

ANNALI del CENTRO PANNUNZIO  
TORINO

Anno XXXIII - 2002/03



Benedetto Croce.

ANNALI  
del  
CENTRO  
PANNUNZIO



CENTRO PANNUNZIO  
TORINO

2002/03



## SOMMARIO

p. 7 La cultura liberale di *Pier Franco Quaglieni*

### ***Il cinquantenario della morte di Benedetto Croce***

- 9 Benedetto Croce, un protagonista del Novecento  
di *Girolamo Cotroneo*
- 21 Benedetto Croce e la linguistica di *Giuliano Bonfante*
- 23 Verità e storia nel pensiero di Benedetto Croce  
di *Guglielmo Gallino*
- 67 La critica di Benedetto Croce di *Arnaldo Di Benedetto*
- 75 Croce e la critica letteraria del Novecento di *Giovanni Ramella*
- 79 Croce e il Cristianesimo di *Luigi Compagna*
- 87 Benedetto Croce e il Partito Liberale di *Valerio Zanone*
- 93 Croce Ministro della Pubblica Istruzione  
di *Aldo Alessandro Mola*
- 99 Croce, i crociani e la musica di *Enrico Fubini*
- 107 Benedetto Croce e l'arte di *Marzio Pinottini*
- 113 Un'eredità dell'estetica crociana di *Tiziana Conti*
- 117 L'anticrocianesimo nella scuola di *Carlo Porrati*
- 125 Il Croce di Augusto Del Noce di *Enzo Randone*
- 151 Croce e la Val di Susa di *Giorgio Calcagno*
- 155 Carlo Ludovico Ragghianti e l'esperienza di "seleARTE":  
crocianesimo, critica d'arte e impegno civile  
di *Willy Beck*

- 171 Popper a cent'anni dalla nascita di *Girolamo Cotroneo*
- 175 Il liberalismo e la democrazia  
di *Friedrich A. von Hayek*
- 195 Luigi Einaudi giovane: l'economia della libertà e del  
rispar-  
mio, come economia sociale di *Francesco Forte*
- 231 Francesco Barone, un chierico che non ha tradito
- 233 Il messaggio del Presidente del Senato al convegno su  
Francesco Barone di *Marcello Pera*
- 235 Olimpo laico di *Pier Franco Quaglieni*

### ***Archivi della libertà***

- 239 A proposito di cultura e politica di *Salvatore Valitutti*
- 245 Il filosofo dei distinti di *Nicola Matteucci*
- 247 Di fronte a Marx di *Domenico Settembrini*
- 250 Croce per la mia generazione di *Natalino Sapegno*
- 254 Scienza? Il perché di un no di *Francesco Barone*
- 257 Paura di Croce di *Francesco Compagna*
- 260 Il liberalismo crociano di *Vittorio Enzo Alfieri*

### ***Il Centro «Pannunzio»***

- 263 Intervista ad Enzo Bettiza, uomo di cultura anzitutto  
a cura di *Paolo Fossati*
- 271 I 35 anni del Centro "Pannunzio"
- 273 Pannunzio: il Mondo con i piedi per terra di *Marcello Pera*
- 277 La grande Oriana di *Anna Ricotti*
- 281 "Liberi dal '68" Da Pannunzio al Centro "Pannunzio"  
di *Giancarlo Borri*
- 291 I vent'anni del Premio "Pannunzio" nel ricordo di Giovanni  
Spadolini
- 301 Il premio "Prezzolini" al Direttore del Centro "Pannunzio"  
di *Maria Comina*
- 305 Le principali pubblicazioni del Centro "Pannunzio"

PIER FRANCO QUAGLIENI

## LA CULTURA LIBERALE

La cultura liberale, per sua natura, non è di né destra né di sinistra, ma a volte può optare, a seconda della situazione storica, per scelte conservatrici o progressive. Questa è una delle grandi lezioni che ci ha lasciato Benedetto Croce, a cui gli Annali di quest'anno sono dedicati.

Il fine ultimo del liberalismo è quello di ampliare e difendere la libertà, anzi le libertà al plurale.

Di fronte alla sinistra giacobina e forcaiola la cultura liberale non ha dubbi: stare dalla parte della libertà e della difesa delle garanzie costituzionali. Di fronte ad atteggiamenti reazionari propri di una certa destra, anche in questo caso, non ci sono dubbi: essi vanno decisamente combattuti. Altrettanto si deve dire nei confronti della sinistra bacchettona, moralista, perbenista che ha perso il valore della trasgressione libertaria, o, per dirla con Arrigo Cajumi, "libertina".

La posizione dello storicismo crociano, a distanza di cinquant'anni dalla morte del filosofo napoletano, risalta in tutto il suo valore. La cultura liberale rifiuta tutti gli estremismi, compreso un liberismo economico senza regole, che lo stesso maestro del liberalismo liberista, Einaudi, rifiutava e che in Italia è spesso privo di senso dello Stato, da non confondersi con lo stalinismo soffocante, che è tutt'altra cosa. Il liberismo non è di per sé liberale e democratico: l'esempio della Cina odierna lo sta a dimostrare.

La cultura liberale non è identificabile in partiti o in movimenti politici, ma può, di volta in volta, consentire con una scelta o con un'altra.

L'attuale rincorsa verso il liberalismo, questo sentirsi all'improvviso tutti liberali, deve lasciare perplessi i veri liberali che non hanno esitato ad essere minoranza, pur di mantenere fede ai propri valori. Anzi, si può tranquillamente affermare che il liberalismo è di per sé una scelta di minoranza. "Il Mondo" di Pannunzio lo rivela in modo inconfutabile.

Ci vorranno molti anni prima che i valori della cultura liberale siano

davvero condivisi, al di là delle scorciatoie e delle astuzie trasformistiche.

Il giorno in cui il liberalismo sarà pienamente acquisito da tutti come scelta politico-culturale, le pattuglie liberali DOC potranno anche tornare nelle retrovie: vorrà dire che avremo in Italia una democrazia liberale largamente matura ed affermata.

Ma anche allora le pattuglie non dovranno disarmare, perché la libertà va difesa costantemente, senza incertezze. La "società aperta", di cui parlava Popper, ha i suoi nemici. E' questo il senso dell'opera più famosa del grande pensatore austriaco di cui quest'anno celebriamo il centenario della nascita e che ci ha insegnato che i nemici della libertà sono, indifferentemente, a destra ed a sinistra.

Va combattuto, come ha scritto Pier Luigi Battista, "quel tic totalitario che ancora oggi vivacchia negli interstizi delle società democratiche e pluralistiche occidentali, rinverdendo l'antico sogno utopistico del paradiso in terra, storicamente alla base dei raccapriccianti inferni della storia realizzati in terra tra i reticoli dei gulag e dei lager."

Lo spirito di appartenenza a quello che Massimo Cacciari ha chiamato il "branco dei trichechi" è profondamente illiberale. L'intellettuale liberale è, per sua natura, disorganico. Compito dell'uomo di cultura libero non è quello di cantar messa per uno schieramento, ma quello di sollevare dubbi, discutere problemi, indicare soluzioni mai definitive: i punti di arrivo devono essere visti come nuovi punti di partenza, senza mai appiattirsi su posizioni precostituite. E' questo il senso profondo della cultura liberale che non tollera e non vuole creare a sua volta egemonie. L'idea stessa di egemonia culturale stride con i principi della cultura liberale, perché ogni tentativo di carpire consensi diventa, innanzitutto sul piano morale, inaccettabile.

Dalle macerie ancora fumanti delle ideologie novecentesche sta rinascono l'idea di un liberalismo "trasversale" agli schieramenti: esso rappresenta l'occasione per traghettare nel nuovo secolo - finalmente liberati dalle zavorre dei fanatismi che hanno devastato il '900 - i valori migliori della civiltà europea.

Su questa linea è attestato il Centro "Pannunzio", erede dell'unica cultura che non abbia colpe da farsi perdonare, ma che, al contrario, ha rappresentato in tutto il '900 una nobile, autentica testimonianza di libertà e di democrazia.

GIROLAMO COTRONEO

BENEDETTO CROCE, UN PROTAGONISTA DEL NOVECENTO.

Se a cinquant'anni dalla morte di Benedetto Croce ci si chiede che cosa oggi il suo pensiero e la sua opera rappresentino nella cultura e vita morale del nostro paese, la risposta più corretta – di là dei banali argomenti sulla loro attualità o inattualità, se ancora presenti o dimenticate – mi sembra sia quella di riconoscere che il filosofo napoletano si colloca ormai tra i "classici" della nostra cultura, si allinea ai nostri "eroi del pensiero": a Bruno, a Campanella, a Vico, a Gioberti, a Rosmini, e a pochi altri ancora. E della "presenza" dei classici non si discute mai: essi sono parte integrante della nostra cultura, anzi sono la nostra cultura. Certo, rispetto a questi ultimi, Croce è ancora troppo vicino, quasi "fisicamente" presente nella nostra cultura, che forse non ne ha ancora interiorizzato il pensiero. Il dibattito etico-politico degli ultimi cinquant'anni lo ha avuto spesso, o quasi sempre, come punto di riferimento positivo o negativo; le sue proposte, rigettate quasi *in odium auctoris* negli anni dell'egemonia culturale cattolica e marxista, hanno ridestato interesse quando, con il crollo del comunismo, il pensiero liberale – del quale Croce, con Luigi Einaudi, è stato uno dei massimi esponenti del Novecento, almeno pari per importanza a Karl Popper o a Friedrich von Hayek – si è riproposto come il solo in grado di garantire la democrazia, la libertà e il benessere.

Tuttavia, se si osserva il panorama filosofico-politico del nostro tempo, è difficile individuare in esso la presenza del suo pensiero: anche se nel nostro paese si incontrano molti studiosi che non temono di definirsi "crociani", non si può dire che il dibattito, appunto, filosofico-politico si richiami direttamente all'opera di Croce; ma chiunque la conosca può sempre intervenire in quel dibattito, e può dare ad esso, ripensando o riproponendo qualcuno dei suoi pensieri, qualcuna delle sue proposte, un contributo non secondario, né banale. Nessuno oggi si chiede se sono "attuali" il *Trattato teologico-politico* di Spinoza, il *Secondo trattato sul governo* di

Locke o *Lo spirito delle leggi* di Montesquieu; eppure sono opere i cui temi riecheggiano in ogni momento del dibattito culturale, e che ancora ci soccorrono per sciogliere alcuni nodi problematici. Il caso di Croce non è diverso: il suo percorso intellettuale tocca, come è noto, i problemi dell'estetica, della logica, della morale e della politica. Tra questi sono soprattutto gli ultimi a proporsi nel dibattito del nostro tempo: basta ricordare la questione del rapporto tra etica e politica, tra liberalismo e democrazia, tra liberismo e liberalismo, e soprattutto quella del rapporto tra libertà e giustizia; problemi tutti presenti, addirittura al centro del dibattito dei nostri giorni: e a ognuno di essi Croce ha dato una risposta che può essere condivisa o ritenuta del tutto inadeguata, ma che non può essere ignorata: chi la ignora avrebbe il dovere di spiegare perché.

Per dare ragione di tutto ciò ho ritenuto opportuno, per ricordare il filosofo nel cinquantesimo anniversario della sua scomparsa, ripercorrere brevemente le varie tappe del suo pensiero, privilegiandone, per le ragioni che ho appena indicato, l'aspetto etico-politico. Questo non perché ritengo che il suo discorso teoretico, il suo lavoro di storico o di critico letterario siano stati, come usa dire, superati dagli sviluppi della filosofia, della storiografia e della critica contemporanee, ma perché, come prima ho detto, il dibattito culturale odierno sembra privilegiare soprattutto quei temi. I quali, però, in Croce rimangono sempre rigorosamente legati alla sua filosofia, alla sua storiografia e soprattutto alla sua esperienza vissuta: di tutto questo insieme, quindi, occorre dire, perché conoscere e comprendere un autore non si può se non ripercorrendo i momenti decisivi del suo pensiero.

Nel 1915, entrando "nell'ultimo anno del decimo lustro" della sua vita, e considerando quel momento come "una pausa ideale" nella sua attività spirituale, Benedetto Croce volle utilizzarlo sia "per guardare indietro al cammino percorso", sia per "cercare di spingere lo sguardo", diceva, "su quello che mi conviene percorrere negli anni di operosità che ancora mi restano".

Nasceva così uno dei suoi scritti più famosi, letterariamente tra i più belli: quel *Contributo alla critica di me stesso*, che rappresenta ancora oggi un modello insuperato di autobiografia intellettuale. Ma la decisione di ripercorrere le tappe del suo stesso pensiero, di comporre intorno a se medesimo un saggio critico-storico analogo ai tanti fino ad allora composti "intorno a scrittori così contemporanei come remoti", non nasceva soltanto da una ragione estrinseca, il raggiungimento, cioè, dei cinquant'anni di età. Nonostante parlasse dei futuri percorsi del suo pensiero, sui quali, appunto, diceva di volere "spingere lo sguardo", Croce era del tutto consapevole che quanto da lui prodotto fino a quel momento, segnatamente negli ultimi quindici anni, si configurava come una costruzione intellettuale ormai completa e conclusa, almeno nelle sue linee essenziali. I quattro volumi della

*Filosofia dello Spirito* apparsi nel corso del primo, operosissimo, quindicennio del nuovo secolo – sarebbe a dire le edizioni definitive dell’*Estetica come scienza dell’espressione e linguistica generale*, della *Logica come scienza del concetto puro*, della *Filosofia della pratica. Economica ed etica* e della *Teoria e storia della storiografia*, non ancora apparsa in Italia, ma pubblicata presso un editore tedesco in quello stesso anno – costituivano ai suoi occhi un *monumentum*, se non *aere perennius*, più duraturo del bronzo, certamente assai solido.

Il *Contributo alla critica di me stesso* nasceva dunque non soltanto dal desiderio di rivivere l’avventura intellettuale che, muovendo dalla “avidità” con cui, fanciullo, chiedeva e ascoltava “ogni sorta di racconti”, e che dalla “gioia” procuratagli dai primi libri avuti tra le mani, lo aveva portato alla costruzione di quello che, mentre alcuni chiamavano già “sistema”, egli amava definire “serie di sistemazioni”; il *Contributo*, dunque, nasceva anche, se non soprattutto, dalla consapevolezza di avere chiuso un certo discorso filosofico, offerto ormai in veste pressoché definitiva (o, almeno, momentaneamente compiuta) alla meditazione altrui. Da qui il desiderio di ripensarne la genesi, le vicissitudini esteriori, il travaglio interiore da cui quel discorso era stato accompagnato, di modo che i lettori, gli studiosi del *corpus* (che già così poteva chiamarsi) delle sue opere, potessero avere una chiave di lettura offerta dallo stesso autore, o comunque il contesto “privato” dal quale quelle opere erano emerse.

Chiunque conosca, sia pure soltanto nelle sue linee generali, l’itinerario mentale di Benedetto Croce, non può non individuare negli anni tra il 1915 (l’anno, cioè, del *Contributo*), e quelli immediatamente successivi (la guerra e il dopoguerra) il periodo in cui il suo pensiero si andava avviando verso strade diverse rispetto al primo quindicennio del secolo, contrassegnato da un grandissimo sforzo “teoretico”: quello, appunto, da cui erano nati i già indicati volumi della *Filosofia dello Spirito*, e ancora opere di grande rilievo come il *Saggio sullo Hegel* o *La filosofia di Giambattista Vico*, per non ricordare che i più famosi. Di questa svolta Croce sembrava quasi presago. Nell’ultimo, brevissimo, capitolo del *Contributo* si leggono, infatti, queste parole:

Ma io scrivo queste pagine mentre rugge intorno la guerra, che assai probabilmente investirà anche l’Italia; e questa guerra grandiosa, e ancora oscura nei suoi andamenti e nelle sue riposte tendenze, questa guerra che potrà essere seguita da generale irrequietezza o da duro torpore, non si può prevedere quali travagli sarà per darci nel prossimo avvenire e quali doveri ci assegnerà.

I “travagli” del dopoguerra, ma soprattutto i “doveri” che quegli anni gli avrebbero assegnato, e ai quali non cercò mai di sottrarsi, sono troppo noti per indicarli qui. Ma di là di questo, presso la maggior parte degli interpreti la “svolta” degli anni Venti viene descritta come il passaggio di Croce

dall'apoliticismo", dall'elusione della politica", che avrebbe caratterizzato la prima fase della sua vita, all'impegno politico vero e proprio, tanto nell'azione (ministro della Pubblica Istruzione nel 1920 con Giolitti) che nel pensiero (gli *Elementi di politica* appaiono sulla "Critica" nel 1924). Si tratta – anche se più di uno scritto "politico" di Croce (si pensi alle note dal titolo *La morte del socialismo* del 1911, e *Il partito come giudizio e come pregiudizio* dell'anno successivo) risale proprio agli anni della "indifferenza" – si tratta, dicevo, di una interpretazione non certo infondata o illegittima, anche perché, a sostenerla è stato lo stesso Croce, visto che, ancora nel *Contributo*, a proposito dei suoi anni giovani, scriveva:

La politica del mio paese mi stava innanzi come spettacolo al quale non mi proposi mai di partecipare con l'azione, e pochissimo vi partecipavo col sentimento e col giudizio. Un certo interessamento mi moveva per quella che allora si chiamava la "questione sociale"; ma anch'essa mi si presentava come astrattamente morale.

Non sarebbe certo difficile dimostrare che l'interesse di Croce per la politica aveva un fondamento etico che superava, per così dire, la nota distinzione, ispirata da quel Machiavelli verso il quale mostrò sempre un motivato interesse, tra morale e politica; una distinzione che nel 1945 lo avrebbe indotto a confutare con grande durezza le tesi del filosofo cattolico Jacques Maritain, che aveva definito la politica "parte dell'etica". Ma che cosa veramente intendesse per "disimpegno" dalla politica, Croce lo avrebbe detto in una nota del 1931 dal titolo *Apoliticismo*. Qui, dopo avere affermato che "la società non lascia di raccomandare e rammentare ai suoi poeti, ai suoi filosofi e storici di guardarsi dalle passioni e dalle tendenze della politica", osservava che

con quella esortazione e raccomandazione non si vuol già inculcare l'*apoliticismo*, ma, come si dovrebbe dire esattamente, il *simpoliticismo*, l'interessamento per la politica come per ogni altra parte della vita umana, non per fare della politicante e cattiva poesia, filosofia o storiografia [...], ma unicamente per convertire l'energia di quel sentimento in pura poesia, filosofia e storiografia; il che non avrebbe effetto se non ci fosse quell'energia di sentimento, se lo spirito del poeta, del filosofo e dello storico fosse indifferente, che vuol dire vuoto.

Ma di là di questo coerente modo di intendere il rapporto, diremmo oggi, tra intellettuali e politica, potrebbe lasciare qualche perplessità considerare "apolitica" una stagione del suo pensiero alla quale appartengono i celebri scritti sul marxismo, prodotti nell'ultimo decennio dell'Ottocento e pubblicati per la prima volta in volume nel 1900, con il titolo *Materialismo storico ed economia marxistica*: scritti con i quali Croce si inserì – in posizione preminente – nel dibattito europeo di fine secolo sui problemi del socialismo. Ma a quel dibattito Croce non partecipò da "politico", bensì in

forma distaccata, quasi per curiosità intellettuale; al punto che Antonio Labriola, il quale a questo genere di problemi lo aveva introdotto, scontento del modo in cui il suo giovane amico li affrontava, così gli scriveva nel maggio del 1898: “Caro Croce, quanto sei terribilmente napoletano, ossia animale extra- e anti-politico. Quanto sei noiosamente letterato che nella carta stampata non vedi né gli uomini né le cose”. Vale certamente la pena ricordare che Croce non soltanto non respingeva, ma accettava, ritenendolo in fondo legittimo, il giudizio di Labriola. Rispondeva infatti al suo interlocutore con queste parole:

Non ho fatto mai nulla per autorizzare la gente a credermi un uomo politico o un ispiratore politico. [...] Lasciatemi dunque fare il letterato: almeno per ora che non trovo di meglio da fare. Faccio questo mestiere con fini onesti – ed è già qualcosa, fra i tanti che lo fanno per fini disonesti.

Quando si parla della svolta verificatasi – sotto la spinta di circostanze esterne: la guerra, il fascismo – nel pensiero di Croce, l’attenzione si posa sul suo pensiero politico, quale si manifesta ed evolve attraverso alcuni scritti decisivi: il saggio *Liberalismo* del 1925, dove parlava del liberalismo come “partito della cultura”; la distinzione, proposta nel 1928, tra “liberalismo” e “liberismo”; il celebre primo capitolo della *Storia d’Europa nel secolo diciannovesimo* del 1932, dove la libertà veniva elevata a “religione”; il famosissimo saggio del 1940, *Principio, Ideale, Teoria. A proposito della teoria filosofica della libertà*, che rappresenta, per così dire, la *summa* del suo liberalismo. Quando si discutono i problemi presenti in questi scritti, e in altri analoghi, occorre tenere presente che Croce non è stato un grande pensatore politico: almeno nel senso che la sua grandezza non risiede nel suo pensiero politico. A mio parere, Croce ha dato un grande contributo, tutt’altro che retorico, come invece è stato pure detto, all’“ideale” liberale; ma non altrettanto grande mi sembra quello da lui dato alla “dottrina” liberale, al liberalismo come tecnica o arte di governo. Una differenza che si coglie soprattutto nel famosissimo saggio del 1927, *La concezione liberale come concezione della vita*, dove si incontra la celebre quanto discussa, contestata, proposizione secondo cui quella “concezione è metapolitica, supera la teoria formale della politica e, in certo senso, anche quella formale dell’etica, e coincide con una concezione totale del mondo e della realtà”.

Il liberalismo diventa qui filosofia, con una conseguenza non irrilevante, che appare in maniera esplicita in uno dei suoi scritti più belli, il già ricordato *A proposito della teoria filosofica della libertà*: “L’assenso morale”, scriveva allora,

che si dà a particolari istituzioni non si riferisce alla loro astratta forma [...] ma alla loro efficacia pratica [...]; tanto che congegni di libertà che paio-

no perfetti giuridicamente possono essere effettivamente strumenti di illibertà, e all'inverso. Anche il Montesquieu, che [...] formulò la famosa teoria dei tre poteri, esecutivo, legislativo e giudicante, che si fanno ostacolo a vicenda, [...] non era in grado di sostenere che con questo meccanismo istituzionale si generasse e mantenesse libertà e si impedisse servitù, perché, se manca l'animo libero, nessuna istituzione serve, e se quell'animo c'è, le più varie istituzioni possono secondo tempi e luoghi rendere buon servizio.

Appare qui quella che potrebbe venire definita la "indifferenza" liberale verso le istituzioni, che possono essere buone o cattive secondo l'uso che se ne fa: un argomento presente già nella *Storia del liberalismo europeo* di Guido De Ruggiero, e che costituisce il punto centrale del celebre dibattito tra Croce e Einaudi su "liberalismo" e "liberismo". Ma nonostante questo, nonostante la priorità, il privilegio, accordato da Croce all'"animo libero", quello delle istituzioni non era un problema a lui estraneo. Se tenne sempre fermo che le istituzioni non sono di per sé né buone né cattive, ciò era dovuto al suo netto rifiuto del razionalismo illuministico, di quelle che chiamava le istituzioni "razionali", o, proprio perché ritenute razionali, "definitive". Da qui la sua convinzione che le istituzioni fossero – come avrebbe detto, con felicissima espressione, uno storico di scuola crociana, Vittorio de Caprariis – anche "passioni"; e, come tutte le passioni, destinate, dopo vita intensa, a illanguidire e tramontare. Nei *Frammenti di etica* scriveva:

Ogni istituto che si riformi o si crei a nuovo, deve, per vivere, diventare interesse dei singoli, sentimento, affetto, ricordo, speranza, idolo, poesia: il che agli occhi dell'astratto razionalista, è un contaminarsi, ma nella realtà è un semplice rigettare l'astrattezza per la vita. E, concretandosi a quel modo, certo correrà il rischio di diventare altresì, un giorno, egoistico e antiquato; ma questa è la sorte di tutte le cose umane. E morirà, certamente, un giorno: ma avrà vissuto.

Il liberalismo non era dunque osservato da Croce con il distacco – che tanto irritava Labriola – con cui aveva guardato il marxismo; ed è questa adesione, il suo riconoscersi in una teoria politica alla quale voleva dare, e diede, il suo contributo di dottrina e di azione, a rappresentare la "svolta" degli anni Venti. Una svolta che non aveva una genesi soltanto pratica; che non nasceva soltanto dalla crisi del dopoguerra e dagli sviluppi – non certo esaltanti agli occhi di Croce, nonostante le note perplessità iniziali – della vita politica italiana. Se "deviazione" ci fu rispetto ai suoi precedenti interessi culturali; se Croce lasciò da parte, dopo il 1915, la ricerca teoretica per meditare sui problemi della politica, ciò non avvenne – ripeto – soltanto ad opera delle circostanze esterne. A queste si accompagnava la convinzione – quella che gli aveva dettato le pagine del *Contributo* – che la sua "missione filosofica", l'impegno assunto con se stesso di "rimettere sui cardini" la filosofia italiana, potevano considerarsi conclusi. Ma non certo doveva conside-

rarsi conclusa la sua vita operosa, alla quale adesso le circostanze, l'incombente futuro, avrebbero indicato il cammino; ed era appunto ciò che stava avvenendo.

Del suo mutato atteggiamento, e soprattutto delle ragioni "teoretiche" di esso, così scriveva nell'ottobre del 1934:

Assai minore di mole rispetto a quella del ventennio precedente è stata [...] la mia produzione di pura filosofia; né ho mai desiderato che fosse altrimenti, aborrendo dalla filosofia come mestiere, considerando il filosofare nient'altro che uno scioglimento di nodi che ostacolano di volta in volta la conoscenza delle cose particolari e che perciò costringono a ricorrere ai concetti direttivi e alle categorie.

In queste proposizioni si trova racchiuso il criterio di fondo di tutto l'operare crociano, le ragioni per cui doveva trasformare la filosofia in "metodologia", secondo la famosa definizione che ne ha dato nell'opera con cui, per così dire, chiudeva il suo sistema di pensiero, *Teoria e storia della storiografia*: qui, infatti, la filosofia era indicata come "il momento metodologico della Storiografia: dilucidazione delle categorie costitutive dei giudizi storici ossia dei concetti direttivi dell'interpretazione storica". Una definizione che eliminava l'idea della "filosofia come metafisica"; che negava l'esistenza di un "problema fondamentale" della filosofia, che doveva occuparsi nei "problemi particolari"; il rigetto della "filosofia definitiva", "non ammaestrata dall'esperienza storica"; la liquidazione della figura del "*purus philosophus*", con la quale sparirebbe "l'ultimo vestigio sociale del teologo o metafisico"; il superamento della distinzione dei filosofi tra "maggiori" e "minori". Si trattava di una vera e propria rivoluzione mentale, che peraltro veniva da lontano: almeno dal 1893, l'anno in cui Croce pubblicava il suo primo scritto "filosofico", la celebre Memoria dal titolo *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*. Non è questo il luogo per dire (o ridire) che cosa queste pagine – che segnarono l'inizio del nuovo corso della filosofia italiana, l'aprirsi della stagione post-positivistica, la stagione del neo-idealismo (anche se Croce, come è noto, rifiutava la qualifica di "idealista" e definiva la propria filosofia "storicismo assoluto") – abbiano significato nella storia della nostra cultura. Quel che mi preme sottolineare è che in quel titolo, in quel primo titolo, si trovino i due termini, "storia" e "arte", sui quali – a differenza di altri termini e aspetti del suo pensiero, oggetto anch'essi di lunga e profonda meditazione – Croce ha lavorato non per una sola stagione, ma praticamente per tutta la sua vita.

Vediamo. I quattro volumi della *Filosofia dello Spirito* composti nel primo quindicennio del secolo, riguardano, come abbiamo ricordato, l'estetica, la logica, l'attività pratica e la storiografia. Ebbene, il secondo e il terzo di que-

sti due momenti, anche se Croce ritornerà molte volte su di essi, non saranno più approfonditi, o, meglio, ripensati nei loro fondamenti. Con la *Logica*, infatti, egli riteneva di avere portato alla sua giusta conclusione il discorso – fattosi aspro da Hegel in avanti – tra scienza e filosofia, da lui risolto, sotto la suggestione delle teorie di Mach, assegnando alla prima il carattere di “utilità” e riservando la “teoreticità” alla seconda (senza tuttavia disporle gerarchicamente, senza considerare le “scienze”, come Hegel la matematica, così povere di contenuto “da suscitare disprezzo da parte della filosofia”, bensì come attività distinte e autonome dello spirito).

Questa tesi – con la quale si collegava non già, come Gentile, alla tradizione del neo-hegelismo italiano, ma allo storicismo e al neokantismo tedeschi, alla distinzione tra “scienze della natura” e “scienze dello spirito”, tra “scienze nomotetiche” e “scienze idiografiche” – Croce non doveva più ripensarla, nonostante le polemiche da essa suscitate (alle quali rispose soltanto ribadendola). Come non doveva riprendere il discorso proposto nella *Filosofia della pratica*, la quale – molto più che non le tesi presentate nella *Logica* – costituiva una grande novità nel campo della filosofia; una novità, allora (e per molto tempo ancora) del tutto incompresa. Persino i “filosofi amici” rimasero perplessi di fronte ad essa, al punto che nel settembre del 1908 Gentile scriveva a Sebastiano Maturi:

Ora vado almanaccando un certo articolo su un libro che egli pubblicherà col titolo *Filosofia della pratica* (da me scorso già sul manoscritto). E lo pubblicherò se mi riuscirà di farlo che non paia una critica di concetti fondamentali, e sia intanto, quel che dev'essere, una netta designazione dei limiti tra il vero e il non vero del suo pensiero.

Gentile non scrisse mai quell'articolo. Ma la cosa ha poca importanza. Rimane pur sempre che, come per i problemi affrontati nella *Logica*, anche quelli affrontati nella *Filosofia della pratica* non ebbero più un posto di rilievo nei pensieri e nell'opera di Croce (i posteriori scritti di etica, tra cui assai famoso quello del 1931, *Etica e politica*, affrontano un genere di problemi diverso da quelli dalla “filosofia pratica”), nonostante egli rimanesse sempre immerso, anche quando scriveva di politica, di storia, o di arte, nella “filosofia”.

Di tutto ciò si può trovare la ragione. Si ricorderà, infatti, che nell'ottobre del 1934 Croce aveva scritto che il “filosofare” (tranne quello “professorale e inconcludente”) altro non sarebbe che uno “scioglimento di nodi”, di quei “nodi” che si presentano come ostacolo alla conoscenza (particolare). Con la *Logica* e la *Filosofia della pratica* Croce riteneva di avere sciolto i nodi che la cultura europea aveva ereditato dal positivismo (fondando un diverso rapporto tra scienza e filosofia) e dal marxismo (attraverso la rielaborazione delle categorie dell'economia e dell'etica). Dopo di allora non vide su queste materie l'insorgere di nuovi “nodi”, e non ritenne quindi di

dovere intervenire. Se poi non li vide – soprattutto per quel che riguarda la scienza – perché non seguì più il dibattito teoretico intorno ad essa, ritenendola ancora ferma alla visione positivista; una visione rigettata dagli stessi filosofi della scienza del Novecento (la *Logica della scoperta scientifica* di Popper è del 1934, quando Croce, che non ne venne mai a conoscenza, era ancora nel pieno del vigore speculativo) non può qui essere oggetto di discussione. Rimane comunque il fatto che intorno ai due termini – “storia” e “arte” – presenti nel titolo del 1893, Croce invece continuò a lavorare (*more philosophico*, oltre che con ricerche concrete) ancora per moltissimi anni. Alla grande *Estetica* si riallacciano, infatti, i *Nuovi saggi di Estetica* del 1920, il celeberrimo *Poesia e non poesia* del 1924, *Aesthetica in nuce* del 1929, *La poesia* del 1936, e ancora tanti altri scritti (fino alle *Lecture di poeti* del 1950) che modificavano (si pensi al problema della “retorica” quale si presenta nell’*Estetica* e quale si presenta nel volume del 1936, *La poesia*, tanto per fare un esempio) molti degli assunti iniziali.

Lo stesso per la “storia”. Alla soluzione proposta nella *Logica*, l’identità di filosofia e storia, seguiva quella della filosofia come metodologia della storia, che comportava, come abbiamo visto, una grande rivoluzione filosofica; a questa seguirono anzitutto le ricerche storiche concrete (la grande tetralogia sulla storia d’Italia, su quella d’Europa, del Regno di Napoli e dell’età barocca, ma anche le *Vite di fede d’avventura e di passione* del 1935) che modificano, per così dire, sul campo molti dei criterii metodologici teorizzati nel secondo decennio del secolo; e segue soprattutto, nel 1938, *La storia come pensiero e come azione* che costituisce una tappa decisiva non soltanto sul problema della storia, a motivo della famosa indicazione circa “il carattere preparante e indeterminante della storiografia rispetto all’azione”, ma anche su quello che – a partire dal 1925, dall’avvento, cioè, della dittatura fascista – lo aveva soprattutto coinvolto: la libertà e il suo farsi nella storia.

La linea di sviluppo del pensiero filosofico di Croce fino agli anni della seconda guerra mondiale (durante la quale scrisse uno dei suoi saggi più belli e sentiti, il notissimo *Perché non possiamo non dirci cristiani* del 1943) si può dire sia questa che ho cercato di descrivere. Nel secondo dopoguerra, il suo pensiero sembra prendere un’altra strada, sia sul piano filosofico che su quello etico. Mi riferisco, per il primo, alla famosa pagina – inserita nei rinnovati studi hegeliani – sulla vitalità “cruda e verde”, che starebbe alle origini della dialettica, e quindi della vita e della storia. Una pagina forse sopravvalutata, quando si è voluto vedere in essa quasi un Croce “autocritico”, un abbozzo di riforma del suo stesso pensiero; tesi peraltro contestata da molti tra gli studiosi della sua opera. Ricordo tra essi Giuseppe Galasso, secondo il quale la “vitalità” ha sempre accompagnato il cammino

filosofico di Croce: nel tempo è soltanto cambiato il modo di atteggiarsi nei suoi confronti da parte dello stesso Croce. Mentre, infatti, “nelle prime formulazioni (pre-1915) della vitalità come categoria il tono espositivo di Croce [era] quello di una serena, quasi gioiosa esaltazione della forza “mondana” che si esplica in essa, [...] il tono dell’ultimo quindicennio [era] improntato e preoccupato dal compito immane che una spinta demoniaca [poneva] allo spirito”. Sul secondo, sul piano etico, a questo problema strettamente collegato, alcuni saggi, come *L’anti-Cristo che è in noi o Il peccato originale*, mostrano un Croce lacerato tra il pessimismo che gli dettava la situazione del presente, un dopoguerra non meno tragico e tumultuoso della guerra, e la fiducia nella sua antica convinzione che la storia non va “dal male al bene”, ma “dal bene al meglio”, la fiducia in quella che aveva chiamato la “positività della storia”, in una storia sempre “giustificatrice”, mai “giustiziera”.

Qui mi sembra necessaria una precisazione. Ciò che spesso nelle biografie, soprattutto quelle intellettuali, di Croce si tace, è il fatto che il filosofo napoletano nel corso della sua vita, se una volta, nei primi anni del secolo, vinse la sua battaglia culturale contro il positivismo e l’irrazionalismo, per ben due volte venne a trovarsi dalla parte dei vinti. La prima fu negli anni Venti, quando il fascismo sconfisse e cancellò quell’Italia liberale nella quale Croce si era formato. Un’Italia che, per la verità, cominciò ad amare veramente soltanto dopo che essa era scomparsa: la *Storia d’Italia*, scritta nel 1928, voleva certamente celebrare l’Italia liberale, ma era dettata anche dalla nostalgia – quella nostalgia che ci fa vedere sempre migliore il tempo già vissuto – di un mondo ormai finito, perduto per sempre. Da quella sconfitta – a riprova che il dolore è sempre più formativo della gioia – nacque la grande tetralogia etico-politica, dove soltanto un lettore molto disattento potrebbe non cogliere il privilegio dei fattori culturali, la prevalenza del momento “etico” su quello “politico”.

La seconda sconfitta Croce la patì dopo il 1945, quando non una società e cultura liberali, ma due “fedi religiose” ad essa “opposte”, il cattolicesimo e il marxismo – quel marxismo di cui, in un celebre saggio del 1937 aveva descritto la “nascita” e, forse un po’ troppo frettolosamente, la “morte” – ricomparvero in forze, minacciando, soprattutto il secondo, la libertà appena conquistata. Una lotta per la libertà si concludeva, paradossalmente, con la ricomparsa, sotto diverso segno, della tentazione e della minaccia totalitaria. Come spiegarlo? Non con la scienza politica, empirica, fallibile, ma con qualcosa di più alto: con una riflessione sulla natura dell’uomo che troviamo concentrata nei due scritti che prima ho ricordato, e dai quali vale la pena citare qualche passaggio. Nel primo, *L’anti-Cristo che è in noi*, Croce scriveva che

l’anti-Cristo non è un uomo, né un istituto, né una classe, né una razza, né un popolo, né uno stato, ma una tendenza della nostra anima, che, anche quando non si fa sentire in essa operosa, vi sta come in agguato; e non sale

dagli abissi a muoversi nel mondo né nasce umanamente da donna [...]: non viene tra noi, ma è in noi. E anche quando lo aborriamo e lo combattiamo con tutte le nostre forze, non lo rendiamo mai a noi esterno ed estremo, perché nessuno di noi si può distaccare con un taglio netto, sicuro e definitivo dalla società e dalla umanità alla quale appartiene, né rinnegarla e disconoscerla e crederci puro tra gli impuri, irresponsabile delle colpe altrui.

Nel secondo, *Il peccato originale*, scritto quattro anni dopo, nel 1950, si incontrano queste parole:

Non ci sono prima bestioni selvaggi, e poi uomini forniti di coscienza; ma uomini che sono l'uno e l'altro insieme, perché lo spirito è tutto in una volta e non si forma a pezzi. [...] Certo, a guardare il mondo morale nei suoi estremi dell'uomo buono e dello scellerato, par di avere la prova del contrario, cioè della netta distinzione tra i due; ma una voce segreta in ciascuno di noi toglie ogni illusione sulla inferma e malferma natura dell'uomo; ciascuno di noi sente il selvaggio che è in lui (e che forse sarebbe far torto agli animali se si chiamasse "animale"): lo sente fremere e ruggire, e allorché egli esercita la propria virtù morale, lo distrae in cose che gli paiono innocenti e secondarie e lo lascia così sfogare l'empito suo.

Sono parole amare, a prima vista rassegnate. Ma non rappresentano il punto di approdo dell'etica di Croce: che è un'etica "forte", un'etica consapevole dei limiti dell'uomo, intesa soprattutto a mettere in guardia contro le illusioni contenute in quelle dottrine che credono nella ininterrotta perfeibilità del genere umano, che dimenticano i sempre possibili "ricorsi", i ritorni di barbarie. Nello stesso anno, il 1950, in cui dettava le pagine prima citate, Croce ne dettava un'altra dal titolo *Ottimismo e pessimismo*, che a mio parere rappresenta – ragione per cui con essa il mio discorso si può considerare concluso – il punto di approdo del suo pensiero:

Ma noi [...] sentiamo la vita pratica e il nostro dovere di combattere dolore e male nelle nuove forme in cui di continuo si presentano, portandovi l'animo di chi vorrebbe scacciarli dal mondo e insieme la mente di chi sa che ciò è impossibile.



Il Croce quarantenne, in un disegno inedito a penna di Antonio Piccini.

GIULIANO BONFANTE\*

BENEDETTO CROCE E LA LINGUISTICA

A Benedetto Croce è dovuta una delle scoperte piú importanti, cui per duemila anni si sono dedicati i piú illustri studiosi, da Platone in poi: la natura del linguaggio. Croce à infatti trovato una formula tanto semplice quanto profonda: *il linguaggio è poesia*.

Un esempio. In latino *pupa* è il nome della *bàmbola*, esso trasferisce il senso a *gióvane donna* (già a Pompei). Da *pupa* (oggetto particolarmente caro) deriva *pupilla*, che à oggi un senso giurídico preciso: la *pupilla* è particolarmente cara al tutore e ai parenti. Ma il fatto di èssere cara permette di trasferire il senso di *pupilla* all'occhio: "È cara come la pupilla dei miei occhi!".

Tutti questi trapassi (*bàmbola* > *gióvane donna* > *pupilla* (del tutore) > *la parte centrale e piú importante dell'occhio*) sono trapassi poetici, e rivélano chiaramente che solo la fantasía poetica dell'uomo à creato questi passaggi. Nella fantasia troviamo facilmente conferma di queste trasposizioni. Solo in questo modo si arriva al tropo poetico.

\*\*\*

Una bellissima conferma del carattere poetico, cioè spirituale, della parola, lo à dato (senza volere) la scuola di Praga, con la scoperta del carattere spirituale appunto della parola. La scuola di Praga distingue nella parola due stadii diversi: l'uno spirituale, l'altro materiale. Prendiamo la parola *pupa*, o qualsiasi altra parola: essa è fatta di due elementi inscindibili, ma diversi. È la parola *pupa* che designa una persona gióvane e graziosa (punto di vista fonològico) e la pupa composta di *p + u + p + a* come la può tradurre una macchina (il testo finlandese per un italiano è fonético e non fonològico; l'italiano pronuncia la parola *pupa* pronunciata da un finlandese ma non la intende: ogni parola finlandese è incomprensibile per

un italiano, mentre è chiara per un finlandese: per un finlandese la parola *pupa* = *gióvane donna* è fonologica, per l'italiano essa è solo fonética).

Con la scoperta del carattere poético della parola, si comprende molto bene il mutamento di senso: esso è sempre di carattere poético. Inoltre il linguaggio non è cosa morta, è vivíssimo ed è creazione continua. Il latino *captivus* dà prima il senso di *prigioniero*, poi di *tristo* (questa era la setta de' cattivi "a Dio spiacenti e a' nemici sui", *Inf.*, 3, 62-63.), poi quella di *malvagio* che à ora in italiano.

La scienza moderna à creato oggetti che prima non esistévano. Occorrévano nuovi nomi e lo spírito li à creati. Oggi è corrente parlare di *grattacelo*, prima ignoto. La nuova parola – *grattacelo* – è chiaramente poética: il *grattacelo* non gratta il celo. Vediamo qui la fantasía poética nell'atto di creare.

\* Giuliano Bonfante nasce a Milano il 6 agosto 1904. Consegue la libera docenza nel 1928 e vince un concorso per l'insegnamento liceale, al quale per breve tempo si dedica. Costretto dalla sua insofferenza verso il fascismo, che stava ormai mostrando la sua vera natura, lascia l'Italia e si stabilisce dapprima (1931) a Parigi, dove entra in relazione con vari altri fuoriusciti italiani (Nenni, Togliatti, Sforza) e completa la sua formazione a contatto di grandi linguisti come Meillet, Ernout, Benveniste, Chantaine, Lejeune, e poi (1933) a Madrid, chiamato a dirigere la sezione linguistica del *Centro de Estudios Históricos*. Lasciata dopo un anno di guerra civile la Spagna (1937), vive per qualche tempo a Ginevra, finché (1939) accoglie l'invito dell'Università di Princeton (USA) che gli affida l'insegnamento di *romance linguistics*. Dopo 16 anni ritorna in Italia come titolare della cattedra di glottologia, prima all'Università di Genova e poi (1959) a quella di Torino. Lasciato l'insegnamento (1975) si stabilisce a Roma, dove attualmente vive e continua la sua attività scientifica, come testimonia *Note di filologia e linguistica*, Lincei-R., s. IX, XII/2 (2002), che contiene, tra l'altro, un breve ma importante contributo su *sí* e *no*.

Accademico dei Lincei e di importanti altre accademie italiane (Torino, Bologna) e straniere (Polacca, Austriaca), è membro autorevole di istituzioni di livello internazionale come il prestigioso Istituto di Studi Etruschi.

I suoi studii, testimoniati in oltre 600 titoli, abbracciano i diversi campi della linguistica comparata indoeuropea e la linguistica romanza, di cui utilizzerà spesso cognizioni e metodo, proprio per meglio indagare le lingue indoeuropee. Come egli stesso ama dire: "Sbarcato in America piú o meno ancora materialista e neogrammatico, ne partii 16 anni piú tardi decisamente idealista e neolinguista", grazie a due fattori: la lettura attenta del *Breviario* e dell'*Estetica* di Croce in Italia e delle opere di Bartoli in Spagna; l'insegnamento della linguistica a Princeton. Non è un caso dunque, che nella sterminata ancorché non conclusa sua produzione, non manchino lavori sia su M. Bartoli (cfr. *L'Iberia nelle norme areali di M. Bartoli, M. Bartoli nel centenario della nascita*) e su B. Croce (cfr. B. Croce e la neolinguistica, *La dottrina crociana*). **Renato Gendre**

GUGLIELMO GALLINO

VERITA' E STORIA NEL PENSIERO DI BENEDETTO CROCE

*“Che cosa importa che una verità o un istituto  
o una poesia, che sono stati pensati, iniziati,  
espressi, rimangano più o meno lungo tempo  
trascurati e ignorati?*

*Essi per intanto esistono nel mondo, ed eserci-  
teranno in condizioni propizie l'efficacia loro”*

(B. Croce, *Filosofia e storiografia*).

1. *Il giudizio storico e la contemporaneità della storia.*

Da un punto di vista tipologico, le filosofie possono essere distinte in contemplative ed attive. Questa divaricazione s'impone sin dal periodo classico con Platone e con Aristotele. Mentre il primo, utilizzando lo strumento della dialettica, concepisce il filosofare come la ricerca costante della verità, il secondo interpreta, in termini sostanziali, quest'ultima come già data: la ragione deve soltanto dimostrarla. Nella storia del pensiero, tali aspetti si alternano variamente. La demarcazione decisiva avviene nell'età moderna che si svincola da quella precedente mediante, come definito da Croce, il “primato del fare”. Quest'ultimo può essere inteso come *poiein* o come *prassein*. Per la latitudine del suo significato, Croce ha privilegiato il primo. Il suo aspetto propriamente formativo è convenientemente espresso, nella sua stessa accezione terminologica, dall'attività poetica. Aggiunge però Croce che questa priorità ha posto in secondo piano il carattere attivo del conoscere. Conformemente a tali presupposti, anche la filosofia dev'essere intesa un *fare* e non un contemplare. Questa chiave interpretativa ha consentito a Croce d'individuare la

svolta della modernità non - secondo l'abituale periodizzazione - in Cartesio che costituisce piuttosto l'ultima fase della filosofia contemplativa, ma in Vico. Il suo pensiero s'innesta nell'indirizzo, inaugurato da Kant, della "sintesi *a priori*" dell'intuizione e del concetto. Questa conquista è stata però da Kant limitata alle scienze fisico-matematiche. Con Vico, invece, la conversione del vero col fatto consente il passaggio dalle *fictiones* delle scienze matematiche alle *realitates* della storia. In virtù di questo completamento teorico, la "sintesi *a priori*" soddisfa il significato di verità del sapere storico, che, con Hegel, si amplia ulteriormente nella scoperta della dialettica.

La storia comprende insieme l'agire ed il pensare. Le stesse categorie si configurano come le "potenze del volere". Infatti, poiché non si può volere nulla, per voler qualcosa occorre l'illuminazione del pensiero. Come ricerca della verità, la filosofia è la rigorosa risposta ad ogni forma di scetticismo. Il tema è stato sviluppato da Croce nella *Storia come pensiero e come azione*, dove l'oggettività storica diventa comprensiva sia del fare propriamente pratico che dell'attività del conoscere. Il punto di congiunzione è costituito dall'assoluto rilievo dell'individualità. Il pensiero crociano, su questo punto, è rimasto immutato: si ha storia solo di ciò che è individuale. La tesi ha però conosciuto successivi approfondimenti. Dapprima la storia è stata posta in relazione all'arte. E' il tema della *Storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* del 1893. Ancora nell'*Estetica* del 1901, è mantenuta l'identificazione della storia con l'arte, il cui fine è "*ad narrandum*", non "*ad demonstrandum*". La predominanza del modello estetico si spiega per il fatto che l'individualità è il comune termine di riferimento dell'arte e della storia. Tuttavia, se l'individuale è solo il tema dell'intuizione e non anche dell'universalità cognitiva, viene meno il carattere di verità della storia. Questo passo è stato compiuto da Croce nella seconda edizione della *Logica*, dove è stata inequivocabilmente affermata l'unità del giudizio filosofico con quello storico. Preso a sé, quello propriamente filosofico o definitorio è tautologico, perché l'universale è autoriflessivamente il predicato di se stesso. Per farsi operativo, deve applicarsi alla forma predicativa del particolare e quindi tradursi in giudizio storico, dove il soggetto rappresenta l'individuale e la categoria include l'universale.

La teoria storica non è la riproduzione della realtà, ma il criterio della sua interpretazione. Questo dinamico *status* ermeneutico consente il passaggio dal pensiero all'azione ed il riflettersi di quest'ultima nel primo. Di per sé, nell'uomo pratico, il pensiero appare sotto forma di "fede": gli uomini pratici non conoscono le loro opere; hanno cioè "coscienza", ma non "autocoscienza". Ma, anche in questa forma, l'azione non è la semplice applicazione di un progetto compiuto, perché è una costante creazione, che, non riposando in una conclusiva determinazione, è sempre arrischiata. Questa creatività è esplicitata dal potere chiarificatore della

riflessione su ciò che è stato agito: pensando l'accaduto ed interpretandolo in relazione alle esigenze del presente, viene insieme spiegato il passato ed aperta la novità dell'agire. Non solo la storia, dunque, è giudizio storico, ma ogni giudizio è, nel suo valore conoscitivo, storico in riferimento all'aspetto problematico dell'azione: in una vita perfetta, dove scomparire la dura realtà del travaglio e del lavoro, si eclissa lo stesso pensiero. In questa direzione, la mirata e concreta attività della filosofia-storia prende il posto, secondo il termine vichiano, dell'"inopia della mente" della metafisica. Rispetto alle astrazioni di quest'ultima, l'autentica filosofia è sempre storiografia del particolare, o, come dice Croce, di "occasione", nel senso in cui Goethe parlava della poesia.

Nell'atto della comprensione storica, le categorie non trascendono il giudizio, ma sussistono al suo interno come permanenti termini di riferimento che consentono di pensare il particolare in relazione all'universale. In questo rapporto, sono "eterne". Qual è allora il senso della loro storicità? La domanda è legittima, perché, se da una parte le categorie sono permanenti, dall'altra, come predicati dei giudizi, il loro esercizio è condizionato dalle situazioni. Per risolvere questa difficoltà, Croce stabilisce la distinzione tra le categorie, di per sé immutabili, ed i loro *concetti* che invece variano storicamente.<sup>1</sup> Solo che questa soluzione rischia di risolvere il rapporto in termini psicologici, perché i concetti sono l'espressione di specifiche "esperienze mentali". Onde evitare questa riduzione, è opportuno considerare l'eternità delle categorie come il *rapporto* immutabile che lega l'individuale all'universale; la variabilità concerne invece il mutare, in dipendenza delle molteplici situazioni, del *contenuto* di questo rapporto. In altri termini, è eterno il senso della *relazione*, ma è variabile il *significato* che assume nel tempo. In questo modo, l'orizzonte categoriale, senza perdere la proprietà della sua permanenza, può accogliere le "nuove esperienze mentali" che vengono progressivamente acquisite alla conoscenza. Tale precisazione è utile per la comprensione della portata dell'*immanenza* della filosofia crociana. A differenza dell'attualismo di Gentile e dei suoi esiti nella filosofia contemporanea, l'immanenza non s'identifica col puro *immanentismo*. I motivi sono molteplici. Nel caso qui in questione, l'eternità delle categorie garantisce, sul piano stesso dell'immanenza, l'appello ad un "oltre" del pensiero come dell'azione, non in termini ontologici, ma nella forma del trascendimento verso il "valore spirituale". Questa forma condizionata di trascendenza, che si decide pur sempre nell'orizzonte immanente, è la condizione dell'effetto liberatorio del pensiero. All'opposto, l'immanentismo è l'identità, senza distinzione e dunque senza trascendimento, della teoresi e della prassi. E' da notare al riguardo che, nella *Teoria e storia della storiografia*, Croce rileva, nella

<sup>1</sup> "Quelli che cangiano e si arricchiscono sono non le eterne categorie, ma i nostri concetti delle categorie, che includono in sé via via tutte le nuove esperienze mentali [...]" (*La storia come pensiero e come azione*, Sesta edizione, Laterza, Bari, 1954, p. 26).

trascendenza della filosofia e della storiografia medievale, un aspetto positivo, perché vi ravvisa il tentativo di salvare i valori spirituali dal loro naufragio nella contingenza. Tale progetto vale da superamento del quadro prammatico della storiografia antica. Nel nuovo uomo spirituale, la verità è colta con la fede e con le opere buone, al di là della descrizione puramente empirica, propria della storia antica, dei fenomeni storici. Questa tonalità spirituale guida il giudizio sui fatti, da cui è escluso l'intervento capriccioso e fortuito del caso. Alla concezione lineare del tempo, caratteristica della concezione classica, subentra, con S. Agostino, la linearità del progresso. Conformemente a questa tendenza, il pessimismo antico è sostituito dalla speranza nella divina destinazione salvifica. Tale apprezzamento non esime però Croce dal criticare la contrapposizione tra Dio e mondo, di cui viene negata la legittima immanenza: in questa dualità di principi, viene meno la giustificazione della città terrena. La storiografia "ecclesiastica" ha fissato il proprio interesse su un aspetto particolare dell'universalità spirituale, a scapito della scientificità dell'intelligibilità storica, indebolita dai dogmi e dall'ascetismo. Tuttavia, anche se questa storiografia si è indirizzata al tipico, anziché all'individuale, l'attenzione al soprannaturale non ha cancellato del tutto l'interesse per il naturale. Su questa via, il passaggio al basso Medioevo, anche per gli scambi con l'Oriente, ha segnato un ulteriore progresso della storiografia. Il peso delle ragioni del mondo e dell'uomo si è fatto maggiormente sentire, con la conseguente mitigazione, ad opera di Ottone di Frisinga, della durezza, che Croce considera "disumana", della dottrina della grazia.

Anche solo questi brevi accenni mostrano il credito che Croce concede al contenuto di verità implicitamente incluso nella trascendenza, di cui viene però rifiutata la metafisica. La conseguenza non è un indebolimento dell'immanenza, ma, semmai, il suo consolidamento come capacità di accogliere il margine di trascendenza - sia pure non in termini ontologici - del valore, che, risolvendosi nella circolarità delle categorie conformemente all'unità ed alla distinzione, regola il rapporto tra il pensare e l'agire. Se la loro correlazione venisse meno, il contenuto di verità del pensiero si rovescerebbe nel falso, perché non avrebbe un corrispettivo pratico, cosicché l'azione sarebbe puro "furore passionale e patologico", con la conseguente caduta in un attivismo privo d'idealità, vale a dire in un totale immanentismo. Al pensiero, non rimarrebbe che l'accettazione della fatalità, che è, come si afferma nelle *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, solo una forza "amorale". A questa remissiva soluzione, Croce oppone il principio contrario, cioè "la storiografia come liberazione dalla storia".<sup>2</sup> La sua funzione oggettivante e liberatoria attesta lo stacco del pensiero dalle *res actae*. Tale liberazione è storicamente condizionata, perché il passato non si annulla in un orizzonte ontologicamente separato dall'effettivo svolgimen-

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 31.

to; piuttosto, di fronte all'intrascendibile condizionamento di ciò che è stato, dove la dinamicità degli eventi tende a solidificarsi in una *res*, il pensiero esercita una prospettica presa di distanza: innalzandosi sull'opacità che ha alle spalle, la trasforma nella chiarezza della conoscenza. Al riguardo, Croce ricorda Goethe, secondo il quale lo scrivere di storia significa liberarsi dal passato: è il medesimo effetto della poesia che svincola dall'urgente pressione delle passioni. Non è allora sufficiente, come sostiene il Ranke, "esporre le cose così come propriamente sono state", ma occorre sottoporle al rigoroso esercizio del pensiero, che, intervenendo con un effetto emendante sull'accaduto, dà forma al progetto dell'avvenire. La guida è rappresentata dalla permanente lotta tra il valore ed il disvalore. Bisogna però distinguere il giudizio storico dai cosiddetti "giudizi di valore", i quali sono unicamente "espressioni affettive".<sup>3</sup>

Trascorrendo dalla storia passata a quella che deve essere ancora agita, le categorie si trasformano in "potenze del fare". Quest'ultimo dev'essere però sempre inteso come *poiesis*, cioè come "specificato qualitativamente". Questa qualificazione dipende, in ultima istanza, dal principio attivo della libertà che rende fecondo e creativo l'intero impianto categoriale. In quest'incessante vicenda, all'idea di uno sviluppo che pone capo ad un termine conclusivo, si contrappone l'infinito progresso che viene individualizzandosi nelle opere. In questo percorso, s'alternano soddisfazione ed insoddisfazione, successi ed insuccessi: l'esempio probante è ancora l'arte, che, perseguendo il travaglio della forma, non è mai soddisfatta di sé. Su questa via, la richiesta di una vera e propria fondazione del sapere storico ha sollecitato Croce a concludere il ciclo della *Filosofia dello spirito* con l'opera *Teoria e storia della storiografia*, che, pur presupponendo il quadro delineato dalla trilogia precedente (*l'Estetica, la Logica, la Filosofia della pratica*), elabora in modo originale il concetto della "contemporaneità" della storia, diretta conseguenza della forma storica del giudizio. Il suo carattere distintivo non appartiene all'ordine dei fatti, ma alla "coscienza dell'atto" del pensiero che si accompagna all'operare. La contemporaneità è il risultato di un atto di comprensione spirituale, che "[...] è fuori del tempo (del prima e del poi) e si forma "nel tempo stesso" dell'atto a cui si congiunge, e da cui si distingue mercé una distinzione non cronologica ma ideale".<sup>4</sup> Il suo significato presenta un duplice profilo: l'evento passato si fa contemporaneo, perché sollecitato dall'interesse del presente, vale a dire di ciò che, come sostenuto da Hegel, solamente è vivo. Questa motivazione sollecita l'atto della comprensione a radicarsi in un bisogno, che, sorgendo da esigenze presenti, conferisce al passato lo spessore della contemporaneità. L'altra componente è costituita dal potere riflessivo del giudizio, che, spiegando l'evento passato, lo rende contemporaneo.

Le tesi di Croce meritano alcune considerazioni che consentano di chia-

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>4</sup> *Teoria e storia della storiografia*, Milano, Adelphi, 2001, p. 13.

rire meglio il concetto della contemporaneità in relazione a quello di tempo, su cui Croce non si è soffermato, perché l'ha assimilato all'atto del pensiero stesso. Eppure, per il suo potere mediatore, assolve una funzione essenziale. Al riguardo, l'accusa, rivolta a Croce, di avere appiattito, con la tesi della contemporaneità della storia, il passato sull'asse del presente, è infondata. Tuttavia, in questa rivendicazione, è implicito il riferimento, sia pure mal diretto, al tempo. Per chiarire la situazione, è opportuno distinguere i due aspetti della *temporalità* e della *temporalizzazione*. Sul piano ristretto della temporalità di fatto, la contemporaneità non può essere asserita. Ma, se si tiene conto della funzione della temporalizzazione, intesa come riattivazione significativa di un qualsiasi punto della serie temporale, allora risulta pienamente convalidato l'aggancio con l'interesse pratico del presente e con la superiore sanzione del giudizio. La temporalizzazione si presenta come l'attività temporale *interna* della forma sintetica del giudizio storico, mentre la temporalità pura e semplice, frazionabile in determinati dati, è *esterna*. Questa determinazione assume per altro un suo ufficio, perché è all'origine della cronologia. Qui il tempo si dispone secondo un assetto puramente seriale. Diversa è la sua funzione nell'effettiva comprensione storica: se si deve ammettere un punto di convergenza tra la temporalità attuale, in cui opera lo storico, e un momento determinato della successione, occorre postulare la possibilità di una riattivazione temporale che non annulla affatto la distanza con l'evento passato, ma l'assume all'interno dell'attività temporalizzante del presente che sola è in grado di garantirle un senso.

Anche se Croce non affronta esplicitamente il problema, questa duplice funzione del tempo può essere assunta anche per caratterizzare le posizioni simmetriche del pensiero storico e dell'analisi cronachistica, dove le due componenti della temporalità s'annullano nella neutra ritrascrizione dell'accaduto. Il cronachismo assolve per altro una sua funzione, ma, nella prospettiva crociana, non è significativo sul piano della verità storica, perché si limita a raccogliere ed a classificare la varietà dei fatti. Senonché questi ultimi sono solo l'aspetto esteriorizzato degli eventi, che, per essere storicamente interpretabili, richiedono di venire interiorizzati dall'atto del pensiero. La contemporaneità è il dispiegamento temporale-riflessivo di quest'atto, e non è il semplice accostamento di temporalità differenziate da un intervallo cronologico; non può, dunque, dirsi contemporanea l'esteriorità dei fatti, ma solo l'interiorizzazione della loro presenza. Solo che l'assunzione del tempo come un attributo interno, ma in senso passivo, del pensiero, non è ancora sufficiente: occorre che emerga una libera disponibilità del tempo stesso che viene soddisfatta a livello della temporalizzazione come possibilità della presentificazione degli eventi. Se non fosse così, il tempo sarebbe confinato ad un puro dato neutro, anziché essere dotato di una sua spontaneità.

Il sorvolo di Croce del problema del tempo è dovuto alla preoccupazione di salvaguardare il libero svolgimento degli eventi, sciolti da qualsia-

si nesso causale. L'errore fondamentale dell'interpretazione causalistica consiste nell'assumere l'azione secondo la relazione esteriorizzata della passività. Questa connotazione negativa traspare anche nel metodo psicologico che spiega la vita di un individuo attraverso una somma di atti psichici preordinati dall'esterno. Nella latitudine del suo significato deterministico, la spiegazione causalistica è propria degli uomini di "poca fede", ai quali manca l'ardimento del pensiero. Se si ammette il concetto di causa, la storia si arresterebbe. Giudicare gli eventi esclusivamente secondo l'ordine dei precedenti è sviante, perché si perde di vista la loro prospettiva innovativa: la storia, come ribadisce Croce citando Cavour, "si compiace nell'improvvisare". Onde evitare la connessione di causa con quella di tempo, Croce preferisce parlare di "svolgimento" o di "processo": "[...] indispensabile alla storiografia non è il concetto di tempo, ma quello di "svolgimento" o "processo"; i quali processi sono infiniti, e ciascuno costruibile dal pensiero solo muovendo dall'interesse a questo o quel fare, cioè dalle situazioni nelle quali via via ci si trova: donde la tesi della "contemporaneità" di ogni storia, e della dimostrata impossibilità di una "storia universale" o "enciclopedica", che abbracci e che esaurisca, da un punto di vista astratto, la materiale totalità della storia".<sup>5</sup> E' propria della storia universale la concezione del tempo come "quadro" delimitato da un inizio e da un termine. Al contrario, per Croce, "la storia non ha né principio né fine nel tempo". Alla pretesa validità della storia universale, si oppone quello complementare della prospettiva di molteplici processi, correlativi ai punti di vista in cui l'interprete si colloca. Ma se il processo storico non può dirsi compiuto, questa constatazione accerta il traboccare della attività della temporalizzazione rispetto alla passività di ogni temporalità data. Così, si pensa e si giudica in ogni attimo, ma in un processo costantemente più ampio. All'interno del giudizio, la prospettiva temporalizzante riattiva i sostrati temporali in relazione ad una direzione, che, radicata nelle esigenze del presente, s'innalza all'universalità del pensiero. E' in gioco un campo di relazioni che si estende progressivamente. Impiegando la terminologia crociana, i fatti possono dirsi compiuti nel loro *minore circolo*; ma non si danno compiuti nel processo più ampio che li include, per cui il compito dello storico consiste nel formulare un insieme articolato, il più ampio possibile, di relazioni. Anche sotto questo profilo, è rilevabile la demarcazione tra la storia e la cronaca. Quest'ultima considera i fatti indipendentemente dalla funzione selettiva dell'interpretazione: ubbidendo a criteri classificatori, trascura deliberatamente il complesso di relazioni che costituiscono la trama della storia, per cui, a differenza di quest'ultima, l'andamento cronachistico può dirsi compiuto semplicemente perché tronca le correlazioni tra gli eventi. Questo arresto significa che la temporalità, come pura esteriorità, ha il sopravvento sulla temporalizzazione. Nella storia autentica, ciò che è già stato pensato è invece l'occasione di un pensiero ulteriore che si com-

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 352.

pie in un *maggiore circolo*, per cui nessuna interpretazione può dirsi storicamente definitiva.

Il significato di verità del giudizio storico si scandisce attraverso *l'unità* e la *distinzione*. La prima ubbidisce all'assunzione della particolarità degli avvenimenti sotto una determinata categoria; ma, a quest'atto unificante, s'accompagna quello della distinzione: solo in questo modo, può apparire la storicità del particolare.<sup>6</sup> La questione dei distinti costituisce il nucleo della polemica con Gentile. Per Croce, la realtà non si risolve nell'autocoscienza: se così fosse, verrebbero meno tutte le singolarità reali che la distinzione garantisce mediante l'esplicitazione dell'*atto* del pensiero. Quest'ultimo è complementare al significato che gli ha attribuito l'attualismo gentiliano: la sua unità, per Croce, non può avere validità senza l'articolazione dei distinti, così come questi ultimi non possono sussistere senza il sigillo del suo orizzonte unitario. Interpretando Croce, si potrebbe definire il loro rapporto secondo la relazione tra l'unità del *senso* e la varietà dei suoi *significati*: come il primo attribuisce unità ai secondi, così questi ultimi conferiscono all'unità la possibilità della sua presa sulla realtà. Conformemente alla difesa delle prerogative della distinzione, Croce nega l'identità immediata tra le *res gestae* e l'*historia rerum gestarum*. Questa coincidenza tra storia e storiografia, a tutta prima, sembrerebbe simile alla tesi della contemporaneità storica, per il fatto che la storiografia nasce dai bisogni della vita pratica. Ed indubbiamente la connessione tra l'*historia rerum gestarum* e le *res gestae* trova le sue radici nella motivazione pratica del presente. Ma questa reciprocità implica l'intervento della distinzione. A supporto della tesi, Croce propone ancora il modello estetico, dove il sentimento e l'intuizione si unificano, ma nello stesso tempo si distinguono, altrimenti la poesia non potrebbe avere la sua propria qualificazione rispetto al puro sentimento. Nell'identità tra storia e storiografia compare - e così è nell'attualismo - solo l'unificazione senza distinzione. In questo modo, ogni tendenza sensibile viene innalzata a pensiero storico, così come ogni presa di posizione storiografica viene abbassata a manifestazione di bisogni pratici. Per Croce, invece, l'opera storica è, nell'unità e nella distinzione delle sue componenti, scientifica e pratica insieme. Narrare la storia significa pensarla nella sua distinzione dall'intuizione: nell'attività del pensiero, racconto e riflessione coincidono. Se la storia fosse l'esclusivo oggetto dell'intuizione, non potrebbe più dirsi tale, ma si tradurrebbe in poesia. Solo mediante il pensiero, il fatto viene rapportato alla categoria ed insieme, come "ripensamento e rinnovamento" della realtà, la categoria si rapporta al fatto. Così, se è vero che la filosofia, nella sua identità con la storia, nasce dagli stimoli pratici del presente, non coincide con la loro esclusiva esigenza.

La filosofia ha come tema l'"eterno presente". Qui è da rintracciare

<sup>6</sup>. "Pensare è giudicare, e giudicare è un distinguere unificando, nel quale il distinguere non è meno reale dell'unificare e l'unificare del distinguere [...]" (*Ibid.*, p. 131).

l'orizzonte di verità della contemporaneità della storia. Il suo significato è però l'oggetto di una ricerca. Se, da un punto di vista operativo, la verità balena all'inizio ad opera dell'intuizione, per consolidarsi, richiede l'essenziale lavoro del pensiero, il cui esercizio non è mai classificatorio, ma sempre innovativo. Al riguardo, nella *Storiografia e idealità morale*, Croce separa nettamente il pensiero *vero* da quello *volgare*. Quest'ultimo considera come esistenti le pure classificazioni di ciò che è già dato e si fa suddito del pensiero altrui, mentre quello vero, nella sua ricerca dell'individualità concreta, è autonomo. Se le parole dei grandi sono definitive, noi siamo immessi in una continua formazione: la storia diventa un effettivo tema di comprensione, quando si rinnova in se stessi l'indipendente atto originario del giudizio. Nella filosofia, è presente l'antico motivo socratico della costanza della ricerca. In questo percorso, anche la natura, che comprende l'insieme delle pulsioni e delle passioni, è un aspetto della realtà spirituale. Ma un'opera storica non è da valutare sul metro delle emozioni che è capace di suscitare. Croce enuncia la regola con un paradosso, affermando che, rispetto all'opera letteraria, un libro di storia è "noioso". Appare tale, perché richiede un costante sforzo d'interpretazione, senza fare concessioni ai giochi gratificanti della fantasia. Non solo la comprensione storica implica l'attenzione alla specificità delle situazioni, ma comporta lo sforzo interpretativo dei processi che le hanno istituite. Questa comprensione implica la giustificazione dei bisogni che le hanno motivate.<sup>7</sup> Il rapporto tra il sistema dei bisogni e l'orizzonte del sapere induce a cercare il soggetto storico non nell'uomo isolato, ma nel suo proporsi come un "microcosmo", vale a dire come "compendio" della storia.<sup>8</sup>

Il carattere di "scienza", che Croce ascrive alla storia, dev'essere inteso in senso rigorosamente filosofico. Sin dall'origine, quando egli aveva posto a fondamento dell'intelligibilità storica l'intuizione, l'obiettivo era polemicamente diretto contro la scienza positivista. Ma, anche nell'elaborazione ulteriore del suo pensiero, la funzione dell'intuizione, per il suo costitutivo legame con l'individualità, non scompare. Piuttosto, attraverso la "sintesi *a priori*", viene connessa al concetto. L'obiettivo di Croce consiste nell'includere nella storia l'essenza stessa dell'uomo come protagonista del mondo delle opere, correlativo all'orizzonte degli interessi. La motivazione della filosofia, come della storia, dipende da un *interesse* originario, la cui caratteristica passionale si traduce successivamente in una direzione cognitiva. Tale interesse, originariamente pratico, che la verità speculativa assume a suo oggetto, non deve però essere confuso con la semplice *curiosità*, perché guidato e coordinato dall'ascendenza del valore. Quest'ultimo funge da

<sup>7</sup> "Il bisogno pratico, che è nel fondo di ogni giudizio storico, conferisce a ogni storia il carattere di "storia contemporanea", perché, per remoti e remotissimi che sembrano cronologicamente i fatti che vi entrano, essa è, in realtà, storia sempre riferita al bisogno e alla situazione presente, nella quale quei fatti propagano le loro vibrazioni" (*La storia come pensiero e come azione*, cit., pp. 5-6).

<sup>8</sup> "L'uomo è un microcosmo, non in senso naturalistico, ma in senso storico, compendio della storia universale" (*Ibid.*, p. 6).

guida delle avventure della comprensione. Così, per poter parlare della verità della storia, non è sufficiente una ragione “estrinseca”, fornita da semplici occasioni esterne; occorre che sorga una motivazione “intrinseca” del pensiero nella sua correlazione con il valore: “[...] essendo la storia storia dello spirito e lo spirito essendo valore, e anzi il solo valore che sia dato concepire, è chiaro che la storia è sempre storia di valori; e, poiché nella coscienza storiografica lo spirito si fa trasparente a sé medesimo come pensiero, il valore che regge la storiografia è il valore del pensiero”.<sup>9</sup>

La scientificità della conoscenza storica è garantita dalla filosofia come “metodologia della storiografia”. Croce tiene però a sottolineare come questo aspetto metodologico non abbia nulla di empiristico. A differenza del positivismo, che “rendeva contingente il necessario”, la nuova metodologia “rende necessario il contingente”. Bisogna però intendersi sulla correttezza del suo significato. Un'accusa rivolta a Croce, particolarmente dall'area culturale del neoilluminismo, consiste nel ravvisare nella sua filosofia la concezione, di ascendenza hegeliana, della necessità della storia. A confutazione di questa errata attribuzione - che è semplicemente una vera e propria, voluta o non voluta, incomprendione -, è sufficiente seguire il dettato crociano, dove viene esplicitamente affermato che il concetto della necessità concerne unicamente la validità del giudizio storico.<sup>10</sup> In questo senso, la necessità logica vuole essere unicamente l'obbligazione a pensare i fatti quali sono stati, senza nessuna sovrapposizione arbitraria. Il reale svolgimento della storia fa divieto di cadere nella tentazione di sovrapporre, alla realtà degli eventi, ipotesi arbitrarie. Se questa deviazione interferisce negativamente nell'interpretazione dei fenomeni storici, è riscontrabile anche nella storia privata dell'uomo. Non di rado, si fantastica quale avrebbe potuto essere la nostra vita, se un determinato avvenimento non fosse accaduto o se fosse stato diverso. Si presuppone così che la nostra identità sia costante ed immutabile, mentre, al contrario, sussiste una trasformazione del soggetto a pari titolo di quella dei fenomeni storici. Con questi presupposti, Croce critica le formulazioni erronee della necessità. La storia, a volte si dice, è necessaria, perché si sviluppa secondo il nesso di causa-effetto. Ma il concetto di causa è insostenibile, perché sostituisce all'agire il puro patire. La teoria causalistica della necessità e quella trascendente, anche se si maschera d'immanenza, sono inidonee a cogliere la verità degli eventi, perché ne troncano lo sviluppo con una preventiva chiusura. L'altra concezione erronea della necessità, che porta i celebri nomi di Hegel e di Marx, consiste nel rilevare una logica, o, come meglio precisa Croce, “logicità” della storia: ne derivano le ipostasi dell'Idea, dello Spirito o della Materia. Secondo questa linea di pensiero, sussisterebbe un disegno nascosto e preesistente che preordina le concrete manifestazioni storiche. Ciò

<sup>9</sup> *Teoria e storia della storiografia*, cit., pp. 40-41.

<sup>10</sup> “Il giudizio, nel pensare un fatto, lo pensa quale esso è, e non già come sarebbe se non fosse quello che è: lo pensa, come si diceva nella vecchia terminologia logica, secondo il principio d'identità e contraddizione, e perciò logicamente necessario” (*La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 14).

che affiora negli accadimenti storici è subalterno ad un principio direttivo che conferisce alla storia un'inflessibile necessità. Tutto è previsto ed anticipato da una deduzione metafisica. Confutando quest'astrazione, Croce nega coerentemente la legittimità del concetto di *previsione* che contraddice il potere innovatore della storia. Compare qui la correlazione e la distinzione tra la compiutezza e l'incompiutezza, perché ogni evento dev'essere pensato nella sua realtà compiuta, ma, nello stesso tempo, conformemente alla prospettiva del suo problema in riferimento al processo che l'include. Conformemente a questo principio, la correttezza della metodologia storica esclude la predominanza di un "problema fondamentale", il quale è incompatibile con le concrete situazioni, in cui pure è presente tutta la storia. Alla filosofia del "problema fondamentale" corrisponde una storia puramente schematica, mentre, alla filosofia come metodologia s'accompagna una storia che costantemente si alimenta dei problemi della realtà contingente.

## 2. *Il problema storico e lo storicismo.*

La storiografia non è opera della fantasia, ma del pensiero che è sempre funzionale al problema storico. Il senso della sua unità non deriva dalla semplice *cosa*, che riduce la storia a cronaca, oppure dall'*immagine*, che la trasforma in poesia. La sostanzializzazione delle cose, come la loro sublimazione poetica, nasconde la verità storica. Per poterla rivelare, è decisivo il richiamo alla concretezza. La condizione primaria è rappresentata dal diretto riferimento ai documenti. Ma, di per sé, questi ultimi non conducono a certezze storiche. Lo dimostrano le frequenti falsificazioni, la cui ricorrenza ha reso sospetta la stessa legittimità della conoscenza storica, tanto che si è saltati all'errata conseguenza della sua illusorietà. Per Croce, l'autentico valore del documento è da ricercarsi in tutto l'effettivo ed innovativo svolgimento della storia passata: il falsario non crea, ma interviene solo su ciò che è già stato prodotto; non aggiunge dunque nulla all'autenticità storica. Dalle falsificazioni non può procedere conoscenza alcuna, che è e rimane storicamente significativa unicamente per il *carattere dell'opera*. La falsificazione ubbidisce semplicemente ad interessi pratici, contro cui si levano altri interessi, volti a scoprire le falsificazioni. Tuttavia, anche i critici migliori possono sbagliare. A scopo preventivo, vale la raccomandazione di sospendere l'urgenza delle passioni private. Il caso dell'arte, ancora una volta, è significativo. Ma, mentre nell'opera d'arte è più agevole oltrepassare l'orizzonte chiuso delle passioni, quest'intento sembra più difficile da realizzare nella sfera pratica. Per risolvere la difficoltà, occorre spostare l'attenzione al soggetto storico, che, per Croce - non essendo mai passivo, ma sempre attivo - non s'identifica con l'individuo empirico, ricettivamente condizionato dalle pulsioni pratiche. Nel soggetto storico, opera invece una superiore impronta spirituale che guida

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 218.

l'azione e che si dimostra capace, come dimostra l'"eterogenesi dei fini", di aprire anche all'imprevedibile. La storicità risolve in sé, gli stessi aspetti privati della biografia individuale, ma sempre con l'avvertenza che "[...] la conoscenza storica è dell'individuo agente e non del paziente (o, ch'è lo stesso, del paziente solo in relazione all'agente); e azione importa attuazione di valori o di universali".<sup>11</sup>

Il senso del problema è l'esclusivo tema dell'indagine storica. Bisogna trarre le opportune conseguenze da questa premessa: l'interesse storiografico è interamente impegnato a cogliere la verità della singolarità dell'evento che viene pensato nelle debite forme. Se l'*assoluto individuale* è il soggetto storico per eccellenza, viene meno qualsiasi priorità di tipo sistematico. Si deve piuttosto parlare di un'unità del pensiero che duttilmente si adatta alla varietà delle situazioni.<sup>12</sup> Se, nella sua fase originaria, la filosofia crociana sembra configurarsi come un sistema rigido, quest'aspetto è stato progressivamente corretto dalla successiva speculazione, soprattutto per l'approfondimento dell'attenzione al problema etico. Nelle opere che ruotano intorno ai saggi sulla storiografia e che hanno il proprio centro nella *Teoria e storia della storiografia* e nel suo complemento nella *Storia della storiografia italiana*, Croce ravvisa, come affermato nel *Contributo alla critica di me stesso*, "tutti pensieri che rompono i pretesi cancelli del preteso sistema e danno, se ben si guardi, nuovi sistemi o nuove "sistemazioni", perché a ogni passo nostro si muove sempre il tutto".<sup>13</sup> E' da sottolineare come Croce abbia rifiutato il concetto di sistema come espressione della totalità del sapere. Il suo uso vale solo nei termini ristretti di richiesta di rigore e di coerenza dell'attività speculativa. Per soddisfare quest'esigenza, Croce ha preferito servirsi del termine di "sistemazione" che meglio si adatta a soddisfare la comprensione dei problemi storici. Quest'accezione implica l'accoglimento dell'aspetto di novità dei fenomeni che trovano progressivamente accoglienza nel giudizio. All'aspetto chiuso del sistema, subentra quello aperto di una sintesi progressiva. E' la premessa per interpretare correttamente la qualificazione, conferita da Croce alla propria filosofia, di "storicismo assoluto". Al di là delle critiche, che, anche su questo punto (e che si allineano a quelle simmetriche del concetto di necessità e di sistema) gli sono state mosse, occorre ricordare che lo storicismo è l'enunciazione, difficilmente confutabile, dell'identità della realtà e della

<sup>12</sup> Per alcuni interpreti, come Giuseppe Galasso, la svolta della filosofia crociana degli anni Trenta ha comportato una vera e propria "dissoluzione" del sistema ed ha aperto ad una "seconda" filosofia dello spirito (*Introduzione* a B. Croce, *Filosofia - Poesia - Storia*, cit., p. XXXI e *passim*). Indubbiamente, c'è stata un'evoluzione di Croce in questa direzione, anche se non si può perentoriamente affermare l'esistenza di un sistema chiuso, almeno come si presenta nell'hegelismo, già nel primo periodo del suo pensiero.

<sup>13</sup> *Filosofia - Poesia - Storia*, Milano, Adelphi, 1996, p. 1536. Si fa presente che molte citazioni sono tratte da questa antologia che meriterebbe il nome di vera e propria "cresomazia", perché è l'oggetto dell'accurata scelta, fatta da Croce stesso, di brani particolarmente significativi delle sue opere.

<sup>14</sup> *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 53. Sul problema della storia ed in particolare sul significato di "storicismo assoluto", cfr. Gennaro Sasso, *Filosofia e idealismo*: vol. I, *Benedetto Croce*, Napoli, Bibliopolis, 1994, pp. 199-216. Si veda ancora dello stesso autore, *Benedetto Croce, la ricerca della dialettica*, Napoli, Morano, 1975, pp. 813-895.

storia: ““Storicismo”, nell'uso scientifico della parola, è l'affermazione che la vita e la realtà è storia e nient'altro che storia”.<sup>14</sup> Questo storicismo ubbidisce alla duplice istanza del realismo e del razionalismo. Intende, infatti, comprendere tutta la realtà, ma sempre secondo un criterio razionale. Quest'ultimo non è quello hegeliano, che, seguendo il presupposto dell'identità tra logica e metafisica, conclude nel celebre principio della reciproca identificazione della razionalità e della realtà. La posizione crociana si pone piuttosto al culmine di un lungo e problematico processo storico, iniziato con l'illuminismo. Quest'ultimo aveva contrapposto alla storia *imperfetta* della realtà contingente quella *perfetta* dell'universalità della ragione. Lo storicismo crociano intende superare questo dualismo in nome della sintesi dell'universale e dell'individuale. In modo complementare, altre interpretazioni della storia, come quella di Meinecke, legittimano l'individualità degli eventi, ma non colgono la loro relazione con l'universale, che finisce con l'essere proiettato “[...] sullo sfondo della fede religiosa o del religioso mistero”.<sup>15</sup> Per sua natura, lo storicismo, come non può legittimare la separazione della ragione dalla storia, così non può accreditare la presenza dell'irrazionale. Alla sua pretesa, Croce contrappone una razionalità più radicale di quella dell'illuminismo, perché, nella sua valenza storica, la “sintesi *a priori*” dell'esperienza comprende insieme l'individualità dei fatti e la loro interpretazione secondo principi razionali. Contro l'illuminismo, che ha separato l'individuale dall'universale, lo storicismo si propone come “razionalismo concreto”, la cui linea di tendenza prende avvio dopo la rivoluzione francese. Coloro che, come Cassirer, hanno inteso difendere la filosofia illuministica dall'accusa di antistoricismo, hanno finito col confondere il sapere storico con l'erudizione. Per Croce, il vero precursore dello storicismo nel secolo XVIII è il Vico, di cui, a differenza di Meinecke - che però non gli riserva il posto primario che di diritto gli spetta, conferendolo invece a Leibniz -, Cassirer non parla.

L'incontro con la filosofia di Vico è stato decisivo, perché Croce vi ha trovato l'orientamento e la giustificazione del proprio storicismo. Vico gli ha offerto ciò che in Hegel era andato deluso: l'identità della filosofia e della storia. Ma la crociana interpretazione immanentistica della filosofia vichiana è stata da più parti attaccata, perché le è stato mosso il rimprovero di avere trascurato la sua componente trascendente. Al riguardo, è anzitutto da rimarcare come l'interpretazione di Croce sia congruente con il suo progetto di fondazione dello storicismo, tanto da presentarsi come un suo esito obbligato. A tale fine, egli ha indubbiamente colto alcuni aspetti della filosofia vichiana e ne ha trascurato altri. Tuttavia, ciò che è stato accolto si è dimostrato filosoficamente vitale e non ha snaturato la fisionomia complessiva del pensiero vichiano. Lo si veda in riferimento al delicato rapporto tra immanenza e trascendenza: in Vico si situa nel quadro del neoplatonismo; e, proprio dall'antecedente neoplatonico, convie-

<sup>15</sup> *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 54.

ne partire. Il punto di congiunzione della trascendenza dell'Uno con la molteplicità del mondo è garantito dalla funzione dell'Anima, che vale da organo d'irradiazione dell'unità trascendente. In questa propagazione, l'unità non perde la sua fisionomia, ma, attraverso la mediazione dell'Anima, si rende operativa nel mondo. Sottolineando l'aspetto immanente della filosofia, Croce esplicita, per così dire, la *visibilità* dell'unità, che, prendendo posto nell'universo sensibile, si storicizza. In altri termini, se Croce trascura le premesse dell'aspetto trascendente, divino e provvidenziale, dell'unità, compie quest'operazione per accentrare tutta la sua attenzione sui modi della sua effettiva storicità. Nel suo orizzonte, le tracce della trascendenza non vengono vanificate, perché non viene dissolta l'unità che conferisce senso alla storia. Si può rintracciare qui un'altra ragione che consente di considerare la filosofia crociana come pensiero dell'*immanenza*, ma non del puro *immanentismo*. L'apertura verso una controllata trascendenza dev'essere considerata nei termini di *trascendimento* della creatività del *poiein*, che, in Vico, diventa il tema dell'attività storica, distinta dalle costruzioni formali e convenzionali della matematica. L'incontro con la filosofia del Vico non sarebbe stato però decisivo, se non si fosse accordato con la priorità dell'idea della libertà, che è la condizione imprescindibile dell'affermarsi dello storicismo. In Germania, la tradizione filosofica ha privilegiato il suo profilo teorico. In un senso più compiuto, il rapporto tra storicismo e libertà s'è affermato nella Francia della Restaurazione. Da questo centro originario, l'idea della libertà si è venuta poi diffondendo in Europa. Questa via ha condotto al successo storico del liberalismo che in Italia ha trovato in Cavour il suo grande protagonista.

Accanto allo sviluppo della libertà, Croce rileva come, dal secolo XVI al XVIII, si siano affermate le “scienze mondane” dell'Estetica e dell'Economica che comprende anche la Politica. Queste nuove discipline, fondate sul “primato del fare” che rappresenta il centro d'espansione dell'immanenza, segnano il distacco dell'età moderna dalla filosofia medievale che conosce unicamente la Logica e la Morale. Col Rinascimento, si è affermata prima la Politica e poi l'Economica che trova la sua piena legittimazione nel secolo XVIII. Di pari passo si sono sviluppate le riflessioni sull'arte che hanno condotto alla fondazione dell'Estetica. Queste scienze hanno in comune la riabilitazione della sensibilità, nella sua duplice accezione del conoscere intuitivo e dell'agire pratico. In entrambe le direzioni, rivalutando la sensibilità secondo il duplice movimento della spiritualizzazione del senso e della sensualizzazione dello spirito, tali discipline hanno promosso la “redenzione della carne”. Questa nobilitazione è particolarmente evidente nella poesia, dove la passione sensibile si fa materia dell'intuizione, che, realizzandola nella forma spirituale, ne sospende la pura e semplice *res*. La medesima regola vale nel campo pratico, per cui Croce può sostituire all'*adaequatio rei et intellectus*, l'*adaequatio praxeos et*

<sup>16</sup> *Filosofia - Poesia - Storia*, cit., p. 885.

*intellectus*.<sup>16</sup> E' la premessa della costituzione dialettica della comprensione unitaria della storia. Tale conversione, realizzata dalle nuove scienze, ha rappresentato una critica radicale alla logica intellettualistica in favore di quella speculativa e dialettica, perché, con la loro instaurazione, si è risolto il dualismo tra spirito e natura. Questa critica si forma dialetticamente ed eticamente nella lotta contro l'errore ed il male. Quest'ultimo ha in sé una positività che assume un aspetto negativo nel passaggio ad una forma superiore e riappare quando si ricade nella forma inferiore. Così, di per sé, l'utile economico, rispetto alla moralità, non è un male, ma solo un bene inferiore. D'altra parte, se si rifiuta la legittimità dell'utile, si fa perdere concretezza allo stesso bene. Con diverse finalità, l'Estetica e l'Economica conciliano spirito e sensibilità secondo un processo d'interiorizzazione e d'oltrepassamento della dimensione pratico-passionale. Nell'attività poetica, il mezzo è la *fantasia*, che, nella pienezza della sua autonomia, non patisce limiti di sorta. Lo prova il fatto che ha sempre suscitato scandalo presso gli asceti che vi hanno visto la presenza del demonio ed il trionfo della carne, come nelle scene di sangue e dei sentimenti inferiori, che sono però solo la materia dell'attività poetica. La redenzione della carne tocca qui la sua manifestazione esemplare, perché la forma s'innalza sulla passione e le conferisce una più alta destinazione.<sup>17</sup> Questa funzione redentrica apparenta poesia e storiografia, tanto che, nella *Storia come pensiero e come azione*, Croce sembra quasi identificarle con i momenti fondamentali della vita e dello spirito. Ancora oltre, la liberazione dalla passione non è soltanto di competenza della poesia, ma costituisce anche un "primo passo" verso l'azione.

Il riferimento all'agire è costitutivo del problema storico, senza di cui non potrebbe sussistere storiografia. Le posizioni simmetriche del Ranke e del Burckhardt hanno trascurato questo aspetto. I due esempi sono significativi, perché servono a chiarire ulteriormente la crociana concezione della storia. Ranke non accetta l'ingerenza della filosofia, soprattutto idealistica, nella storiografia; e Burckhardt, muovendo dalla metafisica di Schopenhauer, interpreta la storia secondo un registro pessimistico. Contro la novità storica, Ranke ha prediletto il tipico ed il costante, che per Croce non hanno rilievo filosofico, ma sono unicamente generalizzazioni sociologiche e psicologiche. In modo complementare, il Burckhardt ha sorvolato la concretezza degli eventi in favore della storia della cultura e della civiltà. Le sue opere però non ubbidiscono al "racconto", ma al "quadro", dove la dinamicità dei fenomeni storici si fissa in un insieme immobile. L'individualità va in questo modo persa, perché è unilateralmente interpretata in ragione della ristretta funzione che è chiamata ad assolvere. Un altro aspetto, che rivela la mancanza d'attenzione al proble-

<sup>17</sup> "[...] la poesia vera e compiuta ha il potere di rendere puro l'impuro, sereno il torbido [...]" (*La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 322).

<sup>18</sup> Anche la civiltà greca è interpretata secondo tale registro. In questa visione pessimistica, sostiene Croce, "[...] il Burckhardt preparava e ammaestrava il Nietzsche" (*Ibid.*, p. 104).

ma storico, è la considerazione del concetto di “forza” che Burckhardt considera, a differenza di Ranke, sempre un male. Con questo presupposto, estende e sviluppa la sua critica allo Stato. Esistono però, nella sua storiografia, aspetti positivi. Per esempio, Croce apprezza la sua difesa del concreto lavoro artistico contro le indebite ingerenze dei filosofi. Ma, se Burckhardt dà prova d'intelligenza e di gusto nelle sue riflessioni sull'arte - per esempio nella critica del barocco, da Croce condivisa -, le sue analisi sulla storia politica e civile sono limitate ad una visione pessimistica.<sup>18</sup> Mancando in questa storiografia un rilievo unitario tra i fatti, i concetti dello Stato, della religione, e della stessa cultura, non assumono un rilievo speculativo. La celebre *Civiltà del Rinascimento* è soffusa dall'amore stendhaliano per l'Italia, dove emerge il carattere indiscriminato dell'individualismo, qualunque possa essere il suo segno etico che si presenta solo come “[...] generica forza morale che ha di contro un generico egoismo”.<sup>19</sup> Di fronte a questi limiti, Croce rivendica la cultura e l'educazione storica: “*Storicismo* è creare la propria azione, il proprio pensiero, la propria poesia, muovendo dalla coscienza presente del passato; *cultura storica* è l'acquistato abito o virtù di così pensare e fare; *educazione storica*, la formazione di questo abito”.<sup>20</sup>

Nella sua visione del mondo, lo storicismo porta a compimento la “verità” dell'umanesimo, di cui il maggiore esponente, nell'antichità, è stato Cicerone. Su questa via, si è sviluppato l'umanesimo italiano dei secoli XIV e XV. Non vi è però nella storia ripetizione. Risulta così falsa l'accusa, mossa all'umanesimo, di sudditanza all'età classica, perché questa presunta imitazione è stata in realtà una variazione. Senonché l'umanesimo rinascimentale non fu vero e proprio storicismo, perché, a differenza di quest'ultimo che abbraccia l'intera storia dell'umanità come sintesi di tutto il passato, ha assunto a modello del suo interesse storiografico solo una parte della storia passata, vale a dire il periodo classico. Inoltre, per il suo stesso statuto teorico, l'autentico storicismo ha una visione più ampia, perché organizza la storia secondo il registro dell'unità-distinzione dell'azione e del pensiero e non si limita al profilo letterario ed artistico. Non a caso, dopo l'umanesimo, si è affermato un vasto movimento che ha rinnovato l'intero impianto del sapere, dell'arte e delle discipline pratiche. Di questo travaglio è stato erede lo storicismo moderno, che ha ripensato lo sviluppo storico alla luce della scoperta della dialettica. In quest'orizzonte, la stessa presa di distanza dell'umanesimo dalle scienze naturali e da quelle fisico-matematiche viene chiarita dallo storicismo come forma di protezione dalle “sopraffazioni del determinismo e del materialismo”. Nella sua parte costruttiva ed in quella critica, lo storicismo può dirsi “[...] l'umanesimo dei nuovi tempi, adeguato ai nuovi

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 324.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 330.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 191.

tempi”.<sup>21</sup> Al suo interno, l'attività pratica, nel suo stretto legame con la storiografia, diventa essenziale; ma non dev'essere intesa in senso causalistico o deterministico. Il principio è esplicito: la storiografia è “preparante, ma *indefinitiva*” dell'azione pratica.<sup>22</sup> A tale fine, la cultura storica assolve un ruolo fondamentale, perché, quanto più profonda è la conoscenza del passato, tanto maggiore è l'impulso a progredire. La coscienza di ciò che è stato si propone come l'antefatto dell'anticipazione del nuovo. In questo continuo sviluppo, il pensiero immanente non si placa in un traguardo finale e conclusivo, ma è soggetto a costanti correzioni ed ampliamenti. All'opposto, le filosofie della trascendenza si fissano nella “pienezza del possesso”. Su un piano diverso, sono stati sterili gli attacchi della “boria” degli scienziati, nella seconda metà del secolo XIX, contro gli storici. Anche le scienze naturali, in quanto tema di conoscenza, sono storiche. Appartenendo alla sfera elementare pratica, l'orizzonte naturale si definisce in relazione alla vita spirituale: se non sussiste una natura *fuori* dello spirito, non può esserci una natura *contro* lo spirito. Per questa convergenza, le scienze naturali assumono un carattere storico, perché caratterizzate dal concetto di progresso, al cui interno i cosiddetti “fatti naturali” rientrano negli “atti spirituali”. Sorge però qui un problema interpretativo, perché, per Croce, la conoscenza naturale in senso stretto, a differenza di quella storica, segue il criterio del *probabile* che ubbidisce ad una funzione pratica; non ha però un valore speculativo, perché subordinata alle richieste dell'agire. D'altra parte, l'ambiente naturale influisce sull'uomo allo stesso modo del passato, per cui vale, anche in questo caso, l'istanza della ricerca, nel segno del progresso, della novità storica.

Non si può distinguere, in linea di principio, la storia dell'umanità da quella della natura, perché entrambe dipendono dal significato di verità del valore spirituale. Ma l'interpretazione di Croce non è così lineare come sembrerebbe attestare il principio dell'unità della storia: da un canto, l'uomo non conosce la storia della natura, perché vichianamente non l'ha fatta; dall'altro, la storiografia non è la ritrascrizione di una realtà separata dall'uomo. Solo che le scienze naturali operano attraverso la descrizione dei fenomeni, prescindendo però dalla loro essenza. Croce è costretto ad istituire, al loro interno, una distinzione tra quelle che sono direttamente storicizzabili, la cui essenza è dunque accessibile, e quelle la cui storia l'uomo non conosce. Così, le scienze positive dei fatti spirituali - come la psicologia, la grammatica, le virtù morali, le forme giuridiche e politiche - sono immediatamente intelleggibili, perché rinviano alla concreta individualità storica, diversamente dalle scienze propriamente della natura - come la zoologia e la botanica - la cui storia l'uomo non può conoscere, perché, per farlo, dovrebbe abbassarsi al di sotto di se stesso.<sup>23</sup> Per coerenza, Croce non s'è fermato di fronte al paradosso, secondo cui la natura diventa storica, perché conosciuta dai soggetti, come gli animali o le piante, che la “fanno”. Non viene qui in soccorso il concetto positivistico dell'evoluzione

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 301.

naturale, perché affetto dall'indebita ingerenza dell'immaginazione. Questa pseudostoria, tentando di congiungere la natura all'uomo, stabilisce, attraverso uno sviluppo puramente seriale, un'impossibile unificazione storica dell'intero universo. L'evoluzionismo è un'emanazione della filosofia della natura del romanticismo. Ma, malgrado queste critiche, il problema rimane, perché se, in nome dello "storicismo assoluto", Croce assimila la natura alla storia, per il timore di legittimare il "naturalismo", è costretto a distinguere, nel vasto orizzonte naturale, ciò che è direttamente storicizzabile in quanto opera dell'uomo, da ciò che non lo è. Di volta in volta, prevale ora una soluzione ora l'altra. Per esempio, in nome dell'unità della storia, Croce nega la distinzione (seguendo il metodo comparativo vichiano tra la "natura ingentilita" dell'età attuale ed i tempi cosiddetti "preistorici") tra storia e preistoria. Anche in questo caso, l'unità storica sfugge ai naturalisti, che, procedendo per astrazioni ed analogie, finiscono con l'appellarsi ad una "metastoria" che si esaurisce, anche nelle scienze umane, in procedimenti classificatori. Questi ultimi sono indubbiamente utili, ma, se superano la loro ristretta funzione operativa, diventano, come nell'evoluzionismo, insostenibili, perché fanno riferimento a costruzioni dell'immaginazione che creano solo miti e "romanzi cosmologici".

Di fronte a queste difficoltà, è forse opportuno assumere il concetto di natura come una costruzione interpretativa che raccorda il mondo dei bisogni alla loro sistemazione nel sapere. Seguendo il presupposto crociano, l'atto del pensiero non può essere separato dal riferimento al bisogno ed all'interesse, perché, pur nella sua autonomia secondo la legge dei distinti, ne è speculativamente la riflessione. Ma, se la natura dev'essere storica, non lo è solo perché genericamente pensata, ma perché pensata conformemente ad un'origine che è contemporaneamente storica e naturale. Quest'unità può essere rintracciata nel *mondo della vita*, nella *Lebenswelt* di Husserl. Si tratta di vedere se questa ipotesi sia congruente con l'impostazione crociana del problema. Il presupposto è certo: in Croce, non c'è un universo umano separato, oggetto dell'indagine storiografica, ed un altro inconoscibile, appartenente alla "metastoria" della natura. La realtà, come tema del pensiero, è una sola, e, in quanto tale, è, nella sua essenza, storica. Senonché, poiché la storicità è l'attributo dell'attività, seguendo Vico, Croce è costretto ad ammettere che la natura non è "fatta" dall'uomo, anche se si richiede che deve essere fatta dai soggetti naturali. Solo che questo principio inverificabile è una postulazione. In ultimo, queste esigenze vengono tra loro a colludere. Per evitare di reintrodurre il dualismo, che è per Croce il massimo pericolo della speculazione filosofica, non rimane che fare riferimento al concetto di *vita*, al quale Croce stesso sembra alludere.<sup>24</sup> Se non sviluppa il tema, è perché trattenuto dalla preoccupazio-

<sup>24</sup> Si cfr. *Teoria e storia della storiografia*, cit., p. 147 e *passim*. L'accenno alla "vita", da Croce collegata a quello di "svolgimento", non è sviluppato. Ciò non toglie che assuma nella filosofia crociana una sua legittimità, come dimostra l'attenzione alla "vitalità" che può essere intesa, nella sua accezione propriamente naturale come in quella morale, un particolare esito della prospettiva generale della vita.

ne di non favorire tesi vitalistiche. Questo sbocco però non è inevitabile, perché non è il risultato dell'autentica riflessione sull'originarietà della vita, bensì è l'effetto della metafisica del naturalismo che sfocia in ultimo nel decadentismo. Se si accentra il significato autentico della vita intorno al rapporto tra uomo e natura, questi pericoli cadono; viene, anzi, aperta una possibile soluzione del problema: poiché la natura è natura viva e non morta, anch'essa rientra nella storia. Seguendo questa via, le scienze naturali diventano storiche, perché, come la storia in senso stretto, rispondono a motivazioni che si fondano sul *mondo della vita*. Per Croce fa eccezione la matematica, perché, nel suo ambito, la radice del bisogno pare assente. Però, rispettando lo stretto vincolo che intercorre tra vita e pensiero, tra natura e storia, anche le costruzioni della matematica sembrano rispondere a richieste della *Lebenswelt*: per esempio, conformemente ancora alle indicazioni di Husserl, la geometria si propone storicamente come la formalizzazione dell'agrimensura che è sorta per soddisfare l'immediatezza di esigenze pratiche.

Quest'ipotesi interpretativa vuole rispettare l'istanza dell'unità della storia che nella filosofia crociana è e rimane primaria. Un'ulteriore prova della sua difesa è da Croce offerta dalla critica alla distinzione tra *scienze dello spirito* e *scienze della natura*, operata dal Windelband e dal Rickert. Per Croce, questa differenza metodologica non regge, perché il metodo della conoscenza della verità è unicamente storico. In questa direzione, Bergson ha riconosciuto il carattere astratto e convenzionale del metodo naturalistico, ma, fermandosi al potere rivelativo dell'"intuizione", non ha compiuto il passo decisivo verso la verità storica. Lo storicismo vuole invece essere la radicale risposta ad ogni "naturalismo" che s'istituisce esclusivamente sulle relazioni empiriche tra i fenomeni. Nell'orizzonte dell'esperienza, l'empirismo ha indifferentemente mescolato i fatti immediati con le categorie e con i valori. Per rimediare a questa confusione, lo storicismo s'è impegnato a ristabilire le prerogative dell'unità-distinzione a tutela della legittimità del sapere. Sempre con questo scopo, Croce ha confutato la confusione della storia delle *res actae* od *agenda* con il puro momento pratico, perché la storiografia è un fare cognitivo, anche se legato alla vita ed ai suoi bisogni. Occorre perciò mantenere saldo il principio della distinzione per non cadere nell'irrazionalismo e nell'"indifferentismo", con il conseguente scambio del movente pratico col giudizio storiografico, al cui interno sono individuabili tre elementi distinti: una *materia*, rappresentata da una specifica passione; una *forma*, come posizione e soluzione di un problema morale; ed infine l'*unità* del pensiero che procede per unificazioni e per distinzioni. L'unità non è così *in re*, ma è determinata dall'atto del pensiero che distingue e che unifica in relazione alle specifiche esigenze del problema storico.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 21.

### 3. Storia e pseudostoria.

La rigorosa differenza tra storia e cronaca può valere da avvio per demarcare la storia autentica rispetto a quella che si potrebbe definire la “pseudostoria”. Storia e cronaca sono diversi atteggiamenti spirituali: “La storia è la storia viva, la cronaca la storia morta; la storia, la storia contemporanea, e la cronaca, la storia passata; la storia è precipuamente un atto di pensiero, la cronaca un atto di volontà”.<sup>25</sup> Per il suo significato di verità, la storia precede in senso ideale la cronaca, così come, nella similitudine di Croce, il corpo vivo è antecedente al cadavere. Nel criterio della contemporaneità, è da rintracciare la differenza sostanziale tra la storia, che è sempre attuale e la cronaca. In quest'ultima non sussiste la riattivazione temporale di ciò che è stato, ma solo la sua semplice riproduzione. Le fonti della storia sono “il documento e la critica, la vita e il pensiero” che esistono unicamente nell'atto concreto della sintesi storica. Considerati estrinsecamente, sono solo “cose”, di cui la cronaca è la “classe”. In essa sono assenti la categoria storico-filosofica e la fantasia, organo indispensabile dell'esercizio storiografico, perché fornisce al concetto l'essenziale contributo dell'intuizione che non è però identificabile con quella propriamente poetica, per il fatto che è unicamente funzionale alla sintesi del giudizio. La storia “poetica” non può dirsi storia; non lo è, del pari, quella retorica, che, ponendosi sul suo solco, l'indirizza ad un fine pratico.

Se i limiti dei resoconti cronachistici, da un punto di vista speculativo, s'impongono con evidenza, più insidiose sono le fittizie aspirazioni della “storia universale” e della “filosofia della storia”. La prima è una conseguenza che nasce direttamente dalla pretesa dell'indagine cronachistica d'innalzarsi a storia autentica. L'esito è però negativo, perché l'intera vicenda dei fatti viene racchiusa tra un'origine ed una fine. A quest'astratta generalizzazione, Croce contrappone la storia verace che si risolve sempre nelle “storie particolari”. Lo smascheramento della storia universale non coinvolge però il concetto dell'“universale”.<sup>26</sup> Questa condizione, valevole per la storia, è rilevabile anche nella filosofia: in entrambe, l'universale si manifesta sempre in una forma particolare. Di fronte a questa legittima esigenza, le filosofie universali sono semplici “romanzi cosmologici”, che, occorre precisare, si presentano come sistemi chiusi. Croce ha negato, nella filosofia come nella storia, la forma conclusa del sistema. Ad essa ha contrapposto quella aperta del problema storico che non può essere racchiuso in una for-

<sup>26</sup> La confutazione della storia universale non implica la negazione dell'universale, perché la conoscenza storica è propria della sua concreta sintesi con l'individuale. Per esempio, la visione universalistica del mondo, che conobbe il suo trionfo con il Rinascimento, non ha nulla a che spartire con la storia universale: “[...] negare la storia universale non significa negare la conoscenza dell'universale nella storia” (*Ibid.*, p. 66).

<sup>27</sup> “La necessità storica è unicamente la necessità storiografica, la necessità logica che comanda di pensare il passato qual esso è stato, senza esaltarlo né vituperarlo [...]” (*Filosofia - Poesia - Storia*, cit., p. 604).

mula definitiva. Nei *Discorsi di varia filosofia* precisa che la storia universale è una “universalità-cosa”. E', cioè, un semplice aggregato di cronache, una grande *Chronica mundi* come la teoria *de quatuor imperis*. Tale concezione trova il suo fondamento negativo nella filosofia della storia che pretende d'includere la storia in un tutto unico. Questo tentativo provoca la divisione tra una storia “essoterica”, propria degli storici, ed una “esoterica”, affidata ad un procedimento allegorico, le cui fantastiche figure vengono scambiate per reali. Seguendo questa traccia, la filosofia della storia tende a chiudersi in un sistema compiuto, governato da una presupposta necessità. A questo fraintendimento, riecheggiando Leibniz, Croce oppone che ogni presente è “sempre carico di tutto il passato e gravido del futuro”. Se il sistema è negato in nome del libero svolgimento degli eventi storici, del pari è negata la necessità come logica interna della storia. Come si è potuto vedere, la sua istanza è accettata solo come esigenza della correttezza del giudizio.<sup>27</sup> Un attestato ulteriore dell'insostenibilità della necessità è da Croce proposto nel primo capitolo della *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, laddove parla del concetto di “missione” che si pretende surrettiziamente attribuire ai destini nazionali. Croce nega l'esistenza di “missioni speciali” che i popoli sarebbero incaricati di assolvere, perché molto più semplicemente perseguono, come gli individui, la loro opera; non può così esistere “[...] una missione anticipata e prefissa, determinabile secondo una fantastica legge storica”.<sup>28</sup> Questa presunta legge è solo un mito incapace di valere da criterio storico.

La filosofia della storia è caratterizzata da un'indebita trascendenza che si presenta sotto l'aspetto del mito o della metafisica: il primo ha una funzione puramente rappresentativa e la seconda pretende d'essere convalidata da una verità logica. Per comprendere però concretamente la portata della filosofia della storia, occorre riportarsi alle sue origini storiche, quali si trovano nelle teorie messianiche ed orientali, nella Patristica, e, attraverso Gioacchino da Fiore, nel romanticismo, come in F. Schlegel ed in Schelling, lungo il ciclo che dal monoteismo conduce al politeismo e dalla caduta nel male al ritorno finale a Dio. In tutti questi casi, la filosofia della storia è caratterizzata dalla presenza di un *a priori* metafisico, logico o mitologico, che vuole essere la rappresentazione della storia come un unico grande affresco. Opponendosi a questa trascendenza, i positivisti hanno proposto un'interpretazione naturalistica, che, almeno nelle intenzioni, avrebbe dovuto essere un richiamo alla realtà concreta; ma, nelle sue applicazioni, questa via complementare ha distrutto la storia stessa, perché, al suo sapere, sono state sovrapposte le classificazioni della sociologia. Prendendo il sopravvento, il determinismo si è presentato come la polarità simmetrica della filosofia della storia: il primo è

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 1318.

<sup>29</sup> “Il fatto concretamente pensato non ha né causa né fine fuori di sé, ma solamente in sé stesso, coincidente con la sua reale qualità o con la sua qualitativa realtà” (*Teoria e storia della storiografia*, cit., p. 84).

<sup>30</sup> “Il giudizio storico è sempre la risposta a una domanda che la vita si propone per generare nuova vita” (*Filosofia - Poesia - Storia*, cit., p. 619).

<sup>31</sup> L'errore di Hegel è stato invece quello di concepire “[...] l'”applicazione” della filosofia alla storia, di una filosofia bella e fatta a una storia bella e fatta, l'una senza storia e l'altra senza filosofia” (*Ibid.*, p. 620).

immanente e la seconda è trascendente. Si richiamano però a vicenda, perché, come falsa immanenza, il determinismo si converte in un'opzione trascendente: dapprima si collezionano i fatti e poi se ne ricercano le cause. Solo che, dal fallimento di questa via, il concetto di *causa* si è ribaltato in quello di *fine*. Questa fenomenologia negativa non si ferma però qui, perché, a sua volta, la filosofia della storia, per la sua struttura dualistica, si rovescia nel naturalismo. I fatti, disponendosi come aspetti di una progressiva teofania, non sono più il tema d'interpretazione del pensiero, ma del sentimento poetico e mitizzante: la realtà viene sostituita dall'immagine che raccoglie in un'astratta unità la serie dei fatti secondo un disegno provvidenziale. Contro quest'istanza, occorre ripristinare il rispetto della realtà concreta.<sup>29</sup> E, contemporaneamente, s'impone la riattivazione della spontanea creatività della storia che trapassa dall'azione nel giudizio. La loro relazione è motivata dalla risposta ad una domanda vitale.<sup>30</sup> Il principio è generale: l'autentico pensiero storico è sollecitato da un problema pratico. E' l'unica forma di *applicazione* che la filosofia consente.<sup>31</sup> Nell'estensione del suo significato, la filosofia della storia pretende d'essere, ancora oltre, la giustificazione *a priori* della periodizzazione. Ma, per Croce, quest'ultima ubbidisce solo a criteri di utilità. Quando si converte in una realtà determinata, l'errore è inevitabile, perché si scambia l'individuale, che solo è reale, con l'astrattezza del collettivo e del generale. Le periodizzazioni ubbidiscono piuttosto a proiezioni di stati d'animo, come avviene nell'idealizzazione romantica dell'antica Grecia e del Medioevo.

Interpretando Croce, si può dire che l'insieme degli aspetti, che costituiscono l'autenticità del sapere storico, converge in una teoria generale della civiltà. In tale approdo si può rintracciare un'ulteriore affinità, malgrado la diversità tematica delle rispettive filosofie, della visione della storia di Croce con quella husserliana: alla radice si ritrova la comune contrapposizione, sia pure per vie diverse, al naturalismo, condotta in nome dell'irriducibilità del sapere filosofico ad ogni presupposta fattualità. In Husserl, la filosofia come *scienza rigorosa* è il filo conduttore dello sviluppo della civiltà. Questa priorità del sapere filosofico esclude indebite generalizzazioni. Non si può allora parlare di una filosofia della storia, ma, per usare le parole di Croce, di una "filosofia sulla storia". Questa concezione è congruente con l'affermazione dell'unità del sapere, che Husserl attribuisce alla filosofia come finalità - non estrinseca, ma intrinseca - dello sviluppo della civiltà. Significativamente, il concetto husserliano di "crisi" è determinato dalla perdita di questa unità e dunque del *telos* della verità filosofica. Conformemente a queste indicazioni, nel registro crociano, la distinzione tra fatti storici e non storici appare infondata, perché ogni fatto è tale in quanto speculativamente interpretato. Com'è da respingere l'astratta giustapposizione delle storie speciali, così non è asseribile l'unità altrettanto astratta della storia generale. Pensare un aspetto par-

<sup>32</sup> "Un fatto che sembri meramente cattivo, un'epoca che sembri di mera decadenza, non può essere altro che un fatto non storico, vale a dire non ancora storicamente elaborato, non penetrato dal pensiero, e rimasto preda del sentimento e dell'immaginazione" (*Teoria e storia della storiografia*, cit., p. 96).

ticolare della realtà significa pensare insieme tutti gli altri, ma secondo la regola dell'unità-distinzione. In questi termini, la storia della filosofia implica le altre forme di storia. Lo stesso principio regola il rapporto tra le categorie dello spirito: nessuna ha il sopravvento sulle altre e nessuna è riducibile a pura materia separata; la distinzione non è *divisione*. Da quest'esigenza nasce l'obbligazione dell'oggettività come la regola del sapere storiografico, al quale non compete l'astratto giudizio di valore, ma l'identità del "giudicare" con lo "spiegare". Il vero giudizio è quello logico che bandisce l'arbitrio. Il giudizio di valore è, invece, l'attribuzione di un "bene" e di un "male" astratti. Queste qualificazioni caratterizzano invece il concreto sviluppo storico, dove la lotta tra queste polarità è contrassegnata dalla volontà del miglioramento che ha come protagonista la coscienza morale. In questi termini, la norma della storia non è, come precisa Croce con una sfumatura paradossale, il semplice "trapasso dal male al bene", ma "dal bene al meglio". La conseguenza sulla valutazione storiografica è rilevante, perché non può esistere nella storia un periodo di assoluta decadenza, così come non esiste un fatto puramente negativo.<sup>32</sup> Questa demarcazione rinvia alla distinzione essenziale tra giudizio pratico e giudizio logico. Quest'ultimo è l'esclusivo organo di spiegazione dei fenomeni storici. Croce ha enunciato tale principio in una celebre formula: "La storia non è mai giustiziera, ma sempre giustificatrice; e giustiziera non potrebbe farsi se non facendosi ingiusta, ossia confondendo il pensiero con la vita, e assumendo come giudizio del pensiero le attrazioni e le repulsioni del sentimento".<sup>33</sup>

Lo *svolgimento* - quale si ritrova nel secolo XIX, che è stato designato come il "secolo della storicità" - è essenziale per la spiegazione storica. Tale concetto impedisce di qualificare come puramente negativi determinati fatti od eventi, o, ancora oltre, intere epoche. Una storia negativa è semplicemente una "non-storia". Poiché la storiografia si fonda sul giudizio, quest'ultimo, come organo del pensiero, è, nella sua essenza, affermativo. Quest'implicita apofantività non ha però ad oggetto l'immobilità sostanziale, ma la dinamicità del divenire, vale a dire l'effettivo svolgimento. La storia negativa si fonda invece sulla pura contrapposizione lineare tra il bene ed il male; ma, in tal modo, si dimentica che ciò che si mantiene e che si svolge è la spiritualità e dunque il bene, in cui sopravvive l'universale e non la semplice manifestazione delle sue singole determinazioni. È il principio stesso della vita che regola la sua relazione con la storia: "[...] la storia non è mai storia della morte, sibbene storia della vita".<sup>34</sup> In questo quadro, viene a cadere ogni finalità estrinseca della storia, sia come *progressus ad finitum*, che postula un punto terminale, sia come *progressus ad infinitum*, vale a dire come luogo di un'approssimazione continua. Croce, pur negando queste qualificazioni estrinseche, non nega la legittimità del *fine*. Solo che dev'essere inteso come interno al processo stesso; in que-

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 53.

sto modo, assume una funzione paradossale, perché è insieme realizzato e non realizzato, in quanto sussiste come termine di riferimento dell'agire, ma contemporaneamente come il tema di una prospettiva variabile che si sviluppa nell'alternanza della soddisfazione e dell'insoddisfazione. In ogni caso, il concetto di svolgimento tende, per la positività dell'atto spirituale che lo sancisce, ad un'organizzazione verso il meglio, dove il fine assume una funzione pratica come indicazione di un compito che impegna tutto l'individuo. Tale *status* dev'essere inteso nei termini di funzione organizzatrice dell'idealità morale storicamente immanente. Questa ricerca del meglio induce a trovare le ragioni positive anche in ciò che si presenta come immediatamente negativo. Tale complessa situazione ermeneutica comporta la presenza dell'errore e del male. Se quest'ultimo fosse riducibile a semplice fatto, potrebbe dirsi definitivamente superabile. E così deve dirsi dell'errore. Ma entrambi non hanno un'esistenza puramente fattuale, ma dialettica. Come l'errore, il male è “[...] il momento negativo o dialettico dello spirito, necessario alla concretezza del momento positivo, alla realtà dello spirito; epperò è indistruttibile ed eterno, e il distruggerlo con l'astrazione (poiché col pensiero non si può) equivale a immaginare la morte dello spirito, come è confermato dal detto che l'astrazione è morte”.<sup>35</sup>

Tra le pseudostorie, occupa un posto di rilievo la “prammatica”. E' un effetto della storiografia umanistica, classica e rinascimentale, che si restringe intorno all'analisi dell'uomo isolato. Risultato dell'astratto individualismo, il suo proposito consiste nell'ammaestrare secondo determinati modelli. Ma la storia s'allarga oltre l'individuo, per abbracciare l'orizzonte della comune umanità. A ragione, la storiografia del secolo XIX si è levata contro la concezione prammatica, perché, separato dall'universale, l'individuo è solo un’“ombra di sogno”. Negli stessi termini appare l'unità spirituale, se sciolta dalle sue concrete individuazioni. Tale esito è solo una pura astrazione, perché esiste sempre una stretta relazione tra le vicende storiche e quelle dei singoli soggetti: ognuno ha propri interessi e proprie competenze che ne caratterizzano la particolarità. Proprio grazie a queste condizioni, egli può attingere l'universale conformemente allo specifico senso del problema che ne qualifica l'azione.<sup>36</sup> Questa storia autentica non è frammentaria, perché, nel suo percorso, rende immanente l'universale. La frammentarietà è una fallacia storica che rinserra in confini chiusi una serie di azioni o di individui, di cui ciascuno dovrebbe rappresentare una parte dell'umanità. Questo frazionamento è tipico dello sviluppo storico e filosofico che si svolge per “figure”: ognuna è assunta come il tassello di un insieme. In quest'orizzonte, le varie epoche, fissate nella loro parzialità, pongono capo o ad un progresso finito, dove lo sviluppo stesso, arrestandosi, si nega,

<sup>36</sup> E' la ragione per cui la storia è sempre l'oggetto di indagine monografica: “Concezione monografica della storia vuol dire ricerca o problema che nasce da un bisogno della vita attuale, e che perciò stesso volge sopra qualcosa di particolare e ha un oggetto ben determinato e concluso” (*Ibid.*, p. 388).

<sup>37</sup> *Filosofia - Poesia - Storia*, cit., p. 724.

oppure ad un processo infinito, dove sussiste un semplice accumulo di parti, senza che possa trasparire l'unità. Al contrario, in ogni epoca, l'individualità è sempre intera; del pari, l'umanità non è divisibile in elementi costanti e mutevoli: la sua configurazione si profila solo nel fare concreto come soddisfazione di un compito determinato.

Croce ricorda che in origine la filosofia della storia significava semplicemente "considerazioni sulla storia". Quest'uso, per la sua stessa genericità, era ancora "innocente". Non appare più tale nella filosofia hegeliana - dove, alle varie epoche, si fanno corrispondere determinate figure dello Spirito - e, discendendo direttamente dall'hegelismo, nelle suddivisioni del marxismo, dall'"economia schiavistica" sino all'età finale della "socializzazione dei mezzi di produzione". Queste classificazioni intendono presentarsi sotto forma di Idee, dove la filosofia, come le religioni, assume un carattere trascendente, composto dalla mescolanza di concetto e d'immaginazione, che inevitabilmente conduce alla mitica delineazione di un generale disegno del mondo (*Weltplan*). Seguendo questa linea, Marx eredita da Hegel "[...] la parte deteriore e antiquata, in ultima analisi, di provenienza teologica".<sup>37</sup> Tale concezione sfocia nella predizione del paradiso in terra, dove sia possibile la realizzazione di una "nuova umanità". Del pari, Marx mutua da Hegel la divisione della storia in definite età. Ma questa ripartizione ha un uso solamente mnemonico e non valore filosofico. Le epoche sono puramente cronologiche, a differenza delle forme spirituali che sono invece "extratemporali". Questa epocalizzazione non è solo propria della filosofia hegeliana e marxiana, ma anche del positivismo, come provato dalla distinzione tra epoche "organiche" e "critiche". A questa partizione, dettata da indebite generalizzazioni, Croce obietta, in nome dell'unità della verità storica, che ogni epoca è insieme organica e critica.<sup>38</sup>

A queste generalizzazioni appartiene l'utopia. Il suo significato rientra nel mito che traduce in immagini le sollecitazioni del desiderio. In particolare, la modernità ha conosciuto l'esaltazione dell'utopia democratica: nel suo ambito, gli individui sono collocati sullo stesso piano e tutti sono chiamati al governo. Ma, avverte Croce quasi riecheggiando Platone, questa via conduce alla demagogia ed alla tirannide. Di contro, anche sollecitato dalle idee di Gaetano Mosca (di cui recensì sulla "Critica", gli *Elementi di scienza politica*), Croce fa valere la necessità di una minoranza dirigente. La storiografia etico-politica implica l'esistenza di questa classe - non intesa però in senso sociologico - che, diversamente dall'inefficacia storica del *peuple* di Michelet, cioè del governo di tutti, si dimo-

<sup>38</sup> "Le generalizzazioni e le astrazioni, scambiate per verità, cedono man mano dinanzi alla verità dell'individuale che è l'universale stesso, il Dio vivente" (*La storia come pensiero e come azione*, cit., pp. 312-313).

<sup>39</sup> Nella classe dirigente è "[...] veramente riposta la vita politica dello Stato, classe che quantitativamente è una minoranza, ma qualitativamente una maggioranza, perché *sa e può*" (cit., in G. Galasso, *Introduzione* a B. Croce, *Filosofia - Poesia - Storia*, cit., p. XLV; corsivo mio).

stra capace di realizzare l'interesse generale.<sup>39</sup> Quest'istanza si accentua nella critica alla dottrina marxiana ed ancor più ai suoi epigoni. Alla filosofia di Marx ha nuociuto la scolastica del suo pensiero. Croce ricorda che, nel suo libro giovanile, l'aveva salutato il "Machiavelli del proletariato". Nella *Filosofia e Storiografia*, cinquant'anni dopo, conferma il giudizio sulla rilevanza storica del pensiero marxiano. Piuttosto, la polemica di Croce è diretta contro l'uso che di quella dottrina (la quale, sia pure erronea nel suo impianto generale, ha rappresentato un punto di riferimento irrinunciabile della storia del pensiero) hanno fatto gli intellettuali marxisti, in cui appare ancora più accentuato il rilievo negativo della filosofia della storia.

Se la pretesa della filosofia della storia - qualunque siano i suoi esiti - di chiudere in sé la totalità degli eventi è puramente mitologica, è del pari illusorio il tentativo della conoscenza delle origini. Questo progetto presuppone l'esistenza dell'insieme dei fatti, disposti serialmente, di cui si presume di staccare il primo, per meglio coglierne l'unicità. Venendo meno il concetto di totalità, viene a cadere anche quello di fatto originario. La filosofia presuppone piuttosto un'origine ideale che è l'oggetto esclusivo del giudizio. La stessa critica vale per il concetto di causa che è comunque correlativo ad una specifica domanda. In ogni ricerca storica è presente un'interrogazione *secundum quid*, per cui il suo senso è sempre specifico e determinato. E' qui possibile individuare un'analogia col pensiero ermeneutico, perché la filosofia come metodologia della storiografia ha l'esclusiva funzione d'interpretare i fenomeni storici. Per togliere ogni dubbio, Croce afferma che, con il suo avvento, la filosofia pura può dirsi "morta". La storiografia si fonda (com'è nell'ermeneutica ed anche nel Droysen) sulla *domanda storiografica*, direttamente finalizzata alla comprensione degli eventi. All'interno del problema storiografico, la prospettiva speculativa della domanda, distinguendosi dall'istanza propriamente filologica, s'identifica senza scarti con la metodologia filosofica. Nel suo ambito, il *giudizio* appare indisciungibile dalla *genesì*: conoscere un fatto significa conoscerne, indipendentemente da ogni nesso deterministicamente causale, il processo che l'ha generato. Su questa via, la storiografia autentica si distingue da ogni predeterminato atteggiamento pratico che utilizza, ai propri fini, la cronaca o la storia stessa. Di fronte a questa mistificazione, l'autentico criterio metodologico riconsidera il fatto passato, quale è stato, al vaglio delle esigenze, non però di parte, del presente: nell'evento storico, per quanto lontano, *de re nostra agitur*. Quest'attualizzazione della storia ha il suo fondamento nell'idea della libertà che racchiude il senso della riattivazione del passato e della creatività del presente. Di fronte a questa esigenza, altre forme di storiografia inautentica vengono a cadere, come quella di partito che è solo un "eccitante pratico". Anche se adempie

<sup>40</sup> *Filosofia - Poesia - Storia*, cit., p. 33.

ad un proprio ufficio, non può pretendere d'innalzarsi al sapere storico. La stessa "educazione storica" è storia di tendenza, fondata su aspetti edificanti, che però, anziché l'educazione, riguardano l'"addestramento".

La filosofia della storia - a differenza di quella del Vico che erroneamente è stato posto, sotto questo rispetto, all'origine del pensiero tedesco - presuppone la storia come già fatta e narrata. Se è infondata la pretesa metafisica di trascendere l'orizzonte storico, ugualmente lo è la postulazione di "massimi" problemi o di cause ultime e supreme. La loro introduzione comporta il riferimento ad elementi naturalistici, riscontrabili nella metafisica, come nel mito neoplatonico della luce. Lo stesso Hegel non è esente da queste cadute. Croce si libera da tali fraintendimenti, mediante la concezione della filosofia come "spiritualismo assoluto", un nome che "[...] assai meglio le conviene che non l'altro d'"idealismo" o di "nuovo idealismo", perché la parola "idealismo", nel suo uso storico, fortemente richiama quella metafisica dell'Idea che è da tenere ormai sorpassata".<sup>40</sup> Questo storicismo - affermando l'unità dell'universale e dell'individuale contro il dualismo tradizionale delle "verità di ragione" e "verità di fatto" - si confronta da pari a pari con l'hegelismo. Croce preliminarmente constata come in Hegel non sussista l'autentica identità tra storia e filosofia, ma quella tra filosofia e storia della filosofia, o, meglio ancora, una "duplicazione" dello svolgimento della filosofia, che viene prima pensata come Idea per essere poi storicizzata mediante l'identificazione delle categorie con specifiche età cronologiche. In questo modo, la storia si configura come l'"allegoria di una verità dottrinale". Contro questa riduzione, giustamente insorsero gli storici, tra cui il più autorevole è stato il Ranke. La loro rivendicazione viene però a cadere, qualora si consideri l'irriducibilità della storicità della filosofia, per il suo costante riferimento alle concrete circostanze, a qualsiasi epocalismo. Tale storicità presenta un profilo oggettivo, che caratterizza la direzione della costruzione filosofica, ed uno soggettivo, costituito dalla situazione in cui il filosofo si trova ad operare. È un ulteriore effetto della contemporaneità della storia che trova il suo conclusivo approdo nello "storicismo assoluto" come concreto razionalismo, di fronte al quale cade ogni vestigio di mistero. Quest'ultimo è solo l'enigmatico effetto di un problema irrisolto. La vita stessa propone costantemente misteri che si presentano come altrettanti problemi da sciogliere. Di fronte a questa problematicità, l'innocenza è unicamente il mistero non cosciente di sé, che però successivamente si risolve alla luce del potere rischiaratore del pensiero. Per esempio, il mistero della poesia viene cancellato, allorché diventa oggetto di riflessione. In ogni direzione, la chiarificazione critica dissolve ogni ombra. Per esempio, nel campo morale, il mistero si propone come l'*indicibile* dell'insoddisfazione verso la vita reale. Ma questa stessa insolvenza promuove la produzione delle opere, dove l'ideale morale s'identifica con quello della libertà che si protende oltre ciò che è attualmente noto. In questo percorso, la vera conquista non è la felicità, ma la

verità. Il principio morale dell'operosità, che Croce definisce "eroica", vale da efficace contrasto con l'utilitarismo eudemonistico. Questa tonalità etica non ha nulla di magniloquente, ma vuole essere un radicale umanesimo. Solo che la severità della coscienza morale di tanto in tanto si sospende in un "sogno di beatitudine". Ma questo stato quietistico è puramente motivato dall'insoddisfazione del desiderio e non è giustificato dal giudizio morale.

La libertà non ha solo una funzione strettamente pratica, ma è anche la forza che illumina la verità che vive nell'atto del pensiero e non è riducibile ad un astratto processo che ne incrementerebbe progressivamente il significato sino ad un approdo conclusivo. Hegel ha rimproverato alla storiografia antica, ovvero "originaria", ed a quella moderna, o "riflettente", di non aver saputo cogliere la verità storica. Ribadendo la difficoltà interna del concetto di "epoca", Croce critica l'astrattezza di tale suddivisione. Nella filosofia hegeliana, lo sviluppo dell'Idea segue un percorso a termine. Di fronte a questa conclusività predeterminata, la posizione di Vico - anche se ha storicizzato le categorie mediante i circoli storici - è più avanzata, perché non vi compare la contaminazione d'immaginazione e di concetto. Inoltre, nella sua filosofia, assume una posizione preminente la libertà come principio dello sviluppo storico. La sua costante presenza si esercita sempre come organizzazione attiva degli eventi. Al riguardo, Croce stabilisce un interessante parallelo con Machiavelli. Il punto di contatto tra i due pensatori è rappresentato dal concetto di *forza*, da Machiavelli assunta, indipendentemente dalle qualificazioni del bene e del male morale, nella sua applicazione politica. Croce constata però come di solito non sia notata l'"acre amarezza" di questa tesi. L'ideale di Machiavelli consisterebbe di per sé nell'esistenza di fatto di una società di uomini "buoni"; ma non tutti sono tali: occorre dunque, in senso politico, agire conseguentemente a questa premessa. Conformemente a tali indicazioni, l'autentico pensiero machiavelliano non è, per Croce, da ricercare nei suoi diretti continuatori, cioè nei "machiavellici", i teorici della pura "ragion di Stato", e neppure tra gli eclettici che mescolano morale e politica. Il suo vero erede è "[...] il Vico, non benevolo al Machiavelli, eppure pieno del suo spirito, che egli chiarifica e purifica, integrando il suo concetto della politica e della storia, componendo le sue aporie, rasserenando il suo pessimismo".<sup>41</sup> In Vico, la forza, assunta come energia, rientra nel momento del certo. I popoli barbari sono un esempio di questa freschezza vitale. Ma se la durezza della politica, all'insegna della forza, rientra nel dramma dell'umanità, l'azione della Provvidenza ne fa il tema di un più alto destino.

A differenza del Vico, in Hegel, anche se è presente l'importanza delle opere, non c'è altrettanta attenzione alla concretezza della libertà che è so-

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 770. Per queste reciproche assonanze, Croce può rilevare così l'"inconsapevole vichismo del Machiavelli" ed il "non voluto machiavellismo del Vico".

stituita dal principio del *successo*, dove, in termini crociani, si afferma il primato della causa *victrix* su quella *victa*. Diversamente da quest'impostazione, per Croce, non può sussistere un evento, che, nella sua compiutezza, possa essere investito di una supremazia storica. Nel pensiero hegeliano, la storia va di pari passo col movimento del sistema, tanto che, nel *Carattere della filosofia moderna*, Hegel viene da Croce definito, per la priorità del sapere sistematico, l'"Aristotele moderno". Ma questa concezione della filosofia, in riferimento all'istanza della storicità, dà luogo ad aporie. Per esempio, nella trattazione della storia della filosofia, Hegel non si situa in un punto preciso della tradizione filosofica, ma in quello, come rileva Croce, "immaginario" del suo culmine, dopo il quale non vi è più sviluppo: il conclamato storicismo, per la sovrapposizione del pensiero sistematico agli eventi, dà luogo alla fine della storia. Croce è più cauto: nella sua prospettiva, non è asseribile un inizio storico assoluto, così come non c'è un termine conclusivo. La filosofia e la storia della filosofia appartengono unicamente all'atto del filosofare che unifica ed insieme distingue il soggetto e l'oggetto. Il primo non dev'essere scambiato con l'arbitrario ed il secondo con il puro dato esteriore. Ancora una volta, l'unità di giudizio storico e di giudizio filosofico implica che la filosofia non sia mai compiuta. L'orizzonte dell'oggettività consiste unicamente nell'atto del giudizio, che, comprendendo in sé la tradizione, consente, almeno in una sua parte, di rinnovarla: "[...] solo chi ha veramente portato innanzi un punto qualsiasi di dottrina rifà e intende la serie storica che ha preparato quel progresso".<sup>42</sup> In questa capacità di rinnovamento, la filosofia nasce da una "ispirazione creatrice" che l'apparenta alla poesia.

L'intero impianto della filosofia hegeliana si fonda sul concetto dialettico di sviluppo. Ma l'identità della filosofia con la storiografia è sempre vista in relazione all'identificazione della storia della filosofia con la filosofia della storia, dove le categorie vengono intese come caratterizzanti epoche storiche definite. Così avviene nella coincidenza della storia politica con le forme della libertà, di "uno", di "alcuni", di "tutti", come caratterizzanti rispettivamente l'età orientale, la greco-romana ed infine quella cristiano-germanica. In queste figurazioni, si pretende che emergano le diverse "anime dei popoli". Ma, in questo modo, va smarrita, insieme all'idealità delle categorie, la concretezza dell'intuizione della particolarità storica. Croce mantiene per fermo che il pensiero è sempre indivisibile: è tutt'intero in ogni suo atto e nell'articolarsi delle sue distinzioni. Non è quindi accettabile l'asserzione che la libertà si costruisca progressivamente sino a concludersi in una situazione definitiva. Ma la critica di Croce ad Hegel non si sviluppa solo dall'esterno, ma nasce anche dall'accertamento delle difficoltà interne del suo pensiero. Con finezza, Croce nota come il fallimento della filosofia della storia traspaia nello stesso Hegel, laddove considera la

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 721.

storia inclusa tra definiti estremi temporali. Solo che, per Hegel stesso, il tempo è una determinazione della natura: la sua applicazione alla storia comporta un'indebita trasposizione di significato dal piano naturale a quello storico. Inoltre, accanto al razionale, Hegel lascia sussistere l'irrazionale e l'accidentale: viene così meno il principio che sorregge l'intera sua filosofia, cioè l'identità del razionale e del reale. Per evitare queste aporie, bisogna ritornare al senso genuino della scoperta kantiana della "sintesi *a priori*". Con l'affermazione del giudizio, come unità della categoria e dell'intuizione, Kant ha aperto la possibilità della coincidenza di filosofia e di storia. Hegel non ha tratto le debite conseguenze da questa scoperta, ma ha reintrodotto il dualismo tra spirito e natura. Ne è un ulteriore esempio la sua teoria della religione, dove è presente una mescolanza di mitologia e di trascendenza. Contro questi esiti, il nuovo storicismo è caratterizzato dall'unità vichiana della conversione del vero e del fatto, alla quale va collegato il genuino principio hegeliano dello svolgimento dialettico secondo il ritmo della conservazione e del superamento. Ma non si tratta di semplici correttivi e quindi di un adattamento dell'hegelismo a nuove esigenze; è in gioco piuttosto la fondazione di un nuovo ed indipendente storicismo.

Il diverso indirizzo si fa sentire anche sotto il profilo etico. Accreditando un'etica del successo, governato dall'idea della totalità, la filosofia hegeliana inevitabilmente tende a "[...] schiacciare la libertà dell'uomo sotto un'immaginaria necessità [...]".<sup>43</sup> In opposizione a quest'ultima, insorge la creatività della coscienza morale, per la quale il semplice riconoscimento dell'accaduto non è sufficiente a qualificare la storicità del pensiero e dei suoi effetti pratici. La coscienza morale suscita sempre il "pratico libero fare": alla sua luce, nessun stato di fatto può dirsi definitivo, ma è solo un momento dell'"eterno processo e progresso", che non è però il puro punto della distribuzione del Tutto, ma l'affermazione dell'individualità degli eventi e della singolarità dei soggetti. La priorità dell'Idea ha indotto Hegel a ridurre l'individuo a puro strumento di un disegno necessario. E' la medesima accusa che gli ha mosso l'esistenzialismo. Ma, per Croce, questa rivendicazione, che trova il suo punto di forza nella singolarità e nella vitalità, non è propriamente una scoperta della filosofia dell'esistenza, perché è già inclusa nell'impossibilità della separazione dell'individuale dall'universale che lo storicismo pienamente soddisfa. Ricorda Croce che, sin dalla sua opera *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* del 1906, aveva criticato "[...] l'idea stessa di sistema chiuso e definitivo".<sup>44</sup> Sostenendo i diritti della singolarità, questa critica ad Hegel si è mantenuta costante nella speculazione di Croce ed è pienamente confermata dall'ultima opera dedicata ad Hegel: le *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* del 1952. In questo percorso, la correzione dell'impianto logico dell'hegelismo si è sviluppata soprattutto in chiave morale: la lezione hegeliana di "alta logica" si è convertita in quella di "alta etica".

<sup>43</sup> *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Seconda edizione, Bari, Laterza, 1967, p. 83.

La posizione di Croce nei confronti di Hegel si è sempre misurata di preferenza sulle sue opere della maturità, anziché sulla *Fenomenologia dello Spirito*. Croce distingue l'“andamento semipoetico” di quest'opera da quello “acroamatico” del pensiero sistematico. In questa campitura, la *Fenomenologia* occupa un indubbio posto rilevante nell'evoluzione del pensiero hegeliano, ma concerne solo il “periodo giovanile e preparatorio” delle grandi opere successive, dove, in modo particolarmente pregnante, emerge l'esigenza dell'unità di filosofia e di storia. Hegel è stato però “imperfettamente consapevole” di questa scoperta. La critica alla *Fenomenologia* ha però ancora più profonde radici, perché il suo movimento figurale - che ne fa un grande romanzo filosofico, di cui protagonista è la coscienza alla ricerca dell'Assoluto - appare a Croce un'indebita sovrapposizione all'effettivo corso degli eventi. Ben altro è stato il favore della *Fenomenologia* da parte della cultura filosofica francese. Basti ricordare i nomi del Wahl, di cui Croce per altro apprezza l'opera *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, dell'Hyppolite e del Kojève. In questi autori, la *Fenomenologia* si presta a rappresentare il dramma della situazione dell'uomo nel mondo, di cui l'esistenzialismo si è fatto interprete. Solo che il suo indirizzo di pensiero appare a Croce un momento interno della filosofia di Hegel, come nella celebre figura della “coscienza infelice”, che rappresenta soltanto uno stadio astratto e superato della logica concreta. In questa prospettiva, l'esistenzialismo non aggiunge nulla di rilevante a ciò che era stato anticipato dall'hegelismo. Così, per Croce, la polemica di Kierkegaard contro Hegel è, da un punto di vista filosofico, fittizia. La motivazione, addotta da Croce, merita la dovuta considerazione, perché, nella sua interpretazione, la polemica di Kierkegaard è diretta contro la filosofia stessa. Ed è effettivamente così. Occorre però aggiungere un'ulteriore delucidazione. Per Kierkegaard, la filosofia s'identifica con l'hegelismo: se funzione della filosofia è la “spiegazione” della realtà, l'hegelismo è in grado di spiegarne tutte le manifestazioni, compreso lo stesso individuo. Ma Kierkegaard rivendica, contro l'assoluto del sapere, quello simmetrico ed opposto della singolarità individuale che è irriducibile alla totalità sistematica. La difesa dell'individualità, per essere efficace, non deve allora adottare gli strumenti della filosofia, altrimenti si trova ad essere prevista e superata dal movimento della dialettica, ma è costretta a porsi fuori della filosofia stessa. Del resto, coerentemente Kierkegaard non si dice affatto filosofo, ma di volta in

<sup>45</sup> Gennaro Sasso l'ha considerata il punto d'avvio dell'ultima fase della filosofia crociana. In questa prospettiva, i due interlocutori, il vecchio Hegel ed il giovane Sanseverino, sono i “poli estremi” della coscienza filosofica dello stesso Croce che non s'identifica del tutto né con l'uno, né con l'altro: “Con il Sanseverino, non meno che con Hegel, Croce non poteva, d'altra parte, identificarsi senza residui” (*Benedetto Croce, la ricerca della dialettica*, cit., p. 659). Sasso nota in particolare come il dubbio, che nella novella viene attribuito ad Hegel, sia la proiezione di quello che Croce sentiva nei confronti della sua opera. E' un'angoscia che non è connotabile solo psicologicamente, anche se questo aspetto è presente in Croce come egli stesso confessa nel *Contributo alla critica di me stesso*, ma è legata, nei termini argomentativi sviluppati da Sasso, al tema della “vitalità” che, negli anni immediatamente successivi alla seconda guerra mondiale, Croce andava sviluppando nell'orizzonte della dialettica tra il positivo ed il negativo, tra la vita e la morte,

volta “poeta”, o “scrittore” od ancora “cavaliere della fede”.

Il confronto con l'hegelismo, iniziato col celebre *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, si conclude nella bella novella, *Una pagina sconosciuta degli ultimi mesi della vita di Hegel*.<sup>45</sup> Questo testo - prezioso per la scelta inedita d'illustrare il confronto con la filosofia hegeliana mediante l'adozione di un modulo narrativo che Croce sa realizzare con dignità letteraria - illustra l'incontro tra Francesco Sanseverino, giovane filosofo napoletano, ed il pensatore di Stoccarda. Quest'ultimo è colpito dalle critiche che gli vengono mosse, ma non se ne risente; anzi, finalmente, prova sollievo nel trovare qualcuno che sappia intendere criticamente il suo pensiero. Con ammirazione, Sanseverino elogia la grande conquista della dialettica e, mediante il superamento della separazione tra storia e filosofia, l'affermazione dell'universale-concreto. Ma, nello stesso tempo, rimprovera alla filosofia hegeliana di avere conservato, in questa grande scoperta, i vecchi relitti della tradizione religiosa e delle sistemazioni di scuola. Hegel ha così vinto grandi pregiudizi, ma è caduto in altri. Lo testimoniano la filosofia della natura e la filosofia della storia. Tale indirizzo, che ha le sue origini nel profetismo ebraico e nella teologia cristiana, è pregiudiziale per la ricerca filosofica, perché la subordina ad un “disegno predeterminato”. Al contrario, Sanseverino nota come, dall'universale concreto, derivi obbligatoriamente l'unità della filosofia con la storia, conclusione che Hegel, malgrado l'adozione del potente strumento della dialettica, non sembra voler ammettere.

Dopo il congedo del giovane filosofo, Hegel, sollecitato dalle sue parole che sembrano ancora vibrare nell'aria, ripensa a tutta la sua vicenda filosofica ed alla “[...] grande tela del suo insegnamento che era diventato ormai un aspetto della missione politica della Prussia [...]”.<sup>46</sup> Qui la novella tocca toni di alta commozione, perché il vecchio filosofo, premuto dalla gloria del passato e dall'inquietudine per l'avvenire, si chiede come possa essere ancora possibile proseguire nel grande disegno della sua opera. Proprio questo progetto gli impedisce di tornare indietro e di correggere ciò che ha avuto già il suo compimento. E' consentito solo perseverare nella via intrapresa. Proprio allora, quando si fa strada questa convinzione, si chiede, in un supremo momento di malinconia, se abbia ancora forze sufficienti per proseguire il compito della sua vita che continua ad impegnare tutto quanto il suo essere. Riandando col ricordo al tempo della composizione della *Fenomenologia*, gli sorge un “sentimento di umiltà e di rinuncia”. Ha la consapevolezza che la sua impresa è venuta a lui, *servus Domini*, dalla Grazia. In virtù di questa riflessione, ha coscienza del limite della sua impresa ed insieme della fede nella sopravvivenza della propria opera che sarà ripresa da altri. Oltre la stessa morte, rimane il prosegui-

tra la barbarie e la civiltà.

<sup>46</sup> *Filosofia - Poesia - Storia*, cit., p. 225.

mento del pensiero: il “[...] possesso di un pensiero vale solo in quanto prepara nuova vita e nuovo pensiero”.<sup>47</sup>

#### 4. *La libertà e le premesse della storia etico-politica.*

La teoria del successo della filosofia hegeliana ha interpretato la storia secondo un registro ottimistico. Su questa falsariga, il secolo XIX s'è illuso di avere raggiunto la pienezza dello sviluppo storico. La prima guerra mondiale ha troncato tale fiducia: all'eccesso di sicurezza è subentrato, per l'esplosione dell'ineludibile presenza del male che la generale situazione bellica ha evidenziato, l'atteggiamento opposto della sfiducia nel progresso. Ma, a questo riguardo, Croce precisa che i mali della storia hanno una diversa natura da quelli fisici, perché, con possibilità di successo, lasciano spazio alla volontà di fronteggiarli. Viene così confutato il pessimismo morale, che, come l'ottimismo, sia pure con esiti opposti, rinvia ad una concezione errata del progresso, perché fondata sul semplice *stato d'animo*. Lo “sforzo di vigilanza” della coscienza morale è un elemento costante che deve fare i conti con la negatività della contingenza. Di fronte a quest'istanza, il pessimismo è del tutto inadeguato, perché è la semplice conseguenza della caduta dell'ottimismo. Ben diversa è la configurazione del “ritmo” dello sviluppo dello spirito che consente di vedere nella storia il grande teatro del mondo delle opere - dove l'individuo coincide con la storicità del tutto - e non il semplice andamento rapsodico di stati soggettivi. La sua comprensione esige il superamento di ogni eudemonismo: la felicità o l'infelicità sono solo il riflesso dello sforzo volto all'opera.<sup>48</sup> Il progresso non è condizionato dalla loro priorità, ma si regola sulla forza organizzatrice etico-politica della libertà. In questo percorso, la storia si presenta come il mantenimento delle conquiste dell'uomo, dove la conservazione esiste in funzione del rinnovamento della positività dell'operare. La sua priorità non è asseribile nei termini di una postulazione ontologica, ma è la conseguenza del segno positivo della creatività della libertà, nel suo porsi come valore universale dell'attività: “[...] la storia si scrive del positivo e non del negativo, di quel che l'uomo fa e non di quel patisce”.<sup>49</sup>

Hegel afferma che la storia è storia della libertà; ma, poiché l'intero processo storico è orientato verso un termine definitivo, individuato nel mon-

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>48</sup> “[...] il progresso che si compie nell'opera è la sola gioia che sia degna dell'uomo, gioia austera ma solida, che non si nutre d'immaginazione e d'illusione ma di certezze e di possesso, che non si proietta in un futuro sperato ma si coglie e si esaurisce nell'attualità presente, e che è dato all'uomo di rinnovare e rendere in certo modo continuo non altrimenti che col fare della vita sua una vita di lavoro” (*Ibid.*, p. 695).

<sup>49</sup> *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 163.

<sup>50</sup> “La moralità è nient'altro che la lotta contro il male; ché se il male non fosse, la morale non troverebbe luogo alcuno. E il male è la continua insidia all'unità della vita, e con essa alla libertà spirituale; come il

do germanico dove tutti sono liberi, la libertà non è più suscettibile di sviluppo. Per Croce, al contrario, si mantiene come l'“eterna formatrice della storia”. E' la costante del progresso morale, che però non può realizzarsi indipendentemente dal confronto dialettico con il male e con il negativo.<sup>50</sup> Il male è tendenza alla divisione, mentre il bene è l'affermazione dell'unità spirituale. Poiché quest'ultimo dev'essere *fatto*, la sua esecuzione implica l'opposizione al negativo. Come principio costitutivo della storia etico-politica, la libertà disciplina quest'antitesi ed offre la sua soluzione. Croce ha sempre contestato ogni forma di gerarchia in tutti i campi del sapere: tra i suoi effetti, la confutazione della filosofia della storia denuncia l'impossibilità di un sovrano principio costitutivo della molteplicità degli eventi. Lo stesso criterio vale per la storia etico-politica, che però, rispetto ad altre, occupa un posto primario, sia pure non in senso gerarchico, perché, meglio della loro varietà, che pure viene compenetrando della sua finalità, soddisfa l'imprescindibile esigenza della rigorosa comprensione unitaria degli accadimenti. Lo scambio è reciproco: come non si pone al di sopra di altre forme di storia, ma conferisce loro l'universale sigillo dell'*ethos*, così riceve dal loro contributo l'indispensabile retroterra della propria affermazione.

La continua meditazione di Croce sull'etica si è venuta arricchendo con l'introduzione di fattori dinamici, primo fra tutti quello della “vitalità”. L'evoluzione del pensiero morale, che caratterizza l'ultima fase della filosofia crociana, ha come corrispettivo la valorizzazione del vitale che non è semplicemente riducibile alla categoria dell'utile. Di per sé, come impulso cieco, la vitalità è una forza irresistibile che non conosce limiti di sorta. Questa prorompente espansione, insofferente di freni, apre la strada all'apparire del male. Poiché quest'ultimo è legato al vitale, non può essere semplicemente cancellato da un astratto imperativo, che, dall'alto, lo ponga al di fuori della storia. Tuttavia, in quanto materia e strumento dell'azione, la vitalità può del pari indirizzarsi al bene. Dalla tensione tra il suo aspetto fisiologico e la vita morale, nasce il progresso individuale. Come la moralità circola in tutte le forme dello spirito, così lo slancio della vitalità è presente in esse come elemento passionale, e, per così dire, “energetico”. La circolarità tra le categorie nega il loro ordine gerarchico, cosicché non esiste un inizio ed un termine assoluti. In questa circolarità, la vitalità non coincide semplicemente con la pura utilità della forma economica, ma è l'affermazione dell'assoluto individuale: 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”.<sup>51</sup> Nella sua configurazione dialettica è l'energia che rende attiva l'intera circolarità categoriale. Affermazione assoluta dell'individualità, persegue la soddisfazione dei bisogni che caratterizzano il momento propriamente pratico-individuale; ma, accanto a quest'esito, coesiste, al suo interno, la spinta all'oltrepassamento del bisogno

bene è il continuo ristabilimento e assicuramento dell'unità, e perciò della libertà” (*Ibid.*, p. 45).

immediato nella direzione dell'universale. Si ritrova qui il tema della libertà etico-politica nel suo tendere al valore. In questo movimento, anche se originariamente è la polarità simmetrica della civiltà e della moralità, la vitalità costituisce la premessa del loro sviluppo. Nella sua accezione scolastica, come precisa Croce, di "facultas appetitiva inferior", è caratterizzata dall'*esuberanza* dell'individualità. Il suo traboccare è però sottomesso al ritmo dello spirito, cosicché partecipa di tutte le sue forme come momento dialettico interno a ciascuna. In forza dell'oscuro travaglio del vitale, la filosofia dello spirito assume una più forte drammaticità, dove la vita è una tensione costante che raggiunge il proprio equilibrio e sempre di nuovo lo spezza, secondo il nesso indisciungibile del positivo e del negativo, della vita e della morte.

Il discorso sulla vitalità si amplia sino alla ricomprensione filosofica di principi teologici come il peccato originale. Il presupposto della sua interpretazione è l'unità dialettica del bene e del male, al cui interno la vitalità porta in sé il peso del negativo. Ma su questa pulsione selvaggia che ci abita, sino a manifestarsi, come dice Croce, nell'"Anticristo" che in noi oscuramente opera, occorre avere "impero" e non "tirannide", altrimenti, per il vano inseguire un'impossibile perfezione, si è inetti anche al bene. Il modello è ancora l'arte che richiede l'esistenza delle passioni, ma solo perché possa affermarsi la serena superiorità della forma. Riappare qui il realismo crociano: la vita è quella che è e tale bisogna assumerla. Croce nota la volgarità della domanda "se la vita valga la pena di essere vissuta". Quest'interrogativo è motivato unicamente da una unilaterale richiesta eudemonistica. Ma il calcolo dei piaceri è assurdo, perché ciascuno è chiuso in se stesso, e, per quanto intenso possa essere, non può valere da consolazione dell'inevitabilità del dolore. La coscienza morale esorta allora ad accettare l'integrità della vita: l'unico conforto concesso consiste, per quanto possibile, nel liberamente ottemperarne le esigenze. Se allora esiste nella storia l'azione erompente della vitalità, compare, come sua regola superiore, la libertà che fa del bene il suo principio direttivo. Nella libertà, come si afferma nella *Storia d'Europa nel secolo decimonono* si racchiude l'"eterno", in cui si raccoglie l'unità del bene. Il male, negando quest'unità, e con essa l'obbligazione della distinzione, è pura dispersione. Questa negazione dell'unità-distinzione emerge anche quando una forma dello spirito si afferma incondizionatamente sulle altre. Contrastando questo pericolo, l'attività morale mantiene l'autonomia delle singole forme, che, di volta in volta, adempiono al loro specifico ufficio. In questo senso, il giudizio che distingue il bene dal male è legittimo, ma non lo è altrettanto quello che pretende di separare l'uomo buono da quello cattivo. Del pari,

<sup>51</sup> *Filosofia - Poesia - Storia*, cit., p. 67.

<sup>52</sup> Spesso, di fronte all'ingiustizia, si leva passionalmente l'appello alla compensazione distributiva della storia: "La storia dovrebbe essere la grande Corte di cassazione, che rivedrebbe tutti i giudizi turbati dalle passioni e dagli orrori degli uomini e li correggerebbe, sentenziando definitivamente come in un giudizio universale e separando gli eletti dai reprobri. *Die Weltgeschichte, das Weltgericht*: la storia del mondo, giudizio

di fronte all'ineludibilità del male, sono vane le richieste di un'astratta giustizia.<sup>52</sup>

La libertà è il fondamento della coscienza morale, per cui non può incontrare in quest'ultima il suo limite: come l'amore, è espansione della vita e "gioia" del fare. Il compito della coscienza morale consiste piuttosto nel respingere ciò che non è libertà. Anche l'agire economico non rappresenta un suo limite. Il rapporto è piuttosto tra forma e materia, correlativo a quello che intercorre tra l'arte e le passioni. Nella *Filosofia della pratica*, Croce distingue la filosofia dell'economia od Economica dalla Scienza propriamente economica. Le azioni mutano col cambiamento dell'individuo e dell'ambiente: la loro diversità non è quantitativa, ma qualitativa. L'Economica, come riflessione speculativa sull'economia, tematizza queste differenze. Nel suo ambito, la stessa legge della massima soddisfazione col minimo sforzo rientra nel quadro di una valutazione qualitativa. Non si tratta, infatti, di accertare *massimi* o *minimi*, che sono connotazioni quantitative, ma di qualificare i fini ed i mezzi dell'agire che variano da individuo ad individuo. Ma questa situazione non condiziona la richiesta della necessità delle leggi, come quelle di Ricardo e di Gresham, propria della scienza economica. I suoi enunciati, infatti, non sono puramente descrittivi, perché la struttura è matematica: le leggi sono altrettanti teoremi. Ma si tratta di una matematica applicata all'azione. Solo che, proprio per questo suo indirizzo, non indaga l'essenza della volizione e dell'azione che vengono trattate come puri oggetti di calcolo. D'altro canto, senza questi schemi, sarebbe impossibile orientarsi nella vita pratica. In questo senso, Croce parla di un'affinità della scienza economica con la Meccanica, perché entrambe sono fondate su elementi di calcolo. A tale fine, l'economia sceglie particolari aspetti degli atti volitivi secondo determinati schemi formali. In questo modo, la volontà viene ridotta a puro oggetto di quantificazione. A differenza di quest'indirizzo, la filosofia e la storia non sono in grado di compiere calcoli; sono però competenti nel cogliere le distinzioni qualitative. Perseguendo la sua legittima, ma delimitata efficacia, la scienza economica, nel suo mantenersi libera da interferenze psicologiche, è contemporaneamente astratta ed empirica. Non può, in ogni caso, oltrepassare questo limite ed attingere l'unitaria comprensione dei fenomeni pratici che spetta all'attività speculativa.

La riflessione sull'economia ha indotto Croce ad indagare la natura delle leggi: "La legge è un atto volitivo che ha per contenuto una serie o classe di azioni".<sup>53</sup> Il suo campo d'azione implica il riferimento costitutivo all'individuo ed alle sue relazioni sociali. La società abbraccia tutta quanta la realtà, cosicché, anche se l'uomo è isolato dalla *societas hominum*, non lo è

del mondo" (*La storia come pensiero e come azione.*, cit., p. 213).

<sup>53</sup> *Filosofia - Poesia - Storia*, cit., p. 785.

<sup>54</sup> *Ibid.*, pp. 792-793.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 799.

<sup>56</sup> "Il caso reale è sempre una sorpresa, qualcosa che accade una volta sola, e viene conosciuto, così com'è, solamente in quanto accade; e pel fatto nuovo occorre nuova misura, pel nuovo corpo abito nuovo" (*Ibid.*,

dalla *societas entium*. In quest'ambito, la sua azione non può essere costretta, ma è sempre libera. Gli stessi programmi individuali valgono da leggi, al pari di quelle sociali. A sua volta, la società dev'essere interpretata nel suo legame unitario con lo Stato che è il “[...] complesso mobile di svariate relazioni tra individui”.<sup>54</sup> Se le leggi sono atti volitivi che concernono classi di azioni, qualora venga meno il requisito di atto volitivo oppure quello di classe, viene a cadere la nozione stessa di legge. Così, prese a sé, le leggi naturali non possono dirsi tali per la mancanza dell'atto volitivo. Gli storici hanno comunque trasferito il concetto di legge dalla sfera naturale a quella politica. Ma, se nelle leggi naturali manca l'elemento volitivo, in quelle politiche (ed ancora oltre in quelle economiche, morali e logiche) fa difetto il concetto di classe. In conseguenza di questi limiti, il concetto di legge non può ricoprire l'estensione dell'universale. Tale compito spetta piuttosto ai “principi”: mentre le leggi in senso stretto sono mutevoli, questi ultimi, poiché sono “leggi di contenuto universale”, sono immutabili.<sup>55</sup> Come volizione di una classe di azioni, la legge è di per sé astratta. Ciò che realmente si vuole non è, infatti, la legge stessa, ma l'atto concreto, sia pure inteso come la sua esecuzione. Per questa ragione, le singole situazioni, in virtù della loro unicità e della loro novità, non possono essere oggetto di una sicura previsione.<sup>56</sup> Le leggi hanno però un potere rassicurante. La scienza, che di esse si serve, viene in soccorso all'angoscia che l'uomo prova di fronte al movimento incessante del divenire ed alle improvvisazioni della storia. Le sue classificazioni, poiché conferiscono una regolarità ai fenomeni, introducono un fattore di stabilità che agevola e conforta l'agire. In questo contesto, il concetto di *previsione*, proprio delle procedure scientifiche e quindi anche dell'economia, ha un ufficio positivo. Tuttavia, la scienza non può *predeterminare* la novità dell'agire. Tra la previsione scientifica e l'azione da compiere sussiste un intervallo da colmare mediante la decisione personale. L'agire non è mai il risultato meccanico dell'applicazione di una regola esterna, ma un atto inventivo e per ciò stesso imprevedibile. In questi termini, la scienza, come dice Croce, “accumula legna da ardere”, ma la fiamma che le può dare fuoco dev'essere cercata altrove. Le stesse testimonianze degli uomini d'azione mostrano come ci debba essere una “scintilla” che muove all'agire e che non è predeterminata.<sup>57</sup>

La legge non è né l'universale, né l'individuale, ma vale limitativamente da “aiuto” per la reale volizione che è sempre particolare. Tuttavia lo spirito pratico crea strutture costanti che non concernono solo l'individuo, ma anche la specie. Le leggi soddisfano questo compito. In ogni direzione, la loro funzione consiste nel determinare un concetto di ordine, dove il disegno e la sua esecuzione si unificano. In questo modo, però, non si può eli-

p. 806).

<sup>57</sup> Questa condizione è presente anche nella vita quotidiana, perché anch'essa è storia ed anch'essa ha i suoi “eroi” del dovere, vale a dire coloro che tendono a plasmare con la loro volontà le improvvisazioni dell'accidentato percorso del divenire. Gli eroi non esistono solo nelle vite di Plutarco: “[...] essi operano come potenze cosmiche e creano i nuovi eroi nel misterioso regno delle Madri” (*Ibid.*, p. 695). Questo eroismo è

minare del tutto l'instabilità, perché l'operare dell'uomo muta costantemente di direzione. L'universalità etica, poiché s'individualizza nelle concrete volizioni, non può essere assunta come un puro e semplice disegno. Quest'ultimo è invece di pertinenza della legge pratica, che, per la sua stessa formalità è suscettibile di un uso allargato: vale indifferentemente in riferimento alla conservazione ed alla rivoluzione. Il conservatore infatti è anche rivoluzionario, perché deve adattare le leggi alla novità delle circostanze, ed il rivoluzionario conserva, anche solo provvisoriamente in vista del traguardo finale, l'esistenza di alcune leggi. E' un'ulteriore prova della non universalità della legge. Così, non si può parlare di un codice eterno e di un diritto universale, perché la loro esistenza contraddirebbe la contingenza delle leggi, che, se non sono immutabili, sono innumerevoli. Esiste così il Decalogo, il Codice, il *Corpus iuris*, e via dicendo. Queste collezioni di leggi non riescono però ad esaurire l'infinità delle azioni, il cui criterio di valutazione non può essere ristretto alla pura legalità, pena la caduta nell'arbitrio, perché all'attività si sostituirebbe la passività. Per Croce, il legalismo è un errore sia dell'Economica che dell'Etica. Il solo principio assoluto è il *fare*. Non esiste, del pari, il *praticamente indifferente*, perché il fare è sempre regolato dal rapporto tra un diritto ed un dovere. In questi termini, la polemica tra i lassisti ed i rigoristi è sterile. Contro i secondi, i primi sono stati i sostenitori del praticamente indifferente. Ma entrambi, in qualche modo, hanno dovuto accettare le ragioni dell'avversario. I rigoristi hanno incontrato il moralmente indifferente, perché la legge non è né dubbia, né certa; simmetricamente, i lassisti hanno dovuto comunque presupporre la legge; questo legalismo, come nel gesuitismo, si converte inevitabilmente nel probabilismo.

Il problema della legge richiama, oltre che l'Economica, anche la Politica. Al riguardo, la concezione crociana ha conosciuto un'evoluzione. Se inizialmente la sfera politica è stata assimilata all'Economica, progressivamente il suo campo d'azione si è sviluppato nella direzione dell'etica. Anche in questo caso, vale la regola aurea dell'unità-distinzione: ogni forma dello spirito, per perseguire la sua realizzazione, si serve di tutte le altre che diventano preparatorie alla sua realizzazione. L'etica trova così la sua premessa nella Politica e nell'Economica. Il rapporto tra queste forme è, per Croce, analogo a quello intercorrente tra l'anima ed il corpo: come la poesia, per esprimere l'intera personalità dell'uomo, si serve del contenuto sensibile delle emozioni, così la coscienza morale utilizza la passione politica, e l'insieme delle competenze che le sono proprie, per realizzare compiutamente l'unità pratica del soggetto.<sup>58</sup> L'innalzamento della politica alla mora-

caratterizzato dalla tensione della volontà morale che immette nel mondo una "forza non peritura".

<sup>58</sup> "L'uomo morale è il *vir bonus agendi peritus*; la sua educazione morale richiede insieme l'educazione politica, e il culto e l'esercizio delle virtù più propriamente pratiche, come la prudenza e l'accorgimento e la pazienza e l'ardimento" (*Ibid.*, p. 762).

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 763.

<sup>60</sup> In modo significativamente pregnante, Croce definisce "governativa" tale morale (*Ibid.*, p. 764).

le tocca anche lo Stato, in quanto eticamente Stato di cultura, secondo il significato che gli avevano attribuito Herder, Humboldt e Goethe, per i quali la cultura e la civiltà sono superiori ad ogni istituzione politica. Per Croce, l'autorità e la sovranità diventano il segno del dovere e dell'ideale morale che coinvolge tutti: di fronte a quest'idealità, l'eguaglianza perde il suo carattere matematico per farsi "cristiana". Da questo punto di vista, diventa giustificata la concezione dello Stato, che, da Hegel a Spaventa, incarna la concreta vita morale. "Ma" - aggiunge Croce - "l'errore di quei dottrinari consisteva, e consiste, per l'appunto nell'aver concepito la vita morale nella forma, a lei inadeguata, della vita politica e dello Stato".<sup>59</sup> Per effetto di questa riduzione, l'autonomia della moralità si rovescia in quella impositiva dei governanti, per cui gli avversari diventano gli avversari della morale stessa.<sup>60</sup>

Quando si afferma che il criterio dell'agire politico è l'"utile" (tesi che contrassegna particolarmente la prima fase della filosofia crociana), non bisogna confonderlo con il puramente "egoistico". Così, lo Stato ubbidisce indubbiamente ad un criterio di utilità, ma non ha una propria vita al di sopra degli individui. Come non c'è il Vero, ma l'atto del pensiero, e non il Bene, ma la volontà morale, così non c'è lo Stato, bensì le concrete *azioni politiche*. Se lo Stato è il complesso delle leggi, queste ultime sono subalterne all'agire individuale. Anche in questa concezione, emerge il realismo di Croce, perché egli non separa lo Stato dal governo. Se non fosse così, l'unità statale sarebbe solo una tesi astratta. Questo realismo si manifesta pienamente nel riconoscimento del concetto di *forza* che è l'attributo discriminante dello Stato. Solo che non bisogna ridurla a ciò che è di pertinenza dell'esclusiva fisicità, ma estenderla anche alle virtù spirituali.<sup>61</sup> L'essenza della forza non è quantitativa (per cui sarebbe prerogativa solo di alcuni ad esclusione di altri), ma è qualitativa, perché comprende una "varietà di attitudini e di capacità e di virtù". Per questa sua natura, non è alternativa al *consenso*. Il rapporto tra questi termini è omologo a quello tra Stato e governo: entrambi si richiamano reciprocamente. Croce può parlare così di un consenso "condizionato", dove la forza s'identifica con l'"autorità" ed il consenso con la "libertà". Queste componenti, nello Stato, sono inseparabili. Piuttosto, occorre distinguere nettamente la forza dalla violenza: mentre la prima è costruttiva, la seconda è semplicemente l'esteriorizzazione della debolezza che si maschera di un'intenzione prevalente.

Come lo Stato, la sovranità non s'identifica con una situazione fattuale, ma è una relazione dinamica. La tesi confuta la classica ripartizione degli stati in monarchia, aristocrazia e democrazia, perché tali forme, a ben vedere, sono proprie di ogni Stato in relazione alle funzioni, che, di volta in volta, è chiamato ad esplicare. Croce critica, in particolare, la teoria eguali-

<sup>61</sup> Quest'estensione investe Lo Stato stesso che "[...] non è un fatto, ma una categoria spirituale" (*Ibid.*, p. 752).

taria del “democratismo”, indisciungibile dal trionfo della massa. In questa direzione, il giacobinismo incarna l'estremismo democratico, anche se può essere prerogativa di quello conservatore ed aristocratico, quando la sovranità è esercitata con un'imposizione dall'alto. Il giacobinismo, in senso storico, è il punto estremo dell'esito storico della radicalizzazione dell'azione livellante della ragione illuministica. Ma, per Croce, il corretto razionalismo è quello che vede l'universale nel particolare. L'uguaglianza è invece l'autarchia dell'individualismo astratto, dove “ogni individuo è uno Stato a sé”. Di fronte alla ragione concreta e storica, la “libertà” e la “fraternità”, condizionate dal legame con l’“eguaglianza”, sono parole vuote che hanno suscitato, a buon diritto, varie critiche. L'eguaglianza non ha un legittimo significato etico-politico, ma “[...] ha la sua vera origine negli schemi della matematica e della meccanica, inetti a comprendere il vivente; e infatti, sebbene rappresenti una stortura di tutti i tempi e sempre risorga nuova, la sua grande epoca fu il secolo dominato dalle scoperte della meccanica”.<sup>62</sup> Il principio dell'uguaglianza diventa oltremodo rischioso, allorché, quando viene violato, il radicalismo egualitario, in contrasto con l'idea di libertà, intende ristabilirlo mediante la via anarchica, o, come ancor meglio precisa Croce, “egoarchica”.

In virtù della sua creatività, la libertà non è la prerogativa di una teoria politica piuttosto di un'altra. Non s'identifica con lo stesso liberalismo, inteso come definito schieramento politico. Osserva Croce che il partito liberale “[...] è nome di partito politico e non di scuola filosofica”.<sup>63</sup> E' qui da notare che il punto più alto della convergenza tra l'idea di libertà ed il liberalismo si è toccato nel secolo XIX, quando il liberalismo, come movimento politico in lotta contro l'assolutismo, si trovava all'opposizione. Il principio può dirsi generale: a ben vedere, la forza di un partito o di un movimento politico si esprime massimamente quando si oppone all'ideologia dominante. Non è un caso che la crisi dell'assetto liberale si manifestò dopo che quest'ultimo ebbe conquistato il potere. Per Croce, venne destabilizzato dalle forze antipsiritualistiche e dialettiche del materialismo positivista, dell'irrazionalismo e del misticismo. Ma questa crisi non ha rappresentato una revoca del principio della libertà. Croce rileva una linea di tendenza che è comunque positiva: anche se vengono meno le condizioni favorevoli del suo esercizio, il liberalismo si dimostra in ogni caso capace di rinnovare la sua opposizione alle varie forme di oppressione. La tesi viene confrontata con le vicende del liberalismo italiano, che, pur nella crisi sopravvenuta dopo la sua fioritura con l'età cavouriana e con la Destra storica, non appare confinabile ad un “anacronismo”, perché si è dimostrato capace di rinnovamento. E' qui però presente un'ambivalenza, perché queste considerazioni mostrano come, in Croce, la libertà, nella sua irriducibilità a fatto materiale, non si esaurisca nelle prese di posizione partitiche; ma, nello stesso tempo, il liberalismo viene ad essere privilegiato come il siste-

<sup>62</sup> *Ibid.*, pp. 757-758.

ma politico che meglio soddisfa l'universalità della libertà. La giustificazione, addotta da Croce, vuole essere storica. Anche ammettendo una crisi del sistema liberale, egli nota come non siano date altre teorie che possano più convenientemente attuare la sovranità della libertà; non c'è, cioè, un ideale nuovo che possa superare l'antico. Inoltre, la crisi non tocca un particolare ideale politico, ma è propria dell'attacco che da più parti è stato mosso all'idea della libertà. In *Il carattere della filosofia moderna*, Croce lo vede in atto nel periodo dopo il 1870, con il Bismarck e col marxismo. Ciononostante, malgrado queste forze ostacolanti, la libertà, poiché incarna il senso del progresso, non può vanificarsi, altrimenti scomparirebbe l'essenza dell'uomo, e, con essa, la storia stessa.

Il significato della libertà è unico ed indivisibile; ma, per meglio evidenziarne la dinamicità delle funzioni, al suo interno Croce distingue tre aspetti fondamentali. La libertà è innanzitutto la *forma creatrice* della storia, perché quest'ultima è il tema costante della sua iniziativa. In secondo luogo, è l'*ideale pratico* che mira ad incrementare l'opposizione ad ogni tipo di tirannia. Questo ideale, identificandosi con la coscienza e con l'azione morale che sempre suscita vita ed operosità, si trova in tutte le età e non è la prerogativa esclusiva di un determinato periodo storico. Con lo sviluppo del movimento liberale, nel secolo XIX, non nacque la libertà, bensì la “[...] coscienza del suo carattere essenziale, del suo valore di supremo principio [...]”.<sup>64</sup> Questa consapevolezza toccò i suoi punti più alti nel 1830, nel 1848 e nel 1860. Infine, il terzo aspetto della libertà consiste nel suo *concetto filosofico* come visione complessiva della realtà. Tale carattere essenziale è connesso alla storia stessa della filosofia nel suo valere da probante alternativa alla metafisica della trascendenza. La libertà, in senso filosofico, è il principio dell'immanenza dello spirito, inteso come spiritualismo assoluto. Secondo questa prospettiva, in Inghilterra, vale a dire nella culla del liberalismo, la struttura filosofica della libertà, affidata all'empirismo sensistico ed all'utilitarismo, non venne soddisfatta nell'estensione del suo autentico significato. In Stuart Mill, per esempio, è indubbiamente presente una fede liberale, ma l'assetto teorico, che dovrebbe sostenerla, è riduttivamente mirato al benessere ed alla felicità. Questa tesi ha prestato il fianco alla critica di Hegel che ha considerato questo liberalismo un puro individualismo utilitaristico ed atomistico. Per Croce, l'individualismo della libertà dev'essere invece inteso in senso morale, di fronte al quale la società e lo Stato stesso sussistono solo come mezzi. Nella Francia della Restaurazione, in modo più marcato, sembrò delinearsi il nesso tra storicismo e libertà. Ma, anche in questo stadio, venne a mancare la sua unità speculativa. Questo difetto si accentuò con l'evoluzionismo e con il darwinismo, dove l'ideale liberale venne abbassato alla lotta per l'esistenza, unicamente

<sup>63</sup> *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 234.

<sup>64</sup> *Filosofia - Poesia - Storia*, cit., p. 831; corsivo mio.

<sup>65</sup> “Le concrete istituzioni liberali le crea di volta in volta il genio politico ispirato dalla libertà o (che è lo

regolata dalla sopravvivenza del più forte. Un esito esemplare dell'idea della libertà si ebbe invece con il Cavour che seppe realizzare l'equilibrata convergenza tra la sua complessa unità teorica ed i suoi mirati effetti pratici.

Croce sottolinea l'irrinunciabile rinnovamento della teoria della libertà come l'unica luce che possa rischiarare e guidare l'azione. In questo quadro, un problema fondamentale è rappresentato dal rapporto tra liberalismo morale e liberismo economico. Per Croce, la loro relazione è analoga a quella che intercorre tra forma e materia. Le varie teorie economiche, a differenza delle tesi di Luigi Einaudi, sono interpretate come dipendenti dai suggerimenti delle varie situazioni storiche. Il problema è di natura morale: il fine non è l'aspirazione ad un definito benessere, ma, come dice Croce, all'*excelsius*. Inoltre, sempre in nome dell'orizzonte unitario della libertà, soddisfatto dalla priorità del suo significato etico-politico, viene negata la distinzione, sostenuta dai marxisti, tra libertà "formale", puramente giuridica, e libertà "reale". Contro questa suddivisione, Croce sostiene l'unità indivisibile della libertà, per cui anche quella propriamente giuridica ne esprime tutt'intero il senso. Un'altra sua forma, di cui parla il marxismo, è fatta dipendere dall'ordinamento economico dell'uguaglianza. Ma, ribadisce Croce, la libertà è indipendente da ogni ordinamento economico. L'ideale collettivistico, contrassegnato da una pregiudiziale e radicale uguaglianza, viola anzi la libertà della personalità morale che sola può valere da principio regolatore della giustizia. In generale, gli istituti giuridici assolvono una loro legittima funzione, ma non soddisfano il principio filosoficamente unitario della libertà.<sup>65</sup> Questa condizione vale anche nei rapporti tra gli stati. Così, per esempio, il principio di non-intervento, anche se, almeno in linea generale, ubbidisce ad una motivata esigenza, nasconde un "[...] carattere di espediente e di necessità politica, e non già di metodo liberale [...]".<sup>66</sup> Sempre in favore del contenuto unitario della libertà, Croce nega ancora la differenza, sostenuta dal Constant e dal Sismondi, della libertà degli antichi, che sarebbe "politica", da quella moderna, che avrebbe invece un carattere "civile". Da parte di questi teorici, il fondamento della prima è rappresentato dalla virtù e quello della seconda dalla felicità. Nella prospettiva crociana, non c'è libertà politica che non sia insieme civile e viceversa: il senso unitario delle sue componenti non dipende dai fatti contingenti, perché la libertà è la stessa *idea* regolativa della storia.

Per questa idealità, ricorda Croce, la storia etico-politica è stata allineata a quella "religiosa". Può dirsi tale, perché, nel suo slancio verso l'universale, trascende l'individuo empirico, con la riserva però che se l'azione non si presenta dettata dalla coscienza morale, ma da un comando esterno, allora decade nel mito. Si delinea così una correlazione: se la religione, come oggetto storiografico, non è da trattare in modo diverso dalla filosofia o dalla civiltà, la stessa cultura storica, poiché innalza il dive-

stesso) il genio liberale fornito di prudenza politica" (*Ibid.*, p. 841).

nire a Dio, è interpretabile in senso religioso. Anche sotto quest'aspetto, l'istanza etica è primaria. Nella *Filosofia e storiografia*, Croce afferma che il problema della filosofia è lo stesso della religione, perché è la conoscenza del bene nella sua lotta costante contro il male. Il contenuto può dirsi comune, ma diversa è la forma. La filosofia non nega Dio, lo spirito



Una sala della biblioteca di Benedetto Croce a Palazzo Filomarino di Napoli.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 840.



Il Croce a sessantacinque anni. Ritratto di Arturo Rietti.

ARNALDO DI BENEDETTO

## LA CRITICA DI BENEDETTO CROCE

1. Nel suo pionieristico volumetto del 1909 su *Benedetto Croce*, giunto al capitolo dedicato al *Critico*, Giuseppe Prezzolini così esordiva:

Dopo aver detto tanto bene del filosofo, è permesso far delle riserve sul critico letterario. [...] La cosa riescita meno bene al Croce è la critica letteraria. La stessa ragione per la quale egli l'introdusse nella rivista che progettava, ne mostra la non intiera spontaneità. "Avrei fatto una rivista puramente filosofica, se avessi creduto che in Italia una tal rivista potesse prosperare e rendere frutto". E', dunque, una ragione di opportunità didascalica, piuttosto che spirituale: e se ne risentono, di fatti, le conseguenze.

Più oltre, anche osservava:

la critica del Croce finisce per essere un'appendice alla sua filosofia: è la sua filosofia in atto.

Il suo metodo, aggiungeva, è perfetto "per sapere se uno scrittore è artista o non è, e quindi per scoprire tutti i falsi artisti; manca però assolutamente la metodica per vedere le relative grandezze". Nondimeno, sosteneva all'inizio del capitolo,

le critiche del Croce sono, senza dubbio, le migliori che abbiamo oggi, le più solide, le più fondate, le più sicure di restare e di collaborare a quella concezione, che nel futuro ci si farà dei nostri scrittori d'oggi.

Il giudizio era ribadito alla fine del capitolo:

Torno a ripetere che le critiche del Croce sono quanto di meglio noi abbiamo. E del gran bene ne han fatto! Ci sono state, sì, ribellioni; ma non

ci sono stati ribelli e vincitori. Intendo dire che non c'è stato nessuno che, ripartendo dal Croce, abbia mostrato il cammino che c'era da fare. Buongustai e critici fini, linguaioli freddi e pedanti, paragonatori implacabili, apostoli calorosi ma ingiusti, formalisti cattedratici: ecco tutto quello che ci resta, se non vogliamo scendere alle categorie che restan fuori, non solo dell'arte e del pensiero, ma persino del conato d'arte e di pensiero, cioè agli affaristi pagati a tanto la riga, ai ricompensatori che si misurano a colpi di soffietto su quelli ricevuti dagli altri, ai cinici che chiedono da pranzo e venticinque lire in prestito prima di scriver l'articolo, ai buonaccioni arrivati che ti stringono il ganascino e ti danno del bravo ragazzo e t'augurano buon cammino, ai teneri fabbricanti di creme per recensioni da signorine e da buona società. Quando si pensa a questo, si ritorna al Croce: a questo napoletano, che sembra nato per smentire la leggenda calunniatrice del suo paese; e ci si riposa volentieri fra quei quattro muri, un po' nudi forse, ma solidi, familiari, amichevoli...

A parte la riuscitissima satira dei critici del tempo, o forse di ogni tempo (non sono qui accennati alcuni dei temi di un recente libro di Carla Benedetti sul *Tradimento dei critici?*), non sfugga, nel giudizio positivo dato su Croce, l'accento metaforico, e limitativo, ai muri solidi ma “nudi”: anche a Prezzolini, pur non tenero con i vezzi e i vizi retorici dei letterati del suo tempo, la critica del filosofo napoletano appariva troppo fredda, forse un po' arida.<sup>1</sup> Era un'accusa non rara, che fu ripetuta per alcuni decenni: la secchezza (o meglio, quella che ad alcuni appariva tale) della ben calibrata prosa di Croce parve a molti un segno della sua inadeguatezza critica. Resta il fatto che la prosa critica di Croce si legge tuttora, e con profitto; mentre è ormai illeggibile quella dei troppo sensitivi “saggisti” a lui ostili.

2. A dire il vero, quando Prezzolini elaborava il suo studio, era lo stesso Croce ad attribuire un peso secondario ai propri scritti di critica letteraria, e a dichiararne la subalternità all'attività speculativa. Si è talora citata, in proposito, una sua dichiarazione contenuta in un'intervista rilasciata a Luigi Ambrosini e pubblicata sul “Marzocco” del 4 ottobre 1908:

Ognuno ha le sue qualità maestre, e, se io fossi un di quei critici grandi e creatori, mi lascerei da parte i nostri moderni e m'avvicinerei a Dante, ai latini, ai greci e agli stranieri, che per gli italiani sono ancora, o quasi, da leggere.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Il volumetto *Benedetto Croce* è ristampato in G. Prezzolini, *Quattro scoperte. Croce, Papini, Mussolini, Amendola*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1964, pp. 1-53. Di Prezzolini vedi anche i capitoli *Ricordo di Benedetto Croce e Processo immaginario contro un crociano*, in *L'italiano inutile. Memorie letterarie di Francia, Italia e America*, Milano, Longanesi & C., 1953, pp. 139-54.

<sup>2</sup> L'intervista rilasciata, in Cesena, da Croce a Luigi Ambrosini (e stesa da Ambrosini e Renato Serra, anch'egli presente) fu ristampata, col titolo *Discorrendo di sé stesso e del mondo letterario*, in *Pagine sparse*, vol. I, Napoli, Ricciardi, 1982, pp. 206-13. In essa è anche la frase citata da Prezzolini: “Avrei fatto una rivista” ecc.

E in una lettera indirizzata tre anni dopo all'amico Karl Vossler scriveva:

Ti confesso che non ho mai pensato a far di proposito il critico letterario; e quando paragono me alle esigenze che io stesso pongo all'ideale del critico letterario, mi sento più che modesto, piccolo. [...] quel tanto di critica letteraria che io ho fatto è stata informata al desiderio di mettere ben in chiaro, *per exempla*, l'ossatura della critica letteraria. Dico scherzando che non ho mai preteso di essere un pittore ma un maestro di disegno che offre modelli di nasi, gambe, mani, atteggiamenti, ecc.

Se avrò vita, darò forse qualche monografia che risponda meglio, nel fatto, al mio ideale della critica e sia dedicata a un soggetto più importante che non i letterati italiani dell'ultimo mezzo secolo.

Lette col senno di poi, la dichiarazione fatta ad Ambrosini e le frasi della lettera al grande romanista tedesco sembrano, prima che dichiarazioni di modestia, le enunciazioni lungimiranti di un progetto d'ampio respiro. Dante, i grandi classici europei antichi e moderni - scrittori, ai quali Croce dedicherà in effetti pagine memorabili, come notava già G. Castellano. Nel 1908 o nel 1909 egli era però l'autore di numerosi studi critici sulla "letteratura della nuova Italia". Su autori "moderni", dunque: quelli che un critico "grande e creatore" lascerebbe, a suo dire, "da parte" - ma in realtà, anche in séguito, da lui mai veramente trascurati. Né è da credere che l'interpretazione critica esercitata su di essi fosse irrilevante; su molti di quegli autori essa ebbe anzi un effetto fondativo. Si cerchi la letteratura critica anteriore a Croce su Tommaseo, Rovani, Nievo, Arrigo Boito, Carducci, Dossi, Di Giacomo, D'Annunzio, e altri, e lo scarto risulterà evidente. Per primo, ad esempio, rifiutò il giudizio corrente che praticava una semplicistica divisione in due parti delle *Confessioni d'un Italiano* (allora, ancora *d'un ottuagenario*): artisticamente riuscita la prima, fallita la seconda; una divisione ancora sostenuta, dopo Croce, da qualche interprete novecentesco. Per primo affermò, ben motivando il proprio giudizio, la consistenza e validità della poesia d'Arrigo Boito; di Carlo Dossi fornì un'interpretazione grossolanamente contestata a suo tempo da Gian Pietro Lucini in un suo "saggio di critica integrale", ma in tutto avallata e ribadita dal maggior studioso dello scrittore milanese: Dante Isella. Su D'Annunzio scrisse un saggio di grande impegno e ispirato a una sostanziale (e non più ripetuta) simpatia, sottolineando i limiti e il carattere velleitario e ingannevole di molta della sua produzione, ma anche indicando nel "dilettante di sensazioni", con la sua gamma circoscritta ma autentica di temi e atteggiamenti, il vero nucleo della pur notevole poesia dannunziana. Nessuno prima di lui aveva così risolutamente sottratto Salvatore Di Giacomo alle angustie di un culto locale per dichiararne senza fatua retorica la grandezza; occasione inoltre, la poesia di Di Giacomo, per precisare il carattere nient'affatto ristretto e provinciale della poesia dialettale: non un genere a sé stante, né isolabile

dal complesso della letteratura nazionale. Su quest'ultimo tema Croce elaborò più tardi un saggio fondamentale, che fornì a un Russo, a un Contini, a un Sansone, a un Bonora la base per importanti approfondimenti e precisazioni; ma è notevole che il problema gli si presentasse già nella sua prima fase dell'opera critica.

3. Croce fu poi l'autore di saggi che segnarono altrettante svolte nelle interpretazioni di autori grandi e grandissimi. Saggi talvolta accolti fra polemiche e opposizioni, ma, su distanze più lunghe, vitali e resistenti. Quello sulla *Poesia di Dante* faceva finalmente giustizia, come osservò Gianfranco Contini, della “molesta valanga di interpretazioni avvocatistiche” proprie di certo dantismo, e fu “il primo richiamo all'intelligenza moderna” della *Commedia*, “più pertinente [...] di tutta la secolare ermeneutica messa assieme”. Il saggio su Ariosto (con Shakespeare, Goethe e Ibsen, uno degli autori a lui più congeniali) non solo indicava con sicurezza gli aspetti fondamentali della sua arte, ma efficacemente distingueva da quella, ben cogliendone le peculiarità, l'arte di un Pulci e quella d'un Boiardo, autori di poemi solo in apparenza simili a quello di Ariosto. A Torquato Tasso Croce dedicò studi o pagine di grande penetrazione; e così a Della Casa, a Federico Della Valle, a Campanella, a non pochi “marinisti” (per qualità, non inferiori e forse anzi superiori al loro preteso maestro, Marino), a Shakespeare, a Corneille, ad Alfieri, a Foscolo, a Stendhal, a Balzac, a Flaubert, a Baudelaire, a Maupassant a Ibsen. Rivalutò il petrarchismo cinquecentesco, non con la pretesa di cogliervi misconosciuti documenti di grande poesia, ma riconoscendovi un positivo fenomeno di civiltà letteraria. L'americano Dwight Macdonald accettò e fece suo il giudizio su Walter Scott: “un produttore industriale”, contenuto in *Poesia e non poesia* - ma Croce dice anche altro sullo scrittore scozzese, e in effetti è raro che i suoi saggi siano interamente demolitivi o interamente elogiativi. Sull'amatissimo Goethe scrisse pagine che, in traduzione tedesca, furono lette con simpatia da Thomas Mann, il quale annotò con soddisfazione nel diario come le più cervelotiche interpretazioni del *Faust* ne uscissero malconce...

Passare in rassegna, autore per autore, le benemerienze di Croce critico letterario condurrebbe a un lungo discorso. L'alta qualità del teatro di Della Valle fu una sua scoperta; e a lui si dovette la valorizzazione dell'*Aristodemo* di Carlo de' Dottori. Fu lui a indicare nel *Cunto* di Basile il più alto esito della prosa barocca in Italia. Checché si dica talora, il giudizio complessivamente (ma non totalmente) negativo sul Barocco letterario italiano non escludeva il riconoscimento di esiti positivi in altre letterature; e in effetti, come osservò René Wellek, Croce “ha sempre provato un forte interesse per questo periodo [il Barocco], un gusto considerevole e persino un piacere per la sua letteratura”. Fu tra i primi, in Italia, a riconoscere il valore della difficile poesia di Gerard Manley Hopkins, del quale tradusse

alcune liriche. Ma voglio piuttosto sottolineare, in questa sede, come l'insofferenza per la dottrina dei generi letterari e per le categorie in cui venivano intruppati gli scrittori lo conducesse a una straordinaria freschezza di vedute: a una sorta di "straniamento" critico fortemente innovativo. Come la dottrina dei generi letterari potesse agire negativamente anche in critici disposti a rifiutarla, lo mostra ad esempio il giudizio perplessito del grande De Sanctis sulla *Mandragola* di Machiavelli: opera troppo seria per essere una commedia davvero riuscita; ma, obiettava con voluto paradosso Croce, la *Mandragola* era proprio una commedia? E se fosse una tragedia?

D'altra parte, non è vero che l'esistenza dei generi letterari fosse da lui negata risolutamente; era piuttosto ricondotta alla "storia culturale o sociale e morale", come si legge ad esempio nella *Poesia*, e alle condizioni (non esclusa l'eventuale precettistica) entro cui si formano le opere di poesia, poiché, scriveva nel saggio *Il partito come giudizio e come pregiudizio*,

il poeta nel concretare fra determinate condizioni di tempo e di luogo, cioè di storia, la propria intima ispirazione, non può non incanalarla in certe forme stabilite, che sono il linguaggio tradizionale, i metri, le disposizioni per strofe, per atti o per capitoli, e insomma i "generi" [...].

Non criteri di giudizio, né organiche forme capaci, come si riteneva in età positivista, di autonomi sviluppi, di evoluzioni e involuzioni. In almeno due occasioni (nel citato saggio *Il partito come giudizio*, e nella *Storia d'Italia dal 1870 al 1915*) operò un curioso accostamento tra i generi letterari e i partiti politici, anch'essi - in certo senso - insieme reali e inesistenti.

4. Nei suoi saggi critici è spesso evidente, come si è osservato, il momento metodologico. E va aggiunto al riguardo che, senza un interesse metodologico e filosofico (purché non si abbia della filosofia una concezione troppo professorale), non esistono veri critici letterari. Ma non meno essenziale è la piena adesione al mondo dell'arte; nell'intervista ad Ambrosini del 1908, lo stesso Croce tenne a sottolineare come la sua critica non mancasse "di una prima impressione ingenua, di un calore e di un fervore nato dal sentimento di trovarsi in conspetto a opere di arte". Ciò che impedì a un Gentile, quando vi si cimentò, di scrivere consistenti pagine critiche, e anche una consistente *Filosofia dell'arte*, fu proprio la mancanza in lui di quella adesione. D'altra parte, l'interesse metodologico è altra cosa dall'astratto e futilmente scienziato feticcio del "metodo" quale fu coltivato da ampi settori degli studi letterari negli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso; feticcio, al quale sarebbe d'altra parte errato contrapporre un inconcludente empirismo, l'erranza di un saggismo in ultima istanza ozioso ed estetizzante. Vero è che i critici sono rari, come i poeti, e forse

più rari. Ricordo quanto ebbe ad affermare Luigi Ronga nel corso delle sue lezioni alla Scuola Normale Superiore: che molti sono i musicologi in grado di condurre analisi raffinate di composizioni o brani musicali, ma pochi quelli che sappiano intenderne e trasmetterne il carattere.

Per Croce la poesia non fu l'oggetto di una meccanica applicazione di teoremi precostituiti. La sua esperienza di lettore di poesia, e quindi la stessa esperienza critica, lo indusse anzi ad arricchire, sfumare e ulteriormente circostanziare la dottrina estetica; e il cammino percorso è agevolmente misurabile passando dall'*Estetica* del 1902 alla *Poesia*, del 1936, il più maturo dei suoi studi di estetica.

Nella già citata intervista a Luigi Ambrosini anche si legge:

Dovessi scrivere ora il volume sull'Estetica, lo scriverei molto diverso. Ma allora ero al principio del cammino, di necessità dovevo vedere le cose da un particolar punto di vista; e le mie stesse affermazioni dovevano avere un non so che di risoluto e di spiccato. Ora, più mi allontano dai miei primi principî e più sarei portato a predicarli con mitezza.

E' errata l'opinione, corrente fra quanti poco lo hanno letto, secondo la quale la sua carriera sarebbe iniziata da puro erudito, per poi passare alla filosofia, ed estendersi in séguito anche alla critica. Come sottolineava Luigi Russo, nel Croce ventenne, e forse addirittura prima, già si manifesta un'autentica attitudine alla critica letteraria; ed è persino possibile trovare in alcuni scritti di quegli anni l'annuncio, acerbo ma determinato, di temi e modi della maturità: lo spiccato interesse per il Rinascimento letterario, il rifiuto dei generi come scolastici schemi interpretativi, la revisione dei giudizi e delle opinioni correnti e passate in giudicato. La critica letteraria era per lui tutt'uno con l'amore per la poesia (che è una forma di amore per la vita), né ad essa si avvicinò per una scelta compiuta a freddo. D'altra parte, si può osservare che, inversamente, la stessa erudizione non rimase relegata ai suoi primi anni, ma fu coltivata lungo tutta la sua carriera, accanto alla filosofia, alla storiografia e alla critica letteraria.

Un altro diffuso e grossolano luogo comune, mi si consenta questa parentesi, è quello che vorrebbe decisiva per l'iniziazione di Croce alla filosofia la frequentazione di Gentile. I suoi interessi filosofici erano invece maturati ben prima dell'incontro con Gentile - il cui pensiero conservò sempre qualcosa di scolastico -, e scaturirono dal bisogno di chiarire il senso delle proprie ricerche storiche e letterarie; come raccontò egli stesso, l'occasione fu fornita dal quesito posto da Pasquale Villari, se la storia fosse arte o scienza.<sup>3</sup> Solo in *Teoria e storia della storiografia* formulò per la prima volta il concetto della filosofia come metodologia della storia, ma, si direbbe, in quella formulazione trovava finalmente espressione la motiva-

<sup>3</sup> Vd. il racconto di Croce nella citata intervista a L. Ambrosini, pp. 207-8. Era l'anno 1891. Come dice lui stesso, giunse "tardi alla filosofia"; aveva 25 anni.

zione essenziale della sua speculazione.

5. Guai per quelli che sono stati critici *unius auctoris!*, diceva Luigi Russo. Ed era nel vero, come quando affermava - in apparente contraddizione con sé stesso - che solo un superficiale filologismo e una superficiale erudizione inducevano a inconcludenti ricerche “in estensione”, trascorrenti, ad esempio, “dalla storia del teatro a ricerche dei personaggi biografici, mettiamo, della letteratura narrativa russa, e dalla critica dantesca allo studio delle letterature popolari”. Ma non meno vero è che non c'è critico valente che non abbia le sue sordità. Bernard Berenson formulò giudizi molto limitativi, ad esempio, sul Caravaggio; e Roberto Longhi pretese di liquidare senza appello e senza eccezioni Jacopo Tintoretto, Giovan Battista Tiepolo e l'intera pittura italiana del XIX secolo (“Buonanotte, signor Fattori!”). Non ingannino quanti sembrano tutto intendere; sono retori, non critici. E, rilevò Emilio Cecchi, proprio la “disposizione antiretorica” fu la chiave della personalità di Croce. D'altra parte, nei veri critici neanche le incomprendimenti sono vane o sterili, perché raramente sono solo tali.

Croce non amava Giovanni Pascoli, ma gli riconosceva la capacità di attingere talvolta la grande poesia, e opponeva (com'è inevitabile per chi davvero creda nella serietà della poesia e nella sua virtù conoscitiva) Pascoli a Pascoli, il lezioso e bamboleggiante istrione, o il vacuo poeta-vate, all'artista nuovo e profondo. Di Leopardi (come di Rilke) negò la consistenza del pensiero; e non è detto che i sostenitori dell'eccellenza filosofica del poeta dei *Canti* colgano meglio nel segno, restii come sono a riconoscere il carattere originario di miti poetici dei temi della sua riflessione. Di Manzoni molto apprezzò l'*Adelchi*, ma sostenne in un primo tempo il carattere oratorio dei *Promessi sposi* - il che, nelle sue intenzioni, non equivaleva a dare un giudizio negativo del romanzo, ma era un invito a cercarvi, non la poesia, ma altro; giacché il concetto di non poesia, formulato per la prima volta in opposizione alla poesia nel 1914, non equivaleva in lui a una mera condanna, come semplicisticamente alcuni ancora ritengono. Ma è celebre, circa i *Promessi sposi*, il ripensamento dei suoi ultimi anni, quando ebbe la forza e la grandezza di correggersi e contraddirsi.

Del Novecento italiano, nella *Storia d'Italia* dichiarò la sua stima per Gozzano e Gaeta, “due poeti genuini”, scaturiti dal malessere spirituale dei primi anni del secolo, ai quali dedicò scritti specifici. Si esprime positivamente anche su autori successivi, quali Bacchelli e Piovone; di Montale gli piacquero gli *Ossi di seppia*, e in casa (ebbe a raccontarmi la figlia Alda) recitava a memoria *Non recidere, forbice, quel volto...* Degli stranieri, apprezzò Thomas Mann, Orwell e Attila József. E a non pochi altri autori, italiani e no, sono dedicati cenni ora ironici ora consenzienti; ma certo non pensò mai, neppure lontanamente, di riservare alla letteratura novecentesca un'indagine ampia e capillare come quella dedicata, da critico “militante” prima e poi da storico rievocativo e forse un po' nostalgico, al cinquantennio che va dal 1860 al 1910. E che obbligo aveva di farlo? I *suoi*

contemporanei erano quelli. Croce aveva contestato lo sdegno misoneista di un professore del primo Novecento: si trattava in quel caso del giovane Luigi Scherillo, pregiudizialmente avverso alla letteratura contemporanea e a D'Annunzio; ma su quei critici-professori e su quei critici-giornalisti che non sanno invece tendere le orecchie che alle ultime novità vale sempre ciò che scrisse Luigi Russo:

Il rifugio *esclusivo* nei contemporanei è una forma di pigrizia, o di impotenza, o di demagogia, o tutte queste tre cose insieme.

Un altro punto mi preme infine sottolineare. Croce critico e storico della letteratura non va cercato, come sottolineò Mario Fubini, “unicamente nei saggi critici propriamente detti”; ma anche nelle sue *Storie* d'Europa, d'Italia, del Regno di Napoli, dell'età barocca, in *Poesia popolare e poesia d'arte*, negli scritti di erudizione.



Il Croce durante un soggiorno a Trieste (1919).

GIOVANNI RAMELLA

CROCE E LA CRITICA LETTERARIA DEL NOVECENTO

Una delle poche certezze che si evincono dal panorama variegato e difficilmente riconducibile ad unità della critica letteraria del Novecento è l'eclissi della presenza del crocianesimo, sia a livello teorico, sia a livello operativo. Una lezione dimenticata, quella del Maestro napoletano, da almeno due generazioni che hanno esperito nuovi metodi, si sono avventurate per altri itinerari, sono pervenute ad approdi diversi. Per incominciare, nessuno dei giudizi da lui pronunciati ha ricevuto conferma, le indicazioni di lettura da lui offerte, dalla *Commedia* dantesca, al *Furioso*, ai *Canti* di Leopardi, alla poesia del Pascoli, non sono state accolte, addirittura ci si è mossi in tutt'altra direzione. La rivalutazione del Barocco, l'assunzione del Decadentismo come incunabolo della modernità in genere, e in particolare dei grandi miti della letteratura del Novecento, segnano una invalicabile distanza ideale, ben al di là di quella cronologica, dalle sue posizioni. Le celebri formule in cui si compendia il suo giudizio, che stimolarono il dibattito critico nella prima metà del secolo, sono divenute lettera morta, guardate talora con ingeneroso compatimento come patrimonio archeologico della storia della critica, che pur da esse prese l'avvio nel suo processo di revisione, considerate tutt'al più come un momento lontano della fortuna dello scrittore.

Anche sotto il profilo teorico, di tutta l'impalcatura del sistema crociano più nulla resta, né dell'intransigente rivendicazione dell'autonomia dell'estetico, nel quadro della dialettica dei distinti, né della salvaguardia dell'arte da intrusioni intellettualistiche o moralistiche, riconducibili in qualche modo a quello che Egli definiva l'attività pratica dello Spirito. Si direbbe anzi che la via percorsa dalla speculazione teorica, e dalla poesia in parallelo, nel corso del Novecento, sia in direzione contraria, nel senso del riconoscimento di una presenza vigile e attiva della razionalità, che nel *fare poetico* contamina, controlla e governa i processi che l'immaginazione ha

messo in moto. L'infusione raggelante dell'ironia, nel discorso poetico, da Montale, a Caproni, a Giudici, ha rimesso in gioco generi di poesia come quella satirica o epigrammatica guardate con diffidenza e sospetto per la loro *impurità* dall'estetica crociana. L'idea maturata da Heidegger, nel corso delle sue letture di poeti, da Hölderlin a Rilke, di un *pensiero poetante*, restituisce alla poesia la sua dignità speculativa e ne esalta la pregnanza metafisica. L'intuizione del filosofo sembra trovare conferma nella grande poesia del Novecento - basti pensare allo stesso Rilke, a Pound, a Eliot, a Pessoa, a Celan, a Luzi, per fare solo qualche esempio illustre - che ha occupato la scena lasciata vuota da sistemi di pensiero, rivendicando a sé e usurpandone il ruolo, il diritto di porre le domande tradizionalmente riservate alla filosofia, a partire dalla domanda di senso e dall'interrogazione sul destino umano. Da questo sommario bilancio, l'estetica crociana, che condizionò di fatto il lavoro critico e il dibattito teorico nella prima metà del secolo, sembrerebbe consegnata alla memoria, capitolo importante ma concluso della storia delle idee e del gusto.

A chi ripercorre le vicende della critica o disegna il profilo delle correnti che hanno dominato nel secondo Novecento, non può tuttavia sfuggire un dato altrettanto inoppugnabile che si evince dalla congerie di manuali, di saggi, di articoli, di voluminose opere o singoli contributi un'impressione di dispersione, di frammentarietà, di inettitudine a cogliere l'essenza intima e profonda, il nucleo generatore della poesia, la sorgente da cui essa scaturisce. Di contro alla sicurezza di sguardo del Croce, comprensivo dell'insieme delle cose, alla nitida individuazione del punto focale a cui convergono tutte le linee di forza del testo poetico, alla capacità straordinaria di compendiare nelle sue celebri formule, per discutibili che siano, il senso riposto del messaggio che lo scrittore ci comunica, fa riscontro la settorialità delle analisi, la tendenza alla frantumazione del testo poetico nelle sue componenti formali, l'indifferenza, per non dire la rinuncia alla comprensione dell'oggetto nella sua globalità. A ben vedere, tale dispersione centrifuga non è dovuta ad inefficacia di strumenti critici, o a difetto di metodo; essa è, per così dire, strutturale, imputabile a quella che un filosofo marxista come György Lukács, lontanissimo idealmente dal Croce, ma per certi versi a lui vicino per imprevedibile convergenza di giudizi critici, chiamava la *perdita del centro*, o piuttosto, per citare ancora lo stesso Lukács, *l'eclissi della totalità*. La civiltà del frammento, in cui consiste tanta parte del Novecento, è appunto contrassegnata da questa condizione di separatezza, di isolamento, di incomunicabilità degli ambiti, e nel vissuto personale e storico, e a livello di pensiero critico. L'assenza di tentativi di costruzioni di un'estetica nella cornice di un sistema coerente di pensiero, come quella del Croce, se si esclude quella del già citato Lukács, per altro incompiuta,

ne costituisce la riprova.

La distanza dal crocianesimo, che non perdeva mai di vista l'unità intrinseca, consustanziale, di tutte le manifestazioni della vita spirituale, non potrebbe essere più clamorosa. È proprio il principio della circolarità della vita dello Spirito, che salda in unità inscindibile le attività spirituali nella singolare specificità del loro ambito, secondo la *dialettica dei distinti*, a conferire il senso della totalità, della non separatezza, ad assicurare quella *centripeticità* di cui il Lukács lamentava la perdita. E meno che mai si ritroverebbe nella saggistica di oggi il respiro possente della vita dello Spirito, uno pur nella molteplice varietà delle sue epifanie storiche, che anima le pagine critiche di Croce.

C'è poi ancora un dato che non può sfuggire a un occhio attento e spassionato, lo smarrimento del senso profondo dell'eticità, dell'arte che il Croce possedeva, come è dato rinvenire nei suoi saggi e come limpidamente Egli teorizzò ne *La poesia*. Se si guarda allo sbocco nichilistico di tanta letteratura contemporanea, o per lo meno alla ricorrente tentazione del nulla, come esito fatale di un itinerario esistenziale e artistico, all'approdo al *non sense*, all'assurdo, vien fatto di pensare che le stroncature crociane o la lucida presa di distanza dalla contemporaneità letteraria, rimproveratagli come pregiudiziale incomprendimento, motivo ricorrente dell'anticrocianesimo, non fossero del tutto immotivate.

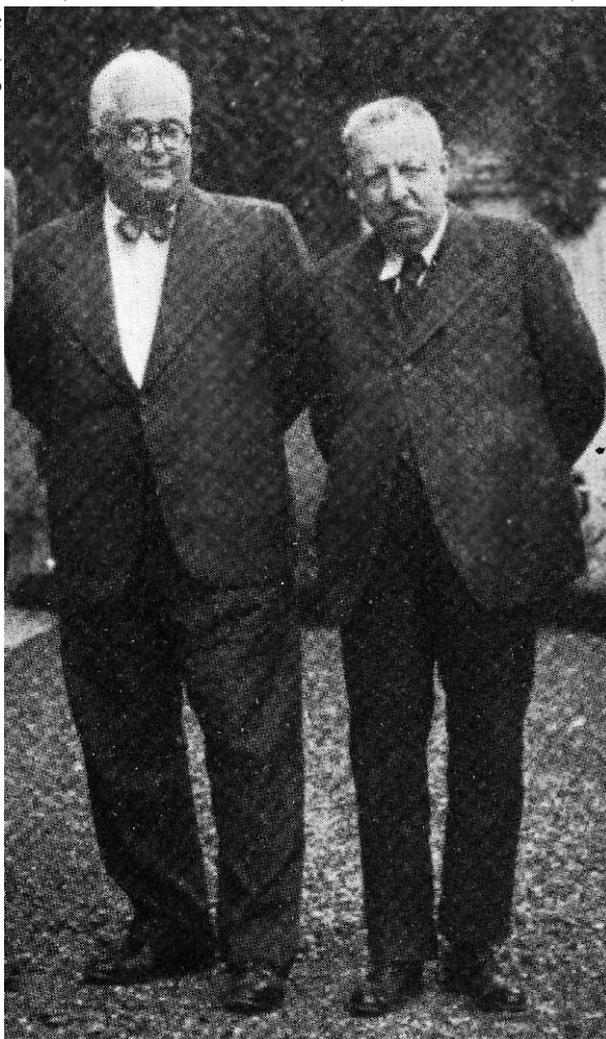
Sarebbe poi fin troppo agevole, e in fondo rischierebbe di diventare ozioso, denunciare le aberrazioni di certa critica psicanalitica, sociologica, formalistica, nelle sue varie ramificazioni strutturalistiche e semiologiche, che hanno in comune la sostanziale indifferenza per la poesia. La legittima riconduzione del fatto poetico alla concretezza del vissuto, nelle sue applicazioni degenerative, ha ridotto il testo del poeta a luogo di manifestazione di sintomi patologici. Si è confusa poi la doverosa contestualizzazione storico-sociale dell'opera letteraria con l'appiattimento sullo sfondo incolore dell'ambiente di una produzione dell'artista che è sempre originale manifestazione della personalità, irriducibile a categoria desunte dalla società.

Troppe analisi formali, pur nell'ambito di correnti che giustamente hanno puntato le loro carte sulla centralità del testo, sono scadute a ingegnosi esercizi di dissezione del testo, perdendo così di vista il nesso vitale tra il testo e il suo nucleo generatore, la personalità del poeta, e riducendolo a campo di esibizione del virtuosismo del critico, a luogo di sperimentazione della funzionalità dello strumento ermeneutico, innalzato allo stesso livello di dignità del testo stesso, degradato talora a momento di verifica del metodo esperito.

L'esemplare lezione impartita dal Croce per oltre un cinquantennio, nella teoria e nelle prove di metodo, che puntualmente integrano, correg-

gono o confermano le tesi enunciate nell'*Estetica*, ha additato il cielo della poesia, al di là di ogni biografismo, sociologismo, o formalismo, come meta ultima, direi quasi in senso escatologico, se non facessi torto al suo rigoroso storicismo, come polo di tensione in ogni caso della ricerca critica, in cui ritrovare il ritmo stesso della storia, concentrato nell'intensità di vibrazione della pagina del poeta.

Forse nella nostalgia della totalità infranta e irrecuperabile di scrittori mitteleuropei come Musil e Roth, lontani certo per sensibilità e cultura dal crocianesimo, c'è un rimpianto taciuto per quel modello di chiarezza, di coerenza interna, di solidità intellettuale, e di sanità morale, in cui risiede la lezione imperitura del Suo magistero.



Da sinistra Francesco Flora e Benedetto Croce.

LUIGI COMPAGNA

## CROCE E IL CRISTIANESIMO

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 recente articolo di Giandomenico Mucci, *La democrazia liberale in Italia e in Europa*, apparso su “Civiltà Cattolica”, 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 *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 oggi porsi al fondo delle ragioni per le quali il Papa si è rivolto 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 cultura 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, del-

l'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.

Gli è che, sebbene – sostiene Croce - 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;

è 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 piccolo 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 scadenza, 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, immeritatamente 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.

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 ininfluyente 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 della verità filosofica o religiosa, dall'altro, è un problema ritornato particolar-

mente 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 oggi 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.

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, 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 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.

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 “monistica” 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 dal-

l'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

BENEDETTO CROCE

PERCHÉ  
NON  
POSSIAMO  
NON  
DIRCI  
“CRISTIANI”

A cura di Pier Franco Quaglieni

Prefazione di Barbara Spinelli



CENTRO PANNUNZIO

1998



Benedetto Croce nella casa di campagna di Pollone.

VALERIO ZANONE

## BENEDETTO CROCE E IL PARTITO LIBERALE

Nel pensiero di Benedetto Croce l'idea (divenuta negli anni Trenta "religione") della libertà non è riducibile in un partito politico. La libertà crociana non consegue alla vita politica ma ne è la necessaria premessa. In quanto premessa della "vita morale di tutti i partiti" la libertà è il partito che "genera beneficamente i diversi ed opposti partiti".

Perciò nell'Italia di Giolitti, del cui ultimo governo pure aveva accettato di essere ministro, Croce aveva preferito che della prassi politica si occupassero quanti, come appunto Giolitti, riteneva che ne sapessero più di lui. Senonché venne il 1924; e "quando – come Croce scrisse vent'anni dopo – il contrasto con il fascismo pervenne ad un punto nel quale non c'era più da nutrire illusioni, non esitai ad iscrivermi per la prima volta ad un partito, a quello liberale del quale era capo spirituale Francesco Ruffini". Quella scelta di campo non venne meno per Croce neppure quando il partito liberale fu soppresso dalla dittatura: "da allora – scriveva ancora sul "Risorgimento Liberale" del 1944 – ho lavorato in quel partito e dopo la soppressione per opera del fascismo mi sono adoperato per farlo rivivere in Napoli, rinsaldato nei concetti e conformato alla nuova situazione delle cose. E in esso spero di chiudere la mia vita".

Il proposito di Croce era quello di ripartire dalla tradizione cavouriana, preservando il rinnovato partito liberale "da ogni compromissione" come si vedrà a proposito dell'azionismo e poi del qualunqueismo. Ma per meglio comprendere i connotati politici in cui secondo Croce doveva rinnovarsi la tradizione cavouriana conviene risalire al 18 dicembre 1943, data della lettera a Giuseppe Laterza per la sezione pugliese del partito liberale. In quella lettera Croce alzava la guardia contro "le degenerazioni del preconetto conservatorismo, del preconetto monarchismo e simili", e si dichiarava a

favore di “un liberalismo radicale, o neoliberalismo, che piaccia denominarlo”.

La lettera a Laterza è significativa perché in essa già appare un tratto distintivo, e molto discusso, dell'indirizzo che Croce intendeva imprimere al partito liberale: un indirizzo che escludeva “impegni programmatici su particolari questioni economiche, da rinviare a quando siano ristabiliti il metodo della libertà e i deliberati della maggioranza”.

Quell'indirizzo, facilmente comprensibile nella situazione del 1943, in cui prevaleva su ogni altra missione quella di lottare contro l'invasore tedesco ed i suoi complici fascisti, avrebbe però posto seri problemi durante la progressiva liberazione del paese e, maggiormente, a liberazione avvenuta.

Infatti, per ritornare all'articolo sul “Risorgimento Liberale” dell'anno seguente, Croce riconosceva che “quando l'ordinamento della libertà è in vigore, il partito liberale diventa partito fra gli altri partiti, nelle sue particolari richieste che debbono designarsi genericamente come economiche”. Ma il partito liberale non poteva identificarsi con specifiche misure economiche, perché Croce teneva per fermo che “della libertà si può parlare solo in modo apodittico”, cioè come di un principio autoevidente; mentre “delle questioni economiche si può parlare solo in modo ipotetico” ossia sottoposto a verifica.

Vi è in ciò un elemento realistico che accomuna il liberalismo crociano ad un tema ricorrente nella letteratura liberale, che è la critica contro la sicumera del progettismo. Già nel congresso napoletano del partito liberale (giugno 1944) Croce aveva manifestata la propria insofferenza verso i “bei programmi panoramici”; nel discorso al terzo congresso nazionale del partito liberale, quello dell'aprile 1946 nel teatro Quirino in Roma, avrebbe ribadito che “la realtà non conosce generici e astratti programmi, ma solo problemi particolari e concreti, che la vita continuamente propone all'uomo politico sollecitandone la soluzione”.

Ma in quel celebre discorso Croce andava oltre la critica del progettismo, per affermare che “il liberalismo può secondo i tempi, i luoghi e le cose, accettare così il liberismo come il suo opposto, lo statalismo economico; o più spesso, come suole, l'una o l'altra delle varie combinazioni e gradazioni di codesti due estremi”; e in quella affermazione è uno, non il solo, degli scostamenti fra Croce ed Einaudi, registrati nel contraddittorio a distanza su *Liberalismo e Liberismo*.

Uno e non il solo, perché la differenza fra Croce ed Einaudi concerneva in via principale non tanto l'ordinamento economico quanto il concetto stesso della libertà e la sua consacrazione in principi di etica sociale quali erano per Einaudi il lavoro, il risparmio, la proprietà, l'iniziativa di impresa. Sotto il profilo economico Croce non negava di propugnare pratica-

mente anch'egli l'economia di mercato, e del resto quando si trattò di definire le linee economiche del partito liberale si rivolse appunto alla competenza di Einaudi. Ma ancora nel marzo 1947, con il messaggio affidato a Giovanni Cassandro per il Manifesto di Oxford dell'Internazionale Liberale, non si discostò dalla convinzione che la libertà "è legge morale della vita e non un particolare ordine di provvedimenti economici".

Da quella posizione crociana derivò per il partito liberale una condizione che si sarebbe protratta negli anni suscitando nel partito una lunga discussione sul radicamento sociale e sui ceti di riferimento. Croce escludeva che il partito liberale dovesse e potesse assumere la rappresentanza della borghesia a confronto con i partiti proletari, e al concetto di borghesia preferiva quello di ceto medio, esplicitato nell'intervista al "Tempo" del marzo 1947 che si intitola appunto *Conversazione sul ceto medio*. Ma il suo ceto medio non era un ceto sociale, quanto piuttosto una mentalità di moderazione e mediazione che sapesse sollevarsi sopra i particolari interessi di classe e adoperarsi per il bene comune. In termini semplificati, si può dire che Croce individuava l'elettorato liberale in un ceto medio educato alla cultura del *juste milieu* e dell'impegno civile, forse con qualche concessione di credito generosa rispetto alle angustie ataviche dello spirito borghese.

Quanto fin qui si è detto sui connotati che Croce intendeva imprimere al partito liberale nei quattro anni in cui ne fu presidente, rende più facile la comprensione dell'atteggiamento di Croce verso gli altri partiti del tempo.

Già si è accennato al fatto che alla ricostituzione del partito liberale "puro, di tradizione cavouriano" Croce fu indotto anche dalla volontà di evitarne ogni contaminazione con i nuovi soggetti politici che si venivano organizzando.

Il primo di essi, nel quale militavano autorevoli amici e discepoli di Croce, era il Partito d'Azione, verso il quale Croce, al pari di Einaudi, avanzò subito forti riserve, che ricorrono in molte pagine del *Diario* dal settembre 1943 al giugno 1944, il diario dell'Italia "tagliata in due".

Al Partito d'Azione Croce rimproverava un "ibridismo di concetti" in cui la fede nella libertà si mescolava con la promessa di riforme sociali che in quel momento sarebbero state attuabili solo per via autoritaria, sicché il programma che ne risultava era a suo parere "un intruglio di colorito liberale ma di realtà comunista o ad ogni modo dittatoriale"; ciò che non gli impedì di spendere autorevoli parole in favore di Omodeo e di altri azionisti impegnati nella vita pubblica.

Poi, nelle prime elezioni dell'Italia liberata, esplose soprattutto nel Mezzogiorno il movimento qualunquista di Guglielmo Giannini, che cercò

a lungo l'alleanza con il partito liberale.

Nella prefazione ad una nuova edizione della *Folla* di Giannini, ora in corso di stampa, ho dato conto della inflessibile opposizione di Croce alle profferte di Giannini; e quando, dopo il congedo di Croce dalla presidenza effettiva del partito liberale, il partito voltò verso destra eleggendo alla segreteria Roberto Lucifero, e Lucifero strinse con l'“Uomo Qualunque” la disastrosa alleanza elettorale del 1948, Croce annotò nei suoi *Taccuini* quella scelta che vanamente egli aveva cercato fino all'ultimo di contrastare, come una macchia nella storia del partito.

Viceversa, già nel discorso al congresso napoletano del 1944, Croce non scartava affatto un'unione dei liberali storici con i liberaldemocratici ed anche con il socialismo riformista, “il cui metodo – diceva – è liberale, e il cui programma offre a buon conto uno stimolo a sempre ricordare l'importanza di quel complesso di problemi che si vogliono designare, sia pure impropriamente, come la questione sociale”.

Nel 1946 fu l'estensore del manifesto dell'Unione Democratica Nazionale, che si richiamava nel nome a Giovanni Amendola e riuniva al partito liberale, con l'adesione di Vittorio Emanuele Orlando, il Partito Democratico del Lavoro di Ivanoe Bonomi e il Partito della Ricostruzione di Francesco Saverio Nitti.

Quell'unione era peraltro destinata a risultare minoritaria rispetto ai partiti di massa comunista, socialista e democristiano: sul conto dei quali, va notato che nella Napoli del 1944 la maggiore distanza segnalata da Croce riguardava i cattolici, per la loro subordinazione alla dottrina confessionale, mentre il giudizio sulle sinistre restava sospeso per riguardo alla loro vocazione sociale “umanitaria”; ma l'esperienza successiva portò nel 1946 Croce a tracciare nettamente lo spartiacque fra i liberali e la “democrazia progressiva”, di cui Croce notava ironicamente che era “tanto progressiva da metter capo al suo dialettico capovolgimento nell'autocrazia”.

Resta da aggiungere qualche nota alla principale scelta politica che agitò il partito liberale nel periodo di presidenza di Croce, la scelta istituzionale fra monarchia e repubblica.

Fin dall'inizio Croce sostenne che, il fine liberale essendo quello di garantire la libertà, la questione istituzionale non poteva essere oggetto di pregiudiziali, non mancando nelle prove della storia i casi di monarchie liberali e di repubbliche tiranniche.

Peraltro, quando nel 1946 si arrivò al referendum istituzionale, Croce reagì vivacemente alla taccia di agnosticismo che gli fu attribuita, nonostante la ferma posizione che egli aveva avuto fin dal novembre 1943 nel discorso all'università di Napoli pronunciandosi in termini severi per l'abdicazione del Re.

Croce aveva allora affermato che “un re che ha accettato la dittatura di un partito, le ha congiunto la sua sorte, e cade con il cadere della dittatura”. Non aveva concesso indulgenza ai “formalistici sofismi” con cui il re tentava in quel periodo di “giustificare a se stesso le innumerevoli violazioni dello Statuto”. Aveva indicato come unico possibile rimedio per salvare la monarchia “l’istituto della provvisoria reggenza, per darle il modo di salvarsi nel futuro se il vecchio affetto per questa forma di Stato si ravviverà nel popolo italiano”. Totale era la sfiducia di Croce anche verso il principe di Piemonte “che purtroppo non ha dato mai segno in ventidue anni di scostarsi dal fare paterno”, sfiducia poi aggravata da un’infelice intervista di Umberto al “Times”; sicché la sola ipotesi percorribile era per Croce la successione in favore del minorenni principe di Napoli con reggenza alla madre Maria José, con cui Croce aveva intrattenuto da tempo contatti riservati.

Si arrivò invece all’espedito della Luogotenenza e Croce sostenne il referendum impegnando i liberali a rispettarne in ogni caso il risultato e a sospendere subito dopo ogni discussione sull’argomento; solo in séguito dichiarò che personalmente era rimasto, *malgré tout*, fedele nel voto alla Monarchia.

Lasciata alla fine del 1947 la presidenza effettiva del partito, Benedetto Croce rimase fra i liberali non solo come presidente onorario, ma come stella fissa accanto a quella di Luigi Einaudi, salito al Quirinale, che invano tentò di convincerlo ad accettare la nomina come primo fra i senatori a vita della Repubblica.

Ancora l’8 dicembre 1951, il nome di Croce compare in cima al prestigioso elenco dei liberali di ogni tendenza, riuniti nel convegno di Torino. Ma la riunificazione fu breve, e nel 1955 la scissione dei liberali del “Mondo” aprì una ferita culturale che restò come una cicatrice nella storia del partito, fino alla sua dissoluzione nel 1993.

Conservo nel mio studio il foglio ingiallito della “Stampa” che alla data del 21 novembre 1952 porta su tutta la terza pagina il titolo: “Si è spenta una luce somma dello spirito moderno”.

8.V.02



Benedetto Croce.

ALDO ALESSANDRO MOLA

CROCE MINISTRO DELLA PUBBLICA ISTRUZIONE

Un “uomo di buon senso” nel governo d'Italia. Rigore e moralità.

Il 24 giugno 1920 Giovanni Giolitti presentò al Senato del Regno il suo V governo: una coalizione comprendente liberali (o “democratici”) come i “giolittiani” erano detti in Piemonte, la regione ove avevano più compattezza programmatica e séguito - di vario orientamento -, antichi socialriformisti, ora a loro volta “democratici”, quali Ivanoe Bonomi, e una significativa pattuglia del Partito popolare italiano, il partito dei “cattolici”, ispirato e guidato da don Luigi Sturzo, estraneo al Parlamento ma nondimeno determinante sui suoi lavori e sul governo stesso, con non celato fastidio del Presidente del Consiglio, secondo il quale - in linea con la tradizione statutaria - solo le Camere rappresentavano la volontà politica della nazione. Come di consueto, Giolitti tenne per sé gl'Interni, affidò gli Esteri al “nobile” (non conte, come poi si scrisse) Carlo Sforza, la Guerra a Bonomi, la Giustizia a Luigi Fera (massone), le Finanze al fido Francesco Tedesco, il Tesoro al popolare Filippo Meda, la Marina al Contrammiraglio Giovanni Sechi, i Lavori Pubblici al suo ex Capogabinetto Camillo Peano, Deputato dal 1913, l'Agricoltura a Giuseppe Micheli (PPI), il Lavoro e la Previdenza sociale all'ex socialista Arturo Labriola (massone “d'assalto” a sua volta), le Poste a Rosario Pasqualino Vassallo, le Terre Liberate al piacentino Giovanni Raineri.

Sin dal celebre discorso di Dronero del 12 ottobre 1919, in vista delle prime elezioni con il riparto dei seggi in proporzione ai voti dei partiti e quando già s'intravedeva il declino di Francesco Saverio Nitti, il settantasettenne statista indicò nella scuola il vero banco di prova della ricostruzione postbellica. Tracciato il quadro desolante delle condizioni in cui essa versava esortò: “Questo mondo scolastico vecchio, chiuso, arretrato, va aperto largamente al sole della libertà, la più efficace delle spinte al progresso”. Incaricato dal Re Vittorio Emanuele III di formare il governo, per restituire dignità culturale e funzione civile all'Istruzione Giolitti chiamò

Benedetto Croce. Questi - come egli stesso narrò - ne rimase stupito giacché aveva pronunciato un giudizio severo nei riguardi di Giolitti proprio all'indomani dei fatti di Torino dell'agosto 1917 e lo sapeva di memoria lunga. Il Presidente, però, in Croce stimava lo studioso indipendente, il filosofo di prestigio, l'erede della grande tradizione di Francesco De Sanctis, Giustino Fortunato, Pasquale Villari; ... di quel Mezzogiorno che aveva fortemente voluto l'unità nazionale e che ora si saldava con le regioni del Nord per ribadire i valori fondanti della Terza Italia: lo Stato quale garanzia di libertà per tutti i cittadini.

Il V governo Giolitti - come lo stesso Presidente dichiarò alle Camere - ebbe precipuamente tre obiettivi: l'eliminazione del prezzo politico del pane, vera voragine per la finanza pubblica; l'introduzione della nominatività dei titoli al portatore di qualsiasi specie (azioni, obbligazioni cartelle fondiari, titoli del debito pubblico...) - subito fortemente osteggiata dal Vaticano, che ne deteneva quantità ingenti - e, appunto, la riorganizzazione *ab imis* dell'istruzione di ogni ordine e grado, nell'ambito della restituzione di efficienza e prestigio alla macchina burocratica, sia dello Stato sia delle amministrazioni locali. Quest'ultima era impresa enorme, e lo divenne ancor più con le elezioni amministrative dell'autunno 1920, che segnarono una forte affermazione dei partiti antirisorgimentali. In troppi casi, sindaci socialisti si affrettarono addirittura a rimuovere il ritratto del Re - simbolo dell'unità dello Stato - dai loro uffici, giacché intendevano "fare come in Russia", ove, invero, dello Zar eran stati distrutti non solo i ritratti ma anche la vita e la famiglia intera.

Croce accettò la nomina a Ministro vincendo iniziali perplessità, superate anche con il conforto della moglie che gli disse: "Se questo è il dovere a cui sei chiamato, devi accettarlo". Prevedeva che il governo avrebbe avuto durata lunga grazie al polso del suo Presidente e che altrettanto lungo sarebbe stato il tempo sottratto agli studi, ch'erano e sarebbero rimasti sempre suo precipuo alimento etico. Andò quindi a colloquio con Giolitti. Appreso che il giuramento avrebbe avuto luogo il giorno stesso e fatto osservare di non avere con sé l'abito nero che credeva di prammatica, si sentì rispondere che "il re non badava a codesti formalismi di etichetta".

Croce ebbe per sottosegretari l'ingegnere Cesare Rossi, creato conte il 9 dicembre 1920, e l'avvocato Giovanni Rosadi per le Antichità e Belle Arti. Il governo dovette affrontare emergenze non previste al suo insediamento e di portata vitale per il Paese. A settembre l'occupazione delle fabbriche, con particolare concentrazione nel "triangolo rosso" Torino-Milano-Genova. Come è noto, anche Giovanni Agnelli sollecitò il Presidente a usare la truppa per farle sgomberare. Rinunziò a insistervi quando Giolitti gli chiarì a quali mezzi sarebbe stato indispensabile ricorrere. A dicembre

il Presidente sloggiò d'Annunzio da Fiume *manu militari*, anche per troncare sul nascere qualsiasi pericolo di contagio avventuristico nelle file delle Forze Armate (e specialmente della Marina). Uso a dividere la società non già in "classi" sibbene in "ricchi" e "poveri", Giolitti incontrò difficoltà insormontabili nell'attuazione della nominatività dei titoli azionari. Il Partito popolare svolse al riguardo un'azione frenante, sino a quando, con la caduta del governo, la spinosa questione venne definitivamente accantonata.

Gli obiettivi da Giolitti indicati a Croce per la Pubblica Istruzione furono, oltre alla riqualificazione del sistema formativo, l'introduzione degli esami di Stato al termine del ciclo secondario e l'insegnamento della religione nella scuola elementare. In linea con la tradizione laicistica, l'influente Giovanni Gentile e i suoi seguaci propugnavano l'obbligo di tale insegnamento nella scuola elementare quale propedeutico a quello della filosofia nei gradi superiori e chiedevano che a impartirlo fossero i maestri (a ciò "diplomati"), come se la religione fosse una disciplina del sapere. D'intesa con Giolitti - al riguardo vittorioso sulla "mozione Bissolati" sin dal febbraio 1908 -, Croce propendeva invece per "ammettere nelle scuole elementari l'insegnamento religioso per gli alunni pei quali i genitori ne facessero domanda e affidarlo ad ecclesiastici, come i soli che potessero impartirlo con animo coerente". Obiettivo ultimo era impedire che anche in Italia sorgessero le *deux jeunesses* che dividevano la Francia (ma anche il Belgio) in anticlericali voltairriani e integralisti cattolici protraendo nel tempo divisioni laceranti, esplose con violenza all'epoca dell'*affaire Dreyfus*. Al riguardo Croce non riuscì a innovare. Giunse invece ad approntare in forma di disegno di legge l'introduzione dell'esame di Stato, che doveva essere - come Giolitti voleva - una verifica non solo degli studenti ma anche degli insegnanti: verifica attendibile se realizzata da docenti esterni alle scuole. Tali esami sarebbero stati anche un vaglio della validità delle scuole private, tenute a svolgere inderogabilmente i programmi ministeriali, presupposto del valore universale del titolo di studio. L'alternativa sarebbe stata l'abolizione del suo valore legale, come poi proposto con forza da Luigi Einaudi, conscio della enorme disparità di preparazione effettivamente soggiacente alle promozioni da regione a regione, da istituto a istituto.

Nel corso della sua esperienza di Ministro, Croce dovette fare i conti anche con il ribellismo endemico del personale. In occasione di reiterati scioperi, questo credette di rendere più convincenti i propri argomenti ostentando mancanza di rispetto nei confronti della persona del Ministro, per esempio senza scoprirsi il capo quando lo incrociavano nei corridoi del Ministero, all'epoca affacciato su Piazza della Minerva. Quando lo sciopero terminò, scattarono sanzioni. E Croce fece licenziare un capodivisione che, per dare maggior forza alla sua protesta, aveva portato con sé il figlio aggiungendo al proprio lo sciopero del ragazzo.

Il decadimento dei costumi civili pareva inarrestabile; e bene si com-

prende perché il 24 ottobre 1922 Croce sia andato ad assistere al discorso svolto da Benito Mussolini al Teatro San Carlo, a Napoli. Non per approvare, sibbene per capire in quali mani il Paese venisse sospinto dall' insipienza politica di chi gli aveva negato il sostegno quando ancora sarebbe stato possibile conciliare le libertà con l'ordine.

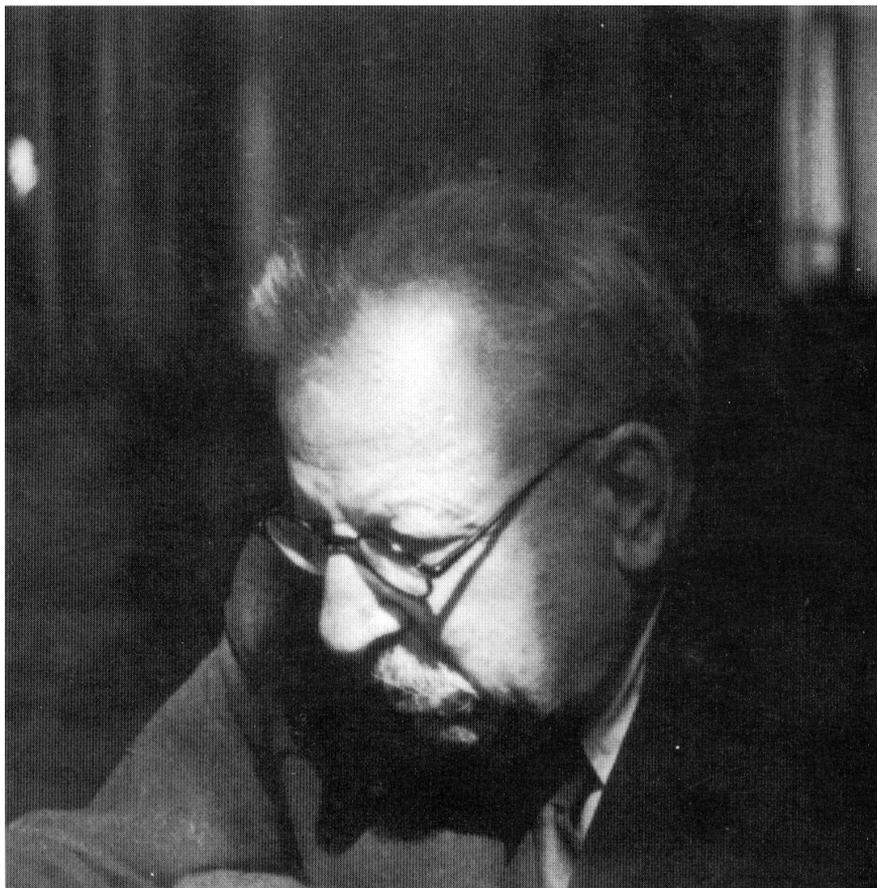
Fu proprio Benedetto Croce - ricordò Giolitti nelle *Memorie della mia vita* - a scrivere il saluto dei Ministri al loro Presidente all'atto delle dimissioni del V e ultimo governo giolittiano: "...in questa ultima riunione, non abbiamo bisogno di dire con quanto desiderio ci separiamo da lui. Il nostro sentimento risponde a quello di tutto il popolo italiano, che in questi giorni mostra con mirabile unanimità di sapere ricordare e riverire. Ma ha qualcosa di particolare e di proprio: l'orgoglio di essere stati, in un periodo difficile e storico della vita nazionale, suoi collaboratori".

Benedetto Croce si considerò un "intellettuale" temporaneamente prestatato al governo?

Crediamo di doverlo escludere nettamente. Il termine stesso di "intellettuale" - che altri "filosofi" attribuirono a sé medesimi e a loro sodali con molta generosità - suscitò sempre profondo fastidio in Croce. Nel 1948 scrisse che esso è "designazione sbrigativa di un concetto vago o confuso", indebitamente conferita a persone mancanti di vera esperienza "delle cose reali della politica, o, semplicemente del forte buon senso, che non si abbandonano alle immaginazioni e alle illusioni, ma recano in sé limpide le leggi del mondo e scorgono la qualità vera degli atti che sono accaduti e che accadono". Ripeté in altra occasione che i cosiddetti "intellettuali" usavano firmare appelli per la "vanità di richiamare sopra di sé l'attenzione" o "partecipare, consapevoli o inconsapevoli, a coperti maneggi e inganni dei partiti politici". Tenne infine a precisare di non aver mai scritto né inteso scrivere un "manifesto" degli intellettuali antifascisti, sibbene di aver risposto, nel 1925, a quello dei sedicenti "intellettuali fascisti": proprio per difendere lo spirito critico e bene guardandosi dal voler scopiazzare la "fascistica" subordinazione della libertà di pensiero ai maneggi spacciati per alta politica.

Senatore regio e vitalizio dal 1910, da Ministro si dovette confrontare con Parlamentari che nella Commissione Istruzione della Camera portarono la loro preparazione di "maestrucoli elementari socialisti" e, rimasti soccombenti ai primi incontri col Ministro, decisero in seguito di negargli l' "audizione" per non dover ammettere la propria inferiorità proprio nella conduzione pratica dell'amministrazione pubblica: terreno sul quale Croce si guadagnò la stima di Giolitti. Vedutolo all'opera nel proporre e promuovere economie e opporsi alle spese inutili, lo statista pronunziò la frase famosa: "Ma questo filosofo ha molto buon senso!": "Lode - commentò Croce - che mi suonò gratissima ed è una delle poche di cui mi sia mai

compiaciuto". Fu rievocando l'Italia da Porta Pia al culmine dell'età giolittiana che Croce si guadagnò invece l'epiteto lanciato contro da Mussolini: "imboscato della storia", giacché aveva fermato la narrazione al 1915 senza prostrarla, come il "duce" avrebbe voluto, sino alla marcia su Roma e oltre, anche a questo riguardo precursore di quanti pretendono piegare la storiografia all'età presente, alla propaganda, mortificandone l'"ufficio" ch'era e rimane di capire e spiegare, così liberando gli uomini dal peso del loro passato.



Benedetto Croce.



Benedetto Croce a Pollone.

ENRICO FUBINI

CROCE, I CROCIANI E LA MUSICA

E' cosa nota che Benedetto Croce non mostrò mai particolare sensibilità nei confronti della musica. Nella immensa biblioteca di sue opere che egli ci lasciò in eredità nessun volume è dedicato alla musica e solamente di striscio essa è nominata nei suoi studi di estetica. Probabilmente ciò non si deve solamente ad un fatto di gusto, ad una mancanza di propensione verso l'arte dei suoni da parte del filosofo, dello storico, del critico letterario; forse la struttura stessa della sua estetica meglio si adattava alla poesia e alle arti letterarie che non alla musica, a dispetto del fatto che proprio uno dei capisaldi del suo pensiero estetico fosse l'unità dell'espressione artistica. La sostanziale asemantichità della musica, il peso delle regole grammaticali e sintattiche che tradizionalmente presiedono alla creazione musicale, perlomeno in Occidente, la difficoltà di esprimere a parole e di definire il cosiddetto *sentimento ispiratore* nell'opera musicale, tutto ciò probabilmente costituiva una serie di elementi tali da creare serie difficoltà per poter inquadrare la musica nella sua estetica. Non perciò si può dedurre uno scarso rilievo di Benedetto Croce nell'ambito dell'estetica e della critica musicale: il suo peso anche in questo campo è stato notevole anche se indiretto.

L'idealismo e quindi l'estetica crociana fenomeno culturale pervasivo e maggioritario nella prima metà del secolo in Italia, si è posto, per quanto riguarda la problematica estetica, due obiettivi prioritari: 1) offrire una teoria delle arti universale e onnicomprensiva, cioè che spiegasse in modo adeguato l'espressione artistica nel senso più generale o più *generico* del termine, prescindendo dai mezzi tecnici con cui essa poteva trovare pratica attuazione; 2) offrire una sicura griglia per poter distinguere ciò che è arte da ciò che arte non è e che quindi appartiene ad un'altra sfera dell'attività umana, prescindendo quindi dalle differenze stilistiche, dalle differenti epoche storiche e dai programmi dei singoli artisti: l'arte infatti è essenzialmente un prodotto metastorico. Una larga schiera di critici e storici della musica, nella

prima metà del Novecento si è ispirato a questi capisaldi del pensiero crociano ritenendo di poterli trasferire direttamente in ambito musicale: senza dubbio con questa “operazione” ha contribuito in modo decisivo al rinnovamento e allo svecchiamento degli studi musicali in Italia.

Agli inizi del secolo la musicologia, in Italia e fuori d'Italia, era ancora in gran parte influenzata dal positivismo, muovendosi soprattutto nel solco del formalismo hanslickiano e dalla cosiddetta *Musikwissenschaft* (scienza della musica) sviluppatasi soprattutto nella cultura tedesca. Ma a partire dai primi decenni del secolo, probabilmente sotto l'influenza della pubblicazione nel 1902 dell'*Estetica* crociana, gli studi musicali presero un'altra direzione, e per quasi mezzo secolo, salvo poche eccezioni, hanno subito il fascino dell'estetica idealistica gentiliana e soprattutto crociana.

Fausto Torrefranca, quando imperava ancora in Italia il clima positivistico ad opera di studiosi quali Torchi e Chilesotti, fu il primo a formulare un'estetica che si opponesse nei suoi principi alla musicologia positivista, anche se i suoi obiettivi si concretarono, per quanto riguarda l'estetica musicale, in un saggio<sup>1</sup> che, anche se appariva ancora legato ad un clima culturale romantico, si ispirava già almeno in parte ai motivi dell'estetica crociana, non senza qualche accento schopenhaueriano: l'arte in generale, affermava Torrefranca seguendo in questo Croce, è il primo momento intuitivo dello spirito; tuttavia esiste ancora una “precategoria”. La musica infatti è per eccellenza “l'attività germinale” dello spirito e bisogna ammettere “l'egemonia e la germinalità della musica rispetto alle arti, cioè la precedenza spirituale di quella rispetto a queste”<sup>2</sup>. Torrefranca, non solo teorico, ma soprattutto storico della musica, con la sua opera aprì indubbiamente la strada ad altri studiosi che accentuarono l'interpretazione idealistica rivolgendosi in modo più puntuale all'estetica crociana per trarne ispirazione. Dopo Torrefranca un folto gruppo di critici e storici della musica si propose così di estendere i principi della storiografia artistica crociana anche alla musica per sottrarla all'aridità, allo schematismo e all'astrazione della storiografia ispirata alla *Musikwissenschaft* e per inserire infine la musica nella viva corrente della storia delle arti e della cultura. Riuniti attorno alla rivista “Il Pianoforte” (fondata nel 1920 da Guido Maria Gatti) che divenne poi “La Rassegna Musicale” (pure diretta da Gatti), svilupparono nella cultura musicale italiana un importante e originale dibattito su tutti i problemi musicali. I maggiori musicologi italiani del tempo s'impegnarono in questo lavoro teorico e pratico, in quanto molti di essi erano critici militanti, di ripensamento di tutta la problematica musicale alla luce dei principi estetici crociani, con maggior o minore ortodossia.

Non si può non ricordare qui Alfredo Parente che fu tra i primi a iniziare questo lavoro teorico distinguendosi per spirito battagliero e per rigore filosofico, in quanto fu tra i più *ortodossi* seguaci di Benedetto Croce. Nei

<sup>1</sup> F. Torrefranca, *La vita musicale dello spirito*, Bocca, Milano, 1910.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 17.

suoi studi<sup>3</sup> che si proponevano di applicare in modo rigoroso i principi dell'estetica crociana alla musica, emergono due problemi fondamentali, quello dell'unità delle arti e quello del valore della tecnica. La musica in quanto espressione lirica del sentimento, sintesi di contenuto e forma, è identica a qualsiasi altra espressione artistica. Le arti si differenzierebbero unicamente per la tecnica di cui si servono, ma la tecnica in quanto tale, rimane al di fuori dell'arte ed è destinata unicamente "alla traduzione fisica delle immagini", mentre "la facoltà lirica nasce invece sempre nonostante le esperienze, indipendentemente dal problema della materiale traduzione o esecuzione dell'arte"<sup>4</sup>. Parente ha sviluppato queste sue tesi con estremo rigore, estendendole al campo della metodologia critica e storiografica, polemizzando con quelle correnti che si ispiravano più o meno direttamente alla *Musikwissenschaft* e che pretendevano di scrivere storie della musica concepite come storia di generi o di tecniche.

Evidentemente questa posizione teorica portava il Parente, ma anche molti altri critici di eguale formazione come Guido Pannain, a non riconoscere valore artistico a buona parte della musica contemporanea in quanto essa sembrava nascere più da un'esigenza di carattere tecnico-linguistico piuttosto che da un'autentica ispirazione lirico-sentimentale. Si capisce così come si rifiutassero le prime esperienze in campo atonale e dodecafonico proprio perché nate da un'esigenza di operare una rivoluzione nel campo del linguaggio, esigenza non riconosciuta valida o perlomeno inessenziale ai fini della creazione di un'autentica opera d'arte. Tutta la battaglia culturale di Alfredo Parente è soprattutto centrata sul problema della tecnica, concepita come un elemento non determinante ai fini della creazione musicale, portando così tale idea sino alle sue estreme conseguenze, dichiarando del tutto irrilevante dal punto di vista artistico che un'opera venga scritta per uno strumento o per un altro strumento.

Altri critici, come Luigi Ronga e Andrea Della Corte, hanno rivolto la loro attenzione soprattutto alla storiografia musicale, cercando di reinterpretare la storia della musica al di fuori degli schemi evolutivi positivisti, basati spesso su compartimenti chiusi secondo la genealogia dei generi. Il problema dei generi, su cui già si era pronunciato Croce, ma a proposito della storia della letteratura, viene da questi critici ripreso per quanto riguarda la musica. In effetti i *generi* hanno avuto un enorme peso nel corso dello sviluppo storico della musica. Se un musicista scrive un melodramma piuttosto che un concerto per violino o una cantata da chiesa subisce tutta una serie di condizionamenti storici assai complessi e si pone quindi in un'ottica compositiva e in una tradizione diversa. Nella musica, forse ancora di più che in altre arti, per la forza di alcune componenti specifiche quali il pubblico, gli esecutori, i luoghi dell'ascolto ecc., i *generi* vengono ad assumere un peso considerevole, e la storiografia d'ispirazione positivista è stata portata a scrivere una

<sup>3</sup> Di A. Parente si veda soprattutto *La musica e le arti*, Laterza, Bari, 1936.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 203.

storia della musica fatta per generi. Contro questa storiografia ha condotto la sua battaglia Luigi Ronga affermando che quello che conta è il sentimento ispiratore e quindi l'unità della personalità artistica: il genere poi in cui il musicista si vorrà esprimere, a seconda di circostanze del tutto esteriori all'arte e alla sua storia, non ha nessun rilievo. La storia della musica va ricostruita partendo dalle singole personalità e non dai generi, elemento del tutto estrinseco e secondario rispetto alla storia vera e propria.

Sulle pagine de "La Rassegna Musicale" che va un po' considerata come l'organo ufficiale della musicologia crociana, si sono sviluppati interessanti dibattiti, e anche nell'ambito del crocianesimo si sono levate voci diverse a seconda della maggiore o minore "ortodossia" al dettato del maestro o ancora del modo d'interpretare la stessa estetica crociana. Come già si è detto, in nome sempre dell'estetica crociana, si è spesso condannata la musica dell'avanguardia di allora: non solo Schönberg e tutta la scuola di Vienna ma spesso anche Strawinski risulta messo al bando per l'accento da essi posto sulla tecnica e sui problemi del linguaggio piuttosto che sull'*ispirazione* da parte di questi musicisti. Tuttavia non sono mancate voci di difesa delle avanguardie: non si può dimenticare in quegli stessi anni il lavoro di Casella, di Massimo Mila e dello stesso direttore della Rassegna, Guido Maria Gatti, per far conoscere nella provinciale cultura italiana di quegli anni, autori e opere delle avanguardie europee. Questo meritorio lavoro pratico e organizzativo per portare a conoscenza del pubblico tale repertorio nuovo e a volte nuovissimo poteva essere fatto sempre a nome dei principi dell'estetica crociana anche se opportunamente reinterpretati.

Il fondamentale concetto crociano di *espressione*, che era servito ad alcuni musicologi quale arma per negare validità a musicisti che, almeno da un punto di vista teorico, negavano che l'opera musicale nascesse in base ad un'urgenza espressiva, Strawinski in testa, opportunamente riformulato poteva essere usato proprio per *salvare* le musiche di autori neoclassici, che ponevano l'accento soprattutto sul lato artigianale della creazione musicale.

Se il confronto con le avanguardie è stato per molti critici crociani un po' come il banco di prova - e possiamo ben dirlo oggi a posteriori - per verificare in qualche modo l'inadeguatezza dell'estetica idealistica ad interpretare categorie, concetti, ideologie così lontane dalle proprie radici filosofiche, per alcuni ha rappresentato anche un'occasione per vincere una sfida e piegare l'idealismo nei confronti di musiche e musicisti che sem-bravano per definizione radicalmente eterogenei di fronte all'idealismo stesso. Non si può a questo riguardo non prendere in esame la figura di Massimo Mila, anomala per più di un motivo proprio per ciò che concerne questo problema: critico quanto mai aperto ad ogni manifestazione delle avanguardie italiane ed europee e d'altro canto nutrito di crocianesimo e di idealismo. Mila ha sempre chiaramente avvertito come la conciliazione tra musica contemporanea ed idealismo fosse quanto mai problematica, ma non ha, come molti altri risolto il problema abolendo uno dei due termini. Egli ha tentato la via degli

*aggiustamenti*, via che può essere rischiosa dal punto di vista del rigore filosofico, ma produttiva dal punto di vista della presa sulla realtà.

Il problema più grosso per un critico idealista è senza dubbio come porsi di fronte ad un'arte che nega programmaticamente l'espressione come valore artistico e che vuole invece recuperare tutti quei valori artigianali, formativi, materiali inscindibilmente connessi all'operare artistico di tutti i tempi, ma in particolare a quello di alcune avanguardie novecentesche. Si allude evidentemente a Strawinski e a tutta la corrente neoclassica della musica contemporanea. Strawinski, com'è noto, sull'onda di tutto il formalismo, ha programmaticamente negato che l'espressione sia necessaria all'arte ma ha piuttosto affermato che essa non solo è superflua ma tutto sommato dannosa perché disturba e interferisce con i reali valori dell'arte che sono squisitamente formali. Si potrebbe idealisticamente sostenere che le affermazioni di Strawinski sul piano estetico-filosofico non interferiscono con la sua produzione artistica e che nonostante tali prese di posizioni la sua musica è pur sempre espressiva, cioè opera d'arte. Ma il ragionamento di Mila è più sottile e riesce a farsi strumento interpretativo che va al di là del caso personale. Il concetto di *espressione inconsapevole* rappresenta l'aggiustamento dell'estetica idealistica proposto da Mila per poter dare un fondato giudizio valutativo su tutto il neoclassicismo senza doverlo scartare a priori come un prodotto nullo dal punto di vista artistico. Mila non ha mai ripudiato i principi estetici dell'idealismo, ma li ha sempre temperati con una certa dose di quello che si può chiamare, con un termine senza dubbio equivoco, *sano buon senso*. Il concetto di espressione inconsapevole rappresenta appunto quel *sano* correttivo, che gli è servito da una parte a salvare tutto il neoclassicismo del Novecento ma dall'altra anche a porre un argine e prendere le distanze dal troppo facile sentimentalismo, indicando altrove gli scopi e i fini della musica autentica. Non è quindi un problema per Mila la negazione in via di principio del valore dell'espressione, tante volte proclamato da Strawinski: se la sua musica ha un alto contenuto artistico chiaramente significa che *malgré lui* il musicista si è espresso anche se inconsapevolmente e forse contro la sua volontà.

Il contesto filosofico dell'idealismo crociano offrì numerosi spunti di discussioni ai critici e storici della musica che si nutrivano di questa preziosa linfa culturale. Non solo l'ampio dibattito, a cui si è qui accennato, riguardante la musica del Novecento ma anche altre questioni più propriamente teoriche più che storiche sono emerse nei dibattiti su "La Rassegna musicale" e su altre riviste dell'epoca. Nel decennio 1930-40 si sviluppò un interessante e vivace dibattito sul problema dell'interpretazione musicale, problema tipicamente idealistico, almeno nei termini in cui è stato discusso in quegli anni. I numerosi critici musicali che erano intervenuti sulla questione si ponevano anzitutto il quesito se l'interprete fosse un creatore o un semplice tecnico, esecutore di ordini altrui. Si delinearono pertanto due fronti contrapposti: c'è chi riteneva, come Alfredo Pugliatti, ma anche in una certa

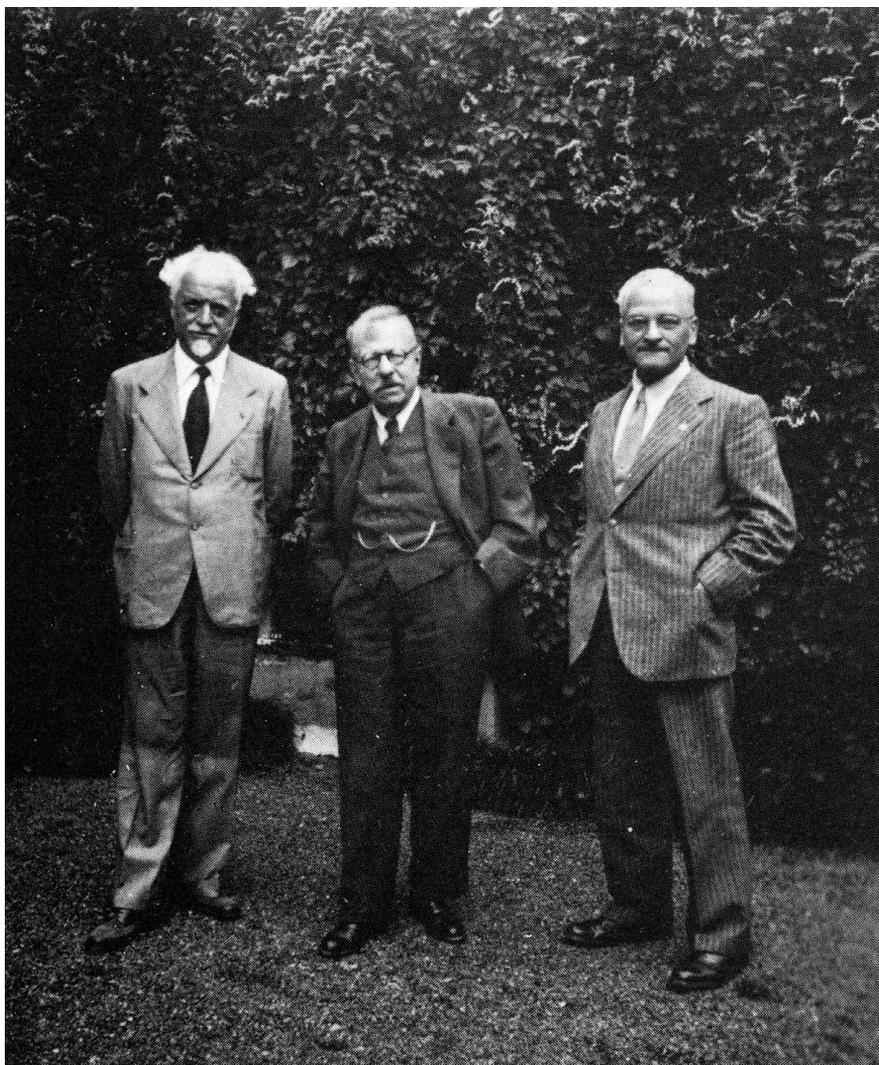
misura Guido Maria Gatti e altri ancora che l'interprete in realtà "ricreasse" l'opera musicale e che in quest'opera di ricreazione agisse in lui uno slancio creatore in tutto e per tutto assimilabile a quello dell'originario compositore. Altri invece, come Alfredo Parente soprattutto, ritenevano che l'interprete non creasse proprio nulla in quanto il suo lavoro era di ordine prettamente tecnico-esecutivo e che perciò non doveva né poteva permettersi nessun afflato creativo. Il suo compito era squisitamente riproduttivo e il suo dovere era di attenersi strettamente alle istruzioni che attraverso la partitura gli venivano impartiti dal musicista creatore. In realtà un dibattito del genere, che peccava se non altro di una certa astrattezza e di un certo schematico, non poteva avvenire altro che in un clima culturale impregnato di idealismo, questa volta non soltanto crociano ma anche gentiliano. In effetti non si riusciva a sottrarsi a questa alternativa che sembrava irrisolvibile: se l'interprete è un tecnico, non è un creatore e quindi il suo impegno non è dell'ordine artistico; ma se si riteneva che il compito dell'interprete fosse di natura artistica allora doveva considerarsi un creatore allo stesso modo e nella stessa misura del compositore creatore e autore dell'opera in questione. L'*aut-aut* era perentorio e non si poteva immaginare un'altra via d'uscita al problema proprio perché per l'idealismo l'attività artistica non può ammettere compromessi di sorta: o si è nella sfera dell'arte o in quella della tecnica. Se il buon senso poteva suggerire soluzioni meno radicali, si usciva dall'ambito dell'ortodossia crociana o gentiliana per prospettare soluzioni meno rigide ma forse più aderenti alla realtà. Ed in effetti fu ciò che avvenne in quel dibattito in cui parecchi critici, come ad esempio Massimo Mila, Ferdinando Ballo, Giorgio Graziosi o musicisti come Casella svilupparono soluzioni più consoni alla concreta attività dell'interprete anche se a costo di discostarsi dal rigore filosofico che stava alla base del dibattito originario.

Si potrebbe concludere con un interrogativo: questi critici, musicisti e storici della musica a cui si è qui rapidamente accennato, hanno potuto in qualche modo salvare la cultura musicale italiana da un provincialismo congenito grazie all'idealismo, anche se usato in edizione riveduta e corretta, o nonostante l'idealismo? A mezzo secolo dalla scomparsa di Benedetto Croce sarebbe ingeneroso e anti-storico di rispondere *nonostante* l'idealismo: sarebbe una risposta manichea e per certi versi anche ingiusta. Indubbiamente la fenomenologia husserliana e heideggeriana così pure come l'esistenzialismo si sono presentata sulla scena europea come filosofie e come dottrine estetiche più congeniali allo spirito delle avanguardie del Novecento, mentre l'idealismo, in quanto metodologia critica è stato uno strumento più consono ad interpretare e comprendere l'arte romantica. Tuttavia non si può negare che nonostante questi indubbi limiti l'idealismo ha rappresentato per lo meno un forte stimolo a centrare l'attenzione alle implicazioni filosofiche e metodologiche presenti nell'operare critico e a sottrarre la cultura musicale italiana dalle secche del positivismo ancora imperante in molti paesi anglosassoni. Forse la recente critica più smalzata e

vigile nel cogliere tutte le implicazioni filosofiche, estetiche e culturali della musica del nostro secolo non ci sarebbe stata o sarebbe stata comunque molto diversa senza la lezione di rigore, di impegno metodologico e storiografico dell'idealismo crociano e di tutti i critici che si sono ispirati a tale scuola nella prima metà del secolo.



Una stanza dello studio di Benedetto Croce a Napoli.



Da sinistra il Ministro liberale Marcello Soleri, Benedetto Croce e il musicologo Andrea Della Corte.

MARZIO PINOTTINI

BENEDETTO CROCE E L'ARTE

Quando Benedetto Croce nel novembre del 1925 firmava l'*Avvertenza* ad una delle sue opere più note, quella *Storia dell'età barocca in Italia*, che non poca influenza doveva avere negli studi seguenti, non mancava di sottolineare l'importanza del sottotitolo *Pensiero, poesia e letteratura. Vita morale*<sup>1</sup>, precisando che il suo lavoro sarebbe dovuto essere proseguito per le arti figurative e architettoniche, per la musica e per altri aspetti e manifestazioni della vita secentesca. Per dar ragione a ciò il Croce invocava per un verso la qualità della sua preparazione che non era quella di storico dell'arte e di critico d'arte e, per l'altro, il fatto che molto [allora] si lavora[va] in Italia e fuori, intorno alla pittura, plastica e architettura di quell'età e che su questi argomenti erano venute in luce opere di molto pregio.

È importante fare questa precisazione perché un discorso su Croce e l'arte non può avere giustificazione se non restringendolo alla tematica relativa alla metodologia dell'arte, ben più consona alla sua incredibile e stupefacente attività di filosofo, di storico, di erudito, di indefesso difensore quale fu, come esponente della società civile, che, in occasione del cinquantenario della morte, si vuole qui ricordare.

Per l'Italia, è ovvio, il pensiero correva soprattutto a Roberto Longhi, che egli, espressamente, aveva citato in quel saggio del 1919, che porta il titolo eloquente *La critica e la storia delle arti figurative e le sue condizioni presenti*<sup>2</sup>, definendolo "uno scrittore (per dirla alla tedesca) *temperamentvoll*", riconoscendone una notevole efficacia sugli studi italiani di storia dell'arte, e annoverandolo fra i più recenti e audaci critici e storici. Ma, al contempo, Croce non mancava, riconoscitine i meriti e le qualità, di mettere in guardia dagli slittamenti verso i pericoli di una critica formalistica, che

<sup>1</sup> L'opera dedicata a Karl Vossler ebbe presso il Laterza di Bari quattro edizioni: 1929, 1946, 1952 e 1957. L'opera fu anticipata a pezzi sulla sua rivista "La Critica" negli anni 1924-1928.

<sup>2</sup> Apparso su "La Critica", poi in *Nuovi saggi di estetica*.

aveva il suo predecessore illustre nello Herbart, e i prosecutori nei teorici della pura visibilità<sup>3</sup>. Ho chiarito altrove<sup>4</sup> le *ragioni* storiche che indussero Longhi a mutare metodo storiografico, dovute alla *querelle* fra lo stesso Longhi e Augustus Mayer da una parte e Amadore Porcella, storico dell'arte e critico d'arte dell'"Osservatore romano", sorta in occasione della *Mostra degli antichi Maestri Spagnoli* alla Galleria Nazionale d'Arte Moderna di Roma del 1930, che costrinse lo sconfitto Longhi a trasferirsi addirittura da Roma a Firenze. Il risultato estremo di questa vicenda nei suoi esiti storiografici è ben sintetizzato dalle parole d'un sottile e colto storico dell'arte, Gian Lorenzo Mellini, che da quell'officina fervida di risultati, che è la sua rivista "Labyrinthos", fa sentire senza sosta la sua voce<sup>5</sup>, riportando l'attenzione sul discorso relativo alla qualità dell'opera d'arte:

Qualità, ahimè, è una parola che oggi è segno di contraddizione. La storiografia della cosiddetta cultura materiale, insieme con tutta la critica che si ispira alla sinistra, ne ha fatto giustizia sommaria quale residuo borghese, senza accorgersi però di seguire in questo pedissequamente uno degli epigoni proprio della cultura borghese, intendo dire Erwin Panofsky. Il quale, dando giustamente gran valore ai contenuti, finì per non vedere più la forma anzi il suo stesso problema e cadde nell'errore teorico, rivelatosi esiziale per le conseguenze, di non iscrivere anche il dato stilistico nell'ambito dei contenuti dell'opera d'arte. Che la qualità, termine non in uso presso gli antichi scrittori d'arte, fosse tuttavia ben frequentata nel suo concetto lo mostra il fatto che ne esiste presso di essi il corrispondente, che è quello di esecuzione. È davvero curioso che la cultura "di sinistra" non sappia vedere codesta perizia che fa l'autentica grandezza di una particolare categoria di lavoratori del passato (o forse si vergogna della loro cortigianità?); a meno che non si tratti della solita vendetta, o nemesi, della Storia nei riguardi di chi tenta di manipolarla. Dette in questi termini sembrano bagatelle, ma non si può negare che tali aporie abbiano afflitto l'intera generazione degli studiosi del "dopo Longhi".

Ma l'attenzione del Croce andava anche a Matteo Marangoni, maestro indiretto negli anni Cinquanta del Mellini, com'egli stesso ha ricordato nel suo fondamentale *Petra maldè*. Il Croce, infatti, non aveva mancato di discuterne la metodologia sulle pagine de "La Critica"<sup>7</sup>. Ho ricordato altra volta<sup>8</sup> come proprio di queste fertili discussioni di metodo del Croce da una parte e del Gentile dall'altra, cioè da parte di filosofi, gli storici dell'arte si siano giovati e non poco. Ma l'attenzione di Croce era ben viva anche nei

<sup>3</sup> Cfr. la nota *Per una migliore critica delle arti figurative*, in *Nuovi saggi di estetica*, cit. p.281 e sgg., che discute il saggio di Lionello Venturi, *La pura visibilità e l'estetica moderna*, apparso su "L'Esame", di Milano, diretta da Enrico Somarè, a.II, fasc.2, febbraio 1923.

<sup>4</sup> M. Pinottini, *Simbolo e allegoria nell'estetica moderna*, Roma, Bulzoni 1999.

<sup>5</sup> G.L. Mellini, *Sculture barocche di ritratto*, Firenze, Giovanni Pratesi, s.a. ma 1986, pp.5-6.

<sup>6</sup> Bergamo, Bolis 1992.

<sup>7</sup> Poi in *Conversazioni antiche*, serie V, Bari, Laterza 1951, p.41 e sgg.

<sup>8</sup> M. Pinottini, *Simbolo e allegoria nell'estetica moderna*, cit., p. 85 e sgg.

confronti degli artisti e, in particolare, di quegli artisti che svolgevano anche attività di critico d'arte: il caso di Carlo Carrà e quello di Ardengo Soffici sono emblematici al riguardo.

Soffici, infatti, da Parigi sin dal 1903, e già in corrispondenza con Giovanni Papini, tornato a Firenze, e con Giuseppe Prezzolini, che conosce per lettera, darà vita a quella famosa mostra degli Impressionisti del '910<sup>9</sup>, che farà conoscere per la prima volta gli Impressionisti in Italia. Comincerà così quella grande avventura di svecchiamento della cultura italiana, che Soffici ebbe modo di promuovere direttamente non solo come scrittore, ma proprio anche come critico, oltre che come pittore in prima persona.

Come critico è importante ricordare il volume intitolato *Scoperte e massacri*, che faceva un po' eco al volume *Plausi e botte* di Giovanni Boine, un grande ligure, che morirà purtroppo giovanissimo, e che è stato uno degli amici di Soffici con tanti altri, che indubbiamente, dal punto di vista della critica, rappresentarono un modello che, ancor oggi, è bene guardare, è bene leggere, è bene seguire.

Il modello lontano di questo modo di fare critica era quello di Giosuè Carducci. Giosuè Carducci oggi è un nome dimenticato. Ma, se uno rileggesse i suoi *Scritti critici*, noterà che precipita in Carducci (e questo in fondo trapassa nel tipo di cultura fiorentina, rappresentata da Prezzolini, da Soffici e anche in parte della cultura ligure, di cui Boine è uno dei massimi rappresentanti) quella capacità di unire giudizio morale, giudizio critico e giudizio di valore, per cui la critica diventa, non solo critica letteraria, critica artistica, ma al contempo critica civile, critica morale, raggiungendo cioè quella totalità nella globalità della visione, che certamente costituisce un modello, che, oggi, conviene riprendere e riguardare. Proprio oggi, quando, dopo le mode strutturalistiche, molto e troppo spesso, la critica ha tentato di frazionare e spezzettare il linguaggio con alchimie che, tendendo a ridurre la qualità in quantità, hanno rinunciato a dare giudizi, scambiando il proprio campo d'indagine con quello dell'entomologo.

Dicevo appunto dell'attività critica di Soffici, che si riverberò sulla cultura italiana a stretto contatto con l'attività pittorica. Egli fu uno dei primi, anzi fu il primo in assoluto in *Scoperte e Massacri*, a riconoscere, per esempio, il valore anticipante della pittura metafisica di Giorgio de Chirico, che sarà salutato anche come uno dei pittori della moderna mitologia in formazione del moderno proprio da Guillaume Apollinaire su "L'intransigent", il giornale dove il poeta scrisse le sue note critiche, che poi molti anni dopo furono raccolte nel volume intitolato *Croniques d'Art*.

Allievo di Pietro Toesca a Torino (era nato ad Alba nel 1890), Roberto Longhi aveva collaborato, essendosi poi specializzato con Adolfo Venturi a

<sup>9</sup> A riprova delle comuni frequentazioni culturali di Karl Vossler e Benedetto Croce, cfr. la lettera di Vossler a Croce in data 28 aprile 1910, in cui Vossler dice di aver fatto la conoscenza, a Firenze, del Soffici e di Medardo Rosso (cfr. *Carteggio Croce-Vossler, 1899-1949*, Napoli, Bibliopolis, pag.135).

Roma, alla rivista “L’arte”, diretta dallo stesso Venturi. Venturi, però, considerava l’arte contemporanea qualche cosa che non potesse ancora essere oggetto di studio, perché ancora troppo vicina. Roberto Longhi, invece, aveva urgenza di esprimersi anche come critico militante oltre che come storico dell’arte. Ma su “L’Arte”, la grande rivista di Adolfo Venturi, che poi diverrà la rivista di Adolfo e del figlio Lionello Venturi, l’arte contemporanea non trova spazio. Questa lettera di Prezzolini a Longhi fu trovata molti anni più tardi in uno scantinato a Roma ed è stata pubblicata nel 1982 a cura di Francesco Grisi in un libro di G. Prezzolini dal titolo *Questa libertà non è un capriccio (Lettere a Roberto Longhi)* (Roma, Volpe), Prezzolini risponde alle richieste che Longhi, in quel momento, gli faceva in questi termini: “Vorrei anche esserle utile, ma temo di non potere nulla o quasi”. Longhi evidentemente gli aveva scritto, anche se non abbiamo la sua lettera, per chiedere di collaborare a qualche giornale:

Vorrei anche esserle utile, ma temo di non potere nulla o quasi. In Italia non si può vivere con la penna se non facendo il giornalista, o collaborando a giornali (la cosa è parecchio differente). Ma ai giornali non si collabora che 1) scrivendo di cose di interesse immediato 2) scrivendo chiaramente e brevemente, come si scrive la lista della lavandaia. Tutto ciò che è arte, sviluppo vero di pensiero, utile, nel giornale non conta nulla. Ora, si sente lei, francamente, di perdere tutto d’un tratto quello che lei non porterà con sé tutta la vita – il suo stile – ma che non può da un giorno all’altro svestire? Io collaboro a giornali, benché non sono, né son mai stato uno scrittore, sono una semplice mano indicatrice, che cerca di indicare le direzioni, il meglio ecc. Ma se lei disperdesse per questo le sue qualità di scrittore, come si annunzia, come sarà se progredisse, sarebbe male davvero.

In conclusione: io sono pronto a scrivere ai miei amici del “Carlino”, l’unico giornale dove abbia amici (a “La Stampa” c’è Thovez e non si può scrivere d’arte – suo feudo), perché accolgano i suoi articoli. Ma bisogna che prometta di scriverli da giornalista. Ma pagato come tale, cioè poco bene, poiché il “Carlino” ha già un corrispondente a Torino.

Questa è la realtà, caro amico. Uno dei miei dispiaceri è di non poter fare di più per gli amici. Di qui a qualche anno, se i soci hanno coraggio, la libreria potrebbe diventare qualche cosa ed anche un centro di aiuto per i giovani. Ora non lo è. E gli altri centri non valgono o non possono o non vogliono.

La lettera si concludeva con qualche notazione di carattere pratico. È una lettera che riflette bene quel clima caratteristico di una cultura, che non aveva timore di parlare senza peli sulla lingua. Roberto Longhi aveva un carattere polemico, vivace, e quindi nella “Voce” trovò una tribuna ideale, in cui poté liberamente esprimere non soltanto la ricchezza del proprio linguaggio, ma anche manifestare scopertamente gli umori del suo modo di fare critica.

Vorrei ricordare un esempio, tanto per dare un’idea, della scrittura di Longhi: parlando di Segantini, il grande poeta della montagna, lo definì

così: “una sorta di pojana mistica appollaiata sul rezzo tricromico dell’Engadina”. E mi fermo brevemente a commentare per spiegare. La pojana, come sapete, è un uccello rapace, definito “mistico” perché Segantini aveva trovato nella montagna la possibilità di effondere quel senso di silenzio metafisico, che essa suggerisce. Longhi parla poi di “rezzo tricromico”, perché, come sapete, il rezzo è una sorta di venticello, ed è detto “tricromico”, cioè a tre colori.

Alludendo allegoricamente alla bandiera italiana Segantini è visto così come araldo avanzato dell’Italia che stava rinnovando il proprio linguaggio plastico.

Come si può vedere da questo esempio, il lessico di Longhi era molto ricco: un lessico non facilmente comprensibile dall’uomo comune, dall’uomo che non avesse un grado di cultura già piuttosto elevato.

Direi che l’incontro tra Longhi e i Futuristi servì allo stesso Longhi anche per confrontarsi felicemente con le esperienze brucianti dell’avanguardia, che egli ebbe così modo di commentare a botta calda in prima persona.

La esperienza futurista durò pochi anni per Soffici, appunto negli anni cosiddetti “eroici” del Futurismo. Egli passerà poi ad una visione più decantata, che, in fondo, risponde a quei criteri della sua estetica futurista, che egli consegnò in un libro che fu pubblicato nel 1920.

È stata definita un’estetica realista, perché effettivamente, anche nell’ambito del Futurismo, Soffici terrà conto della realtà, anche se ovviamente poi ne darà un’interpretazione personale, ma ne darà un’interpretazione inserendo nella pagina dipinta frammenti di realtà che, tutti insieme, vengono gettati sul quadro, con quell’effetto di simultaneità, che è uno dei cardini della poetica futurista. Il concetto di simultaneità nella poetica e nell’estetica futurista era stato suggerito dalla possibilità virtuale di percorrere, attraverso la memoria e attraverso la velocità, panorami che erano non soltanto quelli, che, puntualmente, ognuno di noi può avere sotto gli occhi, ma anche ricordi di altre esperienze vissute. Il tentativo di Soffici è proprio quello di bloccare, fissandole sulla tela, tutte queste esperienze in una sorta di frammentismo, che è l’esatto *pendant* in pittura del suo frammentismo letterario.

Nonostante il noto *pamphlet* polemico di Giovanni Papini contro Benedetto Croce, il filosofo napoletano considerava i Futuristi suoi “buoni amici”, a cui, peraltro, raccomandava di “perseguirlo” non a Roma, ma al polo della Logica, dove egli si era “alquanto acclimatato”, ma a cui essi temeva sarebbero morti di gelo<sup>10</sup>.

Da questi casi che qui abbiamo ricordato, risalta l’attualità, sempre viva e fertile di risultati, del richiamo dello storicista Croce alla concretezza, a quel “congiungimento della critica d’arte con la filosofia”, che egli, sin da quegli anni ormai lontani, invocava, sicuro com’era che da un simile trava-

<sup>10</sup> B. Croce, *Fatti politici e interpretazioni storiche*, in Id., *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, Bari, Laterza, 1955, pag.270.

glio intellettuale potessero scaturire quelle “nuove proposizioni di verità” che, trasfondendosi, potessero assumere “veste più popolare, di risultati piuttosto che di processi, di esempio piuttosto che di dottrine, in una cerchia più larga, e [conferissero] così anche a quel ramo di studi storici (come già è accaduto per gli altri) carattere filosofico”<sup>11</sup>. Mai come in questo momento queste parole dell’insigne filosofo, che qui vogliamo ricordare in questa occasione, si librano alte nel cielo a conferma che chi le ha pronunciate non è “il cane morto” della storiografia marxista degli anni Cinquanta e Sessanta del XX secolo.

Il “cane morto”, è infatti il marxismo.

<sup>11</sup> B. Croce, *Nuovi saggi di estetica*, cit., pp.275-276.

TIZIANA CONTI

UN'EREDITA' DELL'ESTETICA CROCIANA

L'arte dell'ultimo decennio si connota nel segno dell'assenza di irreggimentazione, di una caotica leggerezza proiettata verso modalità che promettono un salto nel nuovo, senza restare imprigionate negli stessi schemi. Le espressioni artistiche dilatano i loro campi di indagine, addentrandosi in modo capillare e approfondito in territori liminali. L'arte tende dunque alla proliferazione delle metodologie, privilegia la contaminazione e la stratificazione dei generi e degli stili, talvolta sin troppo arditamente. A voler cercare linee guida, si scopre che essa è soprattutto un coacervo di stati metamorfici, di azioni e reazioni, di cui spesso non è possibile prevedere gli sviluppi.

A questa concezione dell'arte, aperta a ventaglio, si adattano alcuni riferimenti tratti dall'*Estetica* di Benedetto Croce, primo tra tutti l'identificazione di estetica e linguistica. Croce sostiene che "il linguaggio è perfetta creazione, le sempre nuove impressioni danno luogo a sempre nuove espressioni. Cercare la lingua modello è dunque cercare l'immobilità del moto".<sup>1</sup> Da queste affermazioni discendono alcuni corollari che risultano avere un peso rilevante nell'arte contemporanea. Innanzitutto il linguaggio è visto come un sistema dinamico, sospinto da una *vis a tergo* che induce molteplici ibridazioni, che si sviluppa cioè in infiniti sotto-linguaggi: essi cercano e trovano continui aggiustamenti, equilibri trasversali, realizzabili per scarti progressivi.

In questo procedere inglobano in sé elementi che a prima vista risultano dicotomici: il più evidente è il contrasto tra reale e virtuale nel segno della labilità, dell'ironia, dell'attitudine ad operare collegamenti. Il linguaggio, secondo Croce, è un organismo. L'artista di fine millennio crea e reinventa senza essere condizionato da modelli prestabiliti, riadegua continua-

<sup>1</sup> B.Croce, *Estetica*, Milano, Adelphi 1990, cap.XVIII, p.176 sgg.

mente il suo discorso alle necessità reali: di conseguenza, la trasformazione del linguaggio modifica necessariamente il carattere dell'opera che diventa processuale o, talora, seriale.

Possono apparire utili alcuni esempi. Più vistosi e densi di significato sono i linguaggi attraverso i quali parla l'installazione, che, in molti casi, ha sostituito la scultura tradizionale, perché risulta in grado di stabilire relazioni più dinamiche con la spazialità. A questo punto si inserisce a buon diritto una seconda osservazione relativa all'estetica crociana, che interagisce con la precedente. Il riferimento è alle "categorie dello spazio e del tempo, che si fondono nell'intuizione allo stesso modo di tutti gli altri elementi costitutivi *materialiter non formaliter*, come ingredienti e non come ordinamento. Ciò che si intuisce in un'opera d'arte non è spazio o tempo, ma carattere o fisionomia individuale".<sup>2</sup> L'artista contemporaneo modifica continuamente le caratteristiche dello spazio, in relazione sia all'opera sia allo spettatore.

Se facciamo un percorso a ritroso ritornando agli anni '70, ci rendiamo conto di come sin da allora lo spazio si sia "reinventato", diventando sempre più un "ingrediente" dell'opera. Questo fatto significa che l'artista via via recupera l'intenzione fabbricativa, ponendosi al contempo il problema della reificazione oggettuale. Artisti come gli americani Denis Oppenheim e Sol Lewitt, i francesi Daniel Buren e Gustav Morellet, il tedesco Gunter Ueckert, il greco Costas Varotsos, gli italiani Giuseppe Penone e Marco Bagnoli, attivi da anni, hanno sottolineato proprio nell'ultimo decennio il ruolo dello spazio in senso dinamico: l'opera ne diventa addirittura invasiva, tanto che il linguaggio si proietta verso un orizzonte aperto, con un'assunzione di consapevolezza tale da indurre ad eludere i confini stabiliti dalla tradizione, per addentrarsi in un intrico di nodi.

L'americano Haim Steinbach elabora una ricerca giocata su un doppio registro. Lo spazio è individuato attraverso mensole appoggiate alle pareti: su ognuna di esse sono disposti oggetti di uso quotidiano, spesso in modo seriale. Di conseguenza l'oggetto, di per sé anonimo, assume una connotazione metareale: nello spazio si realizza un gioco sottile di relazioni che chiama in causa l'adattabilità e l'equilibrio delle forme. Il messicano Gabriel Orozco, dal canto suo, satura la spazialità con gli oggetti più disparati, conchiglie, elementi prelevati dal mondo industriale, tratti dalle periferie suburbane, sintomo della massificazione del mondo occidentale. Nello spazio gli interessa soprattutto enfatizzare il movimento e, a questo scopo, dissemina ovunque scarpe o contenitori vuoti di scarpe, a mostrare la fisicità irrinunciabile del quotidiano. Linguaggi creativi e innovatori possono scaturire addirittura dalla considerazione della realtà di un grande porto commerciale. È il caso del berlinese Manfred Pernice che a Bremerhaven ha mediato l'uso del *container* come forma di comunicazione comoda e conveniente

<sup>2</sup> B.Croce, *ibid.*, cap. 1, p. 3 sgg.

e lo ha trasferito allo spazio della galleria d'arte e del museo, variandone l'assetto e le dimensioni e reinventandone la funzione.

L'identità di estetica e linguistica risulta particolarmente interessante laddove si pensi a tutte le forme di arte che si sussumono sotto il calco del virtuale, vale a dire di quelle manifestazioni estetiche realizzate attraverso l'intervento del computer o del video, una sintassi lineare e diretta, griglie di circolazione ben definite. Esse assumono lo sguardo della seduzione ipnotica, del "tutto è possibile", di un linguaggio fluidificato da codici. All'interno di questo filone si colloca la dimensione del *post-human* che ha scardinato agli inizi degli anni '90 tutte le definizioni possibili di arte. Post-umano è quanto deriva da una nuova costruzione del soggetto, lo svincolamento dal naturale per creare una diversa identità alla luce dei modelli mediali.

La realtà televisiva, frammentaria, genera la sensazione che l'individuo non risponda più ad un modello preciso, ma sia piuttosto subordinato ai criteri della percezione altrui. Gli atteggiamenti verso il corpo e, in genere, verso tipologie di comportamento sociale, rivelano una trasformazione ben precisa, rituali alternativi. Nell'opera di alcuni artisti la ridefinizione dell'io avviene attraverso linguaggi che presuppongono proprio l'"intuizione" del corpo. Il belga Wilm Delvoye, ad esempio, utilizza lo spazio per coniugarvi passato, presente e futuro, con una sintassi apparentemente disordinata. Gli americani Charles Ray e Paul McCarthy realizzano nel loro linguaggio la commistione di uomo e manichino, innocenza e istinti primordiali.

Più sottile e anche più arduo risulta il discorso linguistico, laddove esso venga riferito alla pittura. I due grandi fenomeni che l'hanno investita nell'ultimo decennio, l'"astrazione ridefinita" e la "nuova figurazione", proseguono un rinnovamento già avviato alla fine degli anni '70. In entrambi i casi si tratta di una metamorfosi anche epistemologica, che implica l'inserimento nell'opera di elementi linguistici referenziali quali la citazione, la memoria, il simbolo, il mito. Due esempi possono apparire emblematici. La pittura recente dell'italiano Mimmo Paladino è caratterizzata da una figurazione costruita su segni ambigui, paradossali, tali per cui l'immagine viene continuamente rimessa in gioco, al fine di far emergere strutture primarie e archetipali con costanti riferimenti al mito. La ricerca dell'americano Ross Bleckner, dal canto suo, ha trovato una specificità intensa addentrandosi all'interno di un universo cellulare, del quale viene messa a fuoco una piccola sezione, allo scopo di individuare i codici del DNA, segmentando l'insieme. Si creano, di conseguenza, infiniti microcosmi governati da un'energia pulsante che tutto muove e spiega.

L'ultimo punto dell'*Estetica* crociana sul quale ritengo valga la pena di soffermarsi è il concetto di "bello misto", sintesi di naturale e artificiale, che implica "combinazione e trasformazione".<sup>3</sup> Si può far riferimento in tal senso ad una delle forme più significative dell'arte di fine millennio, quel-

<sup>3</sup> B.Croce, *ibid.*, cap. X, p.95 sgg.

la che individua nel “resto” l’oggetto del suo fare. L’uso dei rifiuti sottolinea la precarietà e l’accidentalità della situazione esistenziale, ne è prova, documento: il detrito diventa, in questo modo, una testimonianza dell’esserci.

I materiali di scarto sono la traccia di un’energia umana che rappresenta una “controintuizione”. In questo contesto risultano particolarmente stimolanti le poetiche incentrate sull’interiorità, laddove i rifiuti diventano una manifestazione, anche aggressiva, della fisicità, un perdurare ad ogni costo del voler esistere. Alcuni lavori riesaminano provocatoriamente il concetto di bellezza confrontando l’*appeal* del nuovo artificiale con la naturalità. Talvolta il rifiuto diventa frammento di una narrazione “dura”, erede dei sacchi di Alberto Burri, bruciati e distrutti con dichiarato intento di monito nei confronti degli orrori bellici. Oppure, come appare evidente nel lavoro del giapponese Tomoko Takahashi, l’accumulo nello spazio di ogni tipo di materiale rimarca il dualismo di ordine e disordine, rimanda al caos dei primordi. Insomma, traendo pretesto dal naturale, si aggiungono elementi perturbanti prelevati dal contesto artificiale - spesso perfino artificioso - che ci circonda e si ascrive all’opera una radicalità provocatoria, così che essa solleva ipotesi inquietanti, mostrando come nulla possa pretendere di essere definitivo. L’arte piuttosto tende a ridefinirsi processualmente, come del resto, la vita.

CARLO PORRATI

## L'ANTICROCIANESIMO NELLA SCUOLA

“Benedetto Croce”. Al solo sentir pronunciare questo nome, a metà degli anni '60, in Italia, una legione di insegnanti era pronta a rabbrivire di sdegno, o se non altro non nascondeva il proprio disprezzo verso il filosofo di Pescasseroli. Una gustosa pittura di queste reazioni si può leggere in un lavoro di Vittorio Enzo Alfieri, *Pedagogia crociana*<sup>1</sup>: ad un esame di licenza ginnasiale, “il professore d'italiano, che magari è un ex normalista di Pisa, interrompe: “Questa è un'altra delle stupidaggini che ha detto Croce...”. E un altro gli fa coro: “Già, Croce non ha capito mai nulla di Leopardi...”. E un terzo: “Per fortuna, Croce ha finito di dettar legge...”. E ancora: “La sorpassata estetica di Croce... Dire che il linguaggio è espressione è ignorarne il carattere logico e sociale...”<sup>2</sup>.

A leggere queste espressioni, che venivano così spesso e così acriticamente ripetute, si affacciano alla mente due dubbi. Nella migliore delle ipotesi, pensando all'ammonimento che Dante rivolge al lettore nel canto VIII del Purgatorio, si potrebbe pensare che forse questi personaggi abbiano, sì, letto almeno in parte l'opera di Croce, ma non abbiano “aguzzato gli occhi al vero”, non rendendosi conto che “l' velo è ora ben tanto sottile, / certo che l' trapassar dentro è leggero”; nella peggiore, che è forse la più probabile, può darsi che molti di questi censori non avessero mai letto veramente un rigo di Croce e si adeguassero volentieri alla *vulgata* proposta, o meglio “imposta”, da una schiera di benpensanti appartenenti chi più chi meno alla stessa matrice ideologica.

Non sta a me, oggi, delineare la storia del dibattito scientifico sull'impostazione critica crociana; mi limiterò a ricordare che fin dal 1911 Croce dovette difendersi da attacchi virulenti come quello di Giuseppe Antonio

<sup>1</sup> V. E. Alfieri, *Pedagogia crociana*, Napoli, Morano, 1967.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 13.

Borgese, il quale lo accusava di scarsa profondità e gli opponeva l'insegnamento di Leibniz ed Hegel<sup>3</sup>. Diversamente, solo tredici anni dopo, si esprimeva Giovanni Castellano<sup>4</sup>: “Dal Croce ho appreso che dovere del filosofo è di enunciare con la maggiore nettezza i propri concetti in tutte le loro conseguenze, e senza temerne le conseguenze, perché solo a questo modo, e non con eclettiche combinazioni, con smussamenti e con accomodamenti, è dato promuovere le feconde discussioni e far progredire gli studi”. Prosegue Castellano: “Chi ora prende in mano i volumi del Croce, si avvede che la sua filosofia non si rinserra nella *Filosofia dello Spirito*, e nemmeno nei *Saggi filosofici* che l'accompagnano, e che bisogna cercarne gran parte, e forse la più viva, in tutte le sue scritture storiche, letterarie e polemiche, nei saggi sulla *Letteratura della nuova Italia*, in quelli su Ariosto, Shakespeare e Corneille e su Goethe e sulla *Poesia di Dante*, e nella *Storia della storiografia italiana del secolo XIX*, e nelle *Conversazioni critiche, e nelle Pagine sulla guerra*, e, insomma, un po' dappertutto”<sup>5</sup>.

Ho citato all'inizio le voci anonime di alcuni professori. Che cosa pensava Croce dei “professori”? Egli detestava in alcuni di loro la pedantesca e supponente monotonia, apprezzando invece e prediligendo - come ebbe a dire nel primo discorso pronunciato alla Camera come Ministro dell'Istruzione, il 7 luglio 1920 - l'opera di

tanti e tanti insegnanti valorosi e coscienti, che, quali che siano gli ostacoli posti dai cattivi ordinamenti, non possono non fare quotidianamente opera efficace di educazione, perché, in ultima analisi, la scuola si riduce allo scambio tra l'anima dello scolaro e quella del maestro. Li conosco in particolare io, che, come ha voluto notare l'onorevole Salvemini, non sono professore e nemmeno dottore di alcuna Università; ma che, come semplice insegnante, ho trascorso tutta la vita tra insegnanti [...] e, come, il loro animo, le loro lotte, perfino l'aneddotica delle loro vicende...<sup>6</sup>.

Gli eredi dei professori ai quali il filosofo rivolgeva la propria stima esistono ancora, e non in numero esiguo, ma non credo rappresentino la maggioranza. La serietà che caratterizzava la vita e l'attività di studioso di Croce è un valore da decenni seriamente compromesso da tutta una serie di fattori: negli anni Settanta, un grave danno alla qualità dell'insegnamento fu inferto dall'immissione massiccia in ruolo, accanto a docenti di alto livello, di una schiera di personaggi che in nome di un malinteso o male interpretato ideale di uguaglianza fornivano agli studenti un insegnamento basato su livelli culturali minimi, intendendo la propria attività come un qualsiasi impiego statale (il famoso “posto fisso”), senza minimamente pensare alla

<sup>3</sup> L'episodio è narrato in una lettera di Croce ad Emilio Cecchi, in E. Cecchi, *Ricordi crociani*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1965, p.91.

<sup>4</sup> G. Castellano, *Benedetto Croce. Il filosofo, il critico, lo storico*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1924, pp. 5-6.

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

<sup>6</sup> Il testo è tratto da B. Croce, *Pagine Sparse*, Bari, Laterza, 1960, vol. II, p. 338.

scuola come al citato “scambio tra l'anima dello scolaro e quella del maestro”.

Si potrebbe obiettare che Croce non scrisse nulla di pedagogia in senso stretto. Questo è vero; ma, poiché intorno a questa materia verte a mio parere un'altra delle molte manifestazioni dell'anticrocianesimo nella scuola, vale la pena di ricordare che la questione di una “pedagogia” crociana non si può liquidare lapidariamente. Croce si interessò di pedagogia fin dal 1896, anno in cui comparve sul “Fanfulla della Domenica” (XVIII, 12.4.1896) la sua recensione di un'opera di C. Trivero<sup>7</sup>; ma in quell'articolo non si trovano discussioni in merito al problema educativo. La prima esternazione che mi risulti sull'argomento è del 1900, e si riferisce alla proposta avanzata dal direttore generale della scuola media, Giuseppe Chiarini<sup>8</sup>, di sopprimere la filosofia nei licei; minaccia contro cui si era pronunciato Gentile<sup>9</sup>. Così si espresse Croce: “Mi è piaciuta l'ironia con la quale il Gentile tratta la così detta “pedagogia sperimentale”, quella delle statistiche e delle inchieste, che, proponendo questionari e raccogliendo le risposte di competenti e incompetenti, si argomenta d'intendere a fondo le cose, e riesce solo a complicarle con questioni estranee, e a imbrogliarle. E quel che sia *educazione*, e che cosa sia *formazione*, e come si distingua dall'*informazione*, e dall'*addestramento*, e a quale fine si rivolga la scuola *classica*, bisogna ricavare dal pensiero rigoroso di questi concetti, e non dall'andare in giro, eseguendo poco socratici interrogatori”<sup>10</sup>. Croce, dunque, accetta la pedagogia, se ben intesa, mentre rifiuta la pedagogia empirica, la pedagogia dell'improvvisazione.

Talora, nell'ambito dei corsi di formazione per i docenti della scuola secondaria, si tende oggi a *informare* più che a *formare*: a volte, coloro che hanno accettato di sobbarcarsi il difficile compito di introdurre i giovani insegnanti nel mondo della scuola si limitano a sottoporre loro una serie di nozioni sulle principali teorie pedagogiche, nascondendo la freddezza dell'insegnamento dietro una valanga di quei famigerati fogli trasparenti da lavagna luminosa che rispondono al nome di “lucidi”... Croce invece contribuì a porre il problema educativo in primo piano, in modo da mettere in discussione il significato stesso della pedagogia per tentare di trasformarla in “scienze dell'educazione”, ossia in un universo pedagogico autonomo e nello stesso tempo continuamente in rapporto con le altre scienze umane. Oggi, dopo un dibattito durato decenni, la facoltà di Scienze dell'educazione è finalmente una realtà; auspicabile sarebbe un collegamento maggiore della facoltà con il mondo della scuola, primaria e secondaria, che realizzasse l'istanza crociana di una vera *formazione*, da realizzarsi nell'ambito delle ore di lezione, e non nelle “quaranta ore”, in

<sup>7</sup> C. Trivero, *La storia nell'educazione: la questione pedagogica, la natura della storia, la storia nell'educazione, le norme, i mezzi, i metodi dell'insegnamento della storia*, Torino - Roma, Loescher, 1896.

<sup>8</sup> Vedasi la relazione del Chiarini, contenuta nel Boll. Uff. del Min. della P.I. del 16.11.1899.

<sup>9</sup> G. Gentile, *L'insegnamento della filosofia nei licei*, Palermo 1900.

<sup>10</sup> B. Croce, *Conversazioni critiche*, serie II (I ed. 1918), 4° ed. riveduta, Bari 1950, pp. 28-29.

cui – è doveroso rilevarlo – non è sempre facile realizzare più di tanto.

Prendendo posizione di fronte a provvedimenti legislativi, come quello relativo alla Cattedra di Linguistica, della cui necessità non riusciva a capacitarsi, Croce affermava che se gli studenti promossi al liceo non sono in grado di scrivere correttamente, non sarà una cattedra universitaria a risolvere il problema; sarebbe necessario promuovere invece la serietà degli studi nel liceo e nell'università (questo prima della riforma Gentile). Stessa idea per la Cattedra di Stilistica, intesa come “bello scrivere”. “La sciatteria è un male; ma male non minore è l'affettazione letteraria”. E conclude: “Queste sono le obiezioni che, sotto l'aspetto pedagogico, si possono muovere alle cattedre di Stilistica” (*Ibid.*, p. 228). Importante è l'affermazione “sotto l'aspetto pedagogico”: per Croce, pedagogia è il modo di formare un individuo e il fine a cui la disciplina è rivolta.

La stessa impostazione ideale si ritrova nelle pagine di Croce sul libro di De Amicis *L'Idioma gentile*<sup>11</sup>:

La scuola, si sa, non può procedere se non con le leggi dello svolgimento dello spirito umano [...]. Ogni bravo insegnante non insegna la lingua, ma fa leggere e gustare gli scrittori; comunica, dunque, non la lingua astratta ma la lingua incarnata. Non corregge sopra un modello arbitrario e meccanicamente gli scritti dei suoi alunni, ma, mettendosi nello spirito di ciascuno, mostra a ciascuno quel che veramente intendeva dire e non ha detto. Non uccide l'individualità degli scolari, ma fa sì che ciascuno ritrovi veramente se stesso<sup>12</sup>.

Sono, queste, pagine ancora attuali: Croce non nega la validità delle grammatiche, ma attribuisce loro solo una funzione pratica, propedeutica al raggiungimento di altri obiettivi, grazie all'opera congiunta dell'insegnante e dell'allievo: la *comprensione* di un problema e l'*espressione* del pensiero (si veda in questo senso il *Breviario di Estetica*<sup>13</sup>). Troppo spesso – anche questa è una manifestazione coperta di *anticrocianesimo* – l'insegnamento della nostra lingua naufraga in un tecnicismo che facilmente diventa fine a se stesso. Certo, si obietterà che nella situazione attuale della scuola primaria e secondaria il raggiungimento di una sostanziale correttezza nella forma è già un grande risultato; ma forse, se si osasse fin dai primi livelli di scolarità proporre agli allievi obiettivi un po' più elevati, pur con la necessaria gradualità, la situazione cambierebbe.

Oggi, purtroppo, nella scuola si tende in alcune discipline, in specie nell'Italiano, ad una frammentazione che impedisce sempre più di “pensare in grande”, come raccomandava Rosmini e come ammonirebbe Croce: abbandonata l'impostazione critica crociana, si è aperta la strada a metodi

<sup>11</sup> E. De Amicis, *L'idioma gentile*, Milano, F.lli Treves, 1905.

<sup>12</sup> B. Croce, *Per una polemica sulla lingua*, in *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana* (1 ed. 1910), 6° ed., Bari 1966, p. 221.

<sup>13</sup> Id., *Breviario di Estetica*, Bari, Laterza, 1924.

ermeneutici come quello proposto dallo strutturalismo, che può avere un'indubbia utilità nell'analisi dell'opera letteraria, ma solo a patto che costituisca un mezzo, non un fine. Un altro caposaldo della lezione di Italiano è stata, per lunghi anni, la narratologia, diffusa nei Testi Unici delle Antologie Nazionali, e ammannita ai docenti e di conseguenza ai poveri alunni, costretti a dedicare lunghe ore allo studio di una tecnica di analisi del testo che ha i suoi meriti quando non rimanga fine a se stessa, il che purtroppo spesso è avvenuto. Che importa conoscere tutto sul “narratore di primo e secondo grado”, sul “narratario”, sul “tempo della storia”, con le relative “forme della durata” e così via, se queste nozioni non divengono il mezzo per accedere a più alti ed interessanti livelli ermeneutici? La reazione dell'alunno alla presentazione di siffatte teorie non può che essere la noia, la conseguenza il disamore per la lettura. Quanto entusiasmo potrebbe invece infondere in un allievo la lettura di una pagina critica del Croce!

Anche nell'ambito scientifico e universitario, rivolgendosi alla filologia ed all'analisi stilistica, quante volte ci si trova di fronte ad opere ponderose e dotte che contengono analisi precise e circostanziate, ma che troppo spesso rimangono fine a se stesse, e talora non servono ad altro che a permettere al loro autore di raggiungere l'agognata cattedra universitaria... Può essere interessante leggere alcune righe di Croce dallo scritto *Scienza e Università*, contro il malcostume imperante in questa nobile istituzione:

Talvolta credete di assistere a un dibattito scientifico, e, guardando a fondo, vi accorgete che non si tratta d'altro che di una promozione da “straordinario” a “ordinario” o di un desiderato passaggio da una cattedra a un'altra, da un'università a un'altra. S'indice un congresso di psicologia, dove si discorre di metodi e di risultati, e dei rapporti della psicologia con la filosofia: voi ingenuamente prendete parte al dibattito: ahimè, il fatto reale era una *réclame*, messa su abilmente da medici di malattie nervose, o un tentativo per ottenere dal ministro delle finanze, per tre nuovi aspiranti, quattro nuove cattedre [...] E vi sono poi coloro che hanno conquistato la loro “posizione scientifica”, che hanno definitivamente arredato il loro cervello come una casa nella quale si conti di passare comodamente tutto il resto della vita; e costoro, a ogni minimo accenno di dubbio e di discussione, vi fanno il viso dell'armi, vi diventano nemici velenosissimi: presi da una folle paura di dover ripensare il già pensato, di dover rimettersi al lavoro, e, insomma, vivere<sup>14</sup>.

Ma ritorniamo alla scuola e all'opera di Croce nella veste di Ministro dell'Istruzione. Di quel Croce che, ricordiamolo, in anticipo di anni con i tempi postulava “l'invio di studenti all'estero” e “lo scambio d'insegnanti secondari di lingue”<sup>15</sup>. Il filosofo non ebbe, in quest'ambito, vita facile: fra il '20 e il '21, aggravata dagli scioperi e dalle varie forme di agitazione che

<sup>14</sup> B. Croce, *Cultura e vita morale*, Bari, 1955, 3° ed., p. 72 s.

<sup>15</sup> Id., *Pagine sparse*, vol. II cit., p. 343.

travagliavano l'Italia, la situazione della scuola era a dir poco disperante, per la crisi dovuta alla legislazione di guerra, ancora in vigore, che prevedeva lauree solo orali, promozioni generalizzate con il sei, senza l'ombra di un esame... In questa situazione, accanto all'istanza di un profondo rinnovamento della scuola e dei programmi di insegnamento, Croce sostenne l'idea dell'esame di Stato, proposta e caldeggiata da don Sturzo e dai candidati del P.P.I. dal sacerdote fondato. L'intento era di porre su un piano di effettiva parità gli studenti delle scuole statali e di quelle confessionali; ma l'idea risultava sommamente impopolare fra gli studenti, che scesero più volte in piazza per cercare di stornare da sé il *detestabile omen* di un esame... Croce fu messo alla berlina dai giornali scolastici e in particolare da quelli studenteschi<sup>16</sup>; ma difese in più occasioni la causa della scuola libera, anche di fronte a chi esprimeva seria preoccupazione per i vantaggi che dall'esame di Stato sarebbero derivati alla scuola privata. Così egli si esprimeva il 7 luglio 1920 in un intervento alla Camera:

Tornando all'esame di Stato e alle sue presumibili conseguenze, la ragione per la quale noi lo proponiamo, è unicamente quella del rinvigorimento della scuola di Stato, di cui finora è stata curata piuttosto la quantità che la qualità, e noi vogliamo ora pensare alla sua qualità e non alla quantità. Noi vogliamo, in fatto di scuola, a preferenza di sterminati eserciti di Serse, piccoli eserciti ateniesi e spartani, di quelli che vinsero l'Asia e fondarono la civiltà europea. Quando con la garanzia degli esami di Stato, con la selezione degli scolari, con la scelta rigorosa degli insegnanti, con la restaurazione della disciplina, avremo una eccellente scuola di Stato, educaremo con essa non solo quelli che la frequentano, ma anche quelli che frequenteranno altre scuole, e opereremo sulla intera cultura ed educazione nazionale<sup>17</sup>.

Espressioni come “selezione”, “pensare alla qualità e non alla quantità”, potrebbero offendere qualcuno: soggiungiamo pertanto, con il filosofo:

...tutto quanto ho detto sulla necessità di circoscrivere l'opera dello Stato, si riferisce alle scuole classiche e di cultura, e non alle popolari, per le quali altri limiti non debbono porsi se non i limiti del bilancio.

L'individuo, per Croce, ha

l'obbligo di cercare se stesso; ma, per fare ciò, ha l'obbligo insieme di coltivarsi come uomo in universale. Una scuola che fosse semplice cultura delle attitudini individuali, sarebbe addestramento e non educazione, fabbrica di utensili, non vivaio di attività spirituali e creatrici. Il vero *specialismo* è l'*universalismo* e il vero *universalismo* lo *specialismo*; l'universale non

<sup>16</sup> Si pensi alla “Fiamma verde”, guidata dal figlio dell'editore milanese Umberto Notari, Massimo.

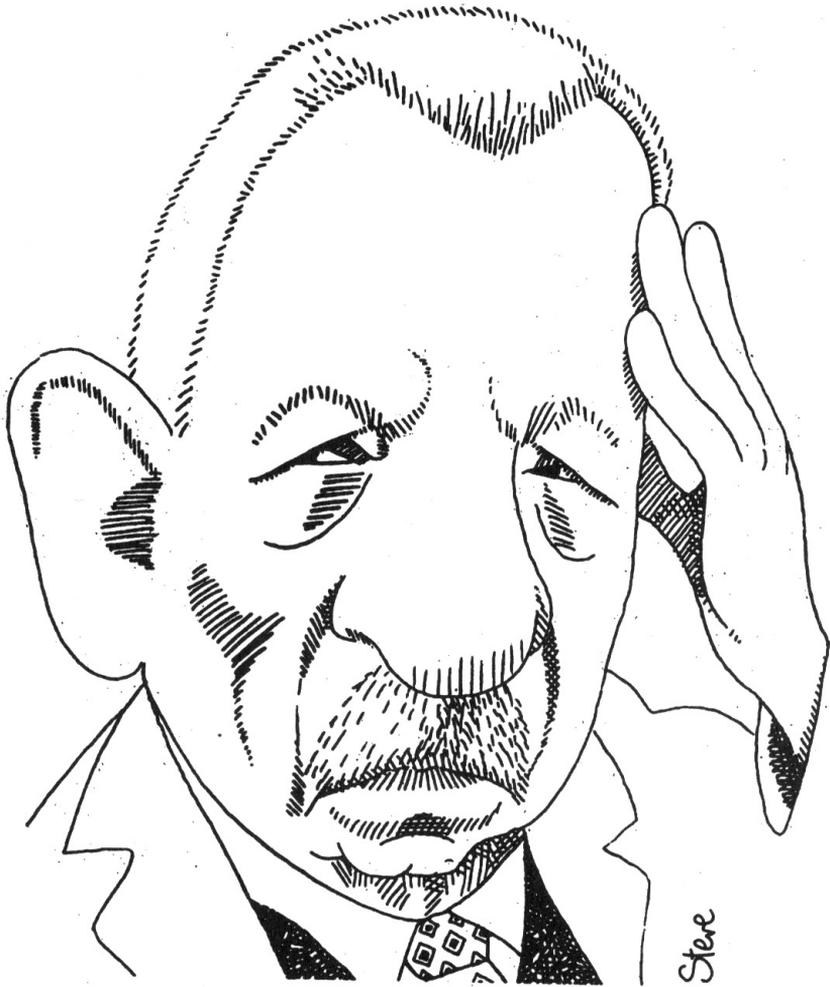
<sup>17</sup> B. Croce, *Pagine sparse*, vol. II cit., p. 343.

opera se non specificandosi, ma la specificazione non è davvero tale se non contiene in sé l'universalità. Scissi i due termini, che sono per natura indissolubili, si ha o lo sterile generalizzare o lo stupido particolareggiare; e in quest'ultimo verso hanno peccato i tempi nostri, come altri tempi nel verso opposto. Tra i due peccati e i due squilibri, equilibrato è colui che adempie la sua propria e individuale missione così perfettamente, da adempiere insieme, con essa e per essa, la missione universale dell'uomo<sup>18</sup>.

Queste affermazioni di Croce andrebbero oggi a lungo meditate. Riferendosi alla situazione degli ultimi trent'anni, servirebbero come antidoto al veleno che negli ultimi dieci-vent'anni nella scuola primaria e secondaria è stato colpevolmente sparso sulla scuola italiana da un tecnicismo talora inutile o fuorviante (penso alla narratologia per l'Italiano), o dall'approssimazione buonista di alcuni insegnanti che hanno incluso (e talora includono) volentieri nel loro programma argomenti o "attività parascolastiche" che solo tangenzialmente si lasciano definire come "culturali", e sembrano talora avere il solo fine di coprire un disprezzo per quella "Cultura" con la C maiuscola verso la quale per anni è andato l'odio di classe di alcuni docenti che conoscevano più Gramsci che Marx, e che hanno colpevolizzato Croce bollandolo come una sorta di senescente tiranno della cultura italiana. Pensando agli anni che stiamo vivendo, permetterebbero un magnifico esercizio di libertà, grazie alla considerazione che, se può essere importante un maggiore collegamento della scuola con il mondo del lavoro e dell'industria, questo non significa che la scuola debba prima o poi diventare "addestramento e non educazione, fabbrica di utensili". Non dico che ci si trovi o si sia destinati a trovarsi in una simile situazione; ma è sempre meglio vigilare.

#### BIBLIOGRAFIA

- U. Spirito, A. Volpicelli, L. Volpicelli, *Benedetto Croce*, Roma, Anonima Romana Editoriale, 1929.  
M. Puppo, *Il metodo e la critica di Benedetto Croce*, Milano, Mursia, 1964.  
V. E. Alfieri, *Pedagogia crociana*, Napoli, Morano, 1967.  
R. Fornaca, *Benedetto Croce e la politica scolastica in Italia nel 1920-21*, Roma, Armando, 1968.  
H. Cavallera, *Attività educativa e teoria pedagogica in Benedetto Croce*, Bologna, Edizioni Magistero, 1979.



Benedetto Croce nella caricatura di uno studente torinese.

ENZO RANDONE

IL CROCE DI AUGUSTO DEL NOCE

*Le siècle dernier je peux en parler, je l'ai vu finir*  
CÉLINE

Ad Augusto Del Noce<sup>1</sup> non è mai passata per l'anticamera del cervello, come si usa dire, l'idea di "battezzare" la filosofia crociana. Egli era certo che lo Spirito di Benedetto Croce, anche dopo la sua scomparsa, si sarebbe negato a una cerimonia di quel genere, sicché, evitandola, ne rispettava la volontà. Testimoniando il rispetto<sup>2</sup> che compete ai grandi mostrava una grande indipendenza di giudizio così da evitare talvolta l'opposizione, nutrita di pregiudizi, più istintiva che ragionata, tra la simpatia e l'avversione, talaltra l'alternanza tra l'antipatia per il filosofo e l'attrazione per la coerenza dell'uomo. Quando la fortuna di Croce cominciò a decli-

<sup>1</sup> I titoli delle sue opere più frequentemente richiamate sono siglati nel modo seguente:

CC., *Il cattolico comunista*, Milano, Rusconi, 1981

CEL., *Cristianità e laicità*, a cura di F. Mercadante e P. Armellini, Milano, Giuffrè, 1998

DCR., *Da Cartesio a Rosmini*, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Milano, Giuffrè, 1992

EDS., *L'epoca della secolarizzazione*, Milano, Giuffrè, 1970

FEL., *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Milano, Giuffrè, 1995,

G.G., *Giovanni Gentile. Per un'interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 1990

PDA., *Il problema dell'ateismo* Bologna, Il Mulino, <sup>3</sup>1970, ma <sup>1</sup>1964

RCFM., *Riforma cattolica e filosofia moderna. I Cartesio*, Bologna, Il Mulino, 1965

RRT., *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, a cura di F. Mercadante, B. Tarantino, B. Casadei, Milano, Giuffrè, 1993

SDR., *Il suicidio della Rivoluzione*, Milano, Rusconi, 1978

TEVT, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali*, in collaborazione con U. Spirito, Milano, Rusconi, 1971

<sup>2</sup> Talora il "rispetto" viene irriso da ex "giovanotti" rampanti che pure avrebbero abbandonato "il piglio edificante e burbanzoso" di un tempo, come dice, per esempio, il Viano, con l'argomento (specioso, perché considera solo gli aspetti più banali del termine) che gli "atteggiamenti irrispettosi, se uno ha il coraggio di assumerli, non sono peggiori di quelli rispettosi". Per Del Noce non è solo una regola di buona educazione, o un criterio di comportamento, da osservare per non disperdere un patrimonio affidatoci da chi ci ha preceduto; è soprattutto la conseguenza di un atteggiamento filosofico, che deriva dal condividere i molteplici significati della "partecipazione" dell'uomo all'Essere, primo fra i quali il farsi consapevoli della dignità di ogni Persona in quanto Persona; infine è anche suggerimento ad apprezzare l'importanza, sempre a proposito della persona, della massima agostiniana *Ubi magnitudo, ibi Veritas*.

nare e molti preferirono “combattere” la “dittatura crociana” piuttosto che “filosofare”<sup>3</sup>, Del Noce poté permettersi di non essere anticrociano, perché crociano non era stato “prima” - come, non essendo davvero mai stato marxista, oggi si permetterebbe elegantemente di non essere “antimarxista”, risparmiandosi così le palinodie che nessuno richiede e a molti ripugnano. Ma evitava anche di presentarsi con la veste di post-crociano, come faceva chi, avendo subito l'influenza di Croce, si era poi ribellato, convinto che si dovesse depurarne il pensiero dalle sopravvivenze “romantiche”. La concezione crociana della filosofia, per costoro, avrebbe dovuto intendersi solo come un'alta lezione di metodologia storiografica che, per essere veramente tale, esigeva l'amputazione di ogni residuo metafisico-teologico, di ciò che Gentile nel suo linguaggio teso fino a raggiungere la retorica, ma in questo caso anche poco gradevole, avrebbe detto una “superfetazione”. Oppure come chi - e a farlo saranno in molti - aveva spiccato il balzo e, in nome di una cogente pretesa di coerenza nella continuità, era transitato dal crocismo al gramscismo.

Del Noce non era l'unico, beninteso, a considerare la questione da una angolatura diversa. Ma la sua prospettiva si distingueva perché, attraverso una sottile indagine teoretica che percorre la storia della filosofia (ed anche la storia *tout court*) gli riusciva di precisare le articolazioni del neoidealismo, ossia i contorni dell'attualismo e dello storicismo assoluto, proiettandole oltre l'orizzonte italiano e valutandole “a metro europeo”<sup>4</sup>. Orbene, credo che si tocchi uno dei punti nevralgici della “attualità storica” quando

<sup>3</sup> Pur essendo, rispetto all'amico Felice Balbo, autore delle caustiche parole citate, più cauto nei confronti del pensiero di Croce, Del Noce ne condivide sostanzialmente la polemica sferzante contro l'idea di una “dittatura crociana” nella cultura del nostro paese. Cfr. lo scritto “*Dittatura crociana*” o *problema dello storicismo?* in F. Balbo, *Opere*, Torino, Boringhieri, 1966, pp. 303-313, cit. alla p. 304. Del Noce definirà il percorso di Balbo come un itinerario che porta da Croce a San Tommaso passando per Marx (CC., p. 210; p.192). Forse che Jacques Maritain non aveva già aperto il cammino, invitando a procedere a ritroso *Da Bergson a Tommaso d'Aquino*?

<sup>4</sup> Certo Roberto Longhi, che è l'artefice di questa raffinata metafora, non poteva immaginare quanto il termine Europa si sarebbe impoverito proprio mentre si realizzava una parvenza economica di unità e quando, da un campo che, almeno nella consapevolezza della riflessione, riguardava prima d'altro l'ambito spirituale, sarebbe passato ad una dimensione solo quantitativa, ad un modello di pura e semplice estensione. Dopo che “tutto” si è trasformato in prodotto, ogni prodotto, e non solo il formaggino, deve “andare in Europa” o aiutare a farlo. Anche l'automobile, che è diventata di genere maschile come nel futurismo di Marinetti (un Jaguar, un Porsche, un Golf, un Peugeot ecc.) se proprio non può essere “Mondeo”, deve almeno apparire europeo. Che l'europeizzazione sia solamente la tappa preliminare per la globalizzazione? Ancora la generazione di Longhi (che fu poi, grosso modo, quella di Adenauer, Schumann, De Gasperi,) intendeva qualcosa di molto diverso. Croce che era più anziano e al quale poteva imputarsi una vera e propria “nostalgia” per l'età liberale, disprezzava le astrazioni dell'utopia, ma ben sapeva che il senso di una tradizione e di una comunanza spirituale avrebbe dovuto precedere ogni realizzazione politica. Almeno negli “uomini di alto sentire”, come li chiamava Federico Chabod, il senso delle dignità dell'Europa andava di pari passo con la angoscia di fronte al possibile tramonto dei suoi valori o perlomeno di una loro eclissi. Questo il senso della dedica a Thomas Mann, da parte di Benedetto Croce, della *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, un'opera nella quale Del Noce vedeva però anche un “documento” della “mancata consapevolezza” che tra il 1° agosto 1914 e l'8 maggio 1945 si era consumato il suicidio dell'Europa. Cfr. lo scritto pressoché ignoto dello stesso A. Del Noce, in *Identità culturale dell'Europa. Le vie della pace*. Atti del Colloquio Internazionale di Torino, 19-22 gennaio 1984, Milano, AIC., 1985, pp.154-162, cit. alla p. 154. La tesi delnociana però lascia dietro sé qualche dubbio. *La Storia d'Europa*, in conformità con altri giudizi dello stesso Del Noce, può essere vista “anche” come estremo tentativo di ritrovare, agli inizi degli anni '30, una identità che salvasse l'Europa stessa da una possibile, probabile e prossima morte.

ci si interroghi sul rapporto tra Del Noce e Croce, o ci si chieda se (ed eventualmente come) il pensiero di Croce possa ancora fruttificare; oppure ci si fermi ulteriormente a valutare se la revisione delnociana contribuisca o meno al nutrimento di questo eventuale frutto.

Il nome di Croce si lega al liberalismo per immediata associazione di idee. Egli non fu soltanto presidente del rinato Partito Liberale Italiano - anzi questo è l'aspetto per il quale, forse, non terrebbe particolarmente ad essere ricordato. Egli concepì il liberalismo meno come questione politica che come problema morale, tanto da negare, durante una celebre discussione con Einaudi, la coincidenza, in linea di diritto, tra liberalismo e liberismo<sup>5</sup> economico. Così come difese con passione il carattere metapolitico<sup>6</sup> della libertà e avversò coloro che vi vedevano solo un insieme di procedure e regole necessarie al funzionamento della vita associata. Enfatizzando un poco, si può dire che Croce, fino all'ultimo, considerò il liberalismo come un problema, arrivando, alla fine, a sottolinearne un aspetto che Del Noce ricostruisce in questo modo:

Si delineava chiaramente, nell'ultimo Croce, la sua discendenza dalla Restaurazione pur nella sua versione laica; più vicino dunque al cattolicesimo liberale che a qualsiasi posizione rivoluzionaria (TEVT., p.223)

Dopo il 1945 infatti la scelta per il liberalismo non era semplicemente scelta di una forma di governo, ma questione che coinvolgeva le sorti dell'Europa, agitata dalle bufere della Rivoluzione cui Lenin aveva dato inizio. Da sinistra, ivi compresi gli "azionisti", Croce veniva accusato di conservatorismo. Ma Del Noce coglieva nel segno scrivendo:

Contro quella che sembra essere oggi opinione comune occorre dire ben forte che [il Croce] fu conservatore non già per abitudini borghesi, ma perché avvertiva che il momento demoniaco presente nello storicismo si sarebbe scatenato quando lo storicismo avesse assunto la forma rivoluzionaria. Il che realmente avvenne con Lenin, e con i contraccolpi che, se pur in forma contraria, il comunismo ebbe nel mondo. (CEL., p. 204)<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Cfr. B. Croce - L. Einaudi, *Liberismo e liberalismo*, a cura di P. Solari, Milano-Napoli, Ricciardi, 1957, ristampa 1988 con intr. di G. Malagodi.

<sup>6</sup> Croce, almeno per quanto ricordo, non adopera esattamente questo termine, che oggi è comune ed esprime un concetto implicante la preminenza del carattere morale della libertà.

<sup>7</sup> Bisogna precisare, tuttavia, che il giudizio di Del Noce su Lenin, per le ragioni che vedremo, differisce *in toto* da quello del Croce. Quest'ultimo, avendo negato il carattere filosofico della dottrina di Marx, è costretto, a maggior ragione, a considerare Lenin come un rivoluzionario di professione, un mestatore politico. Del Noce invece, vedendo nella Rivoluzione la realizzazione di una filosofia che si fa mondo, è indotto a rivalutare la dimensione filosofica anche degli scritti leniniani. Di questa differenza di impostazione fa fede un curioso episodio che risale alla seconda metà degli anni '40 e val la spesa di ricordare. Sull'*Avanti* del 7 aprile 1949 era apparso un articolo elogiativo de' *La filosofia di Lenin* il cui autore Croce identificava con "un vecchio professore di filosofia dell'Università di Torino, passato poi ai meritati riposi" (B. Croce, ora in *Terze pagine sparse*, Bari, Laterza, 1955, vol. 2°, p. 240), Annibale Pastore, che per altro non nominava limitandosi ad osservare che "per parlare del Lenin come filosofo o conoscitore di filosofia il faut venir

e mettendo in luce altresì che di lì in avanti,

Croce fu riportato al cristianesimo (se anche naturalmente a un "suo" cristianesimo) in ragione della predominante polemica contro il marxismo; e negli anni del secondo dopoguerra la lotta etico-politica gli si configurò nei termini [della lotta reciproca] di cristianesimo e marxismo (CC., p. 98 nota 24)

Per questo la convinzione crociana della non definitività di ciascuna filosofia e della funzione essenziale svolta da ciascuna di esse nel rispondere ai problemi posti di volta in volta dalla storia non rappresenta un grosso problema per Del Noce. Infatti egli ritiene che il filosofo napoletano non abbia potuto mantenere fede al suo presupposto, soprattutto per quanto concerne la cosiddetta "età dei distinti" che perde ogni carattere di non definitività, perchè, dopo il rifiuto crociano delle rimanenti successive epoche, essa resta l'unica incarnazione possibile, pur nella imperfezione di ogni realtà storica, di un modello insuperabile di vita misurata e ordinata.

Con una sobrietà<sup>8</sup> quasi crociana anche Del Noce dichiarava (nel lavoro che, almeno dal nostro punto di vista, è più significativo) essere quello del "liberalismo in senso etico" il problema principe del nostro secolo, al punto da potervisi vedere - e a chi non conosca Del Noce tale affermazione sembrerà strabiliante - "la verità maggiore del mondo moderno" (PDA., p 541). Si tratta, non a caso, delle pagine finali de' *Il problema dell'ateismo*

de l'Afrique nel mondo degli studi" (*Ibidem*). Invero, molto si era risentito Croce per l'accusa di codardia - "Oh gran bontà de' cavalieri antiqui" - agli intellettuali italiani rei di una "congiura del silenzio" nei confronti del Lenin stesso e della convinzione che l'"originalità" sua consistesse nel "ribiasciare una spiritosa invenzione formulata settant'anni innanzi dallo scapigliato dilettante di filosofia hegeliana che era Carlo Marx" (*Ibidem*). Questi particolari apparirebbero di ben scarsa importanza, legati come sono alla spicciola contingenza storica, se non testimoniassero invece di una questione di primaria importanza per il nostro tema, e cioè della totale divergenza tra Croce e Del Noce circa l'interpretazione di Marx. Infatti Annibale Pastore, di cui Del Noce era stato scolaro e che sarà spesso da lui ricordato affettuosamente (cfr. per es. FEL., *passim*) aveva scritto un volume su *La filosofia di Lenin* (Milano, Edizioni Giovanni Bolla, 1946), che lo stesso Del Noce aveva segnalato positivamente (in un articolo apparso su "Il Popolo Nuovo" (II), 1946, n° 234 del 6 ottobre 1946) come libro "di cui ogni pagina è un problema" (Ivi) e che, sempre a suo modo di vedere, poteva essere chiarito solo se ci si riferisse, e proprio nel peso filosofico di essa, "alla celebre frase di Marx: "sinora i filosofi hanno interpretato il mondo; ma si tratta di cangiarlo"(Ivi). Intorno alle pretese "Ingiurie di un professore di filosofia agli intellettuali italiani" (Croce, *Terze pagine sparse* cit. p. 240) si svolgeva insomma, indirettamente, una discussione fondamentale tra Del Noce e il filosofo napoletano.

<sup>8</sup> Secondo Del Noce, si possono individuare le caratteristiche regionali di talune personalità, beninteso senza alcun rapporto deterministico, e ciò è evidente per esempio negli aspetti "bretoni" di Lequier o di Chateaubriand (cfr. FEL., pp. 83 - 84 e nota 15). Credo si possa parlare, per Croce, di una piemontesità implicita, che fu spesso ricordata anche dai suoi familiari. A caratterizzarla, più ancora che i portici di Torino o l'ormai scomparsa atmosfera subalpino-liberal-risorgimentale sono il senso della misura, il pudore dei propri sentimenti, l'"esageroma nen!" che distinguevano allora Torino e i suoi abitanti. Il vecchio Croce si definiva come "uno studioso napoletano che [...] affetti domestici [...] legarono a una delle città che più parlavano al suo animo, Torino", e lo faceva in apertura di un opuscolo, *Un secolo di libreria* (1848-1948), pubblicato a Torino nel 1948 dalla libreria Bourlot. Cfr. adesso, B.Croce, *Terze pagine sparse*, Bari, Laterza 1955,

che non solo delineano teoreticamente il problema centrale della speculazione delnociana, ma sono conclusive per quanto concerne il giudizio di Del Noce su tutto il pensiero crociano. In esse assume rilevanza teoretica non solo il problema del liberalismo in sé, ma anche quello del suo rapporto complesso con il marxismo. Oggi, caduto quest'ultimo, la tentazione di rimuovere il peso delle questioni teoriche, ignorando le ragioni che, a suo tempo, avevano minato la civiltà liberale, è sin troppo forte. Merito storico di Del Noce è appunto quello di non aver evitato di affrontare quelle questioni, (compresa quella di Croce), di averle discusse proprio all'epoca del marxismo trionfante, e di ricordarci, da una posizione non sospettabile di simpatie marxistiche, che l'idea secondo cui la scomparsa del socialismo reale implica di per sé il trionfo di liberismo e di liberalismo potrebbe rivelarsi come una seconda ed altrettanto pericolosa *Grande illusione*.

Un'ultima considerazione, in qualche modo postdelnociana, viene suggerita ancora dagli eventi storico-filosofici di cui Del Noce ha potuto vedere soltanto il prodromo, quel fatto altamente simbolico che va sotto il nome di "caduta del muro di Berlino". La condanna senza appello della filosofia marxiana da parte di Croce ha fatto sì che il crollo del cosiddetto socialismo reale imprimesse una specie di effetto di rimbalzo alle dottrine antagoniste e in specie del pensiero di Croce, del quale si dice essere in atto una specie di rinascita. Egli, a lungo compresso, derubato della propria anima dal marxismo vittorioso, si prenderebbe una rivincita immediata, quasi per una sorta di automatico meccanismo. Nella loro grandiosa complessità, gli eventi del postcomunismo hanno confermato e contemporaneamente smentito considerazioni di questa fatta. Ancora una volta, e in condizioni ben altre da quelle iniziali, il pensiero di Croce richiede il confronto con il marxismo, o, alla lettera, con quel che rimane di esso. Da qui l'importanza dell'invito di Del Noce ad approfondire la lezione crociana, che, in un certo senso prevede tanto la vittoria quanto *Il suicidio della Rivoluzione* e l'abietto dissolversi di quest'ultima nell'"irreligione occidentale"<sup>99</sup>.

L'irreligione occidentale, già ne' *Il problema dell'ateismo* era vista in connessione con una mentalità di ascendenza illuministica. Questa tesi, ovviamente, risentiva dell'influenza di Horkheimer e di Adorno, e in parte ereditava sulle proprie spalle quella massa di critiche che i francofortesi si erano attirate. Seppure da un altro punto di vista le critiche antiilluministiche di Del Noce convergevano con quelle di Croce, il quale tradizionalmente riprendeva le obiezioni storicistico-hegeliane all'età dei lumi. Fin qui nulla di straordinario. La novità nasceva quando Del Noce indirizzava la polemica anti settecentesca del filosofo napoletano contro l'interpretazione più comune del liberalismo che appunto lo fa risalire all'illuminismo franco-britannico. Certamente, secondo Del Noce, il filosofo napoletano si era schierato con troppa decisione in favore dello storicismo idealistico. Ma la

sua polemica antiilluministica era ben adatta a contrastare le degenerazioni secolarizzanti delle società moderne, la tendenza a dissolvere la libertà in puro arbitrio e a improntare il comportamento al puro benessere materiale.

Ecco perché una rinascita del liberalismo sarà possibile soltanto a condizione che esso si liberi dalla pregiudiziale illuministica. Osserva Del Noce (RRT., p. 345):

La società permissiva si presenta dunque sotto l'aspetto cattivante della piena estensione "democratica" del liberalismo, nella sua versione illuministica. Ed è nozione corrente, che circola ormai da molti anni come indiscussa, quella che il liberalismo dovrebbe essere connesso con l'illuminismo e non, alla maniera di Croce, con lo storicismo romantico.

Nonostante ciò, per Croce il liberalismo andava inteso come il rispetto religioso della tradizione per cui "tutti ancora viviamo, pur con cangiate relazioni e proporzioni e prospettive e accettazioni, dei pensieri, delle opere e dei sentimenti dei greci e dei romani e della chiesa medievale e dell'umanesimo e dell'illuminismo che sono parte attiva della nostra anima, per modo che la privazione di esse sarebbe da noi sentita come una dolorosa e vergognosa umiliazione" e "l'instaurazione della barbarie" che altro non è se non la "rottura con la tradizione".<sup>10</sup>

Oltre che scottante, il tema è complesso, giacché i suoi aspetti fondamentali devono essere protetti dai fraintendimenti. Difatti, l'opera di Croce potrebbe semplicemente essere una delle posizioni filosofiche<sup>11</sup> che Augusto Del Noce discute per organizzare la sua visione della modernità, cioè il suo vero e proprio *Hauptproblem*. Ma potrebbe anche essere di più, qualche cosa di simile all'ombra che Marx rappresentò per Croce, il quale lo aveva combattuto e aveva presunto di vincerlo in gioventù, chiudendo poi "come in una bara" gli studi che gli aveva dedicato, ma che in fondo ne sarà accompagnato sino all'ultimo giorno come da un'ombra dalla quale, nietzscheanamente, non ci si riesca a liberare<sup>12</sup>. Per Del Noce certamente

<sup>9</sup> Non è un caso che la maggior fortuna di Del Noce sia stata postuma.

<sup>10</sup> CC., p. 75, nota 10. Le parole di Croce sono tratte da *Filosofia e storiografia*, Bari, Laterza, 1949 p. 305.

<sup>11</sup> Sul concetto di "posizione" in Del Noce, cfr. V. Mathieu, *Filosofia e storia della filosofia in A. Del Noce*, nel volume collettaneo *Augusto Del Noce. Il problema della modernità*, Roma, Edizioni Studium, 1995, pp. 29-38 cit. alle pp. 30-31. Secondo lui, "Questo modo personalissimo di vedere la storia della filosofia e la filosofia potrebbe rappresentare da un lato una sorta di personificazione dei concetti, di *prosopopea di concetti*, [...] I concetti nel pensiero di Del Noce si personificano, diventano vivi. I suoi scritti sono pieni di "ismi": ora, se c'è una terminazione che generalmente rende astratte le esposizioni degli storici sono proprio gli "ismi". E questo curiosamente non accade nell'esposizione di Del Noce. Gli "ismi" vivono. Si personificano, diventano quasi persone viventi che discutono tra loro. A loro volta le persone, in qualche modo, si trasformano in concetti, cioè diventano rappresentazioni rivelative di un modo [...] impersonale".

<sup>12</sup> A questo proposito osserva acutamente Del Noce, in PDA., p. 333: "Quale differenza tra il Croce e altri

Croce quell'ombra non fu.

Tuttavia non si può negare che Felice Balbo, l'amico, anch'egli torinese, con il quale Del Noce si trovò per lunghi anni in "concordia discorde"<sup>13</sup> desse voce ad un'esigenza che era anche delnociana dicendo che, nonostante l'impossibilità di essere crociani, rimaneva irrisolto "il problema intrinseco, filosofico, della filosofia di Croce"<sup>14</sup> In fondo, nonostante tante dichiarazioni in contrario, nonostante la lontananza dei presupposti filosofici, anche per Del Noce non era così semplice liberarsene. Un tema cui in questa sede posso unicamente accennare, ma che mi sembra di importanza fondamentale, è rappresentato da un punto di convergenza paradossale tra Croce e Del Noce. Che sono accomunati da un profondissimo senso della realtà storica, alimentato nell'uno dallo storicismo assoluto nell'altro dalla "necessità delle essenze filosofiche" e che consiste nell'avvertire la consistenza,quasi tangibile anche nella loro formulazione teorica, dei problemi storici, il loro "peso" insomma. Del Noce fu ben consapevole di questa caratteristica del Croce tanto da definirlo, nei termini icastici del linguaggio d'ogni giorno, uomo dalle "antenne eccezionali" ( SDR., p.332 ). Esasperando un'ipotesi che altre considerazioni potrebbero smentire, verrebbe da pensare che una delle ragioni per le quali Del Noce si mantenne costantemente in un orizzonte trascendente, sia stata la considerazione che solo l'ammettere l'eternità dei valori potesse consentire l'esplicazione di tutte le potenzialità della consapevolezza storica.

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. Il problema non è sfuggito a Tito Perlini che in un saggio di grande finezza<sup>15</sup> analizza il peso di Croce nel "processo di formazione"<sup>16</sup> e nello sviluppo del

pensatori che anch'essi non hanno problematizzato la storia della filosofia? Che Croce incontra uno scacco [-del quale, si potrebbe aggiungere, negli ultimi anni si fa in qualche modo consapevole-] e proprio da parte di quel Marx, nell'opposizione al quale si era costituita la filosofia crociana, quel Marx che si mostra insuperabile nell'orizzonte dello storicismo immanentistico".

<sup>13</sup> Il felice ossimoro risale allo stesso Del Noce in *Pensiero cristiano e comunismo: "inveramento" o "risposta a sfida"?* pubblicato su "Il Mulino" VII (1958) n°5 e poi nell'"Appendice" 3 a F. Balbo, *Opere* già ricordate, pp. 975-985, cit. alla p. 975

<sup>14</sup> Aggiungendo poi, nella medesima p. 305 delle sopracitate *Opere*. Il "problema Croce" non può risolversi nella sua pienezza [...] con l'immaginare che si possa fare a meno della sua filosofia. Immaginare (e non dico a caso immaginare invece che pensare) una cosa simile equivale non solo a precludersi in partenza le ragioni della storia, ma in particolare equivale a un passo indietro nello sviluppo del pensiero filosofico."

<sup>15</sup> Cfr. T. Perlini, *Le figure di Croce e di Martinetti nella visione storico-filosofica di Augusto Del Noce*, pubblicato nel già citato vol. a cura di D. Castellano, *Augusto Del Noce. Il pensiero filosofico*, pp. 193-253. Questo articolo sarà siglato con TP1. Del Perlini è notevole anche un altro saggio, intitolato *Esistenzialismo religioso e teologia civile in Augusto Del Noce*, che si può ora leggere nel volume a cura di S. Natoli, *Percorsi e figure. Filosofi italiani del Novecento*, Genova, Marietti 1820, 1998, pp. 189-257, che sarà siglato con TP2.

<sup>16</sup> Del Noce ha adoperato questa locuzione, tipica del suo fraseggiare, anche a proposito del Croce. Si tratta di una forma non generica, che esprime il momento originario di un pensiero, (o di un insieme di visioni filosofiche unificate da un problema comune, cfr. FEL., p. 618) germinando dal quale esso potrà più o meno svilupparsi, a seconda della concretezza di quell'inizio e della coerenza della prosecuzione. Identificare questo nucleo implica anche, per Del Noce come per Croce, il mettere a fuoco l'avversario in contrapposizione al quale una filosofia nasce e vive. Occorre precisare che, anche in relazione al complessissimo problema delnociano delle "essenze", il "processo di formazione" non coincide con il proce-

pensiero di Del Noce e lo contrappone, proprio in questa funzione, alla filosofia di Martinetti. Di queste pagine molte conclusioni sembrano acquisite. Ma alcune di esse, a cominciare appunto dall'importanza attribuita alla funzione di Croce nel costituirsi dell'orizzonte delnociano<sup>17</sup> e nell'esercitare una "influenza" di segno contrario rispetto a quella del Martinetti<sup>18</sup>, chiariscono momenti essenziali della biografia filosofica di Del Noce.

Che, in gioventù, Del Noce abbia avvertito un'attrazione per il pensiero di Martinetti, non è un mistero. Con ogni probabilità, in Del Noce, l'attenzione per il dualismo<sup>19</sup>, sicuramente suggeritagli dal Martinetti, ha trovato un terreno fertile combinandosi con l'analisi filosofica del pessimismo che era stata effettuata dal suo maestro Adolfo Faggi<sup>20</sup>. Ora, questo pessimismo pare a Perlini costituire "un'alternativa al neo-idealismo e allo storicismo" generato da quest'ultimo (TP1., p. 240), e alternativa in senso forte perché implica una assoluta "incompatibilità" tra le rispettive filosofie (non già tra le persone!), una vera e propria "incomunicabilità" reciproca (*Ibidem*). Questa impossibilità di una relazione filosofica tra i due origina una situazione piuttosto singolare. Verosimilmente, si può aggiungere, la vicinanza a Martinetti ritarda l'avvicinamento di Del Noce a Croce. Sta di fatto che la malattia e poi la morte di Martinetti come lo studio di Marx sono contemporanei al ritrovamento - critico quanto si voglia, ma pur sempre ritrovamento - di Croce. Ciò genera una condizione inusuale, perché, dei due il più vicino al cattolicesimo (TP1., p.241) è il filosofo dell'immanenza, mentre il Martinetti rappresenta [...] al contrario "il punto limite dell'avversione contro il cattolicesimo in un filosofo della trascendenza" (*Ibidem*)<sup>21</sup>. Rafforzata da questo aspetto paradossale, l'opposizione reciproca di Martinetti a Croce che vive in questa singolare inversione dei ruoli, si rivelerà un elemento determinante nel convincere Augusto Del Noce della par-

dimento che nel *verbillage* corrente va sotto il nome di "spiegazione genetica" .

<sup>17</sup> Probabilmente un percorso formativo molto diverso e contemporaneamente l'aver identificato alcuni nodi essenziali del mondo contemporaneo hanno consentito al Perlini di rompere la crosta della problematica di Del Noce e di giungere ad una sua comprensione filosofica che resta indenne da pre-giudizi pur non rinunciando all'esercizio della critica. Tra i meriti decisivi che, secondo Perlini, Del Noce ascrive a Croce, quello "di aver compreso la necessità di una posizione filosofico-politica capace di contrapporsi frontalmente al marxismo nell'Italia del secondo dopoguerra e di costituire rispetto ad esso un'alternativa." Sempre secondo Perlini, Del Noce fisserebbe l'attenzione su "un altro aspetto che gli pare validissimo in Croce: sulla sua ostilità verso le filosofie dell'*homo faber*, nel senso che a questo termine è stato dato da Max Scheler". Il fulcro dell'interpretazione delnociano di Perlini, che costituisce il punto di partenza del presente saggio, è il seguente: "L'esigenza di salvaguardia ad ogni costo dell'etica è ciò che va conservato, come retaggio, di Croce, ma per conservarla sul serio è necessario che essa venga sottratta al quadro storicistico-immanentistico del pensiero crociano stesso e riattivata validamente all'interno di una filosofia d'impronta cattolica, capace di porsi nuovamente in rapporto con la trascendenza." (TP1, p. 247).

<sup>18</sup> Sugli studi recenti che sono dedicati alla figura del filosofo canavesano e danno il dovuto spazio alle osservazioni di Del Noce cfr. A. Vigorelli, *Piero Martinetti. La metafisica civile di un filosofo dimenticato*, Milano, Bruno Mondadori, 1998, soprattutto le pp.2-4; 71-73; 321-322. Da vedere anche il fascicolo speciale, a cura di P. Rossi, della "Rivista di filosofia" dedicato a *Piero Martinetti nel cinquantenario della morte*, LXXXIV (1993). In particolare, per il nostro problema, N. Bobbio, "Martinettismo" torinese, pp.329-339 e A. Vigorelli, *Storia, mito e simbolo nell'interpretazione del Cristianesimo*, pp.483-501.

<sup>19</sup> Su questo problema cfr. P. Armellini, *Razionalità e storia in Augusto Del Noce*, Roma, Aracne, 1999, pp. 77-104, che prescinde però dal rapporto con Croce.

<sup>20</sup> Su di lui cfr. A. Del Noce, *La solitudine di Adolfo Faggi*, (1954), ora in FEL., pp. 377-400.

ticalità e della esemplarità del caso italiano nella filosofia del Novecento.

Chi metta a frutto le considerazioni di Perlini non tarderà a rilevare anche quanto Croce abbia influito nell'esame, da parte di Del Noce, delle modalità attraverso le quali Rodano, Balbo e in qualche misura tutta l'esperienza cattolico-comunista avevano potuto interpretare Marx. Rodano era debitore di Croce per la sua interpretazione non filosofica di Marx. Ma l'esclusione della dottrina marxiana dall'ambito della storia della filosofia (in conseguenza dell'essere stato Marx, agli occhi di Croce, un vero e proprio "filosofo della storia") aveva comportato per lo stesso Croce sia la neutralizzazione - o meglio una specie di esorcizzazione - di Marx sia la possibilità di ripercorrere *à rebours* il cammino da Hegel a Marx<sup>22</sup>. Di qui il rifiuto, dopo alcuni iniziali entusiasmi, di ogni prospettiva rivoluzionaria, e l'idiosincrasia di Croce per ogni rottura irreversibile con il passato, per ogni negazione della tradizione<sup>23</sup>.

Dalla connessione ferrea che Del Noce vede nell'opera crociana, tra libertà autentica e difesa della tradizione, prende forma la prima questione fondamentale. In quale misura il filosofo torinese ha "collocato" la filosofia crociana, o almeno ha subito la tentazione di integrarla nel proprio modo di osservare *en philosophe* la storia contemporanea, a tal punto da farne scomparire la fisionomia effettiva? Oppure addirittura, di fagocitarla entro il suo "sistema", se l'espressione, alla lettera, non fosse temeraria? Effettivamente, come in ogni interpretazione, quel rischio esiste, e non si è mancato di sottolinearlo in termini anche molto aspri<sup>24</sup>. Tuttavia, mi sembra che queste critiche siano piuttosto esteriori e che il pensiero delnociano, presentandosi come orditura di una "filosofia attraverso la storia", abbia in sé, per dir così, una specie di strumento di controllo e, nel caso sia necessario, di correzione, giacché deformazioni teoretiche troppo marcate finirebbero per distorcere la visione storica. A ciò si aggiunge un argomento l'uso convincente del quale da parte di Del Noce, nel riguardo di interlocutori e/o avversari, ci autorizza ad adoperarlo anche nei suoi confronti: il

<sup>21</sup> La citazione, di Del Noce, è tratta da PDA., p.56

<sup>22</sup> Questi temi, che ho dovuto un po' rozzamente sintetizzare, costellano tutti gli scritti delnociani ma sono trattati analiticamente ne' *Il cattolico comunista*, di cui sono il filo conduttore

<sup>23</sup> Si tenga presente che il sottotitolo del celebre libro di Karl Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, del quale parleremo più avanti, suona *La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*.

<sup>24</sup> Cfr. soprattutto G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Bologna, Il Mulino, 1998 che ne è l'esempio forse più evidente. Non è compito di queste pagine un'indagine specifica sulla figura di Gentile, né la difesa d'ufficio delle tesi delnociane. Non posso però trascurare una questione, il cui mancato chiarimento potrebbe mettere in forse l'ipotesi del presente saggio. Il Sasso, che pure è prolifico autore di ponderosi volumi sul Croce - nella sua difesa di un Gentile che parebbe gobettiano all'opposto di Del Noce, che parla di un Gobetti gentiliano - ha visto come su alcuni importanti aspetti (e ripeto: unicamente per alcuni aspetti), quali la possibile convergenza di attualismo e fascismo, le posizioni critiche di Croce e di Del Noce non siano distanti. Come fare allora per "salvare" Croce e "dannare" Del Noce, se entrambi dicono la stessa cosa? La via scelta è un arduo *éscamotage*. E l'*éscamotage* consiste nel dire che Del Noce non sarebbe legittimato a sostenere la tesi di una affinità elettiva tra attualismo e fascismo, proprio perché già affermata dalla "critica antiattualistica di Benedetto Croce, invano, da questo punto di vista, considerato [da Del Noce] poco interessante e incapace di rigore." (Ivi, p.568). Come dire che Del Noce non potrebbe far sue

fatto cioè che la tesi interpretativa sotto osservazione dia garanzie di attendibilità quando è in grado di render ragione delle rimanenti altre, e che non valga la reciproca.

Eccentrica qual è rispetto alla compassata simmetria di quelle abitudini, l'interpretazione del nociano si distingue anche da certe dottissime letture che, pretendendo di mantenersi su un piano esclusivamente storiografico, finiscono vittime del loro stesso progetto. Il tentativo di esaminare la filosofia crociana unicamente *iuxta propria principia*, di indirizzare l'indagine più ai legami (o agli scompensi) interni del "sistema" di Croce che non alle domande filosofiche circa il significato, oggi, della sua opera, la comprimono nell'angustia, pur splendida, di un *hortus conclusus*. Ponendosi su un punto di osservazione esterno, credo che Del Noce non travisi né l'indirizzo d'origine né il tormentato svolgersi della Filosofia dello Spirito; anzi, contro l'oleografia corriva di un Croce riappacificato con il reale in una olimpicità goethiana, troppo goethiana, ne rivendica l'inquieto rovello. Secondo lui, questo assiduo lavoro spirituale del Croce è destinato ad intensificarsi, non a smorzarsi, cancellando a poco a poco quel senso di inumana serenità che aveva generato in molti contemporanei<sup>25</sup>. Ha l'andamento travolgente di una *boule de neige* sicché, dell'"ultimo" Croce, Del Noce avrebbe potuto tranquillamente dire la paradossale parola autobiografica pronunciata da Julien Green: "finché si è inquieti si può stare tranquilli".

Con ogni probabilità, Del Noce inizia a ripensare lo storicismo crociano contemporaneamente all'approfondimento di Marx, poco prima che cominci la riflessione su Gramsci. Più che le testimonianze autobiografiche, lo dimostra la scossa che la pur breve vicinanza ai "cattolici comunisti" provoca sulla inquieta sensibilità filosofica di Del Noce. Dalle riflessioni che viene svolgendo dopo gli anni Venti, Croce deriva una consapevolezza

le critiche di Croce all'attualismo perché lo stesso Croce in questa sua critica non sarebbe coerente con i propri presupposti.

<sup>25</sup> Come si sa, la multiforme attività culturale di Croce non suscitò, com'è naturale, soltanto simpatie, ma anche spiccate avversioni. Valga, come testimonianza delle prime, una lettera di Karl Vossler, che da Heidelberg scriveva al Croce il 9 gennaio 1909: "Sto leggendo la tua *Filosofia della Pratica*.[...] E' bello, stringente ed è anche molto simpatico, vivo, vivace, arguto e grazioso, forte e buono questo tuo libro: insomma è un libro di filosofia "umano", ove i nostri o sono inumani come quelli di Nietzsche e Schopenhauer, o sono superumani come quelli di Fichte e Hegel; non parlo degli altri che sono noiosi." (Nel *Carteggio Croce-Vossler (1899-1949)* compreso nella "edizione Nazionale delle Opere di Benedetto Croce" in corso di pubblicazione presso l'editore Bibliopolis di Napoli, *Scritti Vari VIII*, pp. 120-121 Come esempio di lontananza da Croce, citerò non i veri e propri nemici, ma il caso di un amico del filosofo, autore nel 1909 della prima monografia su di lui, Giuseppe Prezzolini. Ne' *L'italiano inutile*, alla p. 179 dell'ed. Rusconi, Milano 1983, dopo aver osservato che parlare di Croce senza il suo ambiente di Napoli "sarebbe come sopprimere le trombe nella marcia del *Guglielmo Tell*", scrive che il filosofo napoletano "ha lasciato pochissimo da fare: tutto è a posto in quel casellario, ben condizionato e legato con spago al quale Croce non ha dimenticato, nel catalogare con un cartellino, di farci un nodo": giudizio che ha una certa

sempre più giustificata della crisi che aggredisce la veneranda civiltà europea e i suoi altrettanto venerandi valori. Venerando, che è termine crociano, indica ciò che deve essere oggetto, appunto di venerazione, in ragione di una continuità con il passato che non deve essere interrotta e che il filosofo deve contribuire a non lasciar interrompere. La presenza di ciò che è venerando lega lo storicismo crociano sempre più strettamente alla tradizione; e la tradizione si mescola colla libertà in una combinazione che, se non può ammettere tradizione senza libertà, certamente non tollera libertà senza tradizione. Al richiamo di questa voce, sicuramente le corde più profonde dell'*animus* anche filosofico di Del Noce hanno cominciato a vibrare. Ed egli è indotto a vedere in Croce un pensatore che riscopre la dimensione etico-religiosa come unica possibile via di salvezza, e forse di sopravvivenza. Tuttavia l'appello religioso a custodire l'integrità dei valori, e dei valori morali in primo luogo, non sortisce un esito positivo, giacché rimane impastoiato nelle antinomie storicistico-immanentistiche del suo filosofare<sup>26</sup>. L'elemento divino vive la propria restaurazione, ma tale restaurazione è confinata, inesorabilmente, nell'immanenza, in una duplicità del tutto particolare: un senso del divino domina, ma rimane chiuso al "soprannaturale" e, per converso, un'immanenza chiusa intrascendibilmente in se medesima viene vivificata da un alito divino.

S'intende il motivo per il quale Del Noce può dipingere, con arguta metafora, un Croce che dopo avere scontato lunghi anni di "purgatorio", ha raggiunto non la beatitudine dei santi, ma l'immortalità dei classici. Tra costoro, intendendo la parola in senso prossimo a quello a lui caro, il Croce può ben essere annoverato, perché possiede le doti che generalmente si ritengono essenziali: l'esemplarità della posizione, la ragionata coerenza del giudizio, la sicura delicatezza nel circoscrivere i concetti e nel delineare i ritratti, la monumentalità (o comunque l'eleganza) della struttura compositiva, l'inconfondibilità della prosa<sup>27</sup>, il respiro nell'affrontare una difforme varietà di temi e così via<sup>28</sup>. L'esperienza di pensiero crociana va ripensata,

assonanza con quel che Augusto Del Noce mi diceva, a Suniglia, in un pomeriggio del settembre '81, che la "filosofia delle opere" era il modo d'essere d'un uomo che, testualmente, "trasforma tutto in libri"

<sup>26</sup> Questo è il nucleo problematico più consistente del saggio delnociano su *Croce e il pensiero religioso*, in EDS, pp. 239-251.

<sup>27</sup> Una caratteristica della pagina crociana che è stata messa in evidenza per esempio da G.Contini, del quale, più ancora del saggio einaudiano del 1972 su *La parte di Benedetto Croce nella cultura italiana*, va ricordata la raccolta di testi dal titolo *La letteratura dell'Italia unita* (1861-1968), Firenze, Sansoni, 1968, nella quale dedica un capitolo al Croce prosatore (pp. 421-482) di cui sottolinea la qualità della scrittura: "la massima prosa non d'arte, prosa insieme democratica e controllata, per di più ricchissima d'invenzione terminologica, di quella che egli chiamava la nuova Italia" (p. 426). A proposito dell'influenza "sotterranea" di Croce c'è da osservare che la prosa di Del Noce, la quale è certamente molto lontana dalla fluidità ariosa e dalla raffinata quotidianità lessicale di quella crociana, ha tuttavia mutuato dall'esempio di Croce alcune ricorrenti espressioni quali il "cangiare", il "cangiamento" la " frase troppo a punta " e via discorrendo. Tra le pochissime analisi della prosa filosofica di Del Noce cfr. TP2, p. 204 e G. De Rosa, *I rapporti tra Del Noce e Fabro*, in *Atti del Convegno Internazionale di Studi su Augusto Del Noce. Essenze filosofiche e attualità storica*, Roma 9-11 novembre 1995, a cura di F. Mercadante e V. Lattanzi, pp. 58-69, p. 67. Una posizione più critica nei confronti di Del Noce e della sua analisi filosofico-storica dei fatti politici in G. De Rosa, *La storia che non passa. Diario politico 1968-1989*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1999, pp. 344-345; e soprattutto p. 371.

<sup>28</sup> Su questo carattere della personalità del Croce, ancora stimolanti sono le osservazioni del padre V.

allora, proprio come

quella di un classico, che non si tratta certo di accettare alla lettera, ma di cui si possono far proprie certe sequenze di pensiero, e particolarmente questa: rispetto sacro della tradizione, per cui l'individuo accetta un'eredità e ha il dovere di trasmetterla accresciuta<sup>29</sup>.

Si può aggiungere, che, come il purgatorio cristiano non elimina il peccato ma lo redime attraverso la pena, così un purgatorio filosofico non cancella la contraddizione fondamentale del pensiero crociano; la rende invece “dinamica”, cioè capace di fruttificare, poiché, pur introducendo una rottura nella continuità, non la porta all'estremo, riuscendo a conservare una continuità nella rottura<sup>30</sup>. Non si tradisce l'*allure* del pensiero di Del Noce, dicendo che egli immagina un Croce filosofo che, pagato a caro prezzo il suo debito, si è fatto più consapevole che *L'uomo vive nella verità*<sup>31</sup>

“e di salire al ciel diventa degno.”

Il moto di simpatia che avvicina Del Noce in particolare all'ultimo Croce (e lo induce, tra le altre cose, a ripensarne continuamente l'opera, partendo, come sua abitudine, dal “processo di formazione”) è genuino, profondo, anche se suffragato da argomentazioni meno distese e organiche di

Cilento, in *Classicità di Croce*, alle pp. 11-23 del volume collettaneo a cura di F. Flora, *Benedetto Croce*, Milano, Malvasi, s. a. [ma 1953]. Circa invece la consuetudine del Croce con gli autori greci e latini cfr. E. Paratore, *Il Croce e le letterature classiche*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1967.

<sup>29</sup> RRT., p. 342. Volendo essere pignoli, ci sarebbe da aggiungere che Del Noce pronuncia queste parole, nel 1966, ma che appena due anni prima, nel saggio iniziale de' *Il problema dell'ateismo* aveva usato toni un po' diversi: “Nel 1945 Croce appariva come il filosofo del mondo libero; oggi la sua opera sembra diventata puro oggetto di storia, nè si tratta soltanto di “purgatorio” perchè tutte le direzioni del pensiero laico si trovano costrette a ridurre il pensiero crociano a un episodio di storia della cultura”. [PDA., p.145].

<sup>30</sup> Cfr., per questo aspetto, il capitolo dedicato a *Croce e il pensiero religioso*, in EDS. pp. 239-251, cit. p. 250. Il concetto di “contraddizione dinamica” costituisce l'architrave di questo saggio che fu originariamente concepito nel 1966 come commemorazione di Croce nell'anno centenario della sua nascita. Del Noce aveva invece ricordato la morte del filosofo con un articolo, *Grandezza e limite di Croce* apparso su “Il Nostro Tempo” VII, n° 47 del 30 novembre 1952. In un tardo saggio del 1988 posteriore di quasi quarant'anni, e ristampato ora in CEL. (p. 204) Del Noce riprenderà, a proposito di Croce, la parola “grandezza” (che figura nell'art. appena ricordato, il cui titolo potrebbe essere però redazionale) “La grandezza di Croce” consisterebbe nell'aver egli avvertito il carattere “demoniaco” dell'immanentismo etico che è inseparabile dallo storicismo stesso. Da questo carattere “demoniaco” discende che ogni visione che implichi l'impossibilità di trascendere la storia deve necessariamente ammettere che è la storia stessa, cioè l'insieme, anche se contingente, delle condizioni storico-politiche a rendere responsabile l'individuo. Questa condizione, secondo Del Noce, rappresenta davvero il “demoniaco”, perché in essa “responsabile non è l'individuo singolo, rispetto a un ordine sovraperonale di norme e di valori. Invece egli è fatto tale da “altri”, e questi altri sono coloro che hanno maggior forza; nessuna forma di storicismo si può sottrarre alla *legge del più forte*. (CEL.,p.,203) Al tema del demoniaco, seppure in una prospettiva differente, Del Noce si era avvicinato discutendo il libro di E. Castelli, *Il demoniaco nell'arte*, Milano-Firenze, Electa, 1952. Cfr. ora in FEL., soprattutto le pp. 593-597

<sup>31</sup> *L'uomo vive nella verità* è il titolo di una delle conferenze che il vecchio Croce tenne dal 1948 al 1950 per gli allievi dell'Istituto per gli Studi Storici e che si può leggere in B.C., *Storiografia e idealità morale*, Bari, Laterza, 1950, pp. 3-13. Fanno parte di ciò che Del Noce definisce “Il carattere cattolico dell'immanentismo crociano” non solo questa osservazione sulla “partecipazione”, ma anche molte parafrasi, da parte di Croce, dei termini classici della teologia cattolica: Grazia, libero arbitrio, Provvidenza, etc. Su tutto questo si veda il saggio di E. Bocca, citato alla nota 33. Il termine polemico di confronto è il “protestantesimo” della filosofia hegeliana.

<sup>32</sup> Dice Del Noce, riferendosi giustamente ad una “generazione”, per quanto indeterminato possa esserne il concetto: “I giovanissimi degli anni successivi al '30 avevano trovato in Kierkegaard la vera forma della

quelle che invece svolge, ad esempio, nei confronti di Gentile. Si ricava l'impressione che Del Noce, smorzate le asperità della prima giovinezza filosofica, nella quale, anche per le suggestioni kierkegaardiane<sup>32</sup>, aveva visto la filosofia crociana soprattutto come negazione, o almeno come incomprendimento, della singolarità, giunga ad apprezzare soprattutto, di Croce, l'ampiezza degli orizzonti e l'idea di proteggere, attraverso l'esercizio purificatorio della riflessione storiografica, l'autonomia e l'equilibrio del giudizio dall'aggressione delle passioni e degli interessi momentanei.

Una testimonianza autobiografica di Del Noce, stranamente poco nota, ci chiarisce il fascino che a questo proposito su lui esercitò la lezione crociana. Egli ricorda di aver fortemente voluto, nel giugno 1945, chiarire a fondo, con un atto di giustizia anche concettuale, che cosa fosse stato il fascismo. Ed aggiunge di essersi ispirato, già allora,

pur senza essere affatto filosoficamente crociano, alla tesi crociana sul pensiero storico che abbassa il passato a sua materia, così che la storiografia ci libera dalla storia e stabilisce l'ideale premessa per la nostra nuova azione e nuova vita [SDR., p. 213]

Tuttavia si errerebbe ritenendo che un atteggiamento di stima sia una disposizione stabile, che l'approvare una tesi significhi aderire in profondità alla filosofia di Croce. In fondo, con la simpatia di Del Noce contrasta una sua altrettanto forte e mai sopita avversione per il presupposto crociano della filosofia moderna come storia del progressivo, inarrestabile annientamento della trascendenza religiosa<sup>33</sup>, (e per chi difende la tesi di questo inarrestabile annientamento per partito preso, dandolo per scontato, senza metterlo mai in questione); sicché la moltitudine dei richiami più o meno diretti, negli scritti delnociani, sembra spiegabile solo ammettendo che il sembiante di Croce si presenti sempre insieme al suo doppio e che questa duplicità sia essenziale. In forma di ipotesi un po' paradossale, si

critica dell'idealismo, contro la filosofia delle opere di Croce e contro l'attualismo" (PDA., p. 202). Ed ancora: "I giovani studiosi cattolici degli anni '30-'40" incontravano "poi l'influenza di Kierkegaard, e l'aspetto che appariva non rinunciabile, della sua verità" (Ivi, p. 194)

<sup>33</sup> C'è una lettera a Niethammer, del 1816, nella quale Hegel, con linguaggio possente ribadisce la sua fiducia nel procedere ineluttabile del "moderno". "Io - scrive il filosofo - mi attengo a quest'idea che lo spirito del mondo ha dato al tempo l'ordine di avanzare. Tale comando è stato eseguito; questa essenza s'avvanza come una compatta falange corazzata, irresistibilmente, ovunque". (G.W.F. Hegel, *Lettere*, trad. P. Manganaro e V. Spada, pref. di E. Garin, Bari, Laterza, 1972, p. 158). L'importanza del passo è stata segnalata, in rapporto a Croce, da E. Bocca, *B. Croce e la periodizzazione della storia della cultura moderna (Per una lettura filosofica della "Storia dell'età barocca")* in "Filosofia", XXXI (1980), pp.613-628, cit. alle pp. 617 e 626 nota 10. Mi corre l'obbligo di rettificare alcune inesattezze, che compaiono anche nella riedizione, apparsa ora nei "Tascabili Baldini & Castoldi", di N. Bobbio, *Dal fascismo alla democrazia. I regimi, le ideologie, le figure e le culture politiche*, a cura di M. Bovero, Milano, Baldini & Castoldi, s.a. [ma © 1997], pp.217-218, nota 10, che pur ricorda con grande affetto il mio compianto amico Emilio Bocca. Egli non era stato allievo di Augusto Guzzo, ormai da anni professore emerito, ma di Gianni Vattimo con il quale si era laureato discutendo una tesi sull'Estetica di Hegel. Il suo approdo allo studio di Croce risale al periodo di perfezionamento alla Normale di Pisa, alla fine degli anni '70 e fu facilitato dalle discussioni sulla filosofia italiana che, con alcuni comuni amici, avevamo frequentemente. Di qui nacque il suo lavoro più importante, non ricordato da Bobbio, *B. Croce e la periodizzazione della storia della cultura moderna* ecc. sopra menzionato, che discuteva il confronto ideale di Del Noce con il filosofo napoletano circa l'interpretazione del '600. Nel

può dire che Del Noce avrebbe potuto applicare a Croce, con piena coerenza, la definizione dolceamara di Faust:

*Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust*

Seguendo il ritmo del confronto con Benedetto Croce, questo doppio volto, quelle “due anime [che] abitano, ahimé, nel [suo] petto”, lasciano il segno nella pagina delnociana. In essa, conformemente alla *tournure* del suo procedimento, analisi compiute, anche se brevi, si alternano e si mescolano a cenni dispersi o a considerazioni indirette o apparentemente marginali. Sfruttando tutte le possibili risorse del confronto, Del Noce trova il modo di far disputare tra loro personaggi che in realtà non si sono mai conosciuti, come per esempio Benedetto Croce e Jules Lequier, attraverso l'intermediazione di un innocente Renouvier.<sup>34</sup> In questo modo le sue ricostruzioni, con una lievità di filigrana inattesa nella spigolosità del periodare, restituiscono un'immagine di Croce a mio modo di vedere stimolante, un'immagine che, in breve, costringe a riflettere. La ragione di ciò è nel rispetto di Del Noce per la fisionomia originaria del suo interlocutore, per l'indiscutibile “grandezza” della sua stessa fragilità: un atteggiamento che conferisce al possibile ripensamento religioso della speculazione crociana un carattere *zeitgemässig*,<sup>35</sup> attuale, letteralmente “tempestivo”, “commisurato al tempo” che stiamo vivendo.

Quale fisionomia del tardo pensiero di Croce si va dunque componendo nelle pagine delnociane? Quella di un filosofo che incontra un mondo che non è più il suo, ma che non si arrende e reagisce con l'orgoglio di chi non rinnega, ma ribadisce testardamente i suoi presupposti. In prima approssimazione, si potrebbe dire che il pensiero crociano, secondo Del

marzo 1981, pochi giorni prima della morte, Emilio ricevette una lettera elogiativa di Augusto Del Noce che, pur non conoscendolo personalmente ed ignorando le sue condizioni di salute, si complimentava per l'acutezza dello studio. Fu l'ultima gioia di una vita troncata tragicamente dalla malattia.

<sup>34</sup> Cfr. Gli scritti delnociani su Lequier furono pubblicati, come volume autonomo, presso Zanichelli, nel 1963, con il titolo *Jules Lequier e il momento tragico della filosofia francese*, poi, sempre dal medesimo editore, come Introduzione alle *Opere* dello stesso J. Lequier (1968) e infine riunite in FEL., pp. 75-205, dalla cui p.119, nota 69, traggio il passo che segue. E' veramente strano che a Del Noce sia sfuggito che gli argomenti che egli adduce *contra* le ragioni di Croce sono precisamente anche quelle che Kierkegaard aveva opposto nelle *Briciole di filosofia*, (Cfr. S. Kierkegaard, *Briciole di filosofia; Postilla non scientifica* a cura di C.Fabro, 2 voll., Bologna, Zanichelli, 1962, pp. 161-177 del 1°) al cosiddetto “argomento vittorioso” di Diodoro Crono inteso a mostrare l'identità del possibile con il necessario e perciò il carattere di necessità anche di ciò che già è avvenuto. Ciò avrebbe permesso di comprendere un altro aspetto dell'avversione di Croce per l'autore danese. Osserva infatti Del Noce: “Non mi pare vi sia, nell'intera opera di Croce, una pagina così inattuale [...] come quella (*La storia come pensiero e come azione*, 1943, pag.15) in cui parlando del “significato storico della necessità”, attacca, attraverso Renouvier, Lequier. E' chiaro che lo storico deve soltanto spiegare l'accaduto e non fingere quel che avrebbe potuto essere e non è stato: non è però affatto di sua competenza l'affermare che ciò che è accaduto era l'unica possibilità reale, dichiarando illusoria l'impressione, che il soggetto agente non può non provare al momento dell'azione, che le cose potrebbero anche andare altrimenti. La dichiarazione di questa illusorietà non può infatti venir pronunciata che col porre come vero soggetto della storia lo Spirito universale che non ha nulla fuori di sé e di conseguenza [col porre anche] l'irrealtà degli individui (“simboli” “istituzioni”, ecc.)”

<sup>35</sup> La resa del termine *zeitgemässig* con “tempestivo” è di Alessandro Pellegrini, che appunto traduce in questo modo, anzi, per la verità, con “*intempestive*”, *unzeitgemässig*, le *Considerazioni* di Nietzsche, un'edizione delle quali egli curò per Bompiani, con questo titolo (Milano 1944). Non è casuale che egli indichi come

Noce, esprima esigenze sacrosante quanto impossibili a realizzarsi nell'ambito dello storicismo assoluto. Croce stesso avvertirebbe questo estremo *empasse* del suo pensiero, talché

veramente, si può talvolta avvertire nelle pagine dell'ultimo Croce il senso di un'imperfezione della propria opera, a cui tuttavia non poteva essere lui a portare rimedio, così da abbisognare di un continuatore che fosse al tempo stesso negatore [SDR., p. 265.]

Una tonalità poco differente assume il *Il cattolico comunista*<sup>36</sup> ove si dice:

L'impressione che dà la lettura dell'ultimo Croce è quella di un filosofo che riconosce che il suo momento è passato, e che attenda chi possa oltrepassarlo magari attraverso una svolta radicale, ma senza negare quella "restauratione del divino" che soprattutto gli stava a cuore; e non riusciva a scorgerlo.

Un'aura di stanchezza e, perché negarlo?, anche di solitudine, accompagna gli ultimi anni di Croce; tantoché ne' *La solitudine di Adolfo Faggi*, in quell'uomo petrarchescamente

Rotto dagli anni e dal cammino stanco,

in quel suo rifugiarsi nella letteratura, si può scorgere uno dei colori d'acquarello in cui si intinge il pennello di Del Noce ritrattista anche di Croce. Ed è caratteristica la circostanza che i testi nei quali si rivela la solitudine del vegliardo, per esempio il *Soliloquio di un vecchio filosofo*, oppure ancor di più il "racconto" filosofico su *Una pagina sconosciuta degli ultimi mesi della vita di Hege*<sup>37</sup>, siano gli scritti che – ironia della sorte! – manifestino la violenza di una singolarità irriducibile o, a proposito di Hegel, adottino una forma di "comunicazione indiretta" affine a quella dell'aborrito Kierkegaard.

Un'accusa di "eclettismo", rivolta esplicitamente al pensiero crociano, compare di rado negli scritti del pensatore torinese, quasi sempre come

carattere primario della "intempestività" proprio la lotta senza quartiere alla tradizione (Cfr. ad es., il suo *Nietzsche. Interpretazione del pensiero e della vita*, Milano, Garzanti, 1943, pp. 48-71). Per continuare colle... simpatie di Croce e cioè con Martinetti, il Pellegrini che ne fu allievo a Milano, scrisse di lui una garbata ed immaginaria biografia filosofica, dal titolo *Memorie per un nuovo giorno*, Firenze, Vallecchi, <sup>1</sup>1955, <sup>2</sup>1962. Per il carattere di biografia "romanziata" questo scritto ha alcuni caratteri in comune con quello che Gennaro Manna ha dedicato alla figura di Croce (*La casa di Napoli*, Milano, Rusconi, 1981)

<sup>36</sup> CC., p. 75, nota 10

<sup>37</sup> Vedi nota 20.

conclusione di un ragionamento monco nel presupposto; come vedremo, secondo lui, si è costretti ad esempio ad annettere Croce alla schiera degli "eclettici" se non si identifica l'avversario - il marxismo - contro il quale si è costituito il suo pensiero. Già Croce aveva osservato:

La prima regola per interpretare una posizione filosofica è di domandarsi contro chi o contro che cosa polemicamente si rivolga e quale "angoscia" ha superata o si è sforzata di superare.<sup>39</sup>

Cosa ovvia che il primo di questi avversari sia stato Marx; ma a metà degli anni '20 un'altra "inimicizia" si presentava, che già si era annunciata agli albori degli anni '10: quella con l'attualismo di Giovanni Gentile.

Rispetto alla precedente, la questione della non-filosofia è più complessa. Certamente il termine significa *anche* una riflessione totalmente estranea alla filosofia. Per esempio, nel libro su *Giovanni Gentile* ecc. (p. 273) Del Noce sostiene che:

al fondo di molti giudizi sulla non filosoficità dell'opera di Croce stava questa impressione: che essa fosse condizionata da una mistica dell'operosità che, piuttosto che un atto razionale, rappresentava una forma di disperazione conseguente alla caduta della fede.

Pertanto, la non-filosoficità è in qualche modo uno sviluppo dell'eclettismo sicché il superamento della filosofia coincide con la sua dissoluzione<sup>40</sup>.

D'altro canto, se vinciamo l'impressione che le parole bisticcino fra loro, è facile riscontrare che, sotto un altro riguardo, Del Noce intende per "non-filosofia" qualche cosa di profondamente filosofico, anche se diverso dall'obiezione ripetuta le mille volte, secondo la quale dall'ambito filosofico non si riesce proprio ad uscire perché anche la negazione della filosofia è tesi filosofica, presuppone a sua volta una filosofia. Negli studi di Del Noce, infatti, "non-filosofia" assume anche un secondo significato secondo il quale si realizza l'identità tra il superamento della filosofia e la sua realizzazione. Ne consegue che, essendo "la prassi politica [...] l'articolazione dello stesso marxismo come non-filosofia", "la critica filosofica coincide [...] con la rivoluzione", e tale coincidenza esprime proprio "il senso del nesso marxista di teoria e pratica". (PDA., p. 249).

E' singolare che l'ultimo paragrafo dell'ultimo capitolo dell'ultimo libro

<sup>38</sup> Apparsi rispettivamente nei citt. *Discorsi di varia filosofia* vol. I, pp. 291-300 e nei *Quaderni della Critica* del 1948. Il secondo è stato ristampato poi in B. Croce, *Filosofia Poesia Storia*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1952 pp. 155-174.

<sup>39</sup> B. Croce, *Il carattere della filosofia moderna* nella cit. Ediz. Naz. delle op. di B. Croce, *Saggi filosofici X*, p. 27.

<sup>40</sup> Come avviene per esempio nella riflessione di Jean Wahl. Cfr. PDA, p. 261, nota 41: "Questo reciproco annullarsi delle due direzioni esistenzialistiche mi sembra sia vissuto nella posizione di Jean Wahl e dà luogo a una "non-filosofia" che non è, come la marxista, superamento della filosofia, ma sua dissoluzione".

<sup>41</sup> GG., pp. 398-416. I primi tre capitoli sono la rielaborazione di articoli pubblicati negli anni Sessanta,

di Augusto Del Noce<sup>41</sup>, il cui dattiloscritto attendeva sulla scrivania al momento della sua morte, sia dedicato alla rottura filosofica consumatasi tra Benedetto Croce e Giovanni Gentile. Come è stato notato,

scavare nel sottosuolo e mettere bene in vista la prima pietra del suo pensiero politico, la pietra d'angolo, non è oziosa ricerca archeologica: su quella pietra si regge tutto il monumento, davvero grandioso, di un'interpretazione filosofica della storia contemporanea, mai mutata nella sostanza. La "stanca mano" cadrà sulle pagine dedicate a Croce, con le quali si sarebbe chiuso nella sua compiutezza, e non nella incompiutezza, il libro su Gentile<sup>42</sup>

A questo lavoro, come si sa, Del Noce riluttava a dare una fisionomia definitiva. Francesco Mercadante ha rievocato in modo suggestivo una *tranche de vie* contemporaneamente sua e di Del Noce, il quale

ha chiuso la sua lunga giornata di filosofo con il libro su Gentile [...]. Nella previsione dell'autore, meglio ancora nel suo programma, la risistemazione dei saggi su Gentile non avrebbe dovuto occupare la soglia sottile delle cose ultime. Nei giorni non rari, in cui sul suo animo pesava di più il *tedium vitae*, in cui *l'amertume* sorprende e inaridiva, quasi, la sua vena di scrittore, l'ho sentito con le mie orecchie abbandonarsi all'insofferenza per le carte gentiliane, che, contro ogni scadenza ragionevole, giacevano ingombranti sul suo tavolo da oltre tre anni. A quattro giorni dalla fine improvvisa, esattamente il 26 dicembre 1989, prese seriamente in considerazione con me l'idea di sbarazzarsi del dattiloscritto, posato lì sul divano, con uno strappo. Finito l'anno, i materiali, completi o incompleti che fosse, sarebbero stati spediti all'editore, dando al libro renitente il colpo di grazia. Non ce ne fu bisogno: da un giorno all'altro il renitente si trovò orfano. Tutte le attenzioni di familiari e discepoli furono per l'orfano. Bisognava tuttavia eseguire l'ultima volontà dell'autore, ed attenersi alla sua esplicita decisione di non ritardare la consegna all'editore di un'opera già pronta, anche se con delle note da controllare e un quinto capitolo, sulla polemica Croce-Gentile, da omettere, perché lasciato a metà<sup>43</sup>

Negli ultimi giorni di vita, Del Noce era ritornato sull'altro punto fisso della sua interpretazione, e cioè sulla primazia teoretica di Gentile sul Croce. Si tratta, come ognuno sa, di uno dei problemi più delicati della storiografia delnociana, un nervo scoperto che, per ragioni da subito evidenti, ha urtato più di una suscettibilità. In realtà, se si confronta il *Giovanni Gentile*, per esempio, con *Il Suicidio della Rivoluzione*, si avverte, pur nella sostanziale stabilità della veduta, un'intonazione diversa. Che, senza nulla negare delle tesi precedenti, sembra declini il rapporto Croce-Gentile nel

l'ultimo, invece è scritto appositamente per il libro. Infatti questo è rimasto in qualche modo monco, giacché a ragione, al momento della pubblicazione postuma, è stata tralasciata, perché incompleta, un'ultima parte dedicata, ancora più esplicitamente delle attuali pagine conclusive, alla polemica tra Croce e Gentile.  
<sup>42</sup> F. Mercadante, *Democrazia e critica della democrazia nel pensiero di Augusto Del Noce*, nella raccolta di studi dal titolo *Augusto Del Noce. Il problema della modernità*, già ricordata, pp. 253-268, cit. alla p.258.

duplice e contemporaneo aspetto della inconciliabilità e della inscindibilità delle reciproche posizioni; come se Del Noce, con il suo interrompere l'opera, certamente non voluto, ma altrettanto fortemente simbolico, volesse mettere in luce una asimmetria, un rapporto che non è biunivoco. Il fatto che la posizione crociana e quella di Gentile siano inscindibili, coinvolge Croce nel crollo dell'attualismo, mentre il fatto che siano inconciliabili, sancisce il grandioso ma definitivo scacco dell'attualismo, ma lascia aperta la strada di un'ulteriorità del pensiero crociano, anche se a condizione di un suo sconvolgente ripensamento.

Premettendo che per Del Noce la non-filosofia di Marx consiste nel farsi mondo della filosofia, cioè nel realizzarsi per mezzo della Rivoluzione, e indulgendo al gusto di Del Noce per le “formulette”, come egli le chiama per sdrammatizzarle, si potrebbe proporre un'altra: il pensiero crociano, nell'affrontare la non-filosofia di Marx, si trasforma da non-filosofia in filosofia. Questo è il senso di un passo de' *Il problema dell'ateismo*, contorto nella forma, ma inequivocabile nel contenuto, secondo il quale soltanto la riflessione sul marxismo permise a Del Noce di cogliere la sostanza filosofica della riflessione crociana:

Croce che allora [cioè negli anni '30-'40] mi appariva completamente non-filosofo [...] non potei intenderlo che soltanto dopo aver conosciuto il marxismo [PDA, pp.194-195]

Secondo Del Noce, gli studi marxiani di Croce (insieme a quelli, pur così differenti, di Gentile) erano ciò che di più meditato la cultura europea avesse espresso al riguardo, e per la primogenitura dell'indagine e per le caratteristiche di novità. A buon diritto, *Materialismo storico e economia marxistica* da un lato, e *La filosofia di Marx* dall'altro, diventano gli archetipi di tante interpretazioni e posizioni successive. Due soluzioni distinte, quelle di Croce e Gentile, ad un problema considerato ineludibile, ma diverse anche le motivazioni che spingono i due a studiare l'opera di Marx. Prevalentemente teoretica quella di Gentile, le cui conclusioni, infatti, poterono essere trascurate nel quarantennio successivo, perché erano giunte a “inverare” la marxiana filosofia della prassi e, per questo, di essere pressanti non avevano più motivo; molto più sofferta, sul piano dell'esperienza personale, quella del Croce, che appare mossa da un'esigenza che definirei “esistenziale”, se la parola non suonasse come una offesa postuma alla sua idiosincrasia per tutto ciò che odori anche leggermente di esistenzialismo.

Le pagine di Del Noce sulla formazione del filosofo napoletano si snodano lungo due temi: il “pessimismo” e l'approdo di Croce a una forma di “teodicea immanente”. Il momento originario è il primo, mentre il secondo

<sup>45</sup> F. Mercadante, *L'interpretazione filosofica della storia contemporanea e l'eresia filosofica italiana in Augusto Del Noce* nel volume collettaneo, a cura di D. Castellano, *Augusto Del Noce. Il pensiero filosofico*,

ne è conseguenza, risposta al disagio di fronte al vivere, che affligge anche il giovane Croce, come tanti suoi coetanei. Non c'è bisogno di ricorrere al *Contributo alla critica di me stesso*, ai *Taccuini di lavoro*<sup>44</sup>, alle molte ricostruzioni biografiche<sup>45</sup> per arguire come la tragedia vissuta in gioventù abbia confermato Benedetto Croce nel suo “pessimismo”. La tentazione del quale, la “fiera seduzione dell'angoscia”, lo accompagnerà tutta la vita, perché è ben altro dai turbamenti adolescenziali che incontriamo quotidianamente nella vita e nella figurazione letteraria. Ogni lettore di Croce, anche il più frettoloso, ha intravisto, almeno una volta, dietro la sua ostentata olimpicità, il trasformarsi delle tragedie del Novecento in tempeste interiori. Giustamente Del Noce, parlando del “pessimismo” crociano, non rimanda ad atteggiamenti epidermici, a generici modi d'essere o indeterminabili stati d'animo, come *le malaise*, *le mal de vivre*, *le malheur* e neppure a quello *spleen* che forse soltanto Baudelaire ha saputo portare a dignità teorica. Ed avanza l'ipotesi (Cfr. SDR., pp. 63-64) secondo cui Croce:

aveva creduto per un momento di vincere il suo originario pessimismo attraverso il pensiero rivoluzionario; dopo caduta, attraverso la critica al marxismo, l'aspirazione rivoluzionaria, le era succeduta la riconciliazione con la realtà e la morale dell'operosità

Eppure, la questione non è così semplice. Ancora sopravvive l'immagine di un Croce alfiere di un ottimismo “romantico” ed anche, per la verità, inspiegabilmente ingenuo, se non rozzo. Ma, anche tralasciando l'ingenuità di chi vuole gabbellare Croce per ingenuo, l'immagine di un suo “ottimismo”, alimentato dalla sopraindividualità dello Spirito, incurante delle esigenze del “singolo”, suscita l'impressione che egli amò anche dare di sé, di innata e superiore serenità. Quest'immagine – lo si è visto – è in parte condivisa dallo stesso Del Noce. E allora il problema di spiegare come possano convivere queste due *Weltanschauung*, ciascuna delle quali ha le proprie motivazioni ma è antitetica all'altra, resta, anzi si fa pressante. La risposta generalmente data alla domanda è che nel Croce della maturità scompare il pessimismo del giovane Croce (SDR., p. 148). E così un giudizio meditato deve ammettere dice che:

l'unica religione che egli riconosce, quella dell'operosità,[...] lo rende freddo o cieco rispetto agli aspetti tragici della condizione umana, alla malattia, al dolore, a quello che va o che può andare perduto (SDR., p. 148) [...]

In realtà questa religione dell'operosità è sottesa sempre da un permanente pessimismo,rispetto a cui essa deve trionfare e non riesca. [...]

Possiamo dire che è il pessimismo degli autori delle teodicee; e che promette [...] nell'ultimo Croce, e nella sostituzione della categoria della vitalità a quel surrogato tranquillizzante della hegeliana razionalità del reale che era il momento economico: l'aspetto di teodicea proprio al sistema di Hegel considerato sotto l'aspetto di filosofia speculativa e coesistente con il suo “pantragismo” non ha certo bisogno di nuove illustrazioni. Parimenti è stato messo

in luce il carattere di teodicea che ha l'opera del Vico (*Ibidem*) [...]

Per trarre le somme si può concludere che, contrariamente a quanto avviene in Croce, il pessimismo è per Del Noce una “essenza”, un momento filosofico che implica necessariamente una visione dualistica. Perciò esclude ogni conciliazione, soprattutto morale, con la realtà umana e con l'invincibilità del male che la tormenta. Infine, l'affinità che lega i due filosofi<sup>46</sup> scaturisce anche da questo “pessimismo” iniziale, anche se esso verrà vissuto in modi diversi. In Del Noce rimase come un'appendice ricorrente d'una “tentazione” dualistica legata alla figura, per lui indimenticabile, di Martinetti. In Croce, il pessimismo, proprio come sintomo di dualismo, non fu mai interamente superato; fu il nemico che, vinto in gioventù attraverso la giustificazione razionale del male, attraverso una “teodicea immanente”, secondo la terminologia di Del Noce, doveva essere combattuto ogniquale volta si ripresentasse in veste esplicita o facesse semplicemente capolino. Del Noce ha colto questo aspetto con grande finezza. Il suo giudizio sul “pessimismo” di Croce svela una tonalità autobiografica marcata, così che anche una lettura distratta la può riconoscere. Non per caso Del Noce è fra i pochissimi, se la memoria non mi tradisce, a cogliere il senso recondito di una confessione di Croce a proposito di Eduard von Hartmann<sup>47</sup> “il pensatore pessimista della [sua] adolescenza” così importante anche per Adolfo Faggi e il suo allievo Augusto Del Noce.

Da un punto di vista generale, il lettore di Del Noce è colpito dal fatto che egli veda la *Storia di Europa nel secolo decimonono*<sup>48</sup> sotto due diversi aspetti: 1) come il testo crociano più risolutamente “anticattolico”, anche se

Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1992, pp. 29-44, cit. alla p.29

<sup>44</sup> Cfr. G. Sasso, *Per invigilare me stesso. I Taccuini di lavoro di Benedetto Croce*, Bologna, Il Mulino, 1989

<sup>45</sup> Cfr per tutti F. Nicolini, *Benedetto Croce*, Torino, Utet, 1962.

<sup>46</sup> Uno degli scritti più caratteristici di Del Noce, le pagine su Jules Lequier, ruota intorno al concetto di “personalità filosofica”. Non è difficile qui scorgere la suggestione che su di lui avevano esercitato le pagine del Mazzantini tanto più se si considera che il concetto di personalità non era separabile dal problema della libertà (cfr. in proposito C. Mazzantini *Personalità filosofiche e filosofia perenne*, Padova, Cedam 1942). Sul rapporto tra Del Noce e Lequier, cfr. G. Riconda, *A. Del Noce e J. Lequier: il problema della libertà*, negli *Atti* citati alla nota 27, pp. 346-359. Riconda è anche autore di un profondo saggio dal titolo: *Del Noce e l'esistenzialismo religioso*, apparso in *Augusto Del Noce. Il problema della modernità*, cit. pp. 55-72

<sup>47</sup> In un'intervista concessa da Croce l'8 agosto 1945, all'indomani del primo bombardamento atomico, apparsa su “Il Risorgimento”, l'11 successivo con il titolo *La disintegrazione dell'atomo e la vita dell'uomo*, e ripubblicata in B. Croce, *Pensiero politico e politica attuale. Scritti e discorsi (1945)*, Bari, Laterza, 1946. La si può leggere agevolmente oggi nell'“Edizione nazionale delle opere di B. Croce”, *Scritti Vari*, vol.,VII/2, *Scritti e discorsi politici (1943-1947)*, vol. 2°, pp.181-182. Oppure anche nel recente volume di C. Albanese, *Un uomo di nome Benedetto. La vita di Croce nei suoi aspetti privati e poco noti*, pref. di G. Russo, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2001, pp. 139-140. Del Noce ( SDR.p. 148) la cita indicandola semplicemente come lettera a Floriano Del Secolo.

<sup>48</sup> *Storia di Europa* ecc. [Cfr. GG, p.125] non è il risultato di uno di quei lapsus caratteristici che talvolta compaiono negli scritti di Del Noce. Effettivamente questo era il titolo della sola prima edizione dell'opera, ormai divenuta una rarità, come ho potuto constatare di persona sull'esemplare che posseggo. Sulle circostanze che portarono al successivo *Storia d'Europa* ecc. cfr. la dotta nota 24 alla p.32 di G. Sasso, *La “Storia*

- è da tempo opinione comune, diffusasi soprattutto attraverso le *Cronache di filosofia italiana*<sup>49</sup> di Eugenio Garin - l'accentuazione di questo anticatolicesimo viene ricondotta alla irritazione di Croce (condivisa, a dire il vero, anche dal "nemico" Gentile) per gli accordi del 1929 tra Stato e Chiesa; 2) quello per cui, al contrario, Del Noce privilegia il carattere etico-politico della *Storia* crociana, pur respingendo, per il permanere dei motivi indicati or ora, la "religione della libertà" nella sua pretesa di opposizione e alternativa alle fedi religiose opposte.

La ragione di questo secondo atteggiamento consiste, almeno in parte, 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 della valutazioni morali nel giudizio storiografico, e il privilegiamento delnociano della "causalità ideale" si riveli una vicinanza.

La *Storia d'Europa*, invitava all'ammirazione per il "Gran secolo", quell'Ottocento che Daudet definiva "stupido". L'Ottocento era grande, per Croce - Del Noce lo sottolinea continuamente - perché aveva conosciuto l'apogeo dell'idea liberale, il trionfo della "religione della libertà". Poteva Croce ammettere che nel suo corpo avesse attecchito il germe della decadenza? Il problema gli si ripresentò quando anche in Italia giunse lo studio di un giovane esule che era stato aiutato da Croce e soprattutto da Gentile: Karl Löwith. Indulgendo al paradosso, verrebbe da dire che, attorno alle poche righe dedicate dal vecchio Croce a Löwith e alla vicenda filosofica che va *Da Hegel a Nietzsche*<sup>50</sup>, si riesce a ricostruire un tassello fondamentale dell'ininterrotto dialogo di Del Noce con il filosofo napoletano. Secondo quest'ultimo il libro del Löwith

é quanto di meglio si possenga sull'argomento, se anche non sia rischiato dalla persuasione che la storia che vi si narra è storia di una decadenza filosofica, o, in ogni caso di una non-filosofia<sup>51</sup>

Certo, possiamo presumere che Croce, secondo il suo costume, si sia astenuto dall'esprimere più apertamente il suo dissenso verso Löwith in considerazione della personale conoscenza<sup>52</sup> e dei riconoscimenti filosofici che, nonostante il disaccordo, quest'ultimo avrebbe poi pubblicamente tri-

*d'Italia* di Benedetto Croce. *Cinquant'anni dopo*, Napoli, Bibliopolis, 1979.

<sup>49</sup> E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, Bari, Laterza, '1955; Idem, *La cultura italiana tra '800 e '900*, Bari, Laterza, 1962.

<sup>50</sup> B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, in due voll., Bari, Laterza, '1945, p.113, nota 1 del 1°

<sup>51</sup> *Ibidem*

<sup>52</sup> Cfr. K. Löwith, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Pref. di R. Kosellek, Postf. di Ada Löwith, trad. it. di E. Grillo, Milano, Il Saggiatore, 1995 [ma '1988] specialmente p. 108. Si tenga presente che queste pagine furono scritte nel 1940 per concorrere a un premio bandito dall'Università di Harvard, e rimasero inedite fino al 1986 quando videro la luce, molti anni dopo la morte del loro autore. Croce non poteva quindi conoscerne il contenuto né i giudizi positivi sul suo proprio conto. Per quel che mi risulta non le

butato al filosofo napoletano<sup>53</sup>. Possiamo anche ipotizzare che il Croce concordasse nel vedere il carattere unitario della reazione all'hegelismo.

La definizione del momento economico gli permise quindi di ristabilire, in un senso nuovo, l'unità hegeliana del razionale e del reale, superando [...] quella crisi che si era prodotta nel pensiero filosofico durante il periodo che va da Hegel a Nietzsche; [...] non vi è dubbio che l'avversario essenziale rispetto a cui la filosofia crociana deve essere interpretata è il pensiero di questo periodo, visto nel suo filo unitario attraverso le sue pur contraddittorie manifestazioni. (CC., p. 233)

Nonostante ciò un dissidio esisteva, e restava insuperabile. In buona sostanza, Croce rimproverava a Löwith di non aver detto ciò che in realtà questi non avrebbe mai potuto dire, e cioè che dopo Nietzsche sarebbe stato comunque possibile riprendere in qualche modo Hegel.

Se "c'erano due filosofie assolutamente non comunicanti erano quelle dell'idealismo italiano e dell'esistenzialismo; perchè punto obbligato e primo dell'idealismo italiano era la negazione del carattere filosofico di quel processo di pensiero, in cui rientrano i pensatori più vari e le direzioni più opposte, che si suol chiamare la dissoluzione dell'hegelismo",

un processo di pensiero insomma - precisava Del Noce - comprendente Feuerbach, Kierkegaard, Marx, Dostoevskij e Nietzsche e al quale si richiamava l'esistenzialismo. (FEL., p. 618)

Non a caso, nella cultura filosofica italiana, proprio *Da Hegel a Nietzsche* avrebbe rappresentato l'arma adatta per demolire la costruzione crociana<sup>54</sup> e per negare le negazioni di Croce. Ciò implicava l'esigenza imperiosa di rivalutare quelle figure che in misura diversa il Croce aveva escluso dalla storia della filosofia: Schopenhauer, Kierkegaard, Marx,

aveva lette nemmeno Del Noce.

<sup>53</sup> K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, trad. it. di G. Colli, Torino, Einaudi, 1964, pp. 204 e nota; 342 e nota 2

<sup>54</sup> Cfr. GG. p.57, nota 49. Vi si dice che Croce, secondo il quale *Da Hegel a Nietzsche* "narrava la storia di una decadenza, o in ogni caso, di una non - filosofia", "[n]on fu davvero buon profeta...". Del Noce osserva, come si è detto, che: "...il colpo mortale al neorealismo italiano venne proprio già nei primi anni del dopoguerra dal recupero alla filosofia di tale pensiero, e vi ebbe molta parte questo libro. Tradotto in italiano, segnò la riscoperta di una linea filosofica che il neorealismo italiano aveva messo da parte ed occultato; così che si generò la persuasione che la sua affermazione di rappresentare il culmine della modernità potesse reggere soltanto sull'occultamento di questa linea."

<sup>55</sup> Si vedano le osservazioni di Del Noce alle considerazioni di Croce, ricordate alla nota precedente, in PDA., p. 254, nota 37. Per trovare conferma, attraverso testimonianze meno usuali, della leggendaria avversione del Croce al pensiero di Schopenhauer cfr. la lettera di Croce a G. Amendola, il quale ultimo in data 19 Gennaio 1906 gli aveva scritto proponendosi come traduttore di Schopenhauer, nella quale lo stesso Croce rifiutava la proposta con queste parole: "Schopenhauer non è un filosofo di prim'ordine quantunque sia uno scrittore di prim'ordine." (Carteggio Croce-Amendola a cura di R. Pertici, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1982 p. 4). Ancor più aspra la testimonianza di E. Amendola Kühn, *Vita con G. Amendola*, Firenze, Parenti, 1960 p. 82: "Con Croce c'incontrammo un giorno [appena dopo il 1905] al Caffè Greco; a me ed a Alessandro Costa, che era presente, egli fece l'impressione di un uomo gelido. In quell'occasione

Nietzsche.<sup>55</sup>

Il giudizio di Del Noce sull'opera di Löwith, a parte qualche oscillazione che riguarda solo marginalmente il nostro tema, si muove lungo due direttrici: un tendenziale accordo tra i due sulla convinzione, che in effetti li accomuna, di una improseguibilità della posizione hegeliana; un distaccarsi di Del Noce dal Löwith per ciò che concerne l'interpretazione della modernità che determina anche la storia della filosofia, appunto, moderna<sup>56</sup>. Il punto di accordo significa che, per entrambi, dopo Hegel diventa impossibile la filosofia, almeno nel senso sino ad allora in vigore della parola. In Del Noce, come si sa, questa tesi prende la forma della consapevolezza di una crisi che consuma il razionalismo metafisico dello Hegel e implica l'immanentizzazione del suo cristianesimo. Ma le analogie finiscono qui.

Più della consonanza è significativo il disaccordo sugli esiti della filosofia post-hegeliana. Questo disaccordo interviene quando Del Noce, nel corso delle sue ricerche sul pessimismo ottocentesco, si convince, del fatto che

la tesi di Löwith sul processo unitario [della filosofia *Da Hegel a Nietzsche*] non sia sostenibile. In realtà ci sono due processi paralleli, da Hegel a Marx e da Schopenhauer a Nietzsche [FEL, p.411].

e fra questi due percorsi paralleli, esistono alcune affinità che, per il suo connaturato gusto per le simmetrie, non tarda a scorgere. Si osservi che il giudizio del Löwith avrebbe potuto valere se la storia della filosofia moderna avesse effettivamente proceduto soltanto in direzione di una irreversibile immanentizzazione:

... pure notiamo come i [...] giudizi storici [di Löwith] sono rigorosamente veri quando si affermi quella tale linea unitaria della filosofia moderna; effettivamente da Leibniz a Nietzsche vi è una linea ininterrotta di dissoluzione del pensiero metafisico-teologico, da [parte di] chi vuol riaffermare la teologia, un'involuzione irrazionalista. (ora in DCR. , p. 539)

dette su Schopenhauer un giudizio aspro e severo, che non gli ho mai perdonato." E' curioso osservare che una richiesta di traduzione analoga a quella di G. Amendola era stata rivolta al Croce negli stessi anni, da Carlo Michelstaedter che ne aveva ricevuto lo stesso fermo rifiuto.

<sup>56</sup> Su questo aspetto del pensiero löwithiano cfr. anche DCR., pp. 537-538 e 540 nota 1 e A. Caracciolo, *Karl Löwith*, intr. di G. Moretto, Brescia, Morcelliana, 1997 che analizza con grande finezza, alle pp. 86-87 le citate osservazioni di Croce a *Da Hegel a Nietzsche*; un richiamo alla interpretazione delniciana di Löwith si può leggere in O. Franceschelli, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, Roma, Donzelli, 1997, p. 190, nota 1. Cfr. anche il saggio di M. Gnocchini, *Augusto Del Noce: il mito dell'autoredenzione umana come origine del male totalitario*, nel volume collettaneo a cura di R.Gatti, *Il male politico. La riflessione sul totalitarismo nella filosofia del Novecento*, Roma, Città Nuova, 2000, pp. 243-266 che alla p.252 sottolinea giustamente come, secondo Del Noce, Löwith non problematizzi l'idea stessa di modernità. Insoddisfacente perché pregiudicata dal presupposto "cattolico-conservatore" è invece la posizione delniciana nei riguardi del filosofo tedesco secondo R. Esposito, nella Introduzione a K. Löwith e L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, Roma, Donzelli, 1994, p. XVI.

Il momento determinante sta nella scoperta, da parte di Del Noce, delle implicazioni che sarebbero derivate se egli avesse allargato l'interpretazione dell'ateismo al piano della storia della filosofia, cioè, in parola povera, quando avesse fatto reagire l'interpretazione di Löwith con *Il problema dell'ateismo*. A quanto sia responsabile di ciò la lettura dell'altro libro di Löwith, *Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche*<sup>57</sup> si può soltanto accennare. Le parole di Del Noce, che risalgono al 1967, meritano di essere ricordate per esteso per la loro conclusività:

... una più approfondita revisione, conseguente, a mio giudizio, alla necessità di situare l'ateismo nella storia della filosofia, porta a distinguere nel pensiero moderno due direzioni essenziali: quella che parte da Cartesio e [si conclude in Marx e in Nietzsche]; e un'altra [linea] che procede anch'essa da Cartesio e che ricupera progressivamente, approfondendole, le grandi tesi tradizionali del pensiero greco-cristiano; essa ha storicamente inizio con Malebranche, il continuatore agostiniano di Cartesio che trovò il suo proseguimento piuttosto in Italia che in Francia, prima in Vico, poi nella cultura savoirdo-piemontese da Gerdil a Gioberti, e appunto in Rosmini. [...] considerando la linea che va da Malebranche a Rosmini attraverso i filosofi che si sono detti, si scorge la continuità di un processo di separazione dell'ontologismo dal gnoseologismo (ora in DCR., pp.539-540)

Un altro ricordo autobiografico di Del Noce, già richiamato, rammenta che la formulazione del suo giudizio definitivo su Löwith avvenne mentre rivedeva sul pessimismo ottocentesco (FEL., p. 411); in sostanza egli dice che proprio la riflessione sulla linea filosofica che parte da Schopenhauer gli ha consentito di vedere quanto fosse deviante l'interpretazione di Löwith. Se confrontata con quella di Löwith e con quella di Croce, la situazione di Del Noce era davvero singolare. Egli ammetteva quel che, per ragioni opposte, Löwith e Croce erano costretti a negare. Per il filosofo napoletano non poteva esserci una crisi post-hegeliana, come quella descritta dal tedesco. Di *ciò che è morto nella filosofia di Hegel* aveva fatto pulizia lui stesso, salvandone però *ciò che è vivo*: gli altri erano non filosofi, o perlomeno non erano filosofi di prima grandezza. Per Löwith invece, il processo che si concludeva in Nietzsche poteva essere la premessa del suo proprio approdo teoretico, precisamente perché si trattava di uno sviluppo irreversibile. Mi pare di intendere, con Del Noce (anche se un'intelligenza penetrante come quella del Caracciolo lascia la questione in sospeso con un punto interrogativo<sup>58</sup>) che effettivamente nella storia del pensiero di Löwith *Da Hegel a Nietzsche* rappresenti solo un punto d'inizio. Per Croce non poteva esserci decadenza assoluta; per Löwith, almeno nella

<sup>57</sup> Napoli, Morano, 1966. Nella trad. di A.L. Künkler Giavotto, il libro uscì in italiano prima che in tedesco,

prospettiva di questo libro, sarebbe stato insensato porre la domanda.

Per Benedetto Croce, la vicenda narrata dal Löwith era una storia di decadenza. Tutti sappiamo quanto nella riflessione crociana sia importante il decadentismo, che in qualche modo resta pur sempre legato all'idea di decadenza. Parlare del decadentismo non significa affatto scantonare su argomenti "letterari" o collaterali. Infatti un'analisi del pensiero crociano, che prescindendo dalla sua concezione del decadentismo, sarebbe gravemente monca. Del Noce lo comprese e, su questo punto, incentrò la tesi – svolta principalmente ne' *Il suicidio della Rivoluzione* – secondo la quale, nonostante le apparenze, anche negli anni delle sue riflessioni estetiche, Croce sarebbe stato un "moralista", cioè un filosofo non disposto in alcun modo a transigere sul primato della dimensione morale. Ora la frantumazione della morale nel "grande '800" è imputabile, almeno in parte, al decadentismo e alle sue propaggini, cioè l'attivismo, il vitalismo, l'irrazionalismo aborriti dal Croce: ed è superfluo ricordare che, salvo alcune ovvie eccezioni, altrettanto leggendaria dell'avversione per Nietzsche e per i suoi progenitori, è la risentita incomprendenza di Croce per la letteratura europea del Novecento.

Nonostante l'apparenza contraria, anche in Del Noce il decadentismo è un pilastro fondamentale della sua costruzione teoretica. Del decadentismo egli si è occupato nello scritto sul surrealismo (ora in FEL p. 301-331), nonché a proposito di Enrico Castelli (FEL pp. 602-603). Secondo lui il decadentismo – di cui indubbiamente accentua l'aspetto filosofico – consegue alla "perdita dell'idea di verità nel naturalismo" – e si tratta di una tesi che ha una sua verosimiglianza anche in ambito letterario. Sicché, se confrontiamo l'interpretazione del decadentismo data da Croce, che ritiene sia una propaggine del "romanticismo malato", e l'interpretazione delnoceiana appena ricordata, possiamo concludere che esse convergono nello stigmatizzare le conseguenze del decadentismo stesso, ma divergono nell'identificarne l'origine.

La "malattia", cioè quella lesione endogena che la cultura europea aveva esperito già nei primi decenni dell'800 e che si era fatta appariscente con la morte quasi contemporanea degli ultimi due "omeridi", Goethe e Hegel, risuonava con accento diverso in Croce e in Del Noce. Nel primo perché non la malattia era perdita della salute, ma la salute vittoria sulla malattia<sup>59</sup>. Nel secondo il prevalere della malattia – e qui il pensiero di Del Noce andava alla tragica vicenda umana di Nietzsche – procedeva di pari passo con la pretesa dissoluzione, già così drammaticamente segnalata dal Löwith, della possibilità stessa del filosofare. La malattia *par excellence* era quella meno "materiale" e perciò ben più difficile da sconfiggere: la cosiddetta

a Göttingen, presso l'editore Vandenhoeck & Ruprecht, con il titolo, più preciso, *Gott Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*.

<sup>58</sup> A. Caracciolo, op. cit., p. 87

<sup>59</sup> Sul problema della malattia in Croce, cfr. M. Ciliberto, *Figure in chiaroscuro. Filosofia e storiografia nel*

# IL MONDO



Direttore: MAURO PAVINOTTO - Editore: GIANNI MAZZOCCHI  
Direzione e Redazione: Roma, Campo Marzio 24, tel. 6242687  
Redazione di Milano: via Monte di Pietà 15, telefono 879-741  
Manoscritti, disegni e fotografie non pubblicati, non si  
restituiscono. - Tutti i diritti riservati a norma della vigente  
Legge. - Reg. Trib. Milano N. 246 bis 20-1-49. Printed in Italy.

Amministrazione e Direzione Pubblica: Editoriale Domus,  
Milano, Monte di Pietà 15, telefono 879-741 - Roma, via Va-  
sento 108, telefono 470-418. Una copia L. 100, arretrati L. 130;  
estero: Dollari 0,30 - Abbonamenti: un anno L. 5000, semio-  
L. 7000 - Spedizioni in Conto Corrente Postale Gruppo 2° -  
Distribuzione A. e G. Marco, Milano - Stampa Vitiagliano.

ANNO IV NUMERO 48 (198) LIRE 100 \*

SETTIMANALE DI POLITICA E LETTERATURA \*

ROMA 29 NOVEMBRE 1952

SALUTO A BENEDETTO CROCE

## L'ITALIANO DELLA VERITÀ

DI CARLO ANTONI

In questo momento l'anno no-  
stro non può fare a meno di  
volgere all'immagine del castel-  
lo degli spiriti magici, di cui Dan-  
te ci ha sacralo. Là la filosofica  
famiglia si è levata in piedi e gli  
spiriti dettati si sono mossi in-  
contro ai loro padri, che giungeva,  
per fargli bene, e rendergli onore.  
Avanti a tutti però si sono mossi  
Machiavelli e Vico ed è verso  
loro che, riconoscendoli, si è di-  
retto con loro, con fiducia, quasi  
astifandosi a loro, Benedetto Cro-  
ce. Ed in quell'istante dell'affet-  
tuoso incontro è apparsa una staga-  
dina somigliante a una parente-  
la, nei loro sguardi. Dietro a loro,  
anche se tu poi li disparte, si era  
mosso Giordano Bruno.

Direttamente è senza altro Cro-  
ce è entrato, passando dalla vita  
alla morte, nella schiera, non mol-  
to numerosa, degli immortali ma-  
estri, di coloro che hanno recato  
all'umanità il dono più prezioso  
che essa possa attendere da un suo  
figlio: l'arricchimento della verità,  
che è poi la conoscenza di quella  
essenza, che gli Stoici racco-  
mandava e che Kant chiamava  
la « bellezza e dignità della natura  
umana » e che è la forza stessa che  
ci regge e ci porta avanti. E' un  
santo in quella schiera, da cui non  
si esce per intrinseca che possono  
essere le vicende e la fortuna, che  
sempre, nei secoli, lo diciamo an-  
za incertezza, che non crediamo  
che l'umanità sia destinata ad ot-  
tenderci e a perire, vi sarà chi si  
volgerà, interrogato, alle sue ope-  
re, così come oggi ancora ci vol-  
giamo a Platone e Aristotele, a  
Cartesio e Vico, a Kant e Hegel.

Ma lì, nella schiera dei grandi  
uomini, egli fa parte di coloro che,  
pur nella loro universale umanità,  
hanno rappresentato nel modo più  
spiccato e schietto il genio della  
nostra nazione. Egli ha infatti  
riassunto in sé quell'interesse per  
l'uomo, per lo spirito umano e le  
sue forze e le sue opere, per cui è  
sorto il nostro umanesimo e per  
cui Machiavelli e Vico hanno cer-  
cato di definire la natura dell'atti-  
vità degli eroi e dei poeti, costruiti  
di regni e nazioni. Ed in questa  
indagine ha recato quei realismo  
pure, notarono, liberi da moralis-  
mi e da naturalisti schemi, naturalis-  
tici, che è così ampio da arri-  
vare ai confini della spregiudica-

considerare la vita come un servi-  
cio ed un ufficio, come una voca-  
zione cui doveva rispondere. Essa  
gli diede l'immensa energia di la-  
voro. Essa assicurò la politica, l'o-  
nestà, la scrupolosa accortezza ad  
ogni suo lavoro, così che non c'è  
pagina della decine di migliaia che  
ha scritto, che non sia esemplare  
nella sua completezza. Ed è essa,  
infine, che ha fatto di lui un ser-  
vitore e ministro della verità. Egli  
indiritti ha creduto nella verità ed  
ha obbedito ad essa. Nulla al mon-  
do, nessuna considerazione perso-  
nale, né il timore dei potenti, né  
il rispetto verso le fiamme acquisite,  
né l'affetto e l'indulgenza verso gli  
amici, né la castità di patria, né  
gli interessi di parte, gli sembra-  
vano legittimi anche soltanto il  
silenzio, anche soltanto l'astenza-  
zione di una critica, ove fosse in  
gioco l'interesse della verità.

Questa devozione si era tradotta  
in lui in una sorta di unità, che  
lo aveva condotto a pregare a sé,  
in quanto individuo, l'umanità ed  
il merito della sua opera, per far-  
ne una grande difesa dall'alto, da  
quello Spirito creatore, che egli in-  
vocava.

Questa fede ha fatto di lui un  
contemitore. Egli è passato lieto al-  
traverso la lunga prova, che i suoi  
più non gli hanno risparmiato, an-  
cimandogli anche in questo, la di-  
gnità dei grandi spiriti del passato,  
che più o meno tutti hanno dovuto  
incontrare l'ira e la minaccia del  
Potere. Ma a differenza di molti  
anche eccelsi, che davanti al po-  
tore hanno cercato di evitare il  
conflitto o addirittura si sono ar-  
resi, egli è stato uno di coloro che  
non hanno creduto che fosse loro  
lecito di sottrarsi al rischio, dan-  
do così a noi tutti e al mondo un  
esempio di antica virtù.

Ma se egli oggi ha preso il suo  
posto tra i grandi della storia uma-  
na, più presso ed oscuro resta il  
nostro mondo quaggiù. Scriveva  
proprio in questi giorni un inglese-  
poeta: « Egli è l'ultimo grande uomo  
d'Europa. Per "grande uomo euro-  
peo" intendiamo dire quel genere  
di uomo che è stato Tolstoj e che  
Shaw per poco non è riuscito ad  
essere. In effetti è a Tolstoj, che  
poi automaticamente, per istinto,  
quando consideriamo il venemmo  
napoleonico, uomo di pensiero e di  
azione, il patriarcale cospo d'un



Il numero del "Mondo" del 29 novembre del 1952, dedicato alla morte di Croce.

GIORGIO CALCAGNO

CROCE E LA VAL DI SUSÀ

Alla Grangia di Meana, una frazione circondata dai boschi, c'è una antica casa a tre piani, un po' sotto la strada.

Da qualche anno si può leggere anche il nome della via, Campo Castello, e un numero civico, 6. Nel 1924, quando venne qui per la prima volta il senatore, le vie di Meana non avevano nome, e i numeri civici erano altri. Ma tutto il resto è rimasto uguale, con le ringhiere in ferro che corrono lungo i due piani superiori, le lose valsusine sul tetto, e soprattutto la vista del Rocciamelone, che manda l'aria dei suoi tremilacinquecento metri di lassù, bianco in ogni stagione dell'anno.

Soltanto la terrazza, dal primo piano, allora coperta dai rami ombrosi di vite, dove il senatore passava le sue giornate a leggere e a scrivere, è stata chiusa da alcuni anni con una vetrata. E, nel salone a piano terra, è stato riaperto e riattivato il grande camino, che in quei tempi non serviva, perché il senatore occupava la casa solo d'estate. I mobili sono gli stessi: il grande tavolo ovale in noce, dove il senatore sedeva a pranzo con tutta la famiglia, il divano con lo schienale in tre sbalzi e le poltrone allora in rosso, cui è stata appena cambiata, dopo tanti anni, la fodera. Qui si respira ancora la stessa aria, le stanze sono dense di memorie.

Il senatore era Benedetto Croce. A Meana lo aveva portato la moglie, Ada Rossi, torinese, che veniva qui a villeggiare da ragazza; e volle tornarci con il marito, per ritrovare il mondo delle sue montagne, dopo che erano nate le quattro figlie. La casa apparteneva al canonico Massimo Pesando, meanese, che ne occupava saltuariamente una stanza, abitando tutto l'anno a Susa, dove era rettore del seminario. Era una casa confortevole, per il suo tempo, capace di accogliere la grande famiglia in arrivo da Napoli, con cucina e soggiorno al piano terra, sei stanze ai piani superiori e alcuni privilegi insoliti, in un paese di montagna. Aveva – immensa comodità – l'acqua corrente, e potabile, che il canonico aveva incanalato per sé, unico

in tutta Meana, da un prato di sua proprietà, dove c'era una sorgente. Non aveva – e chi lo avrebbe potuto comprendere? – un bagno. Ma soccorrevano la famiglia tre stanzini, uno per piano, con i servizi necessari.

Benedetto Croce scendeva a Meana dal treno, con la moglie, le figlie Elena, Alda, Lidia, Silvia, e tre persone di servizio, una cuoca, una cameriera, una bambinaia; e saliva fin lassù, accompagnato da un bagaglio con tanti libri, per una vacanza di almeno due mesi. Non c'erano auto, in paese, non esisteva il traffico. Nella casa del canonico, con l'acqua della sorgente, il fresco dei boschi, il filosofo poteva lavorare tranquillo, all'ombra della "topia".

La casa oggi è passata ai nipoti del prete. Ci vive, a 80 anni, Irene Pesando, che allora abitava con il padre nella casa accanto, e giocava ogni giorno con le due ultime figlie di Croce: Lidia, di un anno più grande, Silvia, di un anno più piccola. Scorrizzavano per i prati, fra i tagli dei fieni; Irene cercava di tirare fuori tutto l'italiano che sapeva, per quelle bambine arrivate da Napoli. In piemontese i Pesando potevano però parlare liberamente con la signora Ada, che si interessava a loro, li seguiva nell'orto, nel giardino. "Non si davano importanza", dice Irene.

Verso il senatore c'era più timidezza, le parole sempre misurate. Anche perché Croce viveva la maggior parte del suo tempo lassù, alla scrivania sotto la pergola. Lo potevano vedere la sera, quando uscivano a passeggio. "Aveva sempre un libro in mano; qualcuno per strada lo salutava, ma lui non se ne accorgeva nemmeno". La maestra Elda Pesando (non parente del canonico) che ha insegnato a generazioni di meanesi, ricorda bene la passeggiata del filosofo, la mattina. "Lo vedevo tutti i giorni che passava davanti a casa mia, con il bastone dietro la schiena e il cappello, per andare a ritirare la posta. E il postino gliela consegnava sotto i miei occhi". Ma nessuna confidenza con il paese. In compenso, a Natale, nella casa della Grangia, arrivava una grande scatola da Napoli dalla famiglia Croce, con la pasta di Napoli, per i parenti del prete. "Ne avevano, ma ne davano anche", commenta Irene.

E non veniva nessuno, a trovarli? Certo che venivano.

"Da fuori, forse da Torino, persone che noi non potevamo conoscere". I Pesando non dovevano domandare nulla, naturalmente, specie in quegli anni, e con quel clima. Purtroppo non venivano soltanto le persone di cultura, come Ada Marchesini Gobetti, che a Meana passava l'estate, con il figlio Paolo. "Venivano, ogni tanto, i carabinieri, a chiedere se il senatore era sempre lì", ci dice Silvio Favretto, che ha sposato una nipote di Irene, e vive nella casa, "e qualche volta non lo trovavano, perché lui, verso la fine della stagione, prendeva il treno e se ne andava in Francia".

Era senatore del regno, Croce, ma il regime non poteva perdonargli il manifesto da lui scritto nel 1925, firmato da molti intellettuali, per denunciare le leggi liberticide del fascismo; e lo inseguiva anche lassù. L'episodio più clamoroso avvenne il 15 agosto 1930, accanto alla chiesa parrocchiale,

sull'alto del paese, dove si doveva inaugurare il Parco della Rimembranza. Era atteso il principe Umberto, e Benedetto Croce, con la figlia Elena, allora quindicenne, era mescolato tra la folla. Sono passati 72 anni, e ci sono molte persone, in Meana, che ricordano ancora quella mattina.

Ci dice la maestra Pesando: "Noi eravamo tutti lì, mia sorella Jole doveva recitare la poesia al principe e offrirgli un *bouquet* di stelle alpine". Quando avvenne l'incidente.

Il podestà Borla – sembra su richiesta del prefetto, che non poteva tollerare la presenza di un così autorevole antifascista alla cerimonia – si accostò a Croce e lo pregò di allontanarsi. "Insorse mio padre, che era direttore didattico a Susa, un'autorità nella zona. "Assolutamente no, non si allontana Benedetto Croce" disse a voce alta. In quel momento stava arrivando il principe".

Ricorda Luigina Bolley, esponente della comunità religiosa battista: "Mia mamma era fra la folla, vide un gran movimento, e il principe che puntava direttamente su Croce, per salutarlo, saltando tutti gli altri". Il padre di Olimpia Ghione (Nina per il paese) ha ripetuto più volte alla figlia le prime parole che sentì dire da Umberto di Savoia: "Buongiorno, Maestro", lasciando il podestà stupefatto. Poco tempo dopo, ricorda ancora la Ghione, quel troppo zelante servitore del regime, sembra per l'intervento del principe, venne rimosso dall'incarico.

Assai migliori erano i rapporti del laico Benedetto Croce con il mondo cattolico e la Chiesa. Il senatore accompagnava ogni domenica le figlie alla Messa, ci dicono varie persone di Meana che lo vedevano arrivare fin lassù; le lasciava sulla porta e, molto educatamente, se ne stava fuori. Spesso, in quelle domeniche, incontrava don Oreste Caramello, un coltissimo professore del seminario di Susa, e si intratteneva cordialmente a parlare con lui. Don Caramello è morto da molti anni, quando era parroco a Villadora, ma io ho avuto la fortuna di frequentarlo – devo a lui il latino e la letteratura italiana che ho imparato, durante la guerra – e mi ricordava quei colloqui.

"Perché, senatore, non viene in chiesa anche lei con le figlie?" gli domandò un giorno. "Perché ho troppo rispetto per la Chiesa; e, con le mie convinzioni, non è giusto che io entri". Posso aggiungere che don Caramello mi raccontò l'episodio con uguale rispetto per il filosofo e le sue convinzioni.

Negli ultimi due anni del soggiorno meanesi, 1936 e 1937, Croce lasciò casa Pesando per trasferirsi a Villa Umberto, un palazzotto elegante, eretto su un cocuzzolo a monte della stazione. Di lì, ogni mattina, scendeva all'albergo Bellavista, sotto la ferrovia, a prendere un caffè, e conversava volentieri con il proprietario, Giovanni Ghione. "Veniva sempre con un libro in tasca, che gli faceva pendere la giacca da una parte", ci dice la figlia Olimpia. Si trovava così bene, a Villa Umberto, che avrebbe voluto acquistarla. I proprietari stavano in America, lui pensava che a loro non interessasse più, e si era già comperato un pezzo di terra intorno, per ingrandir-

la, ma dall'altra parte dell'Atlantico gli arrivò un imprevisto rifiuto. "Croce si seccò, e decise di non tornare più a Meana", ci informa Olimpia. "Quel pezzo di terra lo regalò alla domestica della casa". E infatti, dall'anno dopo, la famiglia andò a passare le vacanze a Pollone, sopra Biella. Oggi Villa Umberto ha cambiato nome: in via della Losa 10, dove l'illustre ospite ha scritto alcuni tra i suoi libri più importanti, c'è la targa di una Villa Adelaide che non suggerisce nulla a nessuno.

Ma la presenza di Croce non si è dissolta, nel paese che gli è stato tanto caro. Sulla facciata delle scuole il suo nome è inciso su una lapide, che ricorda come il filosofo, "tra il silenzio e nella maestà di questi luoghi da lui eletti a sua preferita dimora pensò e scrisse". In casa Pesando alla Grangia arrivano ogni tanto i suoi saluti e gli auguri di Lidia alla sua amica Irene, con notizie sulla famiglia. E c'è, in Meana, una signora che non dimentica un oggetto ricevuto dalla figlia del senatore, sessantasei anni fa. Si chiama Silvia Pesando (il cognome corre molto, in paese), era nata nell'estate del 1936, ed era stata tenuta a battesimo da Lidia Croce, allora quattordicenne, che aveva regalato alla figlioccia un magnifico paio di orecchini. Quei due gioielli, Silvia Pesando li ha portati tutta la vita, nelle occasioni importanti, ammirata e invidiata dalle altre ragazze del paese; li conserva, gelosa, ancora oggi. Portano la data di uno fra i più alti libri di Benedetto Croce, *La poesia*, scritto a Villa Umberto, datato, nelle edizioni Laterza, "Meana di Susa, 1936".

WILLY BECK

CARLO LUDOVICO RAGGHIANI E L'ESPERIENZA DI "seleARTE":  
CROCIANESIMO, CRITICA D'ARTE E IMPEGNO CIVILE

Il *Profilo della critica d'arte in Italia* scritto da Ragghianti nel 1942 e pubblicato nel 1948, ricostruzione storica dello sviluppo otto-novecentesco di questa disciplina, ha il suo centro ideale nell'*Estetica* crociana del 1902, cui viene attribuita la stessa decisiva funzione che in sede letteraria ebbe la *Storia* di Francesco De Sanctis: di costituire cioè una vasta sintesi chiarificatrice di problemi storiografici ed estetici, capace di avviare il rinnovamento degli studi con l'istituzione di un quadro generale di riferimento, entro il quale i successori possano impostare e seguire il lavoro. In questo senso né le numerosissime opere di erudizione e catalogazione dell'ultimo scorcio dell'Ottocento, ma neppure la grande impresa storiografica di Adolfo Venturi possono aspirare al ruolo di precedente storico e metodico su cui fondare una vera e propria tradizione. Il punto di partenza viene così collocato per così dire all'esterno degli studi specialistici, al contrario di quanto avvenuto per quelli letterari. Lo sforzo degli studiosi di ispirazione crociana sarà perciò rivolto a conciliare l'impostazione dei problemi estetici e la definizione di poesia data dal filosofo con la realtà delle arti visive, segnate fortemente dai problemi della forma, dei generi, della tecnica, dalle peculiarità insomma di un linguaggio che impone una traduzione interpretativa di quelle generali enunciazioni. Le risposte saranno fra loro diverse. Lionello Venturi coglierà, ad esempio, soprattutto

l'onnipresenza della critica, nella teoresi estetica, che si costruisce sull'esperienza dell'arte; nei processi di valutazione, che ricostruiscono criticamente il processo dell'artista; in questo processo stesso, che infine non è che un succedersi di giudizi e di scelte<sup>1</sup>.

Roberto Longhi rivendicherà da un lato la pregnanza del testo e la

<sup>1</sup> G. C. Sciolla, *Materiali per la storia della critica d'arte del Novecento*, Torino, Tirrenia-Stampatori, 1980.

necessità di una lettura aderente alla concretezza del linguaggio visivo, ma dall'altro avvertirà l'opera d'arte come centro di un vasto sistema di relazioni con le quali essa non può non interagire, chiudendosi nella propria assolutezza. Né si può dimenticare che egli farà ampiamente ricorso a categorie inaccettabili dal punto di vista crociano, quale quella del "realismo".

Ragghianti invece vorrà deliberatamente porsi come il più rigoroso e quindi autorevole interprete dell'impostazione crociana e terrà questa posizione con assoluta coerenza per tutto il corso della sua attività, respingendo perentoriamente qualsiasi possibile contaminazione e affrontando in termini polemicamente critici ogni altro possibile approccio.

I due presupposti della sua prassi critica si possono identificare nella natura linguistica dell'espressione visiva e nel carattere dinamico sia della creazione artistica che dell'operazione critica. Partendo dalla concezione dell'attività estetica quale prima aurorale attività dello spirito, autonoma rispetto alle ulteriori, etiche, pratiche, economico-sociali, e dall'identità di intuizione ed espressione, egli concepisce il linguaggio come forma primigenia dello spirito, modo stesso sia della conoscenza che dell'espressione, che si danno solo in esso e per esso. La natura linguistica di ogni espressione artistica fonda il suo carattere di universalità, basata sull'identità di criteri formativi sul piano creativo, e quindi di metodologie di analisi e di giudizio sul piano della critica. Ne consegue il superamento di ogni distinzione e diversificazione delle manifestazioni artistiche secondo generi, astratte gerarchie e strutture rigidamente codificate, per aree geografiche e collocazioni cronologiche. Su questa base è possibile la conoscenza delle determinazioni storiche del linguaggio artistico, è possibile cioè giungere alla comprensione delle categorie linguistiche generali di un'epoca storica, come premessa per la comprensione dell'espressione del singolo artista. La comprensione dell'arte non è fatto emozionale né di gusto né ideologico, ma il frutto di un'educazione estetica che è, per la natura stessa dell'arte, educazione linguistica, *Saper vedere*, come titolava il più famoso libro del maestro di Ragghianti, Matteo Marangoni, cioè saper cogliere il modo in cui gli elementi linguistici generali sono divenuti linguaggio specifico, individualizzato di un'opera d'arte; la quale è per Ragghianti interrelazione organica di elementi formali che giungono a comporsi in una sintesi unica ed irripetibile. Se i singoli elementi sono tratti dal linguaggio superindividuale del tempo, la loro sintesi è frutto esclusivamente della qualità della personalità artistica, indipendentemente da modelli o norme esteriori e schemi prefissati. Conseguentemente alla natura e alla posizione dell'espressione artistica nella vita dello spirito, non possono essere attribuite all'artista altre finalità che quella estetica e la critica sarà dunque "conoscenza dell'arte secondo la natura dell'arte". Essa si esercita come "descrizione formale", cioè restituzione, attraverso l'analisi ricostruttiva del processo creativo, della realtà dinamica dei rapporti formali stabilitisi nell'opera al termine di un processo di elaborazione della prima idea germinale. La lettura di

Ragghianti è attenta dunque a cogliere i nessi che nell'individualità assoluta della singola opera vengono a stabilirsi fra le sue componenti linguistiche (linee, colori, masse...). Nella sua attività critica si ritrovano motivi conduttori di chiarissima matrice crociana: la necessità, ad esempio, di distinguere fra le opere d'arte pienamente riuscite e quelle che risultano piuttosto dichiarazioni di poetica, giustificazioni del "fare" degli artisti, operazioni critiche nel linguaggio della poesia (non poesia o prosa insomma); la concezione della storia dell'arte come storia degli artisti, con un'insistita ricerca della personalità individuale anche laddove essa si cela o sparisce del tutto, come nelle forme dell'arte antica o nelle arti applicate; l'esclusione di ogni altra metodologia al fine della comprensione autentica dell'arte. Un ultimo decisivo aspetto: la concezione dell'arte come contemplazione.

L'esperienza dell'arte, per questo suo intrinseco ed essenziale carattere di liberazione da ogni contingenza, da ogni torbida passione, da ogni interesse immediato, da ogni vincolo o soggezione pratica, per questa sua necessità d'essere intesa secondo il suo processo di espressione del sentimento ed esso solo, è un'esperienza fondamentale dell'uomo, ed è un contributo indispensabile al suo equilibrio spirituale<sup>2</sup>.

Di questi principi Ragghianti si farà difensore attivo e battagliero. Più ancora che nei suoi lavori storico-critici, la sede nella quale si rivelano meglio la sua forte vocazione pedagogica, la sua intransigenza assoluta, la sua vena di polemista, la sua volontà di scendere sul terreno della diretta attivazione civile, è la rivista "seleARTE", da lui inventata, diretta e animata per quattordici anni. Scrive Ragghianti nella presentazione del primo numero nel luglio 1952:

Tra le riviste specialistiche e tecniche e la divulgazione occasionale, che è poi spesso approssimativa, disparata e impreparata, c'è uno spazio vuoto<sup>3</sup>.

"seleARTE" intende colmare questo vuoto e a questo scopo stabilisce un singolare intreccio, meglio, una sintesi originale tra specializzazione e divulgazione, che risponda da un lato ad imprescindibili esigenze di dignità culturale, attendibilità scientifica e competenza critica, dall'altro alla necessità di comunicare con un pubblico ampio ed eterogeneo, di cui fanno parte certo gli addetti ai lavori, ma anche e soprattutto i non specialisti, dotati di cultura generale, ma sprovvisti di preparazione specifica.

Era a quel tempo in corso anche nel settore artistico una straordinaria fase di aggiornamento delle conoscenze e degli studi: in pochi anni l'Italia, uscita dall'autarchia culturale del ventennio fascista, conobbe e assorbì le esperienze ormai storiche delle avanguardie internazionali e le prime mani-

<sup>2</sup> C. L. Ragghianti, *Arte italiana moderna*, in "seleARTE" 6, 1953, p. 44.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 1, 1952, p. 2.

festazioni di un'arte americana del tutto originale rispetto a quella europea. Si pensi alle prime Biennali veneziane successive alla Liberazione, in cui al pubblico e alla critica si offesero manifestazioni espressive di dirompente novità, quali, ad esempio, nell'edizione del 1948, le opere della collezione di Peggy Guggenheim, che rappresentava in modo assai significativo tutte quelle esperienze e che troverà poi sede definitiva proprio nella città lagunare. Nel 1952 questa fase di riscoperta e di recupero è ancora aperta, ma profonda rimane la frattura prodottasi fra la cultura più avanzata e la grande massa del pubblico.

Durante il fascismo solo ristretti gruppi di intellettuali liberi avevano seguito il corso della cultura mondiale, dialettizzandola con quella italiana. Ma la frattura portata dal regime aveva impedito a moltissimi (anche per la soggettiva paura di comprometersi, s'intende) e specialmente alle generazioni più giovani, di compiere esperienze e di compierle criticamente<sup>4</sup>.

Né l'apertura culturale successiva aveva avuto secondo Ragghianti un segno unicamente positivo:

si assisté al gettarsi sul marxismo, sull'esistenzialismo, sul freudismo, sul fenomenologismo, sul simbolismo, e via dicendo, che apparivano novità, e, spesso, ulteriorità<sup>5</sup>.

L'afflusso contemporaneo di tutte queste correnti in Italia metteva infatti in discussione e postulava il superamento della cultura di orientamento liberale, idealistico e crociano, che sola aveva detenuto fino ad allora il primato di cultura alternativa riconosciuta. "Ecco perché", conclude Ragghianti, "ci si convinse che fosse meglio uscire all'aperto"<sup>6</sup>.

Sintetizzando le due motivazioni fondamentali si può dire che "seleARTE" nasce quindi con l'intento di superare un ritardo oggettivo della cultura italiana, ma anche e soprattutto con l'esplicita volontà di riproporre con forza una cultura e un metodo, e far sì che essi si impongano e diffondano in fasce larghissime di pubblico, uscendo dalle aule universitarie e divenendo gusto e senso comune tra gli appassionati e i dilettanti, oltre a riaffermarsi come un termine di riferimento obbligato per gli intellettuali e gli specialisti. Il programma della rivista è quindi chiaro ed esplicito.

Noi ci siamo proposti di condurre questa azione di cultura per un periodo di almeno cinque anni, entro il quale contiamo di portare, in Italia, almeno 50.000 persone a una consapevolezza dei fatti spirituali dell'arte, che sia non soltanto valida sul piano dell'interiorità e dello svolgimento ideale e intellettuale del singolo, ma possa avere incidenza anche sulle proiezioni pratiche e pubbliche della cultura: sia formando quel pubblico educato e rispenden-

<sup>4</sup> *Divulgazione, Ibid*, 54, 1961, p. 46.

<sup>5</sup> *Ibid*, p.47.

<sup>6</sup> *Ibid*.

te, che sinora non è esistito nemmeno nelle classi dirigenti, sia portando un maggiore e qualificato numero di persone a un interesse, che può essere intervento od aiuto attivo, invece dell'attuale e infausta divisione fra esoterici competenti, e ignoranti ed anacronistici<sup>7</sup>.

“seleARTE” è quindi nelle intenzioni del suo ideatore lo strumento formativo di una coscienza critica diffusa attraverso la continua proposizione, non solo di dati e notizie, ma di un metodo di lettura e di interpretazione dei fenomeni e di approccio ai problemi dell'arte. Essa vuole fornire

una selezione accurata, responsabile, vasta, chiara; una informazione precisa, attuale, periodica, critica, che ponga il lettore in contatto coi fenomeni artistici più vitali di tutto il mondo, e col pensiero storico e critico più maturo e responsabile<sup>8</sup>

Secondo Raghianti occorre anzitutto combattere una serie di pregiudizi radicati e di interpretazioni che non colgono i veri valori dell'opera d'arte. Incessante sarà quindi la polemica verso ogni lettura critica (filologica, iconografica e iconologica, sociologica soprattutto) che non ponga al centro del suo interesse l'analisi formale delle opere. Spesso si proporranno articoli, note, commenti volti a chiarire la natura specifica del fatto artistico, a separare cioè crociantamente l'attività artistica da ciò che arte non è, ma è di volta in volta retorica, critica, prosa insomma. Il gusto del pubblico va depurato da tutte le deformazioni che la tradizione figurativa provinciale dell'Ottocento, l'oratoria celebrativa fascista e tanta parte della produzione contemporanea vi hanno introdotto: l'eclettismo, il verismo sociale, il realismo “fotografico”. Ma la rivista si farà anche promotrice di iniziative e sostenitrice di polemiche e battaglie di grande impegno su alcuni dei problemi più attuali riguardanti il patrimonio artistico italiano, il suo degrado e la sua conservazione: la formazione di una commissione parlamentare sul problema, la vicenda del progetto di Frank Lloyd Wright per un palazzetto sul Canal Grande, la difesa dell'integrità di città d'arte come Firenze e Lucca, per fare alcuni esempi. Essa non vorrà limitarsi ad una funzione puramente pedagogica, ma scenderà in campo sensibilizzando i propri lettori e chiedendo loro una corrispondente presa di posizione. Raghianti potrà affermare nel 1961 che

l'aver provocato, in molti casi, ed in alcuni molto importanti, la milizia civile della cultura, non è stato certo ultima caratteristica di “seleARTE”<sup>9</sup>

Educare al riconoscimento di valori autentici, fornire gli strumenti critici necessari alla lettura delle opere, superando impostazioni errate e roz-

<sup>7</sup> *Corrispondenza di Camillo*, “seleARTE” 8, 1953, p. 4.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 1, 1952, p. 2.

<sup>9</sup> *Divulgazione*, *ibid.*, 54, 1961, p. 46.

zezze; colmare in tal modo la separazione esistente tra pubblico e arte, superando gravi limiti di arretratezza culturale e di provincialismo; stimolare l'intervento civile attivo: queste le ragioni della rivista.

L'impostazione metodologica di "seleARTE" presenta alcune caratteristiche rigorosamente derivate dai principi generali. Innanzitutto l'abolizione di ogni distinzione gerarchica a priori fra le arti e il conseguente superamento di quella supremazia della pittura che è propria della tradizione culturale dal Lanzi al Cavalcaselle e oltre.

Dal punto di vista della forma e del problema espressivo della forma non si può porre su piani diversi e tanto peggio scalati le esperienze artistiche convenzionalmente denominate architettura, pittura, scultura, arti decorative e industriali, fotografia e via dicendo<sup>10</sup>.

Queste nomenclature assumono dunque un significato solo quando, da quell'uso di qualificazione puramente estrinseca che Croce contestava alla cosiddetta teoria dei generi, sono trasposte a quello più propriamente estetico o linguistico: nella inscindibile unità dell'arte come linguaggio di una personalità artistica, tutte le espressioni visive sono oggetto potenzialmente di identica attenzione e si possono discriminare fra loro solo a posteriori e in relazione alla diversa qualità estetica raggiunta. Anche qui si tratta quindi di combattere e sconfiggere il pregiudizio dell'opinione comune che quelle categorie divide nettamente in specialismi incomunicanti. Lo stesso Raghianti spazierà ampiamente nel corso della propria attività di studio dalla pittura all'architettura al cinema e arriverà sul piano teorico a identificare la categoria di "arti della visione" per definire onnicomprensivamente le varie manifestazioni dell'espressione artistica.

In secondo luogo l'esperienza comparata delle forme storiche dell'arte. Gli interessi della rivista si estendono in tutta la longitudine e la latitudine della storia, giungendo fino alle manifestazioni più remote (con una particolare attenzione a quelle anteriori al Cristianesimo) e accostandole a quelle a noi contemporanee, anche al di là dei confini geografici: scultura nigeriana e design finlandese, grafica rinascimentale e fotodinamica futurista si ritroveranno accostate nelle sue pagine. Lo spirito è sempre contemporaneo a se stesso: se le esperienze del passato avviano alla comprensione del presente, sarà anche per converso possibile comprendere il passato grazie all'esperienza del tempo attuale. Assume in questo senso valore quasi programmatico la riproduzione in uno dei primi numeri di un brano tratto dall'introduzione a *L'arte del Medioevo* di Julius von Schlosser, che enuncia tale principio in relazione ai suoi studi su quel periodo<sup>11</sup>.

Consequente a questi principi sarà anche l'atteggiamento di apertura

<sup>10</sup> C. L. Raghianti, *Avviamento critico*, *ibid.*, 48, 1960, p. 100.

<sup>11</sup> J. Von Schlosser, *L'arte del Medioevo e noi*, *ibid.*, 3, 1952, pp. 9-14.

all'arte del presente, (testimoniata ad esempio dai fascicoli speciali dedicati alle Biennali veneziane e dall'impegno diretto profuso da Ragghianti anche sulla rivista per la riforma dell'ente destinato a gestirle), pur con tutte le cautele e le distinzioni attuate nell'affrontare, ad esempio, il discorso sulle avanguardie del Novecento (soprattutto Dada e Surrealismo) e su alcuni dei loro protagonisti (in particolare Marcel Duchamp e Picasso) e più in generale sul loro ruolo innovativo, se non addirittura rivoluzionario nei confronti della tradizione<sup>12</sup>. Secondo Ragghianti esse

nel complesso hanno avuto il successo che nel secolo XIX fu della pittura ufficiale, sicché il clima di audacia, di sacrificio, di affermazione controcorrente che si tende a creare intorno alle "avanguardie" è da molto tempo artificiale, letterario, falso<sup>13</sup>.

Due aspetti di questi movimenti erano certo inaccettabili per Ragghianti. Intanto la forte caratterizzazione collettiva in cui, almeno inizialmente, prima del differenziarsi delle varie personalità, l'aspetto appunto di "gruppo" e l'identificazione dei principi programmatici comuni prevalgono sulle singole individualità, il che contrasta con un'impostazione culturale che vede la personalità artistica assolutamente irrelata. E in secondo luogo l'atteggiamento "sperimentale" di questi artisti, che non è certo quello contemplativo e puro prediletto da Ragghianti, ma è segnato da elementi razionalistici, polemici, politici, anche manieristici<sup>14</sup>. Si può dire che forse solo l'astrattismo, soprattutto nella sua accezione "concretista" e neoplastica (Max Bill e Mondrian in particolare) e alcuni artisti espressionisti francesi e tedeschi entrino in piena sintonia con il gusto di Ragghianti e della sua rivista. Al contrario, intensissima è l'attenzione e grande l'apprezzamento verso l'arte italiana dell'Ottocento e del Novecento, spesso polemicamente contrapposta soprattutto a quella francese e al suo presunto primato europeo e mondiale. Forti sono poi le polemiche contro il realismo, ma particolarmente contro quello teorizzato e praticato come arte di Stato nell'Unione Sovietica di Stalin e Zdanov; più sfumate sono le posizioni verso gli artisti italiani della stessa corrente: basti pensare all'apprezzamento di Ragghianti verso l'arte di Guttuso.

Si segnalano poi due aspetti particolarmente importanti a denotare la grande apertura culturale della rivista. In primo luogo l'attenzione rivolta alla produzione storico-critica straniera, che costituisce la parte principale del materiale recensito nelle varie rubriche, secondo l'intento di

<sup>12</sup> Si legga un articolo di Ragghianti emblematico in questo senso, *Arte italiana moderna, ibid.*, 6, 1953, pp. 43-52, dedicato alla rivalutazione di quei pittori italiani come Morandi, Rosai o Tosi lontani dall'avanguardia, "passeri solitari", schivi del frastuono dei proclami e delle polemiche dell'avanguardia internazionale, ma anche isolati rispetto alla grande arte ufficiale celebrativa dell'epoca fascista.

<sup>13</sup> C. L. Ragghianti, *Avviamento critico*, cit., p. 97.

<sup>14</sup> Emblematica in tal senso la figura di Picasso, sulla quale il giudizio di Ragghianti ricalca quello espresso dal suo maestro Marangoni in *Saper vedere*, Milano 1947.

favorire una circolazione internazionale degli interessi artistici, di farsi strumento attivo di confronto e scambio tra le culture, e di reciproca conoscenza nel mondo dell'arte e della critica artistica<sup>15</sup>.

In secondo luogo la straordinaria articolazione ed estensione degli argomenti trattati, che configurano l'insieme dei materiali come una specie di piccola enciclopedia delle arti della visione. Si segnalano soprattutto le tematiche della grafica, del cinema, dell'architettura e urbanistica e quella più generale della difesa del patrimonio artistico. Particolarissimo e pionieristico è l'interesse per la grafica in tutte le sue varietà (dallo schizzo al disegno compiuto, all'incisione, al cartellone pubblicitario), settore nel quale Raghianti si pone come uno dei massimi specialisti internazionali, e per il cinema, che Raghianti sistemerà anche teoricamente in studi specifici raccolti in *Arti della visione* nel 1975-1979 e che utilizzerà nella sua originale invenzione del "critofilm". La trattazione della tematica architettonica si allarga immediatamente nella dimensione urbanistica che fu tra gli interessi precipui, non solo di Raghianti, ma anche del finanziatore della rivista, Adriano Olivetti. I temi della ricostruzione postbellica ancora aperta, dell'edilizia abitativa popolare, del risanamento dei Sassi di Matera, della difesa e della conservazione del patrimonio storico italiano (si pensi al dibattito sulla via Appia aperto da Antonio Cederna sul "Mondo") sono non solo ampiamente trattati, ma affrontati anche sul piano più direttamente politico. E' dalle colonne di "seleARTE" che Raghianti lancia la sottoscrizione della proposta di istituire una commissione parlamentare d'inchiesta per la riforma degli istituti di tutela e di gestione che sarà effettivamente costituita e attiva fra il 1956 e il 1958<sup>16</sup>.

Questo intreccio fra l'impegno di studio e quello civile è caratteristica rilevante della personalità di Raghianti: continua in lui la considerazione che fu crociana dell'eticità del ruolo dell'intellettuale e della sua dignità morale di fronte alla società e al potere politico, allo Stato, di volta in volta concorrente o conflittuale con esso; la sua considerazione quale espressione più alta dello spirito con i doveri che ne discendono. La grande questione nazionale del patrimonio artistico chiama in causa direttamente la figura dell'intellettuale, chiedendogli di giocare fino in fondo il proprio ruolo e di schierarsi risolutamente.

Per cogliere obiettivi proposti con tanta determinazione Raghianti e i suoi collaboratori costruiscono uno strumento originale ed efficace, dai caratteri definiti con estrema precisione e mantenuti con coerenza per tutto il corso della sua durata, da luglio 1952 al giugno 1966. Il formato tascabile (21,5 per 15,5) e quindi ben più accessibile e maneggevole di quello

<sup>15</sup> *seleARTE: Anno decimo*, "seleARTE" 55, 1962, p. 3.

<sup>16</sup> Si vedano vari fascicoli della rivista tra il numero 9 del 1953 e il numero 53 del 1961.

delle tradizionali pubblicazioni d'arte; la grande varietà di argomenti trattati in articoli e pezzi di taglio breve e ben leggibili; la forte attrattiva esercitata da un repertorio iconografico vasto e ben curato, costituito da illustrazioni in bianco e nero e tavole a colori; il carattere non cronistico né divulgativo, ma informativo e altamente formativo; il prezzo accessibile (200 lire inizialmente, 250 dal 1958 alla fine: il costo di un pacchetto di sigarette nazionali) e la vastissima diffusione costruiscono l'immagine che "seleARTE" volle dare di sé. E la risposta del pubblico sarà piena, come dimostrano i dati relativi alla tiratura e come traspare dalla rubrica *Corrispondenza di Camillo*, durata cinque anni, attraverso la quale si possono cogliere i tratti di riconoscimento dei suoi lettori<sup>17</sup>.

La cadenza bimestrale costituisce una scelta precisa, conseguente all'impostazione generale della rivista: che non è una semplice rassegna dell'attualità, ma uno strumento orientativo al fine della formazione del gusto e della coscienza critica, e vuole dunque fornire sempre indicazioni e commenti, dare conto costantemente dei valori e dei disvalori. La cadenza quindi risponde, non ad un intento puramente documentario di aggiornamento indifferenziato, ma all'esigenza di scelta critica secondo criteri che implicano preferenze ed anche rifiuti, in base a giudizi di valore che si deducono chiaramente dal contesto, quando non siano esplicitamente formulati. Si presuppone insomma un ruolo quasi pedagogico della redazione, che vaglia, sceglie, e di ciò che presenta fornisce una chiave di lettura e di giudizio assai definita. Questo tratto di "seleARTE" risponde pienamente alla concezione propria di Ragghianti del ruolo che deve svolgere la critica d'arte, la quale

ha un valore morale, perché indica, in una sorta di funzione educativa, nei confronti del pubblico, i veri e autentici valori dell'opera che si analizza e della personalità creatrice<sup>18</sup>

Stampata presso Vallecchi di Firenze, essa è edita a cura della Ing. C. Olivetti e C. di Ivrea. Le scelte editoriali che la caratterizzano sono rese possibili proprio dal carattere mecenatesco del rapporto tra la rivista, il suo direttore e l'editore, che garantisce pieno sostegno attraverso l'Ufficio Stampa e Pubblicità della sua azienda e i suoi responsabili, Ignazio Weiss e successivamente Riccardo Musatti. Il finanziamento avviene esclusiva-

<sup>17</sup> L'intestazione della copertina è:

"seleARTE" / Architettura Scultura Pittura / Grafica Arti decorative e industriali / Arti della visione. Nella prima pagina si aggiunge:

Rivista bimestrale di cultura selezione informazione / artistica internazionale / Diretta da Carlo L. Ragghianti, seguito dalla traduzione in varie lingue dell'intestazione di copertina. Direzione e Redazione hanno sede a Firenze.

Tra i principali collaboratori figurano la moglie Licia Collobi Ragghianti, Lara Vinca Masini, Giacinto Nudi, Pier Carlo Santini, che condivisero molte delle sue attività nello stesso periodo.

<sup>18</sup> G. C. Sciolla, *Materiali per la storia della critica d'arte del Novecento*, Torino, Tirrenia-Stampatori, 1980, p. 166.

mente attraverso la Società e la vendita della rivista, dalla quale è assente qualsiasi pubblicità. Un sostegno che fu anche personale da parte di Adriano Olivetti. Fu lui a decidere le modalità di lancio, come ci racconta Ragghianti stesso:

Quando decidemmo di dar vita a “seleARTE”, proposi 3 o 4.000 copie di tiratura: considerato che le riviste d’arte, scientifiche o antologiche, in Italia allora non tiravano più di mille copie al massimo, sembrava già un’audacia tentare una tiratura tre o quattro volte maggiore. Adriano Olivetti, esaminato il primo fascicolo, decise un lancio di prova di 10.000 copie<sup>19</sup>

Fu una previsione acuta. I primi tre fascicoli richiesero una ristampa di 4.000 copie ciascuno. Lungo un profilo di crescita ininterrotta la rivista raggiunse le 54.544 copie nel 1958, con il corredo di riassunti in lingue straniere. Discorso specifico meriterebbero le illustrazioni in essa contenute, che si impongono come uno degli elementi più connotanti e di più spiccata originalità e una delle ragioni prime del suo successo. Basti in questa sede dire soltanto che le paginette traboccano di immagini di qualità assai elevata, addirittura in certi fascicoli esse prevalgono nettamente sul testo (come nei fascicoli dedicati alle Biennali veneziane), portando a conoscenza di un pubblico vastissimo opere d’arte fino ad allora del tutto inaccessibili: si tratta di un repertorio prezioso per ogni tipo di lettore in un’epoca che non ha ancora conosciuto (e dovrà ancora aspettare anni per conoscere) le grandi collane divulgative a basso prezzo dotate di ricchissima iconografia a colori.

Oltre alla scelta degli interventi esterni e all’elaborazione della maggior parte del materiale pubblicato, la redazione studia attentamente le modalità di rapporto con il lettore, mette cura costante a non appesantire il discorso sbilanciandolo verso un eccessivo specialismo che nuocerebbe alla comprensione da parte del vasto pubblico, ma si sforza anche continuamente di inserire elementi di riflessione e spunti critici che ne stimolino la curiosità e ne attivino l’interesse<sup>20</sup>. Grande risulta dunque la varietà di temi e di voci, ma altrettanto chiara risulta l’impostazione culturale generale che traspare da ogni pagina, ogni riga di questa rivista.

Sulle sue pagine compaiono intanto testi di autori, intellettuali, giornalisti, scrittori in piena sintonia con i suoi indirizzi ideali e civili: si pensi ai brani di Aldous Huxley o Thomas Mann<sup>21</sup>. Si riprendono inoltre alcuni articoli di Alfredo Mezio e Antonio Cederna dal “Mondo” di Pannunzio. Vari sono gli scritti di artisti e architetti di cui si seguono le contemporanee attività creative (da Le Corbusier a Wright, da Matisse a Kokoschka) e di stu-

<sup>19</sup> “seleARTE”: Anno decimo, “seleARTE” 55, 1962, p. 3.

<sup>20</sup> Varie sono le rubriche, da quelle che si occupano dell’attualità artistica (*Mostre musei gallerie, Il collezionista...*) a quelle di maggior impegno e peso (*Architettura, Scultura, Storia, Idee e problemi del tempo...*), fino agli spazi riservati al direttore e alla redazione, *Corrispondenza di Camillo e Acqua forte*.

<sup>21</sup> A. Huxley, *Arte e religione*, “seleArte” 4, 1953, pp. 5-8; T. Mann, *L’artista e la società*, *ibid.*, 6, 1953, pp. 5-8.

di italiani e stranieri di cui si pubblicano brani antologici o si recensiscono, in particolare nella rubrica *Biblioteca*, le opere appena pubblicate (Cesare Gnudi, Terisio Pignatti... Rudolf Wittkower, André Chastel...). Un gruppo a parte è costituito dai “maestri”, storici dell’arte e filosofi dei quali si antologizzano pagine significative o cui sono dedicati articoli di rilievo. Essi formano insieme un quadro di grande respiro entro cui sono tracciate le coordinate culturali di “seleARTE”, dalla grande scuola tedesca di studi storico-artistici (Burckhardt, Wölfflin, Fiedler, Riegl, von Schlosser) alla filosofia crociana e le sue diramazioni nel campo degli studi d’arte (in particolare Matteo Marangoni). L’assenza di scritti di Benedetto Croce è compensata da un testo di René Comoth già pubblicato su “La Revue de Culture Européenne” intitolato *Umanesimo di Croce*, che sintetizza alcuni aspetti del suo pensiero ed è scelto, come spiega una postilla,

perché è semplice e chiaro, per modo che ogni persona di cultura media può accoglierlo con profitto [...] e perché è opera di uno scrittore straniero, documento del sempre maggiore interesse che l’opera del filosofo italiano incontra<sup>22</sup>.

Il quadro d’insieme risulta idealmente assai omogeneo: Ragghianti imprime un segno coerente e sempre riconoscibile, sia incidendo a priori sulle scelte tematiche e sulle strutture di presentazione utilizzate, sia scrivendo di proprio pugno la gran parte degli articoli di maggior rilievo, e corroborando le proprie tesi estetiche, critiche, ideali e anche politiche attraverso quella accurata selezione di autori e testi cui viene elargito lo spazio non redazionale. “seleARTE” non è un *forum*, aperto al dibattito: raramente compaiono testi ispirati a differenti identità culturali e a metodologie non formalistico-stilistiche e quando ciò avviene le loro tesi sono presentate con dichiarata diffidenza e non condivisione<sup>23</sup>. Ed è su questo versante che si manifestano alcuni caratteri della rivista che coincidono con tratti significativi della personalità del suo ideatore e animatore. Intanto la sua vocazione alla polemica a volte anche spietata, ma certo diretta, in prima persona, arricchita e resa persino gustosa da una sua toscanissima cattiveria che mira alla demolizione dell’avversario e si esprime spesso in forma caustica e risentita (una forma che a volte rischia peraltro di vanificare ogni buona ragione possibile). Chi ne voglia esempi ne troverà in abbondanza nelle pagine delle rubriche *Corrispondenza di Camillo* e soprattutto *Acqua forte* dedicate al rapporto diretto con il pubblico e agli interventi nell’attualità

<sup>22</sup> *Ibid.* 7, 1953, pp. 2-7.

<sup>23</sup> Si vedano, ad esempio, il saggio di J. P. Hodin *Testimonianze sulla scultura inglese attuale*, *ivi*, 9, 1953, pp. 57-64, e *Wyndham Lewis e l'avanguardia*, *ibid.*, 33, 1957, pp. 17-29, accompagnati da commenti che contestano nella sostanza i testi pubblicati, i loro principi e le loro conclusioni.

<sup>24</sup> Si veda, per fare un esempio fra tanti, l’indignata invettiva contro una famosa manifestazione torinese in un pezzo intitolato *Vergogna ‘61*, *ibid.*, 54, 1961, pp. 48-49; essa resterà come uno dei contrassegni storici dell’inefficienza di una classe dirigente, sarà il simbolo della sua inconsistenza, e proprio rispetto agli ideali, alle azioni e al costume del Risorgimento.

non solo artistica<sup>24</sup>. Più rilevante sul piano culturale è però la difficoltà a trovare terreni o spunti di incontro con impostazioni storico-critiche che, estendendo la loro ricerca sia al versante sociale che a quello iconografico e iconologico della creazione artistica, sono da Ragghianti interpretate semplicemente (e a volte semplicisticamente) come fuorvianti tentativi di spostare l'interesse dal piano privilegiato ed esclusivo della personalità artistica a quello del contesto esterno entro cui essa si esprime, senza relazioni profonde con la creazione artistica in quanto tale. Si vedano in questo senso le stroncature, non solo della *Storia sociale dell'arte* di Hauser, di impronta dichiaratamente marxista, ma anche della ricerca estetica compiuta da Erwin Panofsky in *Idea*<sup>25</sup>. “seleARTE” non è insomma uno puro strumento di ricerca scientifica, ma anche e soprattutto strumento di intervento attivo, più che nel campo degli studi e della cultura artistica, in quella parte della società civile stessa che si occupa d'arte, strumento formativo e di battaglia politica culturale e civile. Nel 1954 Ragghianti riprende con lo stesso nucleo di collaboratori le pubblicazioni di “Critica d'arte”, la rivista nata nel 1935 col titolo, di esplicita ispirazione crociana, di “La Critica d'arte” e già da lui diretta dal 1948. Tra le due imprese redazionali v'è in questi anni uno stretto rapporto di reciproca interdipendenza e quasi si potrebbe dire di complementarità in cui, mentre a quest'ultima è affidata la ricerca sul piano teorico e storico, a “seleARTE” tocca il compito informativo e formativo del pubblico nei modi di cui s'è parlato e l'intervento attivo nell'attualità del dibattito e negli eventi del mondo dell'arte.

In questa ottica si legge con maggiore chiarezza il senso di “seleARTE” e il taglio del suo stile, si rilevano meglio gli aspetti contrastanti che essa presenta: la contraddizione mai risolta fra l'esigenza di scientificità e approfondimento, che postula il superamento della semplice e superficiale divulgazione, e la spesso fuorviante parzialità dell'approccio critico che si traduce nella pesantezza dei giudizi con cui sono investiti studiosi, artisti, movimenti, opere non coincidenti con le scelte di gusto, di metodo, di sensibilità, di formazione ideale della rivista. Tra la dichiarata obiettività e completezza delle informazioni e le omissioni e le stroncature senza appello. Tra la volontà di dare al lettore uno strumento formativo del gusto, della capacità di riflessione teorica, dell'attitudine all'intervento civile in favore dell'arte, e la pretesa di ottenere tale effetto per via unidirezionale, senza un vero confronto critico nel quale anche altre ragioni possano esprimersi, magari per essere poi radicalmente contraddette e superate.

Al centro di questa complessità sta la personalità straordinaria di Carlo Ludovico Ragghianti, docente di estetica e metodo critico, storico dell'arte, indagatore della teoria delle arti della visione, elaboratore assiduo sul piano metodologico e pedagogico; e al contempo protagonista della vita politica italiana per alcuni anni, antifascista e guida del C. L. N. toscano e partecipe attivo ai momenti decisivi della cultura artistica dell'immediato secondo

<sup>25</sup> Vedi rispettivamente *ibid.*, 8, 1953, pp. 16-17 e pp. 50-51.

dopoguerra, infaticabile promotore ed organizzatore. La rivista ne rispecchia l'evoluzione degli interessi professionali, documenta una parte significativa della sua attività rendendola accessibile ad un pubblico più vasto di quello degli specialisti e mette in circolo idee e proposte, integrando sul piano del rapporto sociale il lavoro condotto parallelamente sul piano degli studi e della ricerca. Quando, nel 1965, avvertirà prossima la fine di questa lunga esperienza, potrà legittimamente rivendicarne il primato, il ruolo precursore:

Certo, l'estrema diffusione di fascicoli e periodici (o sezioni di periodici) a colori, determinata dai costi relativamente modesti di alte tirature e soprattutto dai perfezionamenti tecnici, causa oggi un confronto tra questa amplissima produzione, che non c'era dieci anni fa, e certamente ha avuto impulso proprio dall'azione di "seleARTE", e la nostra rivista che si è conservata una rivista non solo da vedere, ma "da leggere", che non divulga e non vuole divulgare, e tanto meno luoghi comuni, convenzionali, gergali più o meno transeunti, ma vuole portare al pubblico incentivi critici e motivazioni del gusto e del discernimento"<sup>26</sup>.

"seleARTE" fu inimitabile: costituì certo un precedente rispetto alle successive iniziative di divulgazione artistica, ma ebbe peculiarità che non potevano essere riproposte. Non fu una rivista d'arte come le altre del suo tempo, ma non si confuse mai con iniziative divulgative di basso livello culturale. Le sue caratteristiche vanno cercate lontano:

Nostro modello, etico come intellettuale, per questa "seleARTE", è il "Politecnico" di Carlo Cattaneo: almeno quanto al fine sociale, o, che è lo stesso, al modo di svolgere, quando ve ne sia bisogno, i doveri sociali della cultura"<sup>27</sup>

Già nel *Profilo* Ragghianti aveva definito Cattaneo "un modello d'uomo di cultura", con la cui opera aveva avuto rapporti fin dalla giovinezza, anche per l'opinione politica repubblicana e federalista della sua famiglia. Chiaro l'intento di ricollegarsi a tutta la tradizione delle riviste che erano state espressione delle idee della borghesia liberale a partire proprio da quell'illustre esempio, per giungere alle esperienze novecentesche: in questo senso "seleARTE" si colloca piuttosto accanto al "Mondo" di Pannunzio, "Comunità" di Adriano Olivetti e "L'Espresso", che non a riviste d'arte quali "Paragone" di Roberto Longhi o "Commentari" di Salmi e Venturi. Sarebbe interessante rilevare le differenze profonde che intercorrono comunque tra il pensiero cattaneano e quello di Ragghianti, ma i motivi di consenso sono tali da colmarle abbondantemente, primo fra tutti la concezione dinamica e attivistica del ruolo dell'intellettuale di fronte alla società, il cui compito

<sup>26</sup> Da *Il regno di Tunisi e l'Italia*, in *Opere*, vol. II, p. 336-366 (Firenze 1881-1892).

<sup>26</sup> *Ibid.*, 73, 1965, p. 6.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 16, 1954, p. 25.

Cattaneo identifica così:

Agitare tutte le scienze, svegliare tutti gli interessi, gettare a destra e a sinistra i nostri studi per suscitare e incalzare i pensieri della nazione, le sue speranze, i voleri, gli ardimenti<sup>28</sup>.

Non si può trascurare il fatto che, pochi anni prima della nascita di “seleARTE”, Elio Vittorini, nel presentare il suo “Politecnico” (1945), si rifaceva persino nel titolo a quella stessa fonte, identificata come origine di una tradizione con la quale aprire un dialogo, della quale accogliere anche tratti significativi, ma che doveva essere al contempo radicalmente contestata. La sua ricerca partiva infatti da un giudizio di netta insufficienza degli esiti novecenteschi della cultura liberale, per recuperarne invece le primitive impostazioni. Davanti al tentativo vittoriniano di recuperare e attualizzare quel precedente, assumendolo però entro un diverso orizzonte ideale e politico, il richiamo di Raggianti suona come esplicita presa di distanza e contestazione di quel recupero e di quella appropriazione, cui egli oppone una polemica rivendicazione di filiazione autentica, di appartenenza fino all'identità a quello stesso filone di pensiero<sup>29</sup>.

“seleARTE” si colloca dunque nel solco di una tradizione antica di cultura liberale, ma nasce in un momento particolare della sua storia, il secondo dopoguerra, quando essa attraversa una fase di crisi profonda, originata dalla necessità di riconfermare la propria identità, ma trovare anche una collocazione adeguata ai tempi mutati. Declinato lo Stato liberale con l'avvento del fascismo, ad essa era toccato per anni in Italia il ruolo di unica voce alternativa e “La Critica” di Benedetto Croce era stata l’“ultima cittadella del pensiero libero, che difendeva l'indipendenza e la dignità della cultura”, come riconosceva un intellettuale comunista come Lucio Lombardo Radice<sup>30</sup>. Contemporaneamente, proprio sul terreno crociano della “religione della libertà” si costituisce e consolida il fronte che si può definire “anticomunista” dell'antifascismo, composto da quelle forze che, pur condannando il fascismo, non vedevano in esso che un fenomeno degenerativo del capitalismo, né necessario né inevitabile, e che in quanto tale non implicava né la critica negatrice né tanto meno l'abbattimento di quel sistema economico-sociale. In nome della difesa dell'individuo e dei fondamenti dell'ordine liberale ritengono analogamente da respingere il comunismo, nell'ambito del radicale rifiuto di ogni forma di ideologia e di totalitarismo. Su questo terreno si collocano forze intellettuali diverse le quali, abbattuto il fascismo, avvertono acutamente la crisi della propria posizione, in particolare quando, dopo le elezioni del 1948, si fronteggiano due schieramenti politici, ideologici e culturali contrapposti senza pos-

<sup>29</sup> Occorre ricordare che la riproposizione degli scritti di Cattaneo era avvenuta proprio in quel tempo: nel 1945 Norberto Bobbio aveva pubblicato infatti una loro antologia con il titolo di *Stati Uniti d'Italia*.

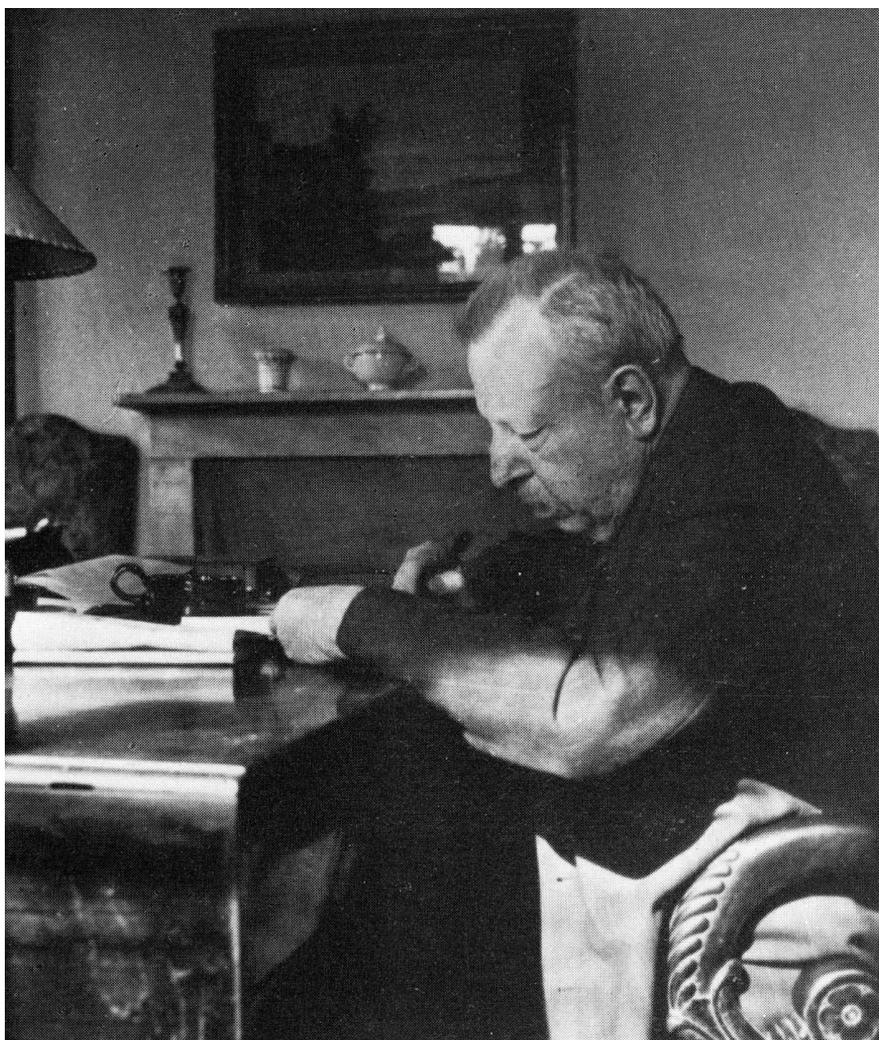
<sup>30</sup> L. Lombardo Radice, in “Rinascita”, anno XII n. 3, 1955, p. 188-190.

sibilità di mediazioni: da un lato quello cattolico che consegue la maggioranza del consenso politico; dall'altro quello marxista, socialista e comunista, che, egemone nel movimento della Resistenza, uscito dalla clandestinità, acquisisce le posizioni più rilevanti della cultura progressista anche borghese.

Qui si colloca la posizione e la scelta di Ragghianti: la sua cultura è profondamente laica, le sue convinzioni politiche repubblicane; la sua polemica anticlericale è frequente e aspra. D'altra parte il suo anticomunismo è altrettanto intransigente, basato com'è su un giudizio di sostanziale "equivalenza degli opposti", che pone sullo stesso piano fenomeni differenti, ma accomunati da una stessa condanna. Nell'epoca della "guerra fredda" la sua posizione è incrollabilmente filoatlantica e la sua idea dell'America è quella del paese stesso della libertà, di cui la figura e l'opera dell'architetto Wright gli sembra una specie di vivente incarnazione.

Su questo terreno avviene l'incontro risolutore con Adriano Olivetti. Questi interpreta fino in fondo anche sul piano culturale la figura dell'imprenditore che vuole lasciare un segno come promotore di iniziative di alto livello qualitativo e larga diffusione e capacità di incidenza. In lui cultura e politica, pensiero ed azione, conoscenza ed intervento attivo, attività intellettuale e pratica sono termini che convergono verso sintesi inedite e proficue. Ne è la prova la concezione stessa dell'oggetto prodotto, l'utilizzo delle competenze e della creatività di valenti artisti e di grandi intellettualità che vengono coinvolte nel processo industriale e commerciale, la sua stessa idea della funzione dell'industria quale elemento centrale e regolatore della vita organizzata dentro la fabbrica e nel territorio. Urbanistica e arte industriale sono in effetti i due campi di convergenza degli interessi intellettuali di Olivetti e Ragghianti. E va inoltre sottolineato come la stessa esperienza del movimento di Comunità fondi le sue premesse in quella cultura federalista di cui Cattaneo fu massimo esponente; un federalismo mediato ad Adriano dal padre Camillo, fondatore dell'industria eporediese.

"Ecco perché fra il 1949 e il 1952 ci si convinse che fosse meglio uscire all'aperto", scrive Ragghianti. Anche "seleARTE" esprime l'esigenza che forze intellettuali rilevanti avvertano di ricostruire un punto di riferimento alternativo alle grandi opzioni ideologiche dello schieramento culturale di quegli anni. E' un tentativo di riaffermare la priorità culturale di un intero corso di pensiero, la bontà e l'assolutezza dei suoi valori, che l'avanzare di nuove tendenze porta a considerare superati: di qui l'impulso tutto polemico, il tono sovente pesantemente pedagogico, ma anche la vivacità e l'originalità di questa rivista. L'intera sua esperienza costituisce un particolare aspetto della più generale vicenda della cultura liberaldemocratica italiana: il tentativo della sua riproposizione e del suo rilancio per uscire da una crisi profonda, compiuto entro i confini di una disciplina specifica, la



Croce nel suo studio a Pollone.

GIROLAMO COTRONEO

POPPER A CENT'ANNI DALLA NASCITA

La storia del Novecento ha seguito un singolare percorso. La “religione della libertà” – come negli anni Trenta Benedetto Croce definiva il liberalismo del secolo precedente – avrebbe subito tre dure sconfitte: la prima in Russia nel 1917; la seconda in Italia nel 1922; la terza in Germania nel 1933. Da qui nacquero i “grandi” sistemi totalitari – comunismo, fascismo, nazismo – che lo avrebbero insanguinato quasi tutto il secolo. I primi due furono sconfitti nel 1945; il comunismo crollò nel 1989; e la fine del secolo vide risorgere il liberalismo.

Questo “ritorno” del pensiero liberale ha una sua spiegazione: negli anni in cui le ideologie totalitarie dominavano l'Europa, alcuni grandi pensatori – da Benedetto Croce a Johann Huizinga a José Ortega y Gasset a Friedrich von Hayek, “liquidati” come reazionari dalla cultura di sinistra – continuarono a sostenere le ragioni del liberalismo, nonostante le sue recenti e clamorose sconfitte storiche; e la fine delle ideologie dimostrò la forza di quelle “ragioni”. Tra quei pensatori un posto di grande rilievo occupa certamente Karl Raimund Popper, il quale, a differenza degli altri filosofi del Novecento che alle ideologie totalitarie opponevano i “principi” del liberalismo, ha fornito l'attrezzatura teorica, gli strumenti logici, per confutarle; e vale la pena – almeno in occasione del centenario della sua nascita, visto che la nostra cultura sembra averlo dimenticato – ricordare brevemente il suo itinerario intellettuale, che costituisce uno dei più validi strumenti di difesa della democrazia liberale moderna, sempre insidiata dai suoi nemici.

Gli esordi filosofici di Popper non facevano pensare certo a uno sviluppo “politico” del suo pensiero: la sua prima opera importante, la celebre *Logica della scoperta scientifica* del 1934, è un classico della filosofia della scienza, apparentemente senza implicazioni di altra natura. Invece proprio in quelle pagine Popper formulava alcune delle tesi fondamentali

della successiva critica delle ideologie, che meritano di essere ricordate. L'idea guida del suo pensiero filosofico e scientifico è che la scienza non prende le mosse dall'osservazione, dai fatti, per giungere poi alle teorie, secondo quanto voleva il metodo induttivo tradizionale, ma segue quello che Popper chiamava il metodo ipotetico-deduttivo, secondo il quale la scienza muove da ipotesi da verificare attraverso i fatti, le osservazioni, gli esperimenti: se questi non la confermano, la teoria risulta falsificata e viene abbandonata; se invece la teoria "resiste" alle prove, se è confermata dagli esperimenti, viene provvisoriamente assunta come vera. Provvisoriamente, perché qualunque teoria, anche se suffragata dall'esperienza, può sempre in futuro venire falsificata: il sistema tolemaico, ad esempio, non era "vero", nonostante spiegasse molti fenomeni celesti; né era "vero" quello copernicano, che spiegava un numero assai più ampio di fenomeni che non quello tolemaico, ma di gran lunga inferiore rispetto a quelli che spiegano oggi le leggi di Einstein. La storia della scienza sarebbe una ininterrotta serie di "congetture" e di "confutazioni", per cui la formula tradizionale: "Ciò è vero", dovrebbe essere sostituita dalla seguente: "Nulla prova che ciò sia falso".

Se le teorie scientifiche non sono altro che ipotesi da verificare, e solo dopo le verifiche, dopo essere state, per usare il termine di Popper, "corroborate", possono essere considerate valide (ma non vere), a maggior ragione sono "ipotesi" le teorie delle scienze sociali. Queste, però, si propongono in maniera tale da sfuggire al controllo sperimentale, e si proclamano, come nel caso delle ideologie del ventesimo secolo, senz'altro "vere". Per questa loro caratteristica Popper le definiva "infalsificabili": se nessuno, infatti, avrebbe potuto dichiarare falsa la teoria marxiana secondo cui al "regno della necessità" sarebbe certamente seguito, dopo gli opportuni mutamenti economici e politici, il "regno della libertà", allo stesso modo, però, nessuno era in grado di dire con certezza che fosse vera: di conseguenza essa veniva accettata soltanto per fede; e ciò rendeva il marxismo una "pseudoscienza", non già una previsione storica "scientificamente" fondata.

Questa "falsità" del marxismo – come delle altre ideologie totalitarie – non era dunque una petizione di principio, ma discendeva da una metodologia rigorosa, mutuata dalle scienze fisiche. Soltanto dopo aver elaborato questa, Popper aveva rivolto la sua attenzione alle scienze sociali: e lo aveva fatto assumendo come punto di riferimento negativo quello che (impropriamente) chiamava lo "storicismo", sarebbe a dire le filosofie della storia di Platone, di Hegel e di Marx. Contro lo "storicismo", da lui considerato la matrice delle ideologie totalitarie, Popper ha scritto uno dei suoi libri più noti, *Miseria dello storicismo*, il quale anticipava il suo *opus majus*, il celeberrimo *La società aperta e i suoi nemici*, apparso della prima metà degli anni Quaranta, dove, liquidando il momento "totalitario" del pensiero dei filosofi che sopra ho ricordato, rilanciava il concetto bergsonianesimo di

“società aperta”, di una società fondata sui principi del liberalismo democratico, le cui intrinseche capacità di autocorrezione lo rendevano ai suoi occhi l'unico regime “controllabile”. Per Popper, infatti, la domanda fondamentale della scienza politica non è chi deve comandare – se, come di volta in volta si riteneva, gli aristocratici, i borghesi, i proletari, o astrattamente “i migliori” – ma come “controllare” chi governa affinché non faccia troppo danno (Popper era convinto che a governare sono quasi sempre i peggiori), e come allontanare, senza ricorrere alla violenza, i governanti corrotti o incapaci. Va da sé che per raggiungere questo risultato Popper non aveva bisogno di elaborare una nuova teoria politica: la democrazia liberale possedeva già i requisiti richiesti; non per nulla Popper – che le ha dedicato il più vigoroso *encomium* del ventesimo secolo – la identificava con la “ragione” stessa, e la vedeva destinata a durare fino a quando fosse durata la ragione.

Alle ideologie, dunque, Popper opponeva una “ragione critica”; e il “successo” incontrato dal suo pensiero politico – che scosse una cultura ormai stanca dell'egemonia del “pensiero totale”, dell'intransigente dommatismo marxista – si fondava proprio sul metodo da lui indicato. Il carattere fideistico, non razionale, se non addirittura irrazionale, delle ideologie era stato denunciato molte volte: ma Popper ha fornito lo strumento logico, sostituendo alla teoria della “verificabilità” quella della “falsificabilità” (gli esperimenti scientifici non si fanno per provare che una teoria è vera, ma per cercare di dimostrare che è falsa: procedimento inapplicabile alle ideologie, sempre pronte a negare i loro errori, o ad attribuirli alla malvagità degli avversari), attraverso il quale era possibile dimostrarne l'inconsistenza teorica. Fin qui la *pars destruens*, diciamo, della sua critica, la distruzione delle utopie totalitarie che pretendevano di modificare la società fin nelle sue ultime fondamenta. A questo radicalismo Popper opponeva l'“ingegneria gradualistica”, un agire sociale che procede “passo dopo passo”, sempre attento a evitare di giungere a punti di non ritorno, sempre in grado di correggere gli errori compiuti: in poche parole, quello che chiamiamo il riformismo. La sua epistemologia diventava quindi la base teoretica di un rinnovato liberalismo politico, ispirato dalla sua immensa fiducia in quella “ragione critica” a cui si è sempre ispirata la miglior parte della cultura occidentale: una cultura che aveva prodotto – come ebbe a dire in diverse occasioni – la migliore, la più ricca, la più libera, tra le società costruite dall'uomo, nonostante i suoi fallimenti su molti fronti, nonostante la tragedia di due assurde guerre mondiali e due criminali dittature. Di questa società, e del suo più alto prodotto politico, il liberalismo, Popper è stato forse il più strenuo difensore.

Karl Raimund Popper nacque a Vienna il 28 luglio del 1902. Frequentò dapprima l'Istituto pedagogico di Vienna, e lavorò per un certo periodo con

Alfred Adler come consulente per l'infanzia. Nel 1928 si laureò in filosofia, e subito dopo ottenne la qualifica di insegnante di matematica e fisica nelle scuole medie, dove insegnò fino al 1936. Nonostante non ne facesse parte, intrattenne rapporti molto stretti con i filosofi del celebre "Circolo di Vienna". Quando l'Austria fu occupata dai nazisti, Popper emigrò in Nuova Zelanda, dove visse fino al 1945, insegnando al Canterbury University College di Christchurch. Nel 1946 si trasferì a Londra come lettore di logica presso la celebre London School of Economics, dove divenne in seguito professore ordinario e direttore del Dipartimento di Filosofia, e dove insegnò fino al 1969. Morì nel 1994.

Tra le sue opere principali tradotte in italiano ricordiamo: *Logica della scoperta scientifica*, Torino 1970; *Congetture e confutazioni*, Bologna 1972; *La società aperta e i suoi nemici*, Roma 1973; *Miseria dello storicismo*, Milano 1975; *Conoscenza oggettiva*, Roma 1975; *L'Io e il suo cervello* (in collaborazione con J.C. Eccles), Roma 1982; *Rivoluzione o riforme?* (con H. Marcuse), Roma 1983; *Società aperta, universo aperto*, Roma 1984; *I due problemi fondamentali della teoria della conoscenza*, Milano 1987; *La lezione di questo secolo*, Venezia 1992; *Una patente per fare TV*, in *Cattiva maestra televisione* (con J. Contry) Roma 1994; *Il mito della cornice*, Bologna 1996.

FRIEDRICH A. VON HAYEK

## IL LIBERALISMO E LA DEMOCRAZIA

Nota introduttiva a cura di Tiziana Conti

Friedrich A. von Hayek nasce a Vienna nel 1899. Si forma nel vivace clima culturale della città, nella quale, nel giro di pochi anni, germinano la musica dodecafonica, l'architettura moderna, il positivismo logico e giuridico, la pittura astratta, la psicanalisi. Sceglie come maestri per i suoi studi universitari di Economia Friedrich von Wieser e Othmar Spann. Tra il 1923 e il 1924 soggiorna a New York, dove segue corsi di specializzazione nell'ambito economico. Il primo libro importante, *Geldtheorie und Konjunkturtheorie*, viene pubblicato nel 1929 a Vienna, dove Hayek ha un incarico biennale per l'insegnamento universitario di Economia e Statistica.

Nel 1947, nel pesante clima europeo segnato dalla guerra fredda, fonda a Ginevra la *Mont Pelérin Society*, un'associazione di intellettuali liberali: in questo modo si propone l'arduo compito di dare concretezza al progetto (costante della sua esistenza e della sua ricerca) di far rinascere in Europa un grande movimento liberale.

Nel 1944 l'opera *The Road to Serfdom*, individua nel socialismo un elemento disgregatore della società, tale da condurre alla tirannia. Nel 1950 gli viene conferito un incarico prestigioso presso l'Università di Chicago. Nel 1956 scrive *The Constitution of Liberty*, le cui motivazioni sono riconosciute dall'autore stesso nella sua analisi della filosofia di Stuart Mill. Nel 1974 gli viene assegnato il premio Nobel per l'Economia. A quella data ha già pubblicato venticinque libri e numerosi saggi non solo di Economia, ma anche di Filosofia della Politica e del Diritto e di Psicologia.

L'ultima pubblicazione *The fatal Conceit: The intellectual Errors of Socialism*, risale al 1988. In questo libro Hayek dà una ulteriore formulazione teoretica all'idea che le società debbano prosperare senza una pianificazione controllata, che distruggerebbe il libero mercato capitalistico, condizione indispensabile della libertà sociale.

Muore a Friburgo nel 1992.

Selezione delle opere più importanti:

*Monetary Nationalism and International Stability*, Londra 1937.

*The Road to Serfdom*, Londra / Chicago 1941. Ed.it. *La via della schiavitù*, Milano 1948.

*Individualism and Economic Order*, Londra/ Chicago 1948. 1952 . Ed. it. *Individualismo: quello vero e quello falso*, 1997.

*The Sensory Order: An Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology*, Londra/ Chicago 1952 Ed.it. *L'ordine sensoriale. I fondamenti della psicologia teoretica*, Milano 1990.

*The Constitution of Liberty*, Londra/Chicago 1960 Ed. it *La società libera*, Firenze 1969.

*New Studies in Philosophy, Politics and the History of Ideas*, Londra/ Chicago 1978 Ed.it. *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Roma 1988.

*The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*, Londra 1988, Chicago 1989 Ed.it. *La presunzione fatale: gli errori del socialismo*, Milano 1997.

1. - Per “liberalismo” intendo qui il concetto di un ordinamento politico desiderabile che si sviluppò inizialmente in Europa, dal tempo degli (*old*) *Whigs* negli ultimi anni del secolo decimosettimo a quello di Gladstone alla fine dell'Ottocento. In Inghilterra si possono considerare suoi tipici rappresentanti David Hume, Adam Smith, Edmund Burke, T.B. Macaulay e Lord Acton. Fu proprio questo concetto della libertà individuale disciplinata dalla legge che ispirò all'inizio i movimenti liberali nell'Europa Continentale e divenne la base della tradizione politica americana. Alcuni dei più importanti pensatori politici in questi paesi, come B. Constant e A. de Toqueville in Francia, I. Kant, Friedrich von Schiller e Wilhelm von Humboldt in Germania, James Madison, John Marshall e Daniel Webster negli Stati Uniti, appartengono senz'altro a questa tradizione.

2. - Questo liberalismo deve essere ben chiaramente distinto da un'altra tradizione propria soprattutto all'Europa Continentale, chiamata anch'essa “liberalismo” e dalla quale discende direttamente quello che oggi reclama questo nome negli Stati Uniti. Quest'ultimo, sebbene si fosse iniziato come tentativo di imitare la prima tradizione, la interpretò nello spirito del razionalismo costruttivistico prevalente in Francia, facendolo poi diventare una cosa molto diversa; e, così, invece di richiedere limiti ai poteri del governo, finì coll'aver come ideale la prospettiva dei poteri illimitati della maggioranza. Questa è la tradizione di Voltaire, Rousseau, Condorcet, e dei rivoluzionari francesi che divennero gli antenati del socialismo moderno. L'utilitarismo inglese ha preso molto da questa tradizione continentale e il partito liberale inglese dell'ultimo Ottocento, risultante da una fusione del liberalismo dei *Whigs* con l'utilitarismo dei *Radicals*, fu pure un prodotto di questa commistione.

3. - Liberalismo e democrazia, sebbene siano compatibili fra loro, non sono la stessa cosa. Il primo concerne l'ampiezza del potere governativo, la seconda i detentori di quel potere. La differenza è molto chiara se consideriamo i loro opposti: l'opposto del liberalismo è il totalitarismo, mentre l'opposto della democrazia è l'assolutismo. Di conseguenza è possibile, almeno in linea di principio, che un governo assolutistico poggi su principi liberali. La seconda forma di “liberalismo” citata prima in realtà è diventata democraticismo piuttosto che liberalismo, e, richiedendo un potere “illimitato” della maggioranza, è diventato essenzialmente anti-liberale.

4. - Dobbiamo soprattutto sottolineare che le due dottrine politiche che si autodefiniscono “liberalismo” e che giungono per alcuni aspetti a conclusioni simili, riposano ciononostante su basi filosofiche diverse. La

prima poggia su una interpretazione evolucionistica di tutti i fenomeni della cultura e dello spirito e sulla visione dei limitati poteri della ragione umana. La seconda si basa su ciò che è chiamato razionalismo “costruttivistico”, una concezione che tende a considerare tutti i fenomeni culturali come il prodotto di un preciso disegno, e sulla fiducia che sia possibile e desiderabile ricostruire conformemente ad un piano determinato ogni istituzione storica. La prima forma, di conseguenza, rispetta le tradizioni e riconosce che ogni conoscenza e ogni civiltà riposano sulla tradizione, mentre il secondo tipo la disprezza, poiché ritiene che un ragionamento sia di per se stesso in grado di esprimere una civiltà. (Si pensi all’asserzione di Voltaire: “Se volete buone leggi, bruciate quelle che avete e datene di nuove”). Il primo è dunque una dottrina essenzialmente modesta, che fa affidamento sull’astrazione come unico mezzo disponibile per ampliare il potere limitato della ragione, mentre il secondo rifiuta di conoscere qualunque limite di questo tipo, e ritiene che la sola ragione possa provare la desiderabilità di particolari disposizioni concrete.

(Un risultato di questa differenza è che il liberalismo della prima forma è perlomeno non incompatibile con le credenze religiose e spesso è stato sostenuto e spesso persino sviluppato da uomini con una fede religiosa molto salda, mentre il liberalismo di tipo “continentale” è stato spesso contrario a tutte le religioni e politicamente in costante conflitto con le religioni organizzate).

5. - La prima forma di liberalismo, il solo che noi considereremo d’ora innanzi, non è, esso stesso, il risultato di una costruzione teorica, ma sorse dal desiderio di ampliare e generalizzare i benefici effetti che inaspettatamente risultarono dall’aver posto limiti ben precisi al potere dello Stato, in aggiunta alla mera diffidenza verso i governanti. Solo dopo aver scoperto che l’indiscussa maggior libertà personale avuta dagli Inglesi nel diciottesimo secolo aveva prodotto una prosperità materiale senza precedenti, si tentò di sviluppare una teoria sistematica del liberalismo; tentativi che in Inghilterra non andarono mai molto lontano, mentre le interpretazioni dell’Europa continentale mutarono ampiamente il significato della tradizione inglese.

6. - Il liberalismo deriva così dalla scoperta di un ordinamento auto-generantesi o spontaneo nella vita sociale (la stessa scoperta che portò a riconoscere che esisteva un soggetto per le scienze sociali), un ordinamento che ha reso possibile utilizzare la conoscenza e la capacità di tutti i membri della società in misura molto maggiore di quanto sarebbe stato possibile in un ordinamento creato dal centro, e che di conseguenza desidera usufruire quanto più possibile di queste autonome forze spontanee.

7. - Così, nel tentativo di rendere espliciti i principi di un ordinamento esistente solo in forma imperfetta, Adam Smith e i suoi seguaci svilupparono i principi di base del liberalismo per dimostrare quanto fosse desiderabile che venissero applicati in generale. Nel far questo essi diedero per scontata una certa familiarità con la concezione della giustizia intesa come *common law* e con gli ideali della *rule of law* e del governo sottoposto alla legge, concezioni che erano invece poco conosciute fuori del mondo anglosassone; con il risultato che non solo le loro idee non vennero del tutto comprese al di fuori dei paesi di lingua inglese, ma che cessarono di essere pienamente capite anche in Inghilterra, quando Bentham e i suoi seguaci sostituirono la tradizione giuridica inglese con un utilitarismo costruttivistico derivato più dal razionalismo continentale che non dalla concezione evoluzionistica della tradizione inglese.

8. - Il concetto centrale del liberalismo è che, grazie all'osservanza di norme generali sul comportamento che proteggano la sfera degli individui definibile come privata, un ordine delle attività umane molto più complesso di quello che si potrebbe mai produrre con deliberate disposizioni tenderà a formarsi spontaneamente e perciò, di conseguenza, le attività "coercitive" dello stato debbono limitarsi all'imposizione di queste norme, qualunque siano gli altri servizi che lo stato possa svolgere contemporaneamente amministrando particolari risorse messe a sua disposizione per scopi precisi.

9. - La distinzione fra "ordinamento spontaneo" basato su norme astratte che lasciano liberi gli individui di usare la loro conoscenza per i loro scopi, e una "organizzazione" o sistema basato su comandi, è di importanza basilare per comprendere i principi di una società libera e verrà spiegata in qualche dettaglio nei paragrafi che seguono, specialmente perchè l'ordinamento spontaneo di una società libera contiene molte organizzazioni (compresa la massima, lo Stato); ma i due principi di ordinamento non possono essere confusi a piacere in un modo qualunque.

10. - La prima caratteristica di un ordinamento spontaneo è che utilizzando le sue forze ordinatrici (la regolarità del comportamento dei suoi membri) possiamo conseguire un insieme di rapporti molto più complesso che non attraverso un deliberato sistema; ma, proprio mentre ci avvaliamo di questa possibilità di introdurre un ordinamento di maggior estensione di quello che avremmo potuto raggiungere altrimenti, nello stesso tempo limitiamo il nostro potere riguardo ai particolari di quell'ordinamento.

Possiamo dire che usando il principio precedente avremo il potere

solo sul carattere astratto ma non sul particolare concreto di quell'ordinamento.

11. - Non meno importante è il fatto che, contrariamente ad una organizzazione, un ordinamento spontaneo non ha uno scopo né ha bisogno che ci sia un accordo sui risultati concreti da raggiungere per approvare la desiderabilità, poichè, proprio in quanto indipendente da qualunque particolare finalità, può essere usato, e con profitto, per una gran quantità di obiettivi individuali, differenti, divergenti e addirittura contrastanti. L'ordinamento del mercato, in particolare, riposa così non sugli scopi comuni ma sulla reciprocità, cioè sulla conciliazione di scopi differenti a vantaggio reciproco dei partecipanti.

12. - Perciò non si può mai definire il concetto del benessere comune o del bene pubblico di una società come la somma di risultati particolari già noti da raggiungere, ma solo come un ordinamento astratto che nell'insieme non è orientato verso alcun particolare fine concreto, e che semplicemente offre ad ogni componente la migliore occasione per utilizzare con profitto il suo sapere per i propri scopi. Adottando un termine del prof. Michael Oakshott possiamo definire una società libera di questo tipo "nomocratica" (governata secondo la legge) per distinguerla da un ordinamento sociale non libero, "telocratico" (governato secondo il fine).

13. - La grande importanza dell'ordinamento spontaneo o nomocrazia consiste nel fatto che così si estende la possibilità di coesistenza pacifica degli uomini a loro reciproco vantaggio al di là del piccolo gruppo i cui membri abbiano concreti scopi comuni, o siano soggetti ad un superiore comune. Si rende così possibile l'attuazione della "Grande Società" o "Società Aperta". Questo ordinamento che sorse a poco a poco al di là dell'organizzazione della famiglia, dell'orda, del clan e della tribù, dei principati e perfino dell'impero o dello stato nazionale e che ha prodotto almeno gli inizi di una società mondiale, è basato sull'adozione - senza e spesso contro il desiderio dell'autorità politica - di norme che finirono col prevalere perché i gruppi che le osservavano ottennero il successo; ed è esistito e cresciuto in ampiezza molto prima che gli uomini si accorgessero della sua esistenza o ne capissero gli effetti.

14. - L'ordinamento spontaneo del mercato, basato sulla reciprocità o sulla mutualità dei vantaggi, viene comunemente definito un ordine economico; e nel significato volgare del termine "economico" la "Grande Società" è davvero tenuta assieme proprio da quelle forze che si chiamano comunemente forze economiche. Ma è assolutamente erra-

to ed è diventato una delle fonti principali di confusione e di malinteso, definire quest'ordine una economia esattamente come facciamo quando parliamo di una economia nazionale, sociale, o mondiale. Questa è almeno una delle fonti principali di molti sforzi socialistici tesi a trasformare l'ordinamento spontaneo del mercato in una organizzazione deliberante diretta al servizio di un sistema concordato su fini comuni.

15. - Una economia nel senso stretto del termine col quale possiamo così definire una famiglia, una azienda agricola, una industria o anche l'amministrazione finanziaria pubblica, è proprio una organizzazione o un sistema adottato per porre una certa quantità di risorse al servizio di un insieme organico di fini. Ciò poggia su un sistema di decisioni coerenti in cui il punto di vista singolo sulla importanza relativa dei diversi fini concorrenti determina l'uso che si deve fare delle diverse risorse.

16. - L'ordinamento spontaneo del mercato che risulta dall'interazione di molte economie di questo tipo, è qualcosa di così fondamentalemente differente da un'economia propriamente detta che è davvero una gran sfortuna che sia sempre stata chiamata con lo stesso nome. Mi sono convinto che questa pratica viene fraintesa così spesso che è necessario inventare un nuovo termine tecnico. Propongo di chiamare questo ordinamento spontaneo del mercato *catallaxy* in analogia con il vocabolo *catallactis* che è stato spesso proposto come sinonimo della Scienza Economica. (Entrambe *catallaxy* e *catallactis* derivano dal verbo greco *catallattein* che significa letteralmente non solo "barattare" e "scambiare" ma anche "ammettere nella comunità" e "diventare amico da nemico").

17. - Il punto principale della *catallaxy* è questo: in quanto ordinamento spontaneo, il suo meccanismo non è orientato verso una sola gerarchia di fini, e perciò nel suo insieme "non" può garantire che il fine più importante preceda il meno importante. Questa è la causa principale della condanna da parte dei suoi oppositori, e si potrebbe dire che la maggior parte delle richieste socialistiche non siano nient'altro che la richiesta che la *catallaxy* si trasformi in una economia propriamente detta (cioè da ordine spontaneo senza scopi precisi in una organizzazione orientata negli scopi), al fine di assicurare che lo scopo più importante non sia mai sacrificato al meno importante. I difensori della società libera devono perciò dimostrare che il fatto di "non" imporre una scala organica di fini concreti e di non tentare di garantire che una certa opinione su ciò che si ritiene essere più o meno importante governi l'intera società, rende possibile ai membri di una società libera di uti-

lizzare con profitto, come in realtà essi fanno, la loro conoscenza per raggiungere i loro fini individuali.

18. - L'estensione di un ordinamento di pace al di là della piccola organizzazione orientata negli scopi diventa così possibile con l'estensione delle norme indipendenti da fini ("formali") di condotta ai rapporti con gli altri uomini che non perseguono gli stessi fini concreti o non sostengono gli stessi valori, eccezion fatta per quelle norme generali, che non impongono obblighi per azioni particolari (che sempre presuppongono un fine concreto) ma consistono soltanto nella proibizione di invadere il campo che ciascuna di queste norme ci mette in grado di determinare. Il liberalismo è perciò inseparabile dalla istituzione della proprietà privata che è il nome che diamo normalmente alla parte materiale di questa sfera individuale protetta.

19. - Ma se il liberalismo presuppone norme coercibili di condotta e asserisce che solo se si osservano queste specifiche norme di condotta, si fonderà un ordinamento spontaneo desiderabile, allora esso richiede anche che i poteri "coercitivi" del governo si limitino a far eseguire tali norme di condotta, compresa almeno una che prescriva un dovere positivo, e cioè la norma per la quale i cittadini devono contribuire, secondo i principi uniformi non solo al costo della coercizione di queste norme ma anche al costo dei servizi funzionali non coercitivi dello stato che ora prendono in considerazione. Il liberalismo vuole perciò dire: chiedere una norma di legge nel senso classico del termine, secondo il quale le funzioni coercitive pubbliche sono strettamente limitate all'osservanza di norme giuridiche uniformi, cioè norme uniformi di condotta verso il proprio simile. ("Norma giuridica" corrisponde qui a ciò che in Germania si chiama *materieller Rechtsstaat* ben distinto dal semplice *formaler Rechtsstaat* che richiede solo che ciascun atto del governo sia autorizzato per legge, sia o non sia quella legge una norma generale di condotta).

20. - Il liberalismo riconosce che esistono alcuni altri servizi che per varie ragioni le forze spontanee del mercato possono non produrre o non produrre adeguatamente, e che per questa ragione è desiderabile mettere a disposizione del governo una quantità chiaramente circoscritta di risorse perché esso possa rendere quei servizi ai cittadini in generale. Questo richiede una netta distinzione fra i poteri coercitivi di governo, in cui le azioni sono strettamente limitate all'esecuzione delle norme di condotta e nel cui esercizio è esclusa ogni discrezionalità, e l'attuazione di servizi da parte del governo per la quale esso può usare solo le risorse messe a sua disposizione per questo scopo, non ha potere coercitivo o monopolio ma gode di un'ampia discrezionalità nell'uso

di quelle risorse.

21. - È significativo che un simile concetto di ordinamento liberale sia sorto solo in paesi in cui - l'antica Grecia e Roma non meno dell'Inghilterra moderna - la giustizia veniva concepita come qualcosa da scoprire attraverso l'opera dei giudici o degli studiosi, e non come determinata dalla volontà arbitraria di una autorità qualsiasi. Un simile concetto ha sempre avuto difficoltà ad attecchire in paesi in cui la legge era considerata in primo luogo come il prodotto di una data legislazione, e ovunque è entrato in crisi sotto l'influenza congiunta del positivismo giuridico e della dottrina democratica, due dottrine che non conoscono altro criterio di giustizia che la volontà del legislatore.

22. - Il liberalismo è certamente erede delle teorie della *common law* e delle precedenti dottrine giusnaturalistiche (pre-razionalistiche), e presuppone anche un concetto di giustizia che ci permette di distinguere da un lato le norme di condotta individuale implicite nel concetto di *rule of law* e richieste per la formazione di un ordinamento spontaneo, e dall'altro tutti i provvedimenti emanati dell'autorità a scopo organizzativo. Questa distinzione essenziale è stata resa esplicita nelle teorie giuridiche di due fra i maggiori filosofi dei tempi moderni, David Hume e Immanuel Kant, ma da allora non fu mai adeguatamente ristudiata, ed è del tutto incompatibile con le teorie giuridiche ora in vigore.

23. - I punti essenziali di questo concetto di giustizia sono: (a) la giustizia può essere attribuita a buon diritto solo all'azione umana e non a situazioni puramente di fatto, senza guardare al problema se ciò sia o possa essere stato deliberatamente posto in essere da qualcuno; (b) le norme di giustizia hanno essenzialmente la natura di divieti; in altre parole, l'ingiustizia è veramente il concetto primario e l'obiettivo delle norme di condotta è quello di prevenire azioni ingiuste; (c) l'ingiustizia da evitare è la violazione del dominio protetto di ciascun uomo, un dominio che deve essere accertato per mezzo delle norme di giustizia; (d) queste norme di condotta negative in se stesse, possono svilupparsi applicando uniformemente a qualunque norma simile che una società abbia ereditato il *test*, ugualmente negativo, di applicabilità universale - un *test* che, in ultima analisi, è nient'altro se non l'autocoerenza delle azioni che queste norme permettono se applicate ai fatti del mondo reale. Questi quattro punti cruciali devono essere sviluppati ancora nei paragrafi seguenti.

24. - *Ad* (a): Le norme di condotta possono richiedere all'individuo di considerare nelle sue decisioni solo quelle conseguenze che egli stesso può prevedere. Ma i risultati concreti della *catallaxy* per i singoli

sono essenzialmente imprevedibili; poiché essi non sono l'effetto dei programmi o delle intenzioni di qualcuno, non ha senso definire giusto o ingiusto il modo in cui il mercato ha distribuito i beni di questo mondo. Questo però è quello cui tende la cosiddetta giustizia "sociale" o "distributiva", in nome della quale si distrugge progressivamente l'ordinamento giuridico liberale. Vedremo più avanti che non si è mai trovato nè si potrà trovare mai alcun *test* o alcun criterio in grado di stabilire tali norme di "giustizia sociale"; con la conseguenza che, in contrasto con le regole di buon comportamento, esse finiscono con l'essere determinate dalla volontà arbitraria di chi detiene il potere.

25. - *Ad (b)*: Nessuna particolare azione umana è del tutto determinata se non ha un obiettivo concreto da raggiungere. Gli uomini liberi cui è permesso usare i propri mezzi e le proprie conoscenze per i propri scopi devono perciò essere soggetti non a norme che indichino loro che cosa positivamente devono fare, ma solo a norme che indichino loro che cosa non devono fare; eccezion fatta per l'adempimento di obblighi che un individuo si sia volontariamente assunti, le norme di condotta delimitano così solamente il campo delle azioni permesse, ma non determinano le azioni particolari che un uomo deve compiere in un dato momento. (Ci sono poi alcune rare eccezioni, come gli atti per salvare o proteggere la vita, per prevenire catastrofi e simili, dove le norme di giustizia sono effettivamente richieste, o per lo meno sarebbero generalmente accettate come norme giuste anche se richiedessero qualche azione positiva. Ci porterebbe lontano discutere qui sulla posizione di queste norme nel sistema). Spesso si è posto in rilievo il carattere generalmente negativo delle norme di condotta e la corrispondente supremazia dell'ingiustizia che viene vietata, ma certo lo si è valutato assai poco alla luce delle sue conseguenze logiche.

26. - *Ad (c)*: L'ingiustizia vietata dalle norme di condotta è ogni invasione nel dominio protetto degli altri; bisogna quindi che le norme ci mettano in grado di accertare quale sia la sfera protetta degli altri. Fin dal tempo di John Locke è consuetudine definire questo dominio come proprietà (che lo stesso Locke aveva definito "la vita, la libertà e il possesso dell'uomo"). Questo vocabolo suggerisce tuttavia una concezione molto più ristretta e puramente materiale del dominio protetto, che invece comprende non solo i beni materiali ma anche molteplici richieste su altre e determinate aspettative. Tuttavia se il concetto di proprietà è (con Locke) interpretato in senso ampio, allora è vero che la legge nel senso di norme di giustizia e l'istituto della proprietà sono inseparabili.

27. - *Ad (d)*: È impossibile decidere sulla giustizia di una norma par-

ticolare di condotta eccetto che all'interno della struttura di un intero sistema di norme, la maggior parte delle quali a questo scopo deve essere considerata come indiscussa; i valori possono essere sempre e solo considerati paragonandoli ad altri valori. La prova della giustizia di una norma (da Kant in poi) è descritta normalmente come la sua "universalizzabilità", cioè la possibilità di applicarla a tutte le fattispecie che corrispondono alle condizioni in essa stabile ("l'imperativo categorico"). Questo equivale a dire che applicandola ad ogni specifica circostanza essa non si troverà in conflitto con nessun'altra norma accettata.

Così in ultima analisi la prova finisce col verificare la compatibilità o la non-contraddittorietà dell'intero sistema di norme, non solo in un senso logico ma nel senso che il sistema di azioni che le norme permettono non porterà a conflitti.

28. - Si noterà che solo le norme indipendenti da fini ("formali") supereranno questa prova perché, in quanto norme che si sono originariamente sviluppate in piccoli gruppi tenuti assieme da un fine (le "organizzazioni"), si sono progressivamente estese a gruppi sempre più larghi e infine universalizzate per applicarsi ai rapporti fra i membri di una società aperta che non hanno obiettivi particolari in comune e che semplicemente si sottomettono alle medesime regole generali; le norme "formali" in questo processo devono abbandonare ogni riferimento a scopi particolari.

29. - Lo sviluppo dell'organizzazione tribale in cui tutti i membri servivano scopi comuni, fino all'ordinamento spontaneo della Società Aperta in cui è permesso perseguire i propri obiettivi in pace, si può dire sia cominciato quando, per la prima volta, un selvaggio mise alcuni beni al confine della tribù nella speranza che qualche membro di un'altra tribù li trovasse e lasciasse a sua volta qualche altro bene per assicurarsi la ripetizione dell'offerta. Dalla prima volta in cui si compì questa pratica che serviva scopi reciproci ma non comuni, per millenni è continuato un processo che separando le norme di condotta dagli scopi particolari delle persone interessate, rese possibile estendere queste norme a circoli sempre più larghi di persone indeterminate; in futuro potrebbe persino rendere possibile un ordine pacifico universale dell'intero mondo.

30. - Il carattere delle norme universali di condotta individuale che il liberalismo presuppone e desidera estendere il più possibile, è stato offuscato dalla confusione con quell'altra parte della legge che determina l'organizzazione dello Stato e lo guida nell'amministrazione delle risorse messe a sua disposizione. Una caratteristica della società liberale è che il cittadino può essere costretto ad obbedire solo alle norme di

diritto privato e penale; la progressiva contaminazione del diritto privato col diritto pubblico durante gli ultimi ottanta o cento anni, cioè la progressiva sostituzione di norme di comportamento con norme di organizzazione, è uno dei modi principali in cui si è compiuta la distribuzione dell'ordinamento liberale. Uno studioso tedesco, Franz Böhm, per questa ragione ha definito recentemente in modo molto esatto *Privatrechtsgesellschaft* (società di diritto privato) l'ordinamento liberale.

31. - La differenza fra l'ordinamento al quale tendono le norme di comportamento di diritto privato e penale e quello al quale tendono le norme di organizzazione di diritto pubblico, risulta molto evidente se si considera che le prime determinano un ordinamento di azioni solo qualora esista una specifica conoscenza delle aspettative degli individui che agiscono, mentre le seconde determinano direttamente questa azione concreta alla luce di scopi particolari, o, piuttosto, danno un potere di autorità per agire così. La confusione tra norme di comportamento e norme di organizzazione è stata alimentata da una erronea identificazione di ciò che spesso è chiamato "ordinamento giuridico" con l'ordinamento di azioni, che in un sistema libero non è completamente determinato dal sistema delle leggi, ma che semplicemente presuppone un tale sistema di leggi come condizione indispensabile alla sua formazione. Non tutti i sistemi di norme di comportamento che assicurano uniformità di azione (che è il modo in cui l'ordinamento giuridico spesso è interpretato) possono tuttavia assicurare un ordinamento di azioni nel senso che gli atti permessi dalle norme non siano in conflitto.

32. - La sostituzione progressiva delle norme di comportamento di diritto privato e penale con i concetti che derivano dal diritto pubblico è il processo attraverso il quale le società liberali oggi esistenti si sono progressivamente trasformate in società totalitarie. Questa tendenza fu individuata e appoggiata assai apertamente da Carl Schmitt, "giurista di corte" di Adolf Hitler, che invocò spesso la sostituzione del pensiero "normativo" del diritto liberale con una concezione del diritto che avesse come obiettivo la "formazione di un ordinamento concreto" (*konkretes Ordnungsdenken*).

33. - Storicamente questo sviluppo è stato possibile in quanto è il risultato del fatto che alle medesime assemblee rappresentative sono stati attribuiti due compiti diversi: redigere norme di condotta individuale e redigere norme e impartire ordini riguardanti l'organizzazione e la condotta del governo. La conseguenza di tutto questo è stata che il termine stesso di "diritto" che nella più vecchia accezione di "norma giuridica" aveva significato solo norme di comportamento applicabili a

tutti nello stesso modo, venne invece a significare tutte le norme di organizzazione o persino ogni singolo imperativo approvato dal corpo legislativo. Un concetto simile di norma giuridica che postula semplicemente che un comando sia emanato legittimamente e non richiede che esista una norma di giustizia applicabile a tutti nello stesso modo (quello che i tedeschi chiamano semplicemente *formaler Rechtsstaat*), naturalmente non garantisce più la protezione della libertà individuale.

34. - Se la natura delle disposizioni costituzionali che prevalsero in tutte le democrazie occidentali rese possibile questo sviluppo, la forza motrice che lo guidò in questa direzione particolare fu il riconoscimento sempre più frequente che l'applicazione di norme uniformi o uguali al comportamento degli individui che in realtà erano diversi sotto molti punti di vista, inevitabilmente portava a risultati molto differenti per i diversi individui; e quindi perché lo Stato potesse sostenere con la sua azione una riduzione di queste differenze involontarie ma inevitabili nella posizione materiale degli individui, sarebbe stato necessario considerarle non secondo le medesime norme ma secondo norme differenti. Da qui sorse un concetto nuovo e diverso di giustizia, più precisamente quello che normalmente si descriveva come giustizia "sociale" o "distributiva" - un concetto di giustizia che non si limitava a norme di comportamento per gli individui ma tendeva a particolari risultati per persone specifiche e che perciò si poteva attuare solo in una organizzazione governata da un fine, ma non in un ordine spontaneo indipendente da scopi.

35. - I concetti di "prezzo equo" ed "equa remunerazione" o di "equa distribuzione dei redditi" sono naturalmente molto vecchi; val la pena di notare però che nel corso degli sforzi di duemila anni nei quali i filosofi hanno speculato sul significato di questi concetti non si scoprì una sola norma che permettesse di determinare che cosa fosse "equo" in questo senso in un sistema di mercato. Infatti, l'unico gruppo di studiosi che più accanitamente si occuparono del problema, gli scolastici del tardo medioevo e dell'inizio dell'era moderna, giunse alla fine col definire il prezzo o il salario equo come quel prezzo o quel salario che si forniva in un mercato senza frodi, senza violenza o privilegi - facendo riferimento cioè alle norme di condotta e accettando come equo risultato tutto ciò che fosse ottenuto grazie all'onesto comportamento di tutti gli individui. Questa conclusione negativa di tutte le congetture sulla giustizia "sociale" o "distributiva" era, come vedremo, inevitabile, poiché una remunerazione o una distribuzione equa ha senso solo all'interno di una organizzazione i cui membri agiscano comandati al servizio di un sistema comune di fini, ma non può avere senso in una *catalaxy*, ossia in un ordinamento spontaneo che sia privo di un sistema

comune di fini.

36. - Un simile stato di cose, come abbiamo visto, non può essere giusto o ingiusto di per se stesso. Solo nella misura in cui sia stato raggiunto volutamente o possa essere stato raggiunto così, ha senso definire giuste o ingiuste le azioni di quelli che l'hanno creato o gli hanno permesso di sorgere. Nella *catallaxy*, cioè nel sistema spontaneo di mercato, nessuno può prevedere però che cosa farà ciascun partecipante, e i risultati particolari non sono determinati dalle intenzioni di nessuno; e nessuno è responsabile del fatto che persone particolari ottengano cose particolari. Potremmo perciò contestare che la scelta deliberata del sistema di mercato come metodo di guida delle attività economiche, con i suoi vantaggi imprevedibili, e in grande misura, accidentali, sia una decisione giusta; ma certamente non potremmo contestare che una volta che abbiamo deciso di avvalerci della *catallaxy* per questo fine, i risultati particolari che produce per persone particolari siano giusti o ingiusti.

37. - Se il concetto di giustizia è nondimeno applicato così comunemente e così facilmente alla distribuzione dei redditi, ciò avviene soltanto come effetto di una interpretazione erroneamente antropomorfa della società come organizzazione piuttosto che come ordinamento spontaneo. Il termine "distribuzione" è in questo senso mistificante come il termine "economia", poiché suggerisce anche che qualcosa sia il risultato di una azione deliberata mentre in realtà è il risultato di forze spontanee autoordinantisi. Nessuno distribuisce guadagni in un sistema di mercato (come si dovrebbe fare in una organizzazione) e parlare rispetto a quest'ultimo di distribuzione giusta o ingiusta è proprio un non senso. Sarebbe meno mistificante parlare in questo senso di "dispersione" piuttosto che di "distribuzione" di redditi.

38. - In questo modo tutti i tentativi per assicurare una "giusta" distribuzione devono tendere a trasformare il sistema spontaneo del mercato in una organizzazione, o, in altre parole, in un ordinamento totalitario. Questa lotta per un nuovo concetto di giustizia avviò i vari stadi per cui le norme di organizzazione ("diritto pubblico") che erano destinate a portare a determinati risultati le aspettative individuali, finirono col sostituire le norme di condotta individuale, indipendenti da fini, e perciò distrusse gradatamente le fondamenta sulle quali poggia un ordinamento spontaneo.

39. - Però l'ideale di utilizzare i poteri coercitivi pubblici per ottenere la giustizia "positiva" (cioè sociale o distributiva) non solo porta necessariamente alla distribuzione della libertà individuale, che qualcu-

no potrebbe reputare un prezzo non troppo alto, ma si dimostra a ben guardare un miraggio o una illusione che non si può raggiungere in nessuna circostanza, perchè presuppone un accordo sull'importanza relativa dei diversi fini concreti, accordo che non può esistere in una grande società i cui membri non si conoscono l'un l'altro o non conoscono gli stessi fatti particolari. Qualche volta si ritiene che questo ideale abbia un contenuto determinabile per il solo fatto che la maggior parte della gente oggi desidera la giustizia sociale. Ma sfortunatamente è solo possibile inseguire un miraggio con la inevitabile conseguenza che il risultato degli sforzi di una persona sarà completamente diverso da ciò che essa intendeva.

40. - Non possono esistere norme che determinano quanto ciascuno "dovrebbe" avere, a meno che non si supponga un qualche concetto unitario di "meriti" o di "bisogni" relativi dei diversi individui. Ma per questa supposizione non esiste un criterio oggettivo di misura che costituisca la base dell'assegnazione dal centro di tutti i beni e servizi. Ciò renderebbe necessario che ogni individuo, anziché usare la sua conoscenza per i suoi fini, avesse il compito di adempiere un dovere impostogli da qualcun altro e fosse remunerato in base all'esattezza con la quale, a giudizio degli altri, egli ha compiuto il suo dovere. Questo sistema di remunerazione è proprio di una organizzazione chiusa, come un esercito ad esempio, ma non è conciliabile con le forze che regolano un ordinamento spontaneo.

41. - Si dovrebbe ammettere facilmente che l'ordinamento di mercato non postula alcuna stretta correlazione fra meriti soggettivi o bisogni individuali e relativi compensi. Esso opera sul principio di un gioco combinato di capacità e di possibilità nel quale i risultati per ciascun individuo possono essere determinati o da circostanze del tutto al di fuori del suo controllo o dalla sua capacità o dai suoi sforzi. Ciascuno è remunerato secondo il valore che i suoi servizi particolari hanno per le persone alle quali egli li rende, e il valore di questi servizi può non avere alcun rapporto necessario con qualcosa che potremmo chiamare propriamente i suoi meriti, e ancor meno con i suoi bisogni.

42. - Va soprattutto sottolineato che, propriamente parlando, non ha senso parlare di un valore "per la società" quando è in discussione il valore di alcuni servizi per alcune persone, servizi che possono essere di nessun interesse per altri. Un virtuoso di violino presumibilmente rende servizi a persone molto diverse da quelle attratte da un calciatore di grido, come il fabbricante di pipe si rivolge a persone diverse dal produttore di profumi. Tutta la concezione di "valore per le società" è, in un ordinamento libero, illegittima dal punto di vista antropomorfo.

così come è illegittima la sua descrizione di “una economia” in senso stretto come una entità che “tratta” le persone o “distribuisce” beni giustamente o ingiustamente. Il risultato del processo di mercato per i singoli non è il risultato di una volontà particolare e addirittura non è neppure prevedibile da coloro che hanno deciso di favorire il mantenimento di questo tipo di sistema.

43. - Di tutte le lamentele sull'ingiustizia dei risultati del sistema di mercato la sola che sembra aver avuto il maggior effetto sulla politica attuale e sembra aver prodotto una distribuzione progressiva delle equie norme di condotta e la loro sostituzione con una legge “sociale” tendente alla “giustizia sociale”, non fu l'ampiezza dell'ineguaglianza dei compensi nè la loro sproporzione con i meriti, i bisogni, gli sforzi riconosciuti, i mali capitali, o qualunque altra cosa sia stata messa in rilievo soprattutto dai filosofi sociali; bensì fu la richiesta di protezione contro la rovina immeritata da una posizione già acquisita. L'ordine di mercato è stato distorto più che da qualunque altra cosa proprio dai tentativi di proteggere i gruppi dalla decadenza dalla loro precedente posizione; e quando si invoca l'interferenza governativa in nome della “giustizia sociale”, ciò oggi significa più spesso di quanto non sembri la richiesta di protezione della specifica posizione attuale di un gruppo. La “giustizia sociale” è così diventata poco più che la richiesta della protezione di interessi acquisiti e la creazione di nuovi privilegi, come quando in nome della giustizia sociale al contadino si assicura la “parità” con il lavoratore industriale.

44. - I fatti importanti che dobbiamo qui sottolineare sono: le posizioni così protette furono il portato di forze dello stesso tipo di quelle che oggi riducono la posizione specifica delle medesime persone; la posizione per la quale oggi domandano protezione, non fu più meritata o guadagnata della posizione inferiore ora prevedibile per loro; le posizioni precedenti potrebbero essere loro assicurate nella situazione mutata solo negando agli altri le stesse occasioni di ascesa a cui essi devono la loro posizione precedente. In un ordine di mercato, il fatto che un gruppo di persone abbia raggiunto una certa posizione specifica non giustifica la pretesa di mantenerla, perché essa non può essere difesa da una norma che dovrebbe essere applicata ugualmente a tutti.

45. - Pertanto l'obiettivo della politica economica di una società libera non può mai essere quello di assicurare risultati particolari per persone specifiche, e il suo successo non si può misurare sommando il valore di questi risultati particolari. A questo proposito gli obiettivi di quella che si chiama “economia del benessere” sono fondamentalmente male interpretati, non solo perché non ha senso fare la somma dei

vantaggi di persone diverse, ma perché l'idea di base del massimo sollievo dal bisogno (o di un massimo di prodotto sociale) è adatta ad una economia che serve una singola gerarchia di fini, ma non all'ordinamento spontaneo della *catallaxy* che non ha concreti fini comuni.

46. - Sebbene molti credano che il concetto di politica economica ottimale (o il giudizio se una politica economica sia migliore di un'altra) presupponga questo concetto di massimizzare il reddito reale aggregato di una data società (che è possibile solo in termini valutativi e perciò comporta una comparazione illegittima dell'utilità per le diverse persone), tuttavia in realtà non è così. Una politica ottimale in una *catal-laxy* può tendere, e dovrebbe tendere, ad aumentare le opportunità per ogni membro della società indistintamente di avere un reddito elevato o, ciò che è poi la stessa cosa, l'opportunità che, qualunque possa essere la sua percentuale rispetto al reddito totale, l'equivalente reale di questa percentuale sia il più alto possibile.

47. - Ci avvicineremo sempre più a questa condizione quando otterremo questo: indipendentemente dalla dispersione del reddito, tutto ciò che è prodotto è stato prodotto da persone o da enti che possono produrlo più a buon prezzo (o per lo meno allo stesso prezzo) di chi non lo produce, e venduto ad un prezzo inferiore di quello al quale potrebbe offrirlo qualcuno che in realtà non lo offre. (Questo tiene conto delle persone e degli enti per i quali i costi di produzione di un bene o di un servizio sono inferiori a quanto non lo siano per chi lo produce attualmente e che invece ora produce qualcos'altro, perché il vantaggio relativo in quell'altra produzione è ancora maggiore; in questo caso i costi totali della produzione del primo bene dovrebbero includere la perdita di quell'altro bene che non è prodotto).

48. - Bisogna notare che questo *optimum* non presuppone ciò che la teoria economica chiama "concorrenza pura", ma presuppone soltanto che non ci siano ostacoli ad entrare nel commercio e che il mercato funzioni adeguatamente e diffonda le informazioni sulle opportunità. Si dovrebbe anche rilevare come questo obiettivo modesto e raggiungibile non sia mai stato perfettamente raggiunto, perché ovunque e in tutti i tempi i governi hanno ristretto l'accesso ad alcune occupazioni o hanno tollerato persone ed enti che dissuadevano gli altri dall'accedere a determinate carriere quando questo sarebbe stato a loro di vantaggio.

49. - Questa posizione di *optimum* significa che di qualunque combinazione di prodotti e servizi, in realtà si produce tanto quanto può produrre un qualunque metodo che conosciamo, perché quest'uso del meccanismo di mercato mette in gioco in misura superiore ad ogni altro

le conoscenze disperse dei membri della società. Ma questo si raggiungerà solo se lasciamo che la percentuale del totale che ciascun membro darà venga determinata dal meccanismo di mercato con tutte le sue irregolarità, perchè solo attraverso la determinazione di mercato dei redditi ciascuno è spinto a fare ciò che questo risultato postula.

50. - In altre parole, l'opportunità che la nostra percentuale imprevedibile di reddito totale rappresenti un insieme di beni e di servizi abbastanza ampio è dovuta al fatto che migliaia di altri costantemente si sottomettono alle verifiche cui il mercato li sottopone. Di conseguenza è anche nostro dovere accettare lo stesso tipo di mutamenti nel reddito e nella posizione che abbiamo, persino se è un declino nella posizione acquisita ed è dovuto a circostanze che non avremmo potuto prevedere e delle quali non siamo responsabili. È quindi completamente sbagliato il concetto di aver "guadagnato" (nel senso di meritato moralmente) il reddito che avevamo quando eravamo più fortunati e che perciò questo ci spetta finché ci sforziamo onestamente come prima e finché non riceviamo nessun avvertimento di rivolgerci altrove. Tutti, ricchi o poveri, devono il proprio reddito al risultato di un gioco misto di abilità o di fortuna, in cui il risultato globale e le percentuali sono alte solo perché abbiamo accettato di giocare quel gioco. E una volta che abbiamo accettato di giocare quel gioco ed approfittato dei suoi risultati, abbiamo l'obbligo morale di conformarci ai risultati persino se questi si ritorcono contro di noi.

51. - È fuor di dubbio che in una società moderna tutti, tranne i più sfortunati e quelli che in un tipo diverso di società avrebbero potuto godere di privilegi legali, devono alla adozione di quel metodo un reddito assai più elevato di quanto potrebbero avere altrimenti. Non c'è naturalmente ragione perché una società che, grazie al mercato, è ricca come la società moderna, non procuri "fuori del mercato" un minimo di sicurezza per tutti coloro che nel mercato cadono al di sotto di un certo livello. Volevamo soltanto dire che le considerazioni di giustizia non possono portare nessuna giustificazione per "correggere" i risultati del mercato e che la giustizia intesa nel senso di uguale trattamento sotto le stesse norme postula che ciascuno prenda ciò che gli offre un mercato in cui ogni partecipante si comporti onestamente. Esiste una sola giustizia di comportamento individuale, non una "giustizia sociale" separata.

52. - Non possiamo qui esaminare la legittimità dei compiti statali nell'amministrare le risorse che ha a disposizione per convertirle in servizi ai cittadini. Riguardo a queste funzioni per il disbrigo delle quali il governo riceve denaro, vedremo qui di ricordare solo come, esercitan-

dole, il governo debba essere posto sotto le stesse norme di ogni privato cittadino: cioè non può avere il monopolio di un particolare servizio del settore, deve sbrigare queste funzioni in modo da non disturbare gli sforzi di molto maggior portata sorti spontaneamente nella società, e i mezzi devono essere stabiliti secondo una norma che si applichi uniformemente a tutti. (Questo, secondo me, esclude a “priori” un inaspimento globale del peso fiscale sugli individui, poiché un simile uso del sistema fiscale per scopi di redistribuzione si può giustificare soltanto con argomenti del tipo che abbiamo testé escluso). Nei paragrafi seguenti tratteremo solo di alcune funzioni statali per il cui disbrigo si dà non solo denaro ma potere, per fare rispettare norme di condotta individuale.

53. - Sotto questo profilo possiamo qui considerare solo quella parte delle funzioni coercitive statali che riguarda la conservazione di un ordine di mercato funzionante. Ciò concerne in primo luogo le condizioni che si devono verificare per legge per assicurare il grado di concorrenza per guidare efficacemente il mercato. Tratteremo brevemente questo problema, con particolare riferimento prima alle imprese, poi ai lavoratori.

54. - Facendo riferimento alle imprese, bisogna innanzitutto sottolineare che è più importante che lo Stato si astenga dall'aiutare i monopoli piuttosto di combatterli. Se il sistema di mercato oggi è limitato solo ad una parte delle attività economiche umane, questo è dovuto in larga misura a restrizioni della concorrenza deliberate dallo Stato. Tuttavia è dubbio che, una volta che lo Stato si opponga fermamente alla creazione di monopoli e non li aiuti con tariffe protezionistiche e con il tipo di legge sui brevetti o sugli ordini corporativi, resterebbe un elemento di monopolio abbastanza significativo da richiedere misure speciali. Si deve soprattutto ricordare a questo proposito, “primo”, che le posizioni monopolistiche sono sempre indesiderabili ma spesso inevitabili per ragioni obiettive che non possiamo o non vogliamo mutare; e, “secondo”, che tutti i monopoli controllati dal governo tendono a diventare monopoli protetti dal governo che rimarranno in vita anche quando la loro giustificazione sia venuta a mancare.

55. - Le idee correnti sulla politica antimonopolistica sono sviate in larga misura dall'applicazione di alcuni concetti desunti dalla teoria della concorrenza pura che non sono adeguati a quelle condizioni in cui manchino i presupposti effettivi della teoria della concorrenza pura. La teoria della concorrenza pura dimostra come in un mercato in cui il numero di compratori e di venditori sia abbastanza vasto da rendere impossibile a qualcuno di influire deliberatamente sui prezzi, le quanti-

tà saranno vendute ad un prezzo che sarà uguale al costo marginale. Questo non significa però che sia possibile o addirittura necessariamente desiderabile porre in essere ovunque una situazione in cui molti comprano e vendono lo stesso bene. L'idea che in situazioni in cui non possiamo o non desideriamo porre in essere simili condizioni i produttori siano spinti a comportarsi come se esistesse una concorrenza pura o a vendere ad un prezzo che sarebbe valido in regime di concorrenza pura, non ha senso perchè non sappiamo quale sarebbe il comportamento particolare richiesto o il prezzo che si formerebbe se esistesse la concorrenza pura.

56. - Dove non esistono le condizioni per una concorrenza pura, è ciononostante molto significativo e importante sapere quale concorrenza possa ancora o dovrebbe essere attuata per raggiungere quelle condizioni, soprattutto quelle descritte nei paragrafi precedenti 46-49. Lì sottolineavo che si tenderà ad avvicinarsi a questa situazione se lo Stato o altri non impedirà a qualcuno di intraprendere il commercio o l'occupazione desiderata.

57. - Ci si potrebbe avvicinare a questa condizione al punto da assicurarsi questo, se: "primo", tutti gli accordi per restringere il commercio fossero senza eccezione (non proibiti, ma soltanto) resi vani e inapplicabili e, "secondo", se ogni azione discriminatoria o altrimenti animata verso un competitore attuale o potenziale, intesa a fargli osservare certe norme di comportamento di mercato, fosse dichiarata responsabile di molti danni. Mi sembra che uno scopo così modesto produrrebbe una legge molto più efficace delle attuali proibizioni mediante sanzioni, perchè non bisogna fare nessuna eccezione alla dichiarazione di invalidità o di inapplicabilità di tutti i contratti che limitino il commercio, mentre, come l'esperienza ha dimostrato, i tentativi più ambiziosi sono sottoposti a tali e tante restrizioni da renderli molto meno efficaci.

58. - Applicare questo stesso principio per il quale dovrebbero essere non validi e inapplicabili tutti gli accordi per restringere il commercio e per il quale gli individui dovrebbero essere protetti contro ogni tentativo di coercizione o di discriminazione tendenziosa, è ancora più importante riguardo ai lavoratori. I principi monopolistici che regolano il funzionamento di mercato sono oggi molto più gravi dal punto di vista dei lavoratori che non dal punto di vista dell'impresa, e la conservazione del sistema di mercato dipenderà più che da qualunque altra cosa dal nostro successo nel dominarli.

59. - C'è una ragione a tutto questo: gli sviluppi in questo campo sono destinati a forzare gli stati e ne stanno già forzando molti, verso

due tipi di provvedimenti che sono del tutto distruttivi del sistema di mercato: tentativi fatti autoritariamente per determinare i redditi propri ai vari gruppi (attraverso ciò che viene definita una “politica dei redditi”) e sforzi per vincere le “rigidità” salariali attraverso una politica monetaria inflazionistica. Ma poiché questa evasione dalla situazione reale mediante mezzi monetari efficaci solo temporaneamente ha come inevitabile effetto che queste “rigidità” aumentino costantemente, essi finiscono con l’essere un semplice palliativo che può solo procrastinare ma non risolvere il problema centrale.

60. - La politica monetaria e finanziaria è al di fuori della portata di questo saggio. Si sono citati i suoi problemi solo per puntualizzare che



i suoi dilemmi fondamentali e in questa situazione insolubili, non si possono risolvere con nessun mezzo monetario, ma solo con la restaurazione del mercato, come strumento efficace per la determinazione dei salari.

61. - Per concludere, i principi di base di una società liberale si possono riassumere dicendo che in una società di quel tipo tutte le funzioni coercitive dello Stato devono essere guidate dall’importanza dominante di ciò che mi piace chiamare “i tre grandi negativi”: Pace, Giustizia e Libertà. Per raggiungerli è necessario che nelle sue funzioni coercitive

FRANCESCO FORTE

LUIGI EINAUDI GIOVANE: L'ECONOMIA DELLA LIBERTA' E DEL  
RISPARMIO, COME ECONOMIA SOCIALE.

1. Luigi Einaudi nacque il 24 marzo 1874 a Carrù, in provincia di Cuneo, da Lorenzo, concessionario del servizio di riscossione delle imposte, nativo di S. Donato Macra in Val Majra, sotto il Monviso, una vallata di montanari tenaci, per lo più boscaioli, pastori e contadini coltivatori diretti. La madre, Placida Fracchia, era originaria di Dogliani, nella piana poco distante da Carrù. Il padre di Luigi morì nel 1888 quando lui era appena quattordicenne. La vedova con i quattro figli (oltre a Luigi, primogenito, Costanzo, Annetta e Maria) si trasferì, perciò, nella grande casa Fracchia di Dogliani, presso il fratello Francesco, anche lui vedovo in età non avanzata. Francesco aveva dapprima esercitato la professione di avvocato, poi era divenuto notaio. E con i risparmi, riacquistava man mano i poderi che suo padre aveva dovuto vendere al tempo dell'epidemia di oidium. Nelle ore libere si dedicava a studi di storia piemontese; ricopriva cariche politiche municipali e provinciali e aveva fondato la Gazzetta di Dogliani. Nella casa patriarcale di Dogliani, ove nessun minuto della giornata veniva sprecato, Francesco, che ivi svolgeva anche la sua attività di notaio, divenne - per Luigi e i figli della sorella - un secondo padre. I suoi insegnamenti e il suo esempio furono molto importanti per Luigi. Ma già prima, nel 1882, il padre aveva dato a Luigi, che aveva otto anni, un grande insegnamento concreto, che segnò tutta la sua vita morale e culturale: gli aveva aperto un libretto di risparmio presso l'Ufficio Postale di Carrù, su cui sino al 1899 vennero fatti dei depositi.

La vita in famiglia per il giovane Einaudi, dopo le elementari, si svolse solo durante le festività e le vacanze. Infatti, terminate le elementari a Carrù, Luigi fu mandato a Savona, a frequentare il ginnasio privato parificato, nel Reale Collegio delle Scuole Pie di Savona. Alla licenza ginnasiale, nel 1888, in cui ebbe come presidente della commissione Arcangelo Ghisleri, fondatore della rivista "Cuore e Critica" (poi diventata la "Critica

Sociale”, la rivista socialista riformista, diretta da Filippo Turati), Luigi, che aveva appena quattordici anni, due anni meno di quelli del curriculum normale, si aggiudicò il premio per l’allievo con i voti migliori, che comportava la proclamazione simbolica a “principe dell’accademia”. Divenuto proprio allora orfano, Luigi fu mandato a studiare a Torino, nel Liceo classico Cavour, come alunno a pagamento del Convitto Nazionale Umberto I. Fece le cinque classi del liceo in quattro anni. E anche alla licenza liceale in questo istituto prestigioso - nella commissione esaminatrice vi era anche Giosuè Carducci - egli conseguì il premio per il migliore studente. Questa volta una medaglia d’argento.

Si iscrisse, poi, non ancora diciottenne, nel novembre 1891, alla Facoltà di Giurisprudenza torinese, ove fu attratto dall’insegnamento di economia politica del professor Salvatore Cognetti De Martiis, una singolare figura di studioso positivista, di giornalista e di patriota. Era stato con Garibaldi nel 1866; prima della cattedra universitaria aveva diretto la Gazzetta di Mantova. All’Università di Torino egli propugnava un indirizzo di economia positiva: studiava e promuoveva lo studio delle leggi economiche sulla base dei fatti e dei dati. Aveva un orientamento liberale, ma annetteva grande importanza ai fenomeni sociali, negli uomini e nella vita degli animali. Dava largo spazio allo studio delle istituzioni del divenire sociale ed aveva simpatie per il cosiddetto “socialismo della cattedra”, che aveva le sue radici maggiori in Germania e propugnava, in contrapposto ai liberali liberisti, soluzioni che attualmente denomineremmo socialdemocratiche. Oggi diremmo che era, in sostanza, un liberal socialista. Luigi simpatizzò subito per il movimento socialista, ma con un indirizzo liberale. Ciò oggi è di moda, ma allora era politicamente minoritario. Nelle variegate correnti socialiste non marxiste, di indirizzo positivista, prevaleva la critica al sistema di mercato.

2. Fu nel 1883, che la passione di Luigi per gli studi economici, con orientamento positivista, attento ai fatti, ai dati e alle istituzioni, si concretò. Lo stimolo per l’impegno sistematico in questo campo fu dato dalla costituzione, in quell’anno, per iniziativa del Cognetti de Martiis, che ne assunse la direzione, del Laboratorio di Economia Politica, presso la Facoltà di Giurisprudenza, cui potevano essere ammessi anche gli studenti del Regio Museo Industriale di Torino. Questo, fondato nel 1862, come vero Museo di macchinari e utensili industriali, si era poi sviluppato con laboratori di chimica e fisica industriale e corsi universitari per ingegneri, diventando, nel 1908, il Politecnico di Torino. Cognetti De Martiis, presso il Museo, aveva l’incarico di economia e legislazione industriale. Il nuovo Laboratorio trovò la sua sede in via Po, vicino alla Chiesa di San Francesco da Paola, in locali concessi dagli Istituti di medicina legale (diretto dal celebre *leader* della scuola positiva Cesare Lombroso) e di patologia (diretto dal professore Giulio Bizzozero, anch’egli espo-

nente di punta della scuola positivista, allora dominante all'Università di Torino). Il collegamento fra Facoltà di Giurisprudenza e Scuola superiore di Ingegneria Industriale, all'insegna dell'analisi economica positiva, attrasse fortemente il diciannovenne Luigi, che si iscrisse al Laboratorio di Economia Politica, dal primo giorno della sua fondazione. Il Laboratorio ammetteva come soci residenti sia i laureati che le persone che, pur non avendo titoli accademici, intendessero svolgere attività di ricerca nell'economia politica. Luigi fu uno dei primi autori delle ricerche, che vennero discusse nelle riunioni periodiche del nuovo istituto. Il 28 gennaio 1894 presentò una sua ricerca originale, dal titolo "Distribuzione della proprietà a Dogliani", che era comparsa, quattro mesi prima, sulla Gazzetta di Dogliani. In essa dimostrava che nei cento anni dal 1793 al 1893 la proprietà agricola, in questo comune a vocazione vitivinicola, non si era affatto concentrata, in accordo con la *vulgata* marxista che sosteneva che questa fosse una legge economica ineluttabile in relazione alle crisi periodiche del settore agricolo. Anzi il possesso agricolo si era diffuso dai grandi ai medi proprietari.

Poco prima che sorgesse il Laboratorio, alla fine del giugno 1893, lo studente Luigi Einaudi, in occasione del Congresso internazionale socialista di Ginevra, aveva scritto, una lettera alla "Critica Sociale", che la aveva sunteggiata nel numero del 1° luglio assieme a quelle di altri tre studenti (K. Ravkowsy, Pasquale Rossi, Ausonio Zubiani) con il titolo "Epistolario di Studenti" aggiungendovi una postilla redazionale di simpatia. Luigi sosteneva l'"utilità dei circoli socialisti universitari, come strumento di selezione per trarre i migliori giovani dalla neghittosità e dall'apatia a cui gli ordinamenti scolastici e la vacua vita universitaria predispongono gli studenti, per chiamarli all'investigazione scientifica del problema sociale e farne degli apostoli convinti e armati di preciso materiale scientifico che porteranno poi nelle sezioni del partito, presidio prezioso all'elemento operaio nella diuturna battaglia". E, mettendo in pratica le proprie tesi, frattanto, si era abbonato alla "Critica Sociale". Così dopo il successo della sua presentazione al Laboratorio dello studio sulla proprietà agricola a Dogliani, mandò, nel 1894, alla "Critica turatiana" uno scritto dal titolo *L'azione del partito socialista nei paesi di piccola proprietà terriera*, in cui polemizzava con un saggio dello studioso e politico socialista Olindo Malagodi (il padre del futuro leader liberale Giovanni Malagodi) che sosteneva la tesi marxista della concentrazione capitalistica, con riferimento alle campagne emiliane. Quivi, mostrava il Malagodi, con una attenta analisi dei dati, si sgretolava a poco a poco la proprietà diretta coltivatrice e la mezzadria e vi si sostituiva la grande proprietà agraria, con lo sviluppo del bracciantato agricolo. Questo processo, argomentò Einaudi nel suo scritto, non era però ineluttabile, come dimostrava l'esperienza di Dogliani. Per favorire la piccola proprietà coltivatrice i socialisti avrebbero dovuto propugnare le casse di credito rurale, che avrebbero promosso l'indirizzo del

risparmio dei coltivatori diretti all'investimento per lo sviluppo delle loro aziende, sottraendoli al credito usurario. E avrebbero dovuto promuovere la formazione di cooperative di commercializzazione e trasformazione dei prodotti agricoli, che avrebbero tolto i coltivatori dalle "ugne rapaci dei mediatori". "La Critica Sociale" approvò la tesi relativa alle cooperative, aggiungendo che in certi casi il comune avrebbe potuto prenderne l'iniziativa. Respinsse la proposta relativa alle casse rurali, perché basata sull'interesse del denaro. Luigi non si dolse di questa riserva. Fu lieto del fatto che la "Critica" gli aveva dato ascolto parzialmente e aveva aperto un dibattito. Seguì perciò la sua collaborazione con questa Rivista, che durò per qualche tempo. La sua adesione al socialismo riformista, come si vedrà, fu limitata nel tempo e, sostanzialmente, caratterizzata da un riferimento al sistema di mercato, maggiore di quello allora dominante. Ma non era una posizione stravagante, come erroneamente si è scritto<sup>1</sup>. E neppure isolata: fra gli economisti che la assunsero, a cavallo fra l'Ottocento e il Novecento e nella prima parte di questo, basta citare Attilio Cabiati, in cui fra poco ci imbattemmo e alla cui scuola si formò poi Carlo Rosselli, teorico del socialismo liberale. E, in ogni caso, questo non fu un episodio irrilevante nella formazione del pensiero einaudiano.<sup>2</sup> Nella sua impostazione, anche nell'età più matura, egli conservò sempre una simpatia per il socialismo riformista. E le sue *Lezioni di politica sociale*, degli anni '42-43, l'epoca dell'esilio in Svizzera, che sono un limpido testo di teoria sociale rigorosamente liberale, non si spiegherebbero se egli non avesse avuto sempre presente la necessità di incorporare le tematiche sociali nel sistema economico di mercato. E senza considerare queste esigenze, neppure si spiegherebbe come Ernesto Rossi potesse considerarsi, nonostante qualche dissenso, un discepolo sostanzialmente ortodosso di Luigi Einaudi.

Ma torniamo al giovane studente universitario della Facoltà di giurisprudenza della Torino di fine Ottocento. Einaudi, mentre attendeva ai vari esami del piano di studi, con serietà, ma senza un impegno eccessivo, si concentrava nella ricerca economica. E nell'aprile 1894 e nel marzo 1895 presentò nelle riunioni periodiche del Laboratorio due saggi, sull'*Esportazione dei principali prodotti agrari dell'Italia dal 1862 al 1892* e sulla *Crisi agraria nell'Inghilterra*, che ebbero l'onore di comparire ne "Il Giornale degli Economisti", già allora la maggiore rivista scientifica italiana di economia. Nel primo, pubblicato nel luglio del 1894, rilevando la difficoltà degli esportatori italiani di superare le barriere protezionistiche apposte da stati come la Francia, Einaudi sosteneva le convenzioni bilaterali di libero scambio che andava promuovendo Luigi Luzzatti, con Svizzera, Germania e Austria. Il secondo dapprima fu elaborato come tesi

<sup>1</sup> Così sembra argomentare Faucci.

<sup>2</sup> Carlo Rosselli fu anche, per un breve periodo, negli anni '20, con Luigi Einaudi all'Università Bocconi, ma, a quanto lui stesso ebbe ad affermare, non ne fu molto influenzato.

di laurea. Successivamente fu pubblicato in due puntate ne “Il Giornale degli economisti” del novembre e dicembre 1895. Era uno studio di 65 pagine, ricco di dati empirici, in cui il giovane studioso svolgeva la tesi che la sconfitta del protezionismo agrario era dovuta alla preponderanza in Parlamento degli interessi degli industriali e della finanza, non alla bontà intrinseca della tesi del libero scambio, di cui Einaudi era fautore: una impostazione realistica che anticipa quelle attualmente familiari, nell’indirizzo della scuola di *Public choice* ovvero “Scelte pubbliche”, di cui chi scrive è attivo esponente.

Va precisato che questa formulazione non aveva nulla di marxista. Einaudi intendeva dimostrare che la logica delle convenienze del mercato aveva portato a decisioni politiche democratiche che avevano corretto le distorsioni prima emerse per il prevalere, in sede politica, di interessi contrari alle leggi dell’economicità. L’idea che vi sia una logica delle leggi economiche per cui queste alla lunga prevalgono sulle decisioni politiche particolari, che generano squilibri, sarà uno dei capisaldi del pensiero di Einaudi, che si caratterizzerà appunto come scuola economica della finanza pubblica. Il discorso sulla capacità del sistema di mercato di correggere le distorsioni che tendono a nascere in regime di libera espressione degli interessi si ampliava. La logica del mercato non agiva solo nel correggere squilibri emersi nelle decisioni democratiche. Agiva anche all’interno del sistema dei liberi scambi. Gli operatori della speculazione del commercio a termine moderavano la fluttuazione dei prezzi agricoli in cui si fronteggiavano *bears* (orsi) e *bulls* (tori), cioè ribassisti e rialzisti. La speculazione svolgeva una funzione utile, di riduzione degli effetti sui prezzi degli squilibri fra domanda e offerta.

L’8 luglio del 1895 il curriculum di studente universitario di Luigi Einaudi aveva un termine, con la laurea a pieni voti, con la ponderosa tesi sulla crisi agraria inglese, appena menzionata, relatore il professor Cognetti De Martiis che ne aveva grande stima. Nonostante ciò, Einaudi non aveva ottenuto il centodieci e lode, ma solo i pieni voti. Non pare che, come studente, egli avesse avuto, nelle discipline diverse da quelle economiche, voti eccelsi. Sicché egli, nonostante la tesi di laurea di livello molto elevato, questa volta non conquistò il massimo riconoscimento scolastico. Ma egli aveva già fatto le sue scelte. Aveva concentrato tutte le sue energie negli studi economici, per dedicarsi alla carriera scientifica in questo settore. E già nel 1894 aveva pubblicato, oltre al saggio sull’esportazione agraria italiana, un altro scritto, su *La questione delle otto ore di lavoro*, comparso nella “Critica Sociale” del 16 giugno, in cui dava conto della monografia su questo tema di un suo collega del Laboratorio di Economia politica, Luigi Albertini: che in seguito sarebbe diventato il direttore de “Il Corriere della Sera”, su cui lui avrebbe scritto tanti memorabili editoriali di economia. Concordava con Albertini sul fatto che diminuendo a otto ore la giornata lavorativa vi sarebbero stati effetti benefi-

ci sulla produttività. Aggiungeva che questa riforma sarebbe stata, però, possibile solo quando i lavoratori fossero stati rappresentati più ampiamente in Parlamento, perché essa, pur essendo di vantaggio generale, era osteggiata da “ciechi odi di classe”.

3. Ma Einaudi doveva anche trovarsi da vivere. Nel 1894 i posti di assistente universitario retribuito non esistevano. Chi avesse voluto dedicarsi alla ricerca scientifica doveva cercare un lavoro compatibile con gli studi. Spesso i giovani aspiranti alla professione universitaria cercavano di diventare insegnanti di scuola media nelle discipline di loro interesse. Ma non era facile, nell'economia, perché non erano ancora molto frequenti le scuole tecniche secondarie dove si impartiva questo insegnamento a chi voleva studiare. Appena laureato, dopo due mesi presso la Cassa di Risparmio di Torino, Luigi, appassionato di giornalismo, trovò un posto *part time* nel quotidiano “La Stampa”, allora al suo ventottesimo anno di vita, con il sottotitolo di “Gazzetta Piemontese”. Essa era diretta dal senatore Roux, liberale giolittiano, che si era affermato come il maggior libraio, stampatore ed editore di Torino e, oltre a “La Stampa”, pubblicava anche la rivista “La Riforma Sociale”, che trattava i problemi economici e sociali con una impostazione di riformismo positivista, con la direzione di Francesco Saverio Nitti, che aveva la cattedra di Scienza delle Finanze all'Università di Napoli. Luigi, nella redazione de “La Stampa”, prese a lavorare nei turni notturni dalle nove di sera alle due di notte, facendo un po' di tutto, compresi lavori di ausilio alla tipografia. Man mano si faceva conoscere e ottenne perciò di pubblicare anche suoi articoli nelle materie economiche. I due primi del 25 novembre e del 7 dicembre 1896, però, comparvero anonimi; riguardavano la riforma dei tributi comunali di Milano. Ma, per compenso, rimaneggiati e ampliati, divennero, contemporaneamente, un saggio di 15 pagine nella rivista “La Riforma sociale”, con il titolo *La riforma tributaria di un grande comune*. Era il suo primo lavoro, valevole per la sua carriera scientifica, nel campo della scienza delle finanze. Sino ad allora, la sua specializzazione era stata nell'economia politica, nel campo dell'agricoltura e del commercio estero. Einaudi ha sempre tenuto molto alla sua attività di giornalista. Così quei due articoli che aveva rielaborato nel saggio con cui aveva esordito nella disciplina di cui per decenni sarebbe stato docente universitario, preferì ristamparli, nella versione originaria, nel 1959 nel primo volume delle sue “Cronache Economiche”. In essi e nel saggio su “La riforma Sociale” esaminava una serie di proposte di riforma dei tributi comunali della Giunta comunale e di Commissioni di studio del Comune di Milano. Lui caldeggiava quelle che miravano a esentare o ridurre la tassazione dei generi alimentari di consumo popolare, aumentando quella di altri beni di consumo acquistati maggiormente dai soggetti a medio reddito. Non era quello il suo primo contributo a “La Riforma Sociale”. Vi aveva già

pubblicato nel maggio un saggio di ventidue pagine, dedicato agli interessi italiani nel Levante. Si trattava, in verità, di un lavoro prevalentemente documentario redatto per concorrere a un premio per il miglior saggio sul commercio italiano in Oriente, indetto dal finanziere torinese Alberto Geisser, che sarebbe diventato poi un prezioso collaboratore di Einaudi, quando questi, dal 1907, assunse la direzione della nuova serie di “La Riforma Sociale”, a fatica uscita da una crisi finanziaria. Il premio del 1896 Luigi lo aveva vinto mentre attendeva agli ultimi esami universitari. Dopo la laurea, nel settembre, su “La Riforma Sociale” un altro saggio, più breve, ma più impegnato, su uno dei suoi argomenti prediletti: l'utilità dei contratti differenziali, quelli cioè con cui si compra e si vende a termine. Nel frattempo, per arrotondare le sue magre entrate aveva anche iniziato la collaborazione, con articoli brevi, a “Credito e cooperazione”, una rivista assai meno autorevole, dal punto di vista culturale, della “Riforma” o della “Critica”, ma importante dal punto di vista pratico, perché era l'organo dell'associazione delle casse di credito cooperativo, diretta da una figura eminente: l'onorevole Luigi Luzzati, economista della corrente liberale riformatrice, allora Ministro del Tesoro. Nella primavera del 1897 il grande balzo nel giornalismo. Roux nomina Luigi Einaudi “redattore e collaboratore” de “La Stampa” e lo manda come inviato nel biellese a fare un *réportage* sugli scioperi degli operai dell'industria laniera. Nascono una serie di articoli acuti e precisi, dedicati a un attento esame delle caratteristiche di questa attività industriale, in un regime di concorrenza che al giovane economista pare fruttuoso; alle caratteristiche peculiari del ceto operaio, che generalmente non viene dal proletariato, ma dalla piccola proprietà agricola; alla diffusione fra di esso delle idee socialiste; alle condizioni di lavoro e alle loro lagnanze e alle repliche degli imprenditori, che lui espone imparzialmente. La rivendicazione di una giornata di non più di dieci ore di lavoro gli appare condivisibile. Approva l'istituto dell'organizzazione sindacale che si autofinanzia con i contributi dei lavoratori, ma ritiene che lo sciopero ad oltranza sia espressione di immaturità. E prende netta posizione per la tesi della eguaglianza di posizioni fra imprenditori e organizzazioni sindacali allora minoritaria in Italia. E' a favore di “libere contrattazioni di potenti, rispettate associazioni di operai e di fabbricanti, che trattano da paro a paro e cercano di determinare quale sia, nelle condizioni momentanee di una industria, la partecipazione al prodotto totale spettante ai vari fattori che concorsero alla produzione” Quando le leghe operaie sono cresciute, come in Inghilterra prevale la trattativa, per evitare di sprecare i contributi accumulati nelle casse sindacali. E l'avvenire delle leghe sta nella capacità di sviluppare, con questi fondi, le assicurazioni per la disoccupazione, le malattie, l'invalidità, la vecchiaia. Raccolti e rielaborati, questi articoli diedero vita a un robusto saggio dal titolo *La psicologia di uno sciopero* che occupò una ventina di fitte pagine di “La Riforma Sociale” dell'ottobre del 1897. Nel 1898 seguì

un altro articolo, su “La Stampa”, a commento della sentenza di assoluzione degli scioperanti, che il giovane economista commentava positivamente, argomentando però che sarebbe stato necessario che la lega dei lavoratori si estendesse a tutti gli operai, sia delle imprese a salario alto che di quelle a salario basso, evitando aumenti di salari prima che l’aumento della produttività, per fronteggiare la concorrenza internazionale in modo vantaggioso. L’articolo fu molto apprezzato negli ambienti socialisti. La serie di articoli sugli scioperi nel Biellese fu il primo, denso capitolo, di una quarantina di pagine, de *Le lotte del Lavoro*, che Einaudi accettò di pubblicare nelle edizioni di Piero Gobetti, mentre stava iniziando la repressione fascista delle libere attività sindacali. Nel 1959, nella Prefazione al I volume delle *Cronache economiche e politiche di un trentennio*, che raccolgono i suoi scritti giornalistici pubblicati dal 1893 al 1902, prevalentemente ne “La Stampa”, Luigi Einaudi riandava con piacere a quei suoi articoli sulle vertenze sindacali nel biellese chiosando: “Era chiara la fiducia nella virtù educatrice della libertà di associazione; e si credeva fermamente che l’esperienza avrebbe educato le due parti a conoscersi, ad apprezzare le proprie esigenze, a subordinare le proprie aspirazioni alla persistenza ed all’avanzamento dell’impresa; a comprendere che prima la torta doveva crescere e poi le parti di essa potevano a loro volta ingrossare”. Aveva da giovane ed ebbe sempre molta fiducia “nella virtù educatrice della libertà”.

4. Chi scorre la bibliografia degli scritti di Luigi Einaudi in questi primi anni dopo la sua laurea, non può non essere stupito dal fervore e dalla varietà dei suoi studi, che si affiancavano al lavoro giornalistico. Nell’aprile del 1897, mentre iniziava la sua carriera ufficiale di redattore e collaboratore de “La Stampa”, compariva su una prestigiosa rivista francese, “Le Devenir Social”, diretta dal celebre sociologo anti marxista teorico del conflitto di classe, George Sorel, un suo saggio di trentacinque pagine su *Les formes et les transformations de l’économie agrarie du Piémont*, che aveva presentato nelle riunioni periodiche del Laboratorio di economia e che costituiva l’approfondimento delle ricerche iniziate con lo studio sulla proprietà agricola di Dogliani e la successiva polemica con Olindo Malagodi su “Critica Sociale”. Ora il quadro è molto più complesso. Entrano in gioco fattori naturali, come le caratteristiche del terreno di montagna, rispetto a quello di collina e a quello della pianura, non irrigua e irrigua, che danno luogo, assieme ad altre circostanze, a diverse forme di attività agricola: l’allevamento e la coltivazione a terrazze, in montagna, l’agricoltura specializzata viticola, l’allevamento del bestiame bovino da carne, la “grande coltura” di pianura. Entrano in gioco fattori socio-economici che reagiscono su tali fattori naturali. Così hanno luogo diverse forme di proprietà e di contratti agrari: la piccola proprietà diretta coltivatrice prevale in certi luoghi di montagna e collina, con esiti più

o meno felici; la proprietà non coltivatrice con l'affitto e la mezzadria si afferma in altri luoghi collinari e nella piana non irrigua, mentre nella piana irrigua si sviluppa la grande azienda capitalistica con l'imprenditore che combina capitale e lavoro salariato con varie figure specializzate e bracciantato. Einaudi, con questo affresco, ricco di situazioni e istituzioni, non abbandonava la sua tesi per cui la concentrazione capitalistica non era ineluttabile, anche con riguardo alle produzioni capitalistiche. E mentre compariva questo suo saggio assai articolato, in cui i fattori sociologici avevano largo posto accanto a quelli economici, ne usciva un altro, di carattere economico-statistico, ne "Il Giornale degli Economisti", dal titolo *La distribuzione della ricchezza nel Massachusetts*, in cui egli, esaminando i dati delle statistiche federali americane dell'imposta di successione nel triennio 1929-31, in quello 1859-61, in quello 1879-81 e nel 1889-91, rilevava che non si era realizzata una concentrazione della proprietà, ma al contrario il numero dei proprietari si era accresciuto di una percentuale maggiore di quella dell'aumento della popolazione, mentre era aumentata la quota della proprietà immobiliare su quella mobiliare ed era aumentata la quota della ricchezza delle classi medie, mentre si era ridotta quella dei proletari. Anche la quota della ricchezza femminile era aumentata, segno che lo sviluppo capitalistico contribuiva anche alla crescente indipendenza delle donne nella società.

La pubblicazione nel prestigioso "Devenir Social" dell'impegnativo saggio sulle forme delle trasformazioni agrarie, con riferimento al Piemonte, non deve trarre in inganno. Einaudi non aveva molta familiarità con il mondo francese e non aveva simpatie per le dottrine di socialismo rivoluzionario sorelliane. Il suo maestro Cognetti de Martiis lo aveva introdotto presso il Sorel, che gli aveva dato ospitalità in una rivista estremamente qualificata, nell'indirizzo positivista. Ma il giovane economista della scuola torinese, come si è appena visto, era sempre più convinto della validità dell'economia di mercato e della vitalità dello sviluppo capitalistico, dal punto di vista economico e sociale. Le sue aperture internazionali erano rivolte al mondo anglosassone, di cui seguiva con passione la vita e le istituzioni. Lo si vede chiaramente dai suoi articoli su "La Stampa", nel primo biennio del suo lavoro giornalistico. Accanto a quelli riguardanti temi italiani economico-sociali, tributari, monetari, ve ne è uno del 1896 sulle elezioni presidenziali negli Stati Uniti; nel 1897 ne troviamo un altro sull'Italia economica giudicata dal punto di vista inglese, un secondo sulle nuove funzioni municipali inglesi, un terzo sul giornalista inglese W. Stead che propugna gli Stati Uniti di Europa, ed ancora un quarto sulle elezioni di New York. E il suo unico articolo per "Critica Sociale" del 1897 riguarda gli uffici del lavoro degli Stati Uniti.

5. Se il 1897 fu per Luigi Einaudi un anno intenso, con alcune brillanti prime affermazioni, nel giornalismo a Torino e negli studi a livello inter-

nazionale, il 1898 fu un anno ancora più intenso, in cui si accrebbero ancora le sue aperture di carattere economico internazionale. La sua intensa collaborazione in materia economica a “La Stampa”, benché quasi sempre con articoli non firmati, lo aveva messo in contatto con gli ambienti economici. E così, fu chiamato a collaborare all’organizzazione dell’Esposizione universale che si doveva tenere a Torino. Nacque in questo modo il suo interesse per l’emigrazione italiana e, soprattutto, per i pionieri italiani dell’industria, in America Latina, che, come si vedrà, sfociò in un libro – dal titolo *Un principe mercante* - sull’imprenditore industriale e commerciale Enrico dell’Acqua, di Busto Arsizio che aveva creato un gigantesco sistema di importazioni tessili, in specie cotoniere, dall’Italia in Argentina, Brasile, Cile, Paraguay. Ma torniamo al 1898: l’attività del ventiquattrenne Einaudi, in questo periodo, è impressionante. Mentre lavorava al giornale e all’Esposizione universale, pubblicava nel febbraio, su “Le Devenir Social”, un robusto saggio su *La municipalisation du sol dans les grandes villes* e una rassegna minuziosa della *Arbeitsversicherung* (le assicurazioni dei lavoratori) *in Italien* per l’“Handwörterbuch der Staatswissenschaften”. Il giovane economista esordisce anche nella storia del pensiero economico con un ampio studio *Il pensiero economico e sociale in Piemonte*,<sup>3</sup> per il Circolo filologico di Torino, nelle “conferenze” per il cinquantenario dello Statuto Italiano, in cui esaminava i contributi di Giovanni Botero, Gian Battista Vasco, Luigi Cibrario e Camillo Cavour. E trova anche il tempo di tradurre dal francese, assieme a Raffaele Cognetti de Martiis, il *Trattato teorico pratico di economia politica* di Paolo Leroy Beaulieu, un volumone di 1080 pagine, per “La Biblioteca dell’economista”, diretta dal professor Salvatore Cognetti de Martiis, maestro di entrambi. Il lavoro scientificamente più impegnativo era quello sulla politica del suolo nelle grandi città, in cui egli sosteneva che la tassazione degli incrementi di valore delle aree fabbricabili, ottenuti senza fare alcunché, avrebbe indotto i proprietari a edificarvi, con vantaggio per l’offerta di case. Proprio la considerazione di questo incentivo indurrà più tardi Einaudi a condannare questo tributo, perché distorce l’allocazione delle risorse nel tempo, derivante dai criteri del mercato e distrugge il verde delle città dando luogo a un eccesso oppressivo di urbanizzazioni. Nel suo libro su *Gli Effetti delle imposte del 1901* la tesi della equità e convenienza collettive della tassazione delle aree fabbricabili sarà comunque circondata da riserve di ordine applicativo. Ma allora la tesi di Einaudi si inseriva in una corrente di pensiero che mirava a promuovere un sistema tributario che, per favorire lo sviluppo economico e sociale capitalistico, distinguesse fra ricchezza guadagnata e rendite non guadagnate. Gli pareva che il tributo sulle rendite urbane fosse ottimo per ottenere risorse finanziarie, senza turbare l’economia produttiva. A ben

<sup>3</sup> Edito da Libreria Roux di Renzo Streglio, Torino, 1898.

guardare, a parte la traduzione del grosso tomo del Leroy Beaulieu, che era chiaramente un penso, per le attività del Laboratorio, le ricerche einaudiane, anche nella parte storica, si concentravano, in quest'epoca, su un ben preciso filone: quello dei fenomeni dello sviluppo capitalistico che sollecitano nuove politiche economiche e sociali. E faceva ciò con un metodo positivista: vuoi con il ricorso all'analisi statistica e all'osservazione dell'intreccio fra dati e istituzioni economiche e politiche, vuoi con una prospettiva sociologica. Così, appena ventiquattrenne, Luigi Einaudi il 3 luglio 1898 conseguiva la libera docenza in economia politica presso l'Università di Torino, con una commissione composta dal suo Maestro Salvatore Cognetti De Martiis, dal politologo Gaetano Mosca e dal professore di diritto civile e commerciale Giampiero Ghironi, con un giudizio oltremodo lusinghiero, anche se un po' colorato di un razzismo che all'epoca non doveva apparire socialmente scorretto. Nella motivazione della sua libera docenza si legge che egli "aveva contribuito a mantenere la tradizione galileiana anche negli studi sociali e a sostenere la reputazione della razza latina nelle più elevate sfere della cultura economica". Più correttamente si sarebbe dovuto dire "scienza latina". Come Einaudi del resto ebbe a affermare quando si scrisse di lui che forse era ebreo, perché in un questionario dell'epoca fascista, nella casella di tale domanda aveva lasciato lo spazio in bianco, a lui ripugnava ogni classificazione di razza. D'altra parte aveva anche scritto che non pensava che la sua famiglia fosse stata, nei tempi antichi, d'origine in qualche senso latina, né, per quanto se ne potesse sapere, ariana, perché probabilmente le genti di quei paesi di montagna, dove gli Einaudi "erano frequenti come i sassi", avevano origine dai liguri. Oramai Luigi Einaudi, latino o no, era diventato il professor Einaudi. Ed era un economista universitario conosciuto in Italia, in Francia, in Germania, il cui nome sta per esser noto anche nell'America del Nord e nell'America Latina. I suoi interessi di economista, dopo le prime battute, relative all'economia agraria del Piemonte, spaziavano sui temi del rapporto fra stato ed economia, nello sviluppo capitalistico, con riguardo alle problematiche e alle esperienze delle più diverse parti del mondo. Esemplare di un filone che, come vedremo, occuperà le sue riflessioni teoriche e di politica dell'intervento pubblico per molto tempo è il suo saggio breve *Un esempio di legislazione nazionalizzatrice sulle forze idrauliche*, che comparve nella "Riforma Sociale" del 1898, quando lui era fresco di libera docenza. Ivi egli trattava, con riferimento all'esperienza canadese, un argomento che è singolarmente attuale a oltre cento anni di distanza quello delle risorse naturali, che, per le loro caratteristiche oggettive, possono generare un monopolio, in chi ne abbia il possesso. Alla fine dell'Ottocento si trattava dell'idroelettricità; un secolo dopo, accanto a questo argomento, che non ha perso di importanza, vi è quello delle microonde, in relazione all'esercizio delle telecomunicazioni. L'elenco del ventiquattrenne economista include "come ricchezze naturali aventi carat-

tere di monopolio: miniere, forze, acque e foreste, terreni". Se si lascia libera l'appropriazione privata "non tarda a costituirsi una classe proprietaria, il cui unico intento non è già di utilizzare le forze messe a disposizione, bensì di estorcere il massimo canone possibile ai veri imprenditori e lavoratori desiderosi di applicare capitale e lavoro alle forze gratuitamente donate dalla natura all'uomo". Einaudi non ricava da queste riflessioni la tesi della nazionalizzazione dello sfruttamento di queste risorse, ma quella della necessità di una regolamentazione del mercato, che muova dal riconoscimento di un principio di proprietà pubblica, che dà luogo a canoni di concessione. Questi però non devono obbedire a un principio di massimizzazione dei proventi, come sostengono alcuni moderni sostenitori delle aste pubbliche per le frequenze telefoniche o per le concessioni elettriche, perché il fine che giustifica l'appropriazione pubblica è quello di evitare lo sfruttamento delle imprese che usano queste risorse come fattore produttivo e di generare un mercato in cui vi possa essere la concorrenza. Bisogna evitare "il costituirsi di giganteschi monopoli privati che diventano una minaccia perenne alla prosperità nazionale e alla indipendenza dei poteri pubblici". La strategia che Einaudi indica è l'opposto di quella che viene correntemente praticata per le aste pubbliche di risorse contenenti rendite: non bisogna chiedere una somma da versare tutta in una volta per l'intera durata della concessione, ma canoni annui, per non tagliare fuori le imprese che non dispongono di un grosso capitale; inoltre nella prima fase bisogna cedere queste risorse "a vilissimo prezzo ai veri imprenditori collo scopo di fare sorgere numerose e fiorenti industrie, salvo poi ad aumentare il canone sino al punto massimo economicamente possibile, quando alla scadenza del primo affitto, le industrie siano costruite su solida base". Il giovane autore delineava, così, uno dei capisaldi di quello che sarà poi il suo credo economico, non di mero liberismo, ma di economia libera di mercato di concorrenza, in cui lo stato opera per evitare il monopolio e per promuovere la crescita delle imprese, in regime di concorrenza. Con una particolare simpatia per l'impresa piccola, che potrà diventare grande, ma non dovrà mai essere favorita da politiche che le consentano di diventare un gigante monopolistico. Come può accadere quando si chiedono, per le concessioni, canoni troppo elevati, da pagare in anticipo per l'intera durata della concessione, così favorendo il gigante economico, che, rimasto solo, grazie alle regolamentazioni adottate, si rifà di tale canone, con prezzi esosi. E' qui, *in nuce*, la tesi di Einaudi che il monopolio è figlio della legge, più che dei fattori naturali: poiché quando questi hanno caratteri di scarsità, suscettibili di generare rendite, la regolamentazione dello stato può essere costruita in modo da favorire la concorrenza o il monopolio.

6. Proprio in quell'anno 1898 Filippo Turati, come direttore di "Critica Sociale", si rivolse al neo professore ventiquattrenne, che non era iscritto

al partito socialista, con una lettera in cui lo invitava a una collaborazione sistematica, scrivendo “Voi potete portarci un punto di vista più elevato di quello assegnato ai propagandisti e una cultura più specializzata e quindi superiore. E noi ne abbiamo bisogno come partito e come giornale. Dico anche come giornale perché il mio desiderio sarebbe... che la “Critica” vi rinunciaste un po’ (alla propaganda ordinaria) e si specializzasse negli studi positivi, specialmente economici e finanziaria. Sono quasi certo che mi darete ragione, quindi mi aiuterete”. Così avvenne, con piena indipendenza di spirito da parte del giovanissimo economista, tanto considerato da un *leader* politico autorevole e cauto come Turati. Gli scritti di Einaudi per la “Critica Sociale”, che si protrassero sino al 1902, ebbero spesso al loro centro la tesi per cui il libero scambio nel commercio internazionale è nell’interesse delle classi lavoratrici. Il principale di essi, per la vastità dell’argomento, del 1 luglio 1899, dal titolo *La politica economica delle classi operarie italiane nel momento presente*, oltretutto insistere sulla tesi libero scambista argomentava che occorreva stimolare, con la politica pubblica, l’immigrazione del capitale e l’emigrazione del lavoro. La prima sarebbe stata favorita dalla stabilità della lira, che avrebbe trattenuto i capitali in Italia e ne avrebbe fatti venire dall’estero e dalla riduzione dell’onere del debito pubblico, per indirizzare il risparmio dal settore statale a quello produttivo privato. Una linea di economia monetaria e di bilancio ortodossa al sistema di mercato, che sarà quella che caratterizzerà Einaudi, quando cinquant’anni dopo diventerà Governatore della Banca di Italia e Ministro del Bilancio. In generale, Einaudi si batteva su “Critica Sociale” per una concezione in cui i concetti del mercato avevano il predominio. Così, negli articoli per “Critica sociale” sulle concentrazioni di capitale realizzate dagli imprenditori inglesi nel settore minerario nel Sud’Africa, del dicembre 1899<sup>4</sup>, egli, dopo aver precisato che si trattava di un monopolio con basi naturali, non di un monopolio creato artificialmente, ottenuto con operazioni di manipolazione del mercato, soggiungeva che il monopolio non si sarebbe affermato senza l’iniziativa di imprenditori dotati di grande capacità ed energia. Era perciò fallace l’idea che lo stato potesse sostituirsi ai privati, ottenendo lo stesso risultato, solo perché esistevano condizioni naturali favorevoli allo sviluppo di una grande impresa. Comparve, subito dopo, sulla rivista di Turati, una critica indiretta alla tesi einaudiana da parte del marxista Luigi Negro, che argomentò che, con la crisi boera, il potere inglese in Sudafrica era declinato: era la fine di un monopolio commerciale attuato da un paese capitalistico, in uno non sviluppato, con uno sfruttamento attuato grazie al potere del capitale. Einaudi replicò, sempre su “Critica Sociale”, che gli inglesi non avevano detenuto un “monopolio” del commercio internazionale; il termine era improprio, si trattava di una supremazia in questo settore, ottenuta grazie

<sup>4</sup> Dal titolo *La formazione di un monopolio e Lezione di un monopolio*.

a una combinazione di condizioni naturali vantaggiose, quelle geografiche della Gran Bretagna, e di capacità acquisite nella navigazione e nelle attività mercantili. E questa supremazia nel commercio internazionale non aveva giovato solo agli Inglesi, aveva anche favorito lo sviluppo economico dei paesi con cui i traffici si erano esplicitati. Come si nota, una posizione chiara e coraggiosa, estremamente attuale anche nella nostra epoca, in relazione alla polemica sulla globalizzazione, di ispirazione marxista e non. Il giovane economista si poteva permettere questa opera intellettuale controcorrente, perché oramai era apprezzato dai lettori della "Critica Sociale" per il suo rigore scientifico e per il suo impegno a favore del progresso delle classi lavoratrici. Giocavano a suo credito anche le sue brillanti qualificazioni accademiche e il prestigio che si era conquistato negli ambienti socialmente illuminati con i suoi *reportages* su "La Stampa" riguardanti le lotte del lavoro<sup>5</sup> e con i suoi contributi a "Devénir Social" e a "La Riforma Sociale". Nel 1898, ad esempio, in questa rivista era comparso un articolo di Einaudi su *Il partito socialista e il sistema tributario* in cui egli criticava l'imposta sul valore locativo, che penalizzava le famiglie povere e favoriva "le classi opulente situate al fastigio della piramide sociale" e concordava con il programma del partito socialista torinese che, invece, proponeva una imposta di famiglia, che tenesse conto di tutto il tenore di vita, quindi non fosse regressiva sulla spesa, come l'imposta basata sul riferimento alla spesa per l'alloggio. Inoltre il giovane libero docente di economia criticava lo spreco incosciente e continuato del pubblico denaro" da parte del comune. Questi due temi, della tassazione dei contribuenti sul reddito consumato, esonerando quello mandato a risparmio, e dell'indirizzo efficiente e produttivo della spesa pubblica, saranno poi fra i *Leitmotive* della concezione einaudiana dell'ottima imposta. Non altrettanto valeva per un terzo tema, affrontato in questo articolo giovanile: quello della tassazione delle aree fabbricabili, cui egli era allora favorevole (e approvava perciò le proposte al riguardo dei socialisti torinesi), mentre in seguito, come si è visto, mutò via via posizione.<sup>6</sup>

Turati, chiedendo ad Einaudi di collaborare, aveva cercato di svecchiare il bagaglio ideologico del partito. E, in effetti, nel dicembre del 1898, il nostro aveva pubblicato su "La Riforma Sociale" una recensione di un libro di critica a Marx su *La produzione capitalistica* che aveva suscitato scalpore negli ambienti intellettuali socialisti, dovuto ad Antonio Graziadei, un altro giovane economista del "Laboratorio", amico, oltretutto collega di studi, di Luigi. Graziadei, dopo avere criticato come unilatera-

<sup>5</sup> Che gli avevano valso una notevole simpatia negli ambienti socialisti. Nel numero del 9 novembre 1898 in fatti l'"Avanti!" aveva fatto i suoi rallegramenti ed auguri a Luigi Einaudi per la sua "libera docenza", dedicandoli al "valente scrittore che ancor non molto portava la sua parola autorevole a difesa dei compagni di Biella processati per i soliti e stupidi reati".

<sup>6</sup> Cfr. in proposito il mio libro *Einaudi, il mercato, il buongoverno*, Torino, Einaudi, 1982, cap. IV, *Einaudi, il problema sociale, i liberali, i socialisti*. pp. 191-192 in cui si dà un breve schizzo dell'evoluzione del pensiero einaudiano in tema.

le la teoria di Marx del valore - lavoro, argomentava che non vi era bisogno di sostenere che tutto il valore deriva dal lavoro, per dimostrare che vi era uno sfruttamento capitalistico dei lavoratori. Bastava affermare, come egli faceva, che nella produzione capitalistica si generava un crescente “sopra-prodotto”, che invece che venire ripartito fra lavoratori e capitalisti, come sarebbe stato corretto, dal punto di vista del loro apporto al valore dei beni, veniva preso sistematicamente dai capitalisti, lasciando i salariati con basse paghe. Einaudi arguiva che, data per vera la tesi di Graziadei sulla erroneità della teoria del valore lavoro di Marx, cadeva anche la tesi della ineluttabilità della caduta del saggio di profitto, al crescere dei salari, dovuta allo sviluppo della produzione. Infatti aumentando il “sopra-prodotto” potevano crescere assieme i salari e i profitti e si annullava la teoria per cui il capitalismo doveva necessariamente andare in crisi, a causa delle sue intrinseche contraddizioni. Si apriva la via a valutarne il ruolo positivo per la riduzione della disoccupazione e l'aumento dei salari, ma anche a considerare l'importanza delle iniziative sindacali e dell'azione politica per il miglioramento delle condizioni dei lavoratori. Sviluppando ulteriormente questi concetti, in un articolo *Une nouvelle théorie du profit et de la production capitaliste* ne “La Revue socialiste” di Benoit Malon, nel 1899, Einaudi, dopo aver sottolineato che la nozione di “sovra prodotto” di Graziadei si collegava alla nozione di aumento della produttività, dovuta allo sviluppo capitalistico, argomentava che così si davano le basi teoriche per la diminuzione della giornata lavorativa a otto ore, con salario mensile immutato.

Nel 1899 Einaudi pubblicò anche un saggio sulla rivista di New York “Municipal Affairs” su *Municipal Government of Padua: A representative Italian City*. La tematica delle finanze comunali e della democrazia municipale lo attraeva particolarmente e l'attirava la possibilità di comparire su una rivista degli Stati Uniti, ora che l'America era al centro della sua attenzione cosmopolita. Infatti stava dando alle stampe il libro su *Il principe mercante*, che l'editore Bocca pubblicò agli inizi del 1900. Un'opera diversa, un po' insolita in cui la sua *verve* di giornalista si sposava, in modo appassionato, alla sua capacità analitica di economista attento ai fattori umani e geografici dello sviluppo del capitalismo. Il libro descriveva, come in un romanzo, iniziative capitalistiche che si erano sviluppate, in un modo apparentemente prodigioso, grazie alla sua tenacia e alla sua capacità organizzativa. L'opera, che fu poi pubblicata nel 1900 dall'editore Bocca, a cominciare dal titolo, è un inno alla energia creativa degli imprenditori nell'economia di mercato. Metteva al centro del processo capitalistico l'imprenditore ed esaltava il fattore umano nella creazione del valore economico. Con un distacco totale dalla concezione di Marx per cui l'accumulazione è un fenomeno materiale, lavoro cristallizzato che tale rimane, al servizio del capitalista che lo sfrutta, qui l'accumulazione è in primo luogo fenomeno di intraprendenza, come nella concezione

teorica che Schumpeter verrà elaborando. Il capitale vive come organizzazione, perisce se il fattore uomo viene meno. Non basta accumulare, occorre di continuo operare, perché il capitale dia un frutto. Il libro, ora ingiustamente trascurato, gli valse, da parte degli amici, l'appellativo di Giulio Verne dell'economia. E lo rese noto fra il grande pubblico, a livello nazionale, facendogli fare un nuovo salto nella carriera giornalistica.

Non fu sottovalutato, dal punto di vista culturale, da uno scienziato politico come Gaetano Mosca, che, collaboratore de "Il Corriere della Sera", ne aveva preparato per il giornale una lusinghiera recensione. Ma il "Corriere" era della famiglia di Benigno Crespi, una famiglia industriale cotoniera di Busto Arsizio, che aveva esteso il suo impero all'industria elettrica e alla finanza in tutta la Lombardia. Il "Corriere" non aveva pubblicato la recensione dell'autorevolissimo collaboratore, probabilmente per una di quelle gelosie, non rare, come noi vediamo oggi, fra gli industriali affermati, verso i nuovi venuti, come l'Enrico dell'Acqua. Ma il gerente della società editrice del quotidiano milanese era oramai Luigi Albertini, antico compagno di Einaudi, nel Laboratorio. E questi, desideroso di strappare alla giolittiana "La Stampa" l'esclusiva di un così brillante redattore di tendenze liberali, gli aveva chiesto una collaborazione come esterno. Einaudi però, nei primi mesi del 1900 aveva declinato, perché non compatibile con il suo impegno fisso presso "La Stampa". Avrebbe accettato di passare armi e bagagli a "Il Corriere" trasferendosi a Milano, ove avrebbe potuto insegnare nella nuova Università Bocconi, se avesse avuto uno stipendio mensile di 400 lire. Albertini, sulla base di quello che gli veniva proposto dalla direzione del giornale, di contro offriva 300 lire e la proposta non andò in porto. Ma veniva tenuta in caldo, dai due amici, in attesa di futuri sviluppi. Einaudi scrisse, infatti, nel 1900, su "Il Corriere" alcuni articoli non firmati. Nel 1901 ne comparve un altro con la sigla E. Nulla nel 1902, in cui, come vedremo, Einaudi, mentre continuava a collaborare a "La Stampa" e a "La Riforma Sociale", era impegnato fino al collo nei concorsi di cattedra. La svolta ebbe luogo nel 1903, con l'assunzione da parte di Albertini della direzione de "Il Corriere" di cui manteneva la gestione, mentre Einaudi era oramai cattedratico a Torino: il passaggio di Einaudi da "La Stampa" a "Il Corriere della Sera" ebbe luogo nel luglio del 1903, sulla base di un sostanzioso miglioramento economico.

7. Ma torniamo indietro, agli anni in cui Einaudi non aveva ancora una posizione accademica fissa. Nel luglio 1899, dopo un breve periodo come incaricato di materie giuridiche presso l'Istituto Tecnico Sommeiller di Torino, vinceva il concorso nazionale per la cattedra di Economia, finanza e statistica negli istituti tecnici, in una terna in cui precedeva l'economista e statistico Francesco Coletti e il collega di Laboratorio Graziadei. Il posto a concorso era Bari, ma egli vi rinunciò e vi andò

Graziadei. Lui fu chiamato al Bonelli di Cuneo: una sistemazione apparentemente buona, dato che i suoi familiari avevano casa a Dogliani, ma che non lo soddisfaceva, ora che i suoi interessi erano tutti a Torino. Facendosi aiutare da Nitti e Roux, però Luigi rimase al Bonelli solo un anno. Nel 1900 fu trasferito come titolare di cattedra al Sommeiller di Torino. Intanto aveva partecipato al concorso di cattedra universitaria di Economia politica indetto dall'Università di Cagliari, che si concluse il 30 ottobre 1899. Lui era al terzo posto *ex aequo* con Pasquale Jannaccone, che lavorava al Laboratorio di Economia Politica torinese ed era di sei anni maggiore e già incaricato a Cagliari. Sembrava ovvio che Cagliari chiamasse Jannaccone, sostenuto, fra l'altro, da Cognetti de Martiis che, secondo un costume che si era perpetuato in Italia nella vita accademica, non sosteneva il suo allievo migliore, ma seguiva il criterio dell'anzianità. Scoppiò un dissenso aspro fra Cognetti ed Einaudi, che al concorso aveva presentato, in bozze, una ponderosa opera sulla rendita mineraria, pubblicata nella "Biblioteca dell'economista", della Utet, che certamente lo poneva, nei titoli, avanti il pur valente Jannaccone. Ma quando seppe della sua nomina al Sommeiller di Torino, Einaudi ritirò la domanda per la cattedra di Cagliari. Gli premeva troppo di poter rimanere nella città in cui svolgeva la sua attività di giornalista e di studioso. "La Riforma Sociale" di Roux e Nitti era a Torino, la "Critica Sociale" di Turati, poco distante, a Milano. E aveva, oramai, intessuto fitti rapporti con il mondo culturale ed economico di Torino e di Milano. Nel 1901, a dicembre, Einaudi partecipò invece a un concorso di cattedra di Scienza delle finanze, indetto dall'Università di Pisa, in cui la sua massiccia opera su *La rendita mineraria*, data alle stampe nel 1900, presso l'Unione Libreria Editrice di Torino, aveva maggior peso, dato che in gran parte trattava di temi di economia pubblica, relativi al ruolo dello stato<sup>7</sup>, di fronte alle ricchezze naturali suscettibili di generare situazioni di monopolio, come già aveva iniziato a fare nel 1899 nel breve saggio sulla nazionalizzazione delle forze idrauliche nell'esperienza canadese. Ad essa ora Einaudi aggiungeva una splendida monografia sugli effetti della tassazione delle aree edilizie fabbricate e fabbricabili, che faceva seguito a due saggi riguardanti le imposte sulle aree fabbricabili, pubblicati nell'agosto e nel novembre del 1900 ne "La Riforma Sociale". Sulla imponente indagine sulle rendite minerarie del 1900, ingiustamente caduta nell'oblio, e su quella del 1901, che trattava con grande eleganza e raffinatezza gli effetti delle imposte sulle case e sulle aree fabbricabili, ci dovremo soffermare perché – astruendo dal testo di *Principi di scienza delle finanze* che

<sup>7</sup> Il lungo sottotitolo dell'opera (che compare da pag. 369 a 816 e 819-824, del vol. IV, parte I, della IV serie della "Biblioteca dell'Economista") infatti è *Origini e basi della rendita mineraria. Metodi e determinazione della rendita mineraria. La critica e la nazionalizzazione della rendita mineraria. L'organizzazione unitaria del processo produttivo e la socializzazione delle miniere*

<sup>8</sup> Di ricca famiglia laniera, Emanuele Sella, nipote di Quintino, non aveva problemi economici.

venne man mano elaborando nelle sue lezioni universitarie - sono il gruppo più importante di studi economici di Luigi Einaudi, sino al saggio del 1919 su *La teoria dell'ammortamento dell'imposta e le variazioni nei redditi e nei valori capitali susseguenti all'imposta*. Einaudi, così, nell'aprile 1902, vinse meritatamente il primo posto nel concorso di Pisa, *ex aequo*, con Eugenio Masè Dari, che già era ordinario di economia a Modena e, più anziano, era più introdotto di lui nell'ambiente accademico. Quello di Pisa, però, non era il solo concorso a cui stesse partecipando Einaudi nei primi mesi nel 1902. Infatti nel febbraio gli era giunta una lettera dell'amico Emanuele Sella, che si specializzava a Ginevra nelle discipline economiche e sociologiche<sup>8</sup>. Questi gli dava notizia che si cercava un candidato alla prestigiosa cattedra di Economia all'Università di Ginevra, lasciata libera da Maffeo Pantaleoni, che rientrava in Italia, con una chiamata all'Università di Pavia. A Ginevra aveva insegnato l'economia politica, fra l'altro, ai primi dell'800 il grande economista e storico Jean Charles Sismondi. Succedere a Sismondi e a Pantaleoni, il più famoso teorico italiano dell'economia pura, direttore de "Il Giornale degli Economisti", era, per un giovane di ventotto anni, un onore allettante. Einaudi, dopo qualche esitazione, fece domanda. Poi la ritirò avendo saputo che due *leader* socialisti francesi famosi come Jaurés e Vandervelde, invitati a occupare quella cattedra da accademici influenti nel governo cantonale, non avevano accettato, ma avevano sponsorizzato Edgard Milhaud, libero docente di filosofia, nell'Università ginevrina; il quale, in realtà cultore di sociologia come titolo per la cattedra di economia, aveva soprattutto le sue aderenze socialiste. Ma gli giunse, inattesa, una lettera di Pareto, da Losanna, in cui il celebre Maestro di Economia, Matematica e Sociologia, gli comunicava che lo avrebbe sostenuto per quella cattedra di Ginevra, assieme al Pantaleoni, presso il preside Adrien Naville. Einaudi ripresentò la domanda, chiedendo però a Pareto l'appoggio di Pantaleoni anche per il suo concorso a Pisa. Il 5 aprile vince il concorso a Pisa. E' perplesso, perché Pisa è lontana e meno prestigiosa di Ginevra, ma è il punto di partenza per una carriera in Italia, che lo può portare presto nell'epicentro culturale dei suoi interessi. Ad esempio, in prospettiva, vi era una possibilità di chiamata a Torino, dove dal 1901-1902 si era resa vacante la cattedra di Economia, per la morte prematura di Cognetti De Martiis. Il suo francese non era buono, stava prendendo lezioni in fretta, ma senza i progressi di dizione che avrebbe desiderato. Così, saputo che l'Università di Pavia gli aveva improvvisamente offerta la cattedra di Scienza delle finanze, scrisse il 9 maggio al Naville che ritirava la sua domanda. Questi ne prese atto con rincrescimento. Ma la vicenda non era chiusa. Infatti, una settimana dopo moriva il principale oppositore di Einaudi, il radicale socialista Favon. Einaudi allora ripresentava la domanda, precisando anche che avrebbe desiderato avere un miglioramento di retribuzione dati i costi cui andava incontro, abbandonando le occupazioni in Italia.

Senonché la maggioranza della commissione di concorso, nel frattempo, il 20 maggio aveva già deliberato a favore di Milhaud, in quanto la domanda di Einaudi risultava in quel momento ritirata. Non era però, formalmente, una scelta definitiva, in quanto mancava ancora la delibera del Consiglio di Stato e, in teoria, Einaudi poteva ancora essere chiamato, sulla base della sua domanda giunta tardivamente, ma spedita prima della delibera. Le Facoltà di Lettere e Legge avevano dichiarato guerra al Milhaud, ritenendo la sua nomina uno scandalo. Una visita a Ginevra di Einaudi ai primi di giugno però lo riempì di nostalgia per la patria, che stava per abbandonare. Scrisse perciò al Naville e a Alfred Vincent, Ministro cantonale dell'Istruzione, che non se la sentiva di lasciare l'Italia. Forse c'è un altro episodio, che spiega questa nostalgia. Einaudi, dal 1897 insegnava anche nella Scuola di commercio annessa all'Istituto Internazionale di Torino, la futura Facoltà di Economia e Commercio. Ivi aveva conosciuto nel 1902 una giovane studentessa, la contessina Ida Pellegrini, che nel dicembre del 1903 divenne sua moglie e che fu poi sempre accanto a lui, sposa fedele e felice. Comunque, mentre lui il 3 luglio spediva le due lettere al Ministro Vincent e al preside Naville, per ritirarsi dalla competizione, il Journal de Genève dava notizia che la cattedra di Economia il giorno 2 pomeriggio era stata assegnata a Edgar Milhaud. Einaudi, presentato da un economista celeberrimo, come Pareto, notoriamente antisocialista, nulla aveva fatto, per fare valere i suoi titoli di simpatizzante del socialismo riformista, come gli aveva invece consigliato lo stesso Naville, che lo apprezzava per i suoi titoli scientifici, ma si rendeva conto delle difficoltà politiche. Era assolutamente alieno al carattere di Einaudi il voler far valere meriti politici, anziché scientifici, in un concorso di cattedra. Il quotidiano ginevrino era molto duro: affermava che, in questo modo, il socialismo era entrato nell'Università, trascurando un candidato come Einaudi. Allora Vincent, per difendersi, replicò pubblicando la lettera di Einaudi: il candidato italiano aveva troppo tennato, presentando la domanda e poi ritirandola e presentandola ancora e, sia pure a cose fatte, aveva anche manifestato la sua melanconia per dover lasciare l'Italia. E chiudeva con: *Voilà le candidat de l'université. Sans commentaire* Pareto si infuriò per il modo villano come era stato trattato Einaudi, ma anche per il fatto che questi, manifestando la sua nostalgia per l'Italia avesse fatto una figura poco virile e provinciale. Scrisse perciò a Einaudi che, per l'onore degli italiani, doveva mandare una lettera al giornale svizzero per puntualizzare che si era ritirato dal concorso di Ginevra perché, quando aveva fatto domanda aveva creduto fosse un concorso scientifico, ma poi si era accorto che era invece un concorso politico. Il giovane Einaudi ricopiò il testo che Pareto gli aveva suggerito e lo mandò subito, a metà luglio, al "Journal de Genève", che la pubblicò con un attacco al vetriolo al Vincent: erano in corso le elezioni cantonali e Vincent vi concorreva. Questi replicò su giornali suoi

amici con una rispostaccia. In una lettera privata Einaudi dice che ha nostalgia per l'Italia, in quella pubblica afferma che non voleva partecipare a un concorso politicizzato. "Il torinese scrive una cosa e ne pensa un'altra" Un'accusa facile per l'epoca. Le astuzie con cui i due furbi piemontesi Cavour e Re Vittorio Emanuele erano riusciti a costruire l'Italia, destreggiandosi fra le varie potenze internazionali, erano diventate un luogo comune, oggetto di facezie, talvolta ammirative, talvolta intrise di invidia. Einaudi incassò senza fare motto. Aveva seguito il consiglio di Pareto con fredda determinazione, per combattere una prassi, a lui sommamente odiosa: quella della discriminazione politica nelle carriere. E lo aveva fatto senza alcun bisogno di difendere la sua reputazione accademica. Oramai sapeva che non solo non si sarebbe dovuto trasferire a Pisa, ma nemmeno avrebbe dovuto fare la spola con Pavia, perché, su iniziativa di Gaetano Mosca, era cosa fatta la sua chiamata per trasferimento alla cattedra di Scienza delle finanze a Torino, che fu deliberata ai primi di agosto. Il 13 novembre 1902, il ventottenne Luigi Einaudi pronunciava in un'aula di Palazzo Campana<sup>9</sup> la sua prolusione dal titolo *La giustizia tributaria*. Essa in parte si ricollegava alla raccolta con il titolo *Per la giustizia tributaria* di articoli comparsi nel precedente biennio su "La Stampa", in cui egli propugnava la tassazione del reddito per togliere di mezzo dazi protezionistici, semplificare il sistema tributario e dare elasticità al bilancio. Ma in parte maggiore faceva riferimento ai concetti teorici che aveva elaborato nel proemio del suo libro sulla tassazione edilizia, in cui aveva sostenuto che, non potendosi rinvenire nei sistemi concreti una coerente applicazione del principio del sacrificio eguale o proporzionale, sarebbe stato meglio optare per il criterio di Edgeworth del minimo sacrificio, in cui accanto alla minimizzazione dei sacrifici di utilità che comporta ridurre il carico su chi ha più bisogni, campeggia la minimizzazione degli ostacoli all'incremento della produzione. Insomma, l'esonero per i meno favoriti e, per il resto, una distribuzione dei carichi fiscali orientata all'economicità dell'imposta in relazione allo sviluppo economico.

8. Il pensiero del giovanissimo Einaudi, in relazione alle questioni dell'organizzazione economica e sociale, in quel frattempo, aveva subito una considerevole maturazione. Già nel 1899, recensendo nel periodico torinese "Germinal" il "Labour Annual" di quell'anno, egli chiariva che, del socialismo riformista, gli piaceva che "gli uomini non diventano fanatici di un'unica idea che ne assorbe tutta l'attività e la sterilizza per ogni altro scopo che non sia la palingenesi radicale della società". Al settarismo del socialismo continentale (che egli ebbe poco dopo a sperimentare nella vicenda della cattedra ginevrina di cui abbiamo appena visto) si contrap-

<sup>9</sup> Ove chi scrive ha insegnato Scienza delle finanze dal 1961 al 1969, quando le Facoltà di Legge e Scienze Politiche furono trasferite nella nuova sede a Palazzo Nuovo, in Via Sant'Ottavio.

poneva il costruttivo pragmatismo di quello inglese. Nello stesso filone intellettuale rientra un'altra recensione che egli, nello stesso anno, pubblicò su "La Riforma sociale", del libro *I vagabondi*, scritto dal sociologo positivista Guido Cavaglieri e dal penalista socialista Eugenio Florian, esponente della scuola positivista del diritto penale, in cui si sosteneva che il vagabondaggio era causato dalle crisi improvvise del capitalismo industriale e dalla connessa disoccupazione. La tesi per cui il capitalismo ha colpa di tutti i mali dell'umanità è assurda e non regge alla prova dei fatti: l'Inghilterra che ha uno stadio di sviluppo industriale avanzato e l'Italia che ne ha uno minore, entrambe, hanno poco vagabondaggio. Questi scritti ci aiutano a capire perché Einaudi non si sentisse di aderire al partito socialista italiano, in cui predominavano i massimalisti e man mano si raffreddassero anche i suoi rapporti con "Critica Sociale", che gli appariva troppo timida verso la retorica anticapitalista dominante fra socialisti marxisti e positivisti. Ma qualche contributo a "Critica Sociale" Einaudi lo diede ancora, stimolato dall'amico e collega Attilio Cabiati, che era più paziente di lui verso gli sviluppi riformisti e liberali del socialismo italiano. Attilio Cabiati, che aveva studiato a Pavia, e lavorava allora a Roma alla direzione generale del ministero dell'Agricoltura, sarebbe poi diventato cattedratico di Economia a Genova e professore alla Bocconi. Attilio che, a differenza di Luigi, continuò a collaborare alla "Critica Sociale" sino al 1914, ebbe come assistente, Carlo Rosselli, allievo suo e di Einaudi alla Bocconi, cui fece avere, nel 1925, un incarico universitario di Politica economica a Genova. Attilio Cabiati sarebbe rimasto sostanzialmente su posizioni di socialismo liberale, con certe concessioni all'intervento pubblico che Einaudi, oramai chiaramente e fermamente liberale, non avrebbe approvato. Luigi rimase sempre amico di Attilio, cui nei momenti più delicati della sue prospettive di carriera chiedeva consiglio. E volle che collaborasse alle Riviste da lui dirette, prima, "La Riforma Sociale" e poi, chiusa questa, perché sospetta di antifascismo, la Rivista di storia economica. La loro collaborazione ebbe inizio nel 1901, in cui scrissero, insieme, per la "Critica sociale" due articoli sul problema ferroviario italiano, in cui criticavano il regime delle concessioni ferroviarie ai privati, che appariva loro come un miscuglio pasticciato ed errato di intervento pubblico e di iniziativa privata, in quanto lo stato partecipava al provento lordo e si addossava una quota delle spese di esercizio, a piè di lista. Proponevano invece un sistema di sovvenzioni oggettive, a canone fisso, rivedibili periodicamente, con esclusione della partecipazione statale agli utili o alle perdite della gestione. E' una proposta quanto mai attuale, in relazione alla privatizzazione della rete ferroviaria, qualora si accerti - sulla base della negativa esperienza inglese - che non è possibile pretendere che chi la gestisce possa farlo in modo adeguato, dal punto di

<sup>10</sup> Einaudi aveva ventotto anni, Cabiati trenta.

vista dell'efficienza e della sicurezza. Nel 1905-1909 Einaudi, oramai collaboratore de "Il Corriere della Sera" anziché de "La Stampa", condusse con una serie di articoli una analoga campagna relativa alle sovvenzioni alle linee di navigazione marittima in concessione, criticando i sistemi che favorivano i privati, senza avvantaggiare la causa del servizio pubblico e le soluzioni ibride, in cui si mescolavano regimi privatistici e statalisti, e sostenendo soluzioni oggettive come l'esonero da tariffe doganali delle importazioni riguardanti le costruzioni navali.

Nel 1902, sempre su "La Critica Sociale", i due giovani economisti Einaudi e Cabiati<sup>10</sup> scrissero un gruppo di articoli, su *L'Italia e i Trattati di Commercio*, criticando la tariffa protettiva del 1877 che favoriva l'industria siderurgica, quella tessile e la produzione cerealicola. Mentre si riconosceva che per l'industria tessile vi erano buoni argomenti per la protezione, come industria nascente, la protezione di quella siderurgica aveva ottenuto solo che le imprese meccaniche lavorassero con costi maggiori che nelle altre nazioni, con danno per tutti gli investimenti. Quanto ai cereali, la loro protezione era un errore, che danneggiava specialmente il Mezzogiorno ove si sarebbero potute invece sviluppare produzioni specializzate, passando dall'agricoltura estensiva a quella intensiva, con vantaggio anche per l'occupazione. Il saggio venne edito anche in opuscolo nella collana della "Biblioteca di Critica Sociale", sottolineando che la sua tesi di fondo aveva l'adesione dei socialisti della "Critica." Ma il fatto che Einaudi continuasse la sua collaborazione alla "Critica Sociale" non deve far supporre che fosse, sul finire del secolo, ancora un simpatizzante socialista. Nel 1899 egli è oramai dichiaratamente liberale e scrive su "La Stampa" un articolo in cui delinea quello che deve essere, a suo avviso, il programma economico del partito liberale: "Dovrebbe consistere nell'elevare le sorti delle varie classi sociali, provvedendo efficacemente, più che non i restringimenti della libertà od i moti rivoluzionari, al benessere di quegli umili ai quali è rivolta tanta parte delle cure e dei pensieri dei governi moderni. Il Partito liberale per attuare un programma economico favorevole alla prosperità nazionale e soprattutto al bene delle classi lavoratrici non ha bisogno se non di volere, e volere fortemente, l'attuazione, graduale bensì, ma risoluta di quei principi di libertà e di tutela, che ne informarono l'esistenza fin da quando il partito si formò nel nostro paese." Quali erano questi principi? Einaudi lo delinea in modo geometrico, con una dimostrazione in tre punti. Punto primo: "Per arrivare al benessere delle classi lavoratrici non vi è altro mezzo se non accrescere la quantità di ricchezza prodotta nel nostro paese". Punto secondo: "La principale condizione affinché la ricchezza possa aumentare è la mancanza di ostacoli e di impedimenti posti dallo stato a questo sviluppo e a questo incremento". Punto terzo: "In Italia lo stato è uno dei più efficaci strumenti per comprimere lo slancio dell'iniziativa individuale sotto il peso di imposte irrazionali e vessatorie e per divergere gli scar-

si capitali dalle industrie naturalmente feconde, per avviarli alle industrie che diventano produttive grazie soltanto ai premi, ai dazi protettivi, alle estorsioni esercitate in guise svariate a danno dei contribuenti”. Conclusione: “ Il partito liberale deve prendere una posizione nettamente contraria a tutte queste ingerenze dello stato nel campo riservato alla iniziativa individuale”. Il successivo ragionamento presenta singolari analogie con il programma, presentato un centinaio di anni dopo, dalla Casa della Libertà di Silvio Berlusconi per le elezioni del 2001. Una politica economica che, riducendo gli ostacoli all’iniziativa libera, accresca la ricchezza sociale, “aumenta le fonti di reddito da cui il finanziere può trarre le entrate occorrenti allo stato”. Ciò consentirà di attuare “la riduzione delle aliquote tributarie e la trasformazione graduale delle imposte dirette”. Ridotte le spese improprie si potrà “dotare più convenientemente alcuni servizi pubblici, soprattutto civili, i quali ora non possono compiere il loro ufficio, perché lo stato si interessa di ciò di cui non dovrebbe occuparsi e fa male quelle cose che sono la sua funzione specifica”. Nel 1902 troviamo ne “La bandiera liberale”, un saggio di Einaudi (era il testo di una conferenza tenuta al Museo industriale italiano) contro l’arbitrato obbligatorio nelle controversie di lavoro: una interferenza inammissibile nella libertà contrattuale delle imprese con gli organismi sindacali. Un esempio - non privo di parallelismi con altri vincoli attuali - di quelle interferenze statali nella libertà contrattuale delle imprese con gli organismi sindacali, che rappresentavano secondo lui un ostacolo allo sviluppo dell’economia, con danno in primo luogo per le classi lavoratrici.

9. Eccoci ora ai due libri scientifici con cui Einaudi si era presentato ai concorsi universitari: *La rendita mineraria* e gli *Studi sugli effetti delle imposte*. Salvo per queste due opere e per le sue *Lezioni*<sup>11</sup>, Einaudi non fu mai autore di volumi teorici. Infatti i suoi libri scientifici, costituiti dal trittico *La terra e l’imposta. Miti e paradossi della giustizia tributaria* e dai *Saggi sul risparmio e l’imposta* sono raccolte di saggi, con poche varianti rispetto alla forma originaria. Egli, alla maniera anglosassone, preferiva, nel campo scientifico, scrivere saggi per Riviste, che dedicarsi alla stesura di libri; e quando non vi fu più obbligato dall’esigenza dei concorsi universitari, seguì la sua naturale inclinazione di saggista e di articolista. Fece due sole eccezioni, che confermavano la regola, per due volumi di carattere storico: *La guerra e il sistema tributario italiano*, del 1927, e *La condotta economica e gli effetti sociali della guerra*, del 1933, scritti per

<sup>11</sup> Mi riferisco non solo a quelle di scienza delle finanze, elaborate, in varie edizioni litografate, dal 1905 al 1932, in cui divennero i notissimi *Principi di scienza delle finanze*, nelle edizioni Giulio Einaudi, ma anche a quelle di economia politica e legislazione industriale, elaborate in varie successive edizioni dal 1904 al 1931, in cui assunsero un assetto definitivo con il titolo *Corso di economia politica e legislazione industriale*, al testo *Il Sistema tributario italiano*, aggiornato e integrato da Francesco Antonio Repaci e alle *Lezioni di Politica Sociale*, dettate per gli studenti italiani “internati” in Svizzera nel 43-45 e pubblicate poi

l'americana Fondazione Carnegie per la pace internazionale, in cui trafuse molto materiale degli articoli pubblicati su "Il Corriere della Sera" e su "La riforma Sociale" e di sue relazioni parlamentari nel periodo della prima guerra mondiale e del suo dopoguerra. E' un peccato che Einaudi cedesse al suo impulso di saggista di riviste e articolista di giornali e vi derogasse solo per le lezioni universitarie e per qualche libro di storia economica e politica: perché da questi lavori si vede quanto fosse grande la sua capacità di svolgere trattazioni di ampio respiro, con penetrazione analitica, robustezza sistematica, eleganza di stile e chiarezza di dettato.

Dunque soffermiamoci sui due robusti libri giovanili sopra ricordati. Apparentemente diversi o se si vuole opposti - l'uno rivolto ad esaminare temi delle materie prime di aree lontane del vecchio e del nuovo mondo, l'altro l'edilizia e le aree fabbricabili nelle comunità locali urbanizzate - i due studi sono invece uniti da un filone di ricerca comune, quello della rendita fondiaria e dell'investimento immobiliare che aveva impegnato il giovane economista, si può dire sin dai suoi esordi, quando aveva studiato la rendita dei suoli agricoli e l'investimento in agricoltura, in terre dotate di diverso pregio: quelle povere delle montagne, quelle meno avare di ricompense nelle aree collinari, per chi le sapesse valorizzare, quelle pingui delle pianure irrigue, ove però vi è il rischio che la grande proprietà prevalga, eliminando le piccole e medie aziende. La sua attenzione poi si era soffermata, come abbiamo visto, sulla rendita dei suoli urbani nelle grandi città, sulle rendite minerarie di oro e altri preziosi del Sudafrica, sulla rendita delle risorse idroelettriche. su quella insita nelle infrastrutture ferroviarie in quanto ineriscono al suolo.

10. Ed ora, nel 1900, per i concorsi alla cattedra di Economia o di Scienza delle finanze egli tratta della rendita delle miniere in un modo sistematico e volutamente accademico, per soddisfare alle esigenze concorsuali e sventare la possibile accusa di essere "troppo giornalistico", allontanare da sé l'immagine di Giulio Verne dell'economia, che gli deriva dal brillante successo del libro sul *Principe Mercante* appena uscito. Al titolo del libro minerario, si aggiunge un sottotitolo volutamente macchinoso: *Origini e basi della rendita mineraria. Metodi di determinazione della rendita mineraria. La critica e la nazionalizzazione della rendita mineraria. L'organizzazione unitaria del processo produttivo e distributivo e la socializzazione delle miniere - Riassunto e conclusione. La teorica della rendita mineraria.* La trattazione, come viene evidenziato dal titolo, ha una ampia parte di economia pura e applicata, ma anche una parte ampia relativa alla teoria del ruolo dello stato nell'economia e relative implicazioni con la finanza pubblica, che rientra nella scienza delle finanze. Ciò rispecchia l'esigenza di partecipare a concorsi nelle due discipline e mostra anche che in effetti Luigi Einaudi è un "economista generale"

capace di spaziare fra l'economia teorica, la politica economica, la teoria della scienza delle finanze e la finanza applicata, non già in modo generico, ma con un metodo analitico, muovendo puntigliosamente dalle alte sfere teoriche ai fatti e alle istituzioni minuziosamente catalogati e indagati, con il metodo positivo, proprio del "Laboratorio di economia", di cui è orgoglioso esponente. Per fare ciò si avvale del metodo delle approssimazioni successive, teorizzato da Wilfredo Pareto, per cui in una prima approssimazione si traccia la teoria pura, in quelle successive si inseriscono fatti e istituzioni, in modo da pervenire a una indagine interdisciplinare dei fenomeni particolari. Il metodo in questione dà luogo a una trattazione in tre stadi - teoria pura; circostanze perturbatrici generali, come i rischi, l'ignoranza del contenuto del sottosuolo, monopoli minerari; circostanze perturbatrici speciali, come la legislazione sugli affitti - un po' tediosa. In seguito Einaudi abbandonerà questo metodo, evitando lo scolasticismo artificioso della minuziosa scomposizione in varie fasi. Tolta la divisione in più fasi successive, si tratta del metodo con cui lavorano oggi gli economisti: quello della costruzione e presentazione del modello teorico adottato in quella ricerca e della sua successiva applicazione a fatti e dati specifici. Ma oltretutto paretoiano, in questa metodologia, il libro era marshalliano nella costruzione analitica per equilibri parziali, nella considerazione del fattore tempo, nell'adozione del riferimento ai costi e ai compensi marginali, in relazione al fenomeno della rendita differenziale e assoluta: la prima consistente nel beneficio del suolo più ricco di risorse naturali, che consente una remunerazione differenziale a chi lo possiede, dopo compensati il lavoro e il capitale impiegato per valorizzarlo; la seconda consistente nel beneficio che anche il terreno marginale deve poter dare, se lo si vuole destinare agli usi minerari anziché a quelli agricoli o d'altro genere, alternativi allo sfruttamento minerario, e nell'eccesso del prezzo di domanda su quello di offerta, nei periodi di ciclo espansivo. Se non vi è tale scarto, nei periodi espansivi, le miniere meno fertili possono andare in crisi, nei periodi di contrazione, così da dare luogo

da Einaudi.

<sup>12</sup> L'economista Enrico Barone, seguace del Pareto, criticò il libro perché tratta le rendite come determinate dalla domanda e dai costi, secondo il metodo della "vecchia scuola inglese" e non come variabili interrelate, secondo la teoria degli equilibri generali di Walras e Pareto. Il Faucci, nel suo libro *Einaudi*, Utet, 1986, pur per molti versi pregevole, accusa invece Einaudi di aver ceduto alla moda del tempo del "lorianesimo": per cui l'appropriazione del sottosuolo da parte dei grandi capitalisti è causa di danno sociale e attribuisce alla *Rendita* difetti di eclettismo teorico per esservi mescolati principi di scuole fra loro diverse (cfr. le pagg. 20-22). L'accusa ad Einaudi di rozzo "lorianesimo" viene temperata però nell'"Appendice" nota 8, ove egli fa riferimento a uno scritto di Einaudi del 1950, in cui questi scriveva che negli anni fra il 1890 e il 1900 il Loria aveva esercitato una grande influenza sugli economisti di quella generazione ma "i più non sapevano distinguere fra le pagine di analisi teorica raffinata in cui Loria eccelleva e l'edificio interpretativo del mondo in cui quelle pagine erano sommerse". La soggezione intellettuale di Einaudi verso Loria non doveva essere tanto grande, dato che, come il Faucci stesso riferisce, vinta la cattedra di Pisa, Einaudi si diede molto da fare, per ottenere quella di Economia di Torino, in competizione con il Loria e vi desistette solo quando dei colleghi gli fecero presente che questa ostinazione, data la sua possibilità di occupare quella di Scienza delle finanze, doveva non aveva concorrenti, era eccessiva. Il Loria allora era

a una concentrazione monopolistica dell'offerta. Dunque la rendita assoluta, che permane anche nei periodi di contrazione ciclica, svolge una funzione positiva, perché mantiene un mercato dinamico, composto di una molteplicità di imprese. Si è voluto trovare un "eclettismo" di Einaudi, nella combinazione fra l'approccio paretiano e quello della scuola inglese degli equilibri parziali di Marshall e nel riferimento a concetti positivisticici di altri studiosi, come il Loria.<sup>12</sup> Ma non si tratta di un pasticcio, bensì di una combinazione intelligente di diversi strumenti di analisi che non sono affatto incoerenti fra loro. E questo sforzo accademico non rimane sospeso nella stratosfera teorica. Sfocia in un messaggio tipicamente einaudiano, quello che bisogna configurare la politica mineraria pubblica e il regime tributario in modo da evitare una artificiosa concentrazione della proprietà delle miniere in pochi soggetti. Il persistere di tante imprese, ciascuna capace di conquistarsi e conservare una sua rendita, fa parte del processo di sviluppo. Il Pareto, di questo libro, criticò la tesi per cui era stato un male il declino della figura del proprietario che sfruttava la miniera con il proprio lavoro: la suddivisione fra lavoro e capitale è sempre fonte di progresso economico e il giovane economista non doveva cadere nella trappola della dottrina socialista che spiega i mali della società con la separazione dell'operaio dai mezzi di produzione. Criticò anche il postulato per cui la terra libera ha un suo valore, di cui colui che ha la fortuna di possederla si appropria, senza bisogno di metterci il proprio lavoro: nessuna miniera è mai stata sfruttata senza un capitale. E' ovvio che questa seconda tesi è eccessiva e contiene un sofisma: gli emiri arabi sono straricchi non per merito dell'investimento del proprio capitale nei giacimenti di petrolio, ma perché hanno avuto la sorte di possedere un suolo dovizioso di petrolio che altri, con il proprio lavoro e il proprio capitale hanno valorizzato, pagando loro la rendita mineraria. Anche la tesi di Pareto, per cui separare il lavoro dal capitale è sempre fonte di progresso economico, era eccessiva. Nel caso della ricerca scientifica rischiosa, la combinazione in singoli studiosi di capitale di rischio e di lavoro intellettuale è spesso alla radice di grandi progressi. La tesi di Einaudi, relativa ai buoni risultati che può dare una ricerca mineraria svolta da chi opera unendo capitale e lavoro, è analoga. Sulla base di questa formulazione, non si poteva certo accusare Einaudi di simpatie per la tesi per cui lo sviluppo capitalistico è la fonte di tutti i mali, caso mai lo si poteva criticare, marxisticamente, come fece il suo amico Graziadei<sup>13</sup>, perché si ostinava a propugnare la validità della piccola impresa, contro la legge marxiana della ineluttabilità della concentrazione capitalistica. Ma a lui premeva mettere in risalto che il protagonista

celebre e aveva una enorme mole di pubblicazioni, ma evidentemente il ventottenne Luigi Einaudi non era impressionato da tutto ciò.

<sup>12</sup> Ne riferisce il Fauci, nell'accurato libro citato, a pag. 21.

<sup>13</sup> Si tratta della rivista "Zeitschrift für Sozialwissenschaft".

<sup>15</sup> Evidentemente la critica di Barone a Einaudi di non avere tenuto presenti le interdipendenze dell'equilibrio economico generale nello studio della rendita mineraria non doveva essergli sembrata decisiva.

dello sviluppo detto capitalistico è in realtà l'uomo, che intraprende, osa, sperimenta, innova. E vedeva chiaramente che come nel caso del "principe mercante" Enrico dell'Acqua alle origini dello sviluppo della sua grande organizzazione, anche nella scoperta e valorizzazione delle miniere vi è un lavoro creativo, uno spirito di ricerca e assunzione di rischio personale. I fattori umani, nella concezione einaudiana, sono motore fondamentale dello sviluppo dell'economia in regime di libero mercato. Però è fuorviante pensare che le critiche di Pareto, nella recensione de' *La rendita mineraria*, fossero reali appunti ad Einaudi. Aveva capito benissimo che il giovane economista torinese non solo era molto ferrato scientificamente, ma era anche un appassionato fautore dell'economia di libero mercato. Pareto, in realtà, coglieva l'occasione della recensione a un libro che gli piaceva e che voleva mettere in evidenza, per portare avanti la sua battaglia liberista, in un'autorevole rivista di lingua tedesca<sup>14</sup>. Il mondo germanico impregnato, allora, di principi del socialismo di stato, che egli combatteva, instancabilmente, ovunque gli se ne presentasse l'occasione. In effetti proprio in quel periodo Pareto, come abbiamo visto, si mobilitò, con tutta la sua autorità scientifica, affinché il giovane Einaudi andasse a occupare la cattedra di Economia di Ginevra, lasciata da Pantaleoni, apprezzandone il rigore scientifico<sup>15</sup> e l'indirizzo a favore dell'economia di concorrenza<sup>16</sup>.

11. Il libro di trecentoventi pagine dal titolo *Studi sugli effetti delle imposte. Contributo allo studio dei problemi tributari municipali*, riguardava, nella prima parte, la teoria economica del mercato delle aree edificate ed edificabili e nella seconda gli effetti dei tributi su di esse. Pur scritto per esigenze concorsuali, svolto anch'esso secondo il metodo delle approssimazioni successive, questa volta addirittura in quattro stadi, non ha i difetti di pesantezza de' *La rendita mineraria*. L'introduzione di cinquanta pagine delinea la concezione dell'Einaudi del modo scientifico di trattare i temi della scienza delle finanze e in genere dell'economia pubblica: si tratta di porre con chiarezza i fini, che l'operatore pubblico intende perseguire, e di indagare, sulla base di questi, assunti come ipotesi, se le misure adottate dai governi e dai parlamenti siano ad essi adeguate o producano effetti diversi. Ne consegue che lo studio degli effetti dei vari provvedimenti è quello principale. E anche quando ci si ponga il quesito quali mezzi siano i più idonei ai fini dati, il conoscere gli effetti dei vari mezzi è necessario, per poter rispondere in modo corretto alla domanda. Questo sarà il metodo con cui Einaudi, dal 1912 in poi, svilupperà la sua teoria dell'economia finanziaria, partendo da postulati circa i fini, che hanno una forza dell'evidenza, come quello dell'eguaglianza di trattamento nella distribuzione delle imposte e quello, che già gli abbiamo visto enunciare nella sua prolusione alla cattedra torinese, della economicità dell'imposta rispetto allo sviluppo economico, mediante la minimizzazio-

ne dei suoi ostacoli alla produzione. Si è voluto affermare che Einaudi sosteneva che fossero indifferenti i fini che si adottano nel ragionamento economico, alla maniera di Pareto. Ma ciò non è esatto. Egli in questo libro, come in altri lavori successivi, tiene a distinguere i giudizi di valore sui fini, dal ragionamento economico su ciò che accade se si adottano certe decisioni che, ad esempio, si dimostra esser inadeguate a tali obiettivi e, magari, realizzano addirittura effetti opposti a quelli voluti. Afferma che quando si ragiona in termini economici, i fini ultimi vanno assunti come un postulato; la loro superiorità su altri, che appartengono al novero di quelli non forieri di effetti perversi, non può essere oggetto di rigorosa dimostrazione scientifica, essendo espressione di preferenze. Ma non suggerisce affatto che lo studioso debba poter fare riferimento a qualsiasi fine, indifferentemente. Ci sono fini che non sono conformi agli equilibri economici e sociali o che, in apparenza commendevoli, sono in realtà inattuabili e forieri di danni e pertanto possono essere scartati anche con l'analisi scientifica. Il suo importante saggio sul risparmio e l'imposta, con cui nel 1912 egli inaugurerà il secondo ciclo della sua elaborazione scientifica, ha come punto di partenza un giudizio di valori, quello che l'imposta debba perseguire l'eguaglianza di trattamento, che egli assume come postulato, la cui accettazione è dettata dall'evidenza. Avrebbe potuto affermare, con un linguaggio che io preferisco, che si tratta di un postulato che può corrispondere a preferenze collettive ampiamente condivise, in un sistema democratico, il cui punto di partenza è l'eguale diritto di ciascuno al perseguimento dei propri obiettivi e quindi l'eguale diritto di voto. Ma il nocciolo del ragionamento non cambia: l'economista non è indifferente ai fini che considera, tratta di quelli che in un dato contesto sociale sembrano plausibili, fermo restando che, poiché i fini collettivi plausibili sono più di uno, in una società libera, la scelta fra di essi va presentata sotto forma di postulato. E, dopo il 1945, riflettendo sulle aberrazioni del periodo precedente, affermerà con vigore che l'economista deve pronunciarsi anche sui fini, scartando e criticando quelli che corrispondono a inaccettabili valori. Non vi è contrasto alcuno fra questa posizione dell'Einaudi, nella terza età e il metodo che egli dichiara nel 1902 e adotterà costantemente in seguito, sino agli anni più maturi. La "neutralità" della scienza economica, che Einaudi predicava, non era indifferenza. Era obiettività. Come poteva esser diversamente, per un economista che dedicava tanta parte del suo impegno intellettuale a battaglie sui giornali a favore degli obiettivi che gli stavano a cuore, per il bene della comunità, quella locale, quella nazionale, quella mondiale?

La prima parte dell'opera sugli *Effetti delle imposte*, dedicata alla teoria economica delle aree edificate ed edificabili, ha una lucidità straordinaria. Essa segue il metodo marshalliano dell'analisi dei valori economici, considerando la domanda e l'offerta, di fattori produttivi e dei prodotti del settore considerato, con l'equilibrio nei punti dove i costi margina-

li eguagliano i rendimenti marginali e dà largo spazio al fattore tempo che, in questo campo, è particolarmente rilevante. La costruzione di edifici e dei servizi connessi richiede tempo; essi perdurano, il loro rinnovo mediante demolizione non è conveniente, se non a certe condizioni. Bisogna inoltre distinguere le città dinamiche dalle stazionarie, da quelle in declino e le grandi dalle piccole. La rendita edilizia è crescente nelle città dinamiche, decrescente in quelle in declino. E' più elevata nelle grandi città e maggiore nelle zone centrali che nelle periferiche, più elevata negli edifici che sfruttano meglio il suolo. Nelle piccole città e nei borghi di campagna diminuisce fino ad essere di poco superiore alla rendita agraria. La rendita edilizia è in parte differenziale, perché alcune aree sono più centrali e le costruzioni ivi ubicate hanno maggior utilità e perché alcuni suoli si prestano meglio alla edificazione. Ma è importante anche la rendita assoluta, che rispecchia il valore agricolo del suolo e, in una località fortemente urbanizzata, il valore che l'area considerata avrebbe se fosse destinata all'uso più redditizio. Per i suoli edificati la rendita edilizia può essere inferiore a quella dell'area non edificata, se l'edificio la sfrutta in misura inadeguata e anche inferiore al rendimento agricolo, se il costo di demolizione è elevato. Ma, osserva Einaudi, a volte delle imprese realizzano un complesso di edifici e di opere che generano una nuova realtà urbana, con un valore dei suoli molto superiore a quello dell'uso agricolo: è errato, allora, considerare questi valori come una "rendita": essa è il profitto per l'attività imprenditoriale intrapresa, che include non solo la remunerazione del capitale investito e del lavoro organizzativo dell'imprenditore, ma anche il suo compenso per il rischio che si è assunto. E qui Einaudi richiama il suo libro sulla rendita mineraria, in cui aveva osservato che a volte la presunta elevata rendita è il compenso per il rischio che l'imprenditore si è assunto, nella sua ricerca di miniere da scovare e sfruttare. E' facile capire che, muovendo da questi principi teorici, la tassazione delle "rendite" delle aree fabbricabili o fabbricate non può essere catalogata sempre fra quelle che avocano ricchezze immeritate e non ostacolano il processo produttivo.

Ma in linea di massima la rendita edilizia si presta, in linea teorica, a una tassazione che incide sul proprietario del suolo, senza trasferirsi nel costo degli alloggi. Quando il suolo non è edificato, la tassazione della rendita tende a incoraggiare l'edificazione, solo se l'aliquota è maggiore di quella sugli altri redditi. L'analisi di Einaudi degli effetti delle imposte sull'edilizia non considera solo quella del suolo non edificato, ma anche quella degli edifici. Passa poi a studiare gli effetti delle imposte sul capitale impiegato nell'edilizia, di quelle sul reddito netto dei fabbricati e di quelle sul loro reddito lordo, sempre distinguendo l'ipotesi che l'aliquota sia superiore, pari o inferiore a quella su altri impieghi delle risorse. La trattazione considera la domanda dei vari tipi di inquilini, consumatori, imprese commerciali, studi professionali, in condizioni statiche, dinamiche

e in ipotesi di declino. Passa poi alle approssimazioni successive, sempre considerando le varie imposte ed ipotesi sul lato dell'offerta e della domanda. La trattazione, benché limpida, così si articola in casi e sottocasi, in cui non è facile per il lettore raccogliere le fila. Il saggio non aveva lo scopo di proporre conclusioni circa la scelta di una forma di tassazione o di un'altra o di verificare se gli enti locali fossero idonei ad applicare questi tributi meglio dello stato. Lascia pertanto la sensazione di una certa aridità. Einaudi, dunque, aveva dimostrato che è possibile analizzare in modo scientifico, in una trattazione di "economia pura", questi argomenti finanziari, che erano (e sono) solitamente oggetto di accese polemiche partigiane. E aveva dato prova di saper fare ciò, con un virtuosismo difficilmente eguagliabile, proprio lui che aveva reputazione di giornalista. Il fatto di saper spiegare i ragionamenti economici al largo pubblico non gli impediva di esser un valente teorico. Ma non doveva essere pienamente soddisfatto dei risultati raggiunti, come studioso, poiché avrebbe voluto che la scienza pura servisse in modo diretto nella vita pratica. Concepiva il proprio ruolo di economista come una missione, per il bene della società. Si stava sempre più distaccando dagli ideali del socialismo riformista, era anche sempre più scettico sul fatto che la maggior parte dei socialisti politicamente impegnati li volessero realmente perseguire. Il suo credo era oramai quello del liberalismo, che comportava la centralità dell'economia di mercato e vi era giunto perché pensava che questo desse luogo al massimo benessere collettivo. Ora doveva cercare di elaborare una teoria dell'economia pubblica non solo compatibile con il modello liberale, ma tale da promuovere il miglioramento e lo sviluppo economico. Questo era il compito difficile che aveva in mente, sin da quando aveva scritto su "La Stampa" l'articolo sul programma di un partito liberale in Italia: doveva farlo in modo scientifico, rigoroso.

12. Ed ecco perché negli anni dal 1902 sino al 1912 gli studi scientifici di Luigi Einaudi si rarefanno. Stava raccogliendo le idee e studiando i fatti in vista di quegli ambiziosi obiettivi, mentre attendeva alla redazione e revisione dei suoi testi di lezioni di scienza delle finanze e di economia. Non aveva più l'urgenza di produrre studi che servissero per la sua affermazione accademica. Oramai aveva una cattedra prestigiosa nell'Università di Torino, a fianco di colleghi illustri, come Gaetano Mosca. Insegnava Economia industriale nel Politecnico di Torino che si andava affermando come una istituzione di grande importanza nella nuova era di sviluppo tecnologico italiana. E da poco aveva assunto anche un insegnamento di Scienza delle finanze nella neonata Università Bocconi, la cui Facoltà di Scienze economiche e aziendali era una delle

<sup>16</sup> Si ricordi la preoccupazione di Pareto per la scelta di uno studioso non rigoroso, dettata dalla preferenza ideologica socialista.

<sup>17</sup> Tutti i corsivi sono nel testo dell'Einaudi. Il saggio fu ripubblicato in L. Einaudi, *Studi di economia e*

prime in Italia e in Europa. Inoltre dalla fine del 1902 oramai era diventato condirettore della “Riforma Sociale”, che Nitti faceva fatica a seguire direttamente, dati i suoi nuovi impegni nella politica attiva (nel 1904 sarà eletto deputato). Anche qui la sua carriera era stata rapidissima. Da collaboratore assiduo, anche nella parte meno appagante, riguardante le recensioni, ne era diventato nel 1900 capo redattore, nonostante che la direzione fosse a Napoli, presso Nitti. Ciò aveva anche ragioni pratiche, dato che la tipografia era a Torino. Ed ora, dal 1902, di fatto la dirigeva da Torino, ove essa si stampava, anche se formalmente Nitti manteneva la direzione napoletana. Il saggio maggiore del giovane Einaudi, in questo periodo, è appunto un grosso studio di politica finanziaria internazionale, nella “Riforma Sociale” del 1902, relativo alla controversia doganale in Inghilterra. In esso egli critica le lagnanze dei neoprotezionisti inglesi, osservando che in connessione con il regime di bassi dazi il tenore di vita degli operai inglesi è aumentato del 40% nel ventennio dal 1877-1881 al 1897-1901: “Contro questi fatti si spuntano le lamentele dei neoprotezionisti inglesi. Il regime libero scambista durante il quale (io non voglio dire *a causa del quale*, per non ricorrere al sofisma del *post hoc propter hoc*, così caro ai protezionisti passati e presenti) avvennero progressi così notevoli e *persistenti*<sup>17</sup> nella ricchezza pubblica e nel benessere delle masse, può essere abbandonato senz’altro prima che sia dimostrato a luce meridiana che esso è la causa di mali più grandi dei benefici che la teoria insegna e l’esperienza conferma esser stati da lui prodotti? A me sembra di no; ed è certo che – a parte ogni inclinazione di scuola – non spetta a noi liberisti di provare che il sistema liberale deve esser mantenuto. L’onere della prova contraria spetta ai protezionisti. Sino a questo momento costoro non l’hanno fornita”. Questo saggio costituiva l’introduzione alla tradizione italiana di un *pamphlet* del *leader* politico inglese Althur Balfour a favore del protezionismo britannico e del sunto di due discorsi dello stesso Lord Balfour e di Joseph Chamberlain alla Camera dei Comuni a sostegno di questa tesi. Nitti aveva richiesto a Einaudi la pubblicazione di questi testi. Lui aveva consentito in premesse il suo saggio critico. La rivista oramai sterzava dalle posizioni di Nitti blandamente stataliste a quelle di Einaudi, oramai chiaramente liberali. Ma l’amicizia fra i due economisti continuava salda: entrambi apprezzavano l’onestà intellettuale e la tensione ideale dell’altro. Entrambi appartenevano, con tendenze diverse, alla grande famiglia degli spiriti liberi, che concepivano la professione di economisti come una missione al servizio del benessere generale e, in particolare, di quello del proprio paese. Uno scritto più

*finanza*, 1907, Sten Torino, nella collana di Studi del Laboratorio di Economia Politica Cognetti De Martiis della R. Università e del R. Politecnico di Torino.

<sup>18</sup> Riedito in L. Einaudi, *Studi di Economia e finanza*, Sten, Torino, nella collana di *Studi del Laboratorio di Economia Politica Cognetti De Martiis* della R. Università e del R. Politecnico di Torino.

<sup>19</sup> Dal titolo *Di alcuni recenti studi di storia economica e finanziaria* anch’esso pubblicato in L. Einaudi,

breve, sempre ne “La Riforma Sociale” del 1903 riguarda *Un esempio di partecipazione ai profitti*<sup>18</sup>. Esso descrive l’esperimento attuato dalla *United Steel Corporation* e conclude: “Dal tentativo della società fondata dal Morgan molto vi è da imparare, pur facendo le dovute differenze di luogo e proporzioni. Esso ci dice che nulla impedisce di democratizzare l’industria, quando ... si intende diffonderne le azioni fra gli operai e nel popolo; ma che a tale scopo non conviene concedere doni graziosi e sospettati, come sarebbe la partecipazione ai benefici. Si pregia solo ciò che si è pagato e vi è da scommettere che gli operai della U.S. SC., divenuti capitalisti, si interesseranno molto agli scopi dell’azienda nella quale i loro sudati risparmi li hanno fatti entrare”. La differenza fra lo schema attuato dalla società americana e che Einaudi approvava e la partecipazione agli utili che egli condannava, stava nel fatto che le azioni, non erano date a tutti gli addetti, come un *bonus* aggiuntivo al normale salario, non collegato a particolari meriti o sforzi aggiuntivi, ma erano offerte in opzione, a un prezzo conveniente, per quote, riservate alle varie categorie di dipendenti. Una differenza sottile, ma indispensabile, per l’approvazione di Einaudi, contrario a ogni forma di socializzazione delle imprese e quindi a ogni soluzione che vi potesse somigliare. L’attenzione maggiore del giovane economista, nella ricerca scientifica si era orientata in quest’epoca agli studi di storia economico-finanziaria. Ne è preludio un altro saggio ne “La Riforma Sociale” del 1903<sup>19</sup> in cui egli esaminava studi recenti di storia finanziaria ed economica di alcuni studiosi francesi, austriaci ed italiani, soffermandosi in particolare sugli scritti dedicati da Irénés Lameire alle imposte del Piemonte a cavallo fra il 1600 e il 1700. Nel 1904, a puntate, su “La Riforma sociale”, in quattro numeri, dal marzo al luglio, compare un suo massiccio lavoro su *L’Economia pubblica veneziana dal 1736 al 1755*<sup>20</sup>. L’analisi è condotta sui documenti finanziari della Repubblica di Venezia, editi, per iniziativa del Ministro del Tesoro Luigi Luzzatti, a cura del professor Fabio Besta, docente di ragioneria all’Università di Venezia, a capo di una commissione che aveva lavorato per un quinquennio. Un successivo, ancora più ponderoso lavoro di storia finanziaria, riguardante *La Finanza Sabauda all’aprirsi del secolo XVIII e durante la guerra di successione spagnola*, fu invece condotto da Einaudi sulle fonti originali spulciando con pazienza gli archivi torinesi. Esso comparve parzialmente nel 1907 e poi, in veste definitiva, in un tomo di quasi cinquecento pagine, in una collana di studi del Laboratorio di Economia, nel quadro di una iniziativa sponsorizzata dal Ministero del Tesoro, assieme a un altro volume dell’economista Giuseppe Prato, anche del Laboratorio di Economia, dedicato a *Il costo della guerra di successione spagnola e le spese pubbliche del Piemonte dal 1700 al 1713*. E’ erra-

*Studi di Economia e finanza*, del 1907, Sten, Torino, nella collana di Studi del Laboratorio di Economia Politica Cognetti De Martiis della R. Università e del R. Politecnico di Torino.

<sup>20</sup> Che occupa un centinaio di pagine nella riedizione in L. Einaudi, *Studi di Economia e finanza*, 1907, Sten,

to supporre che il giovane economista fosse stanco di teoria e arretrasse di fronte alla difficoltà di dare, alla scienza delle finanze, una sistemazione teorica, rifugiandosi nelle ricerche storiche. Einaudi si era dedicato a queste ricerche, con la sua *forma mentis* positivistica con il gusto, che rimarrà poi sempre in lui, di cercare di capire le vicende dei fatti dell'economia del passato. Aveva svolto queste ricerche rielaborando serie storiche di dati contabili ed economici, con un metodo statistico minuzioso e rigoroso, che non era, allora, comune nella storia economica; e che non vi si trova tanto spesso, anche in epoche più recenti. Ritengo che alla ricerca storica, cui Einaudi dedicò poi sempre grande attenzione, fosse stato stimolato anche dall'incontro intellettuale con Benedetto Croce, che probabilmente trae origine dagli scritti, pubblicati da entrambi, su "Le Devenir Social", sul finire dell'Ottocento. Non dovevano essere sfuggiti all'attenzione del giovane economista piemontese i due acuti saggi pubblicati sulla "Rivista", di Sorel nel 1898 sull'interpretazione critica del materialismo storico e sulla teoria del valore marxista, in cui Croce dimostrava gli errori in cui era caduto Marx con la sua teoria del valore lavoro, ed affermava che la considerazione del fattore economico è un importante anche se non esclusivo canone di interpretazione della storia, e in particolare criticava la tesi che la lotta di classe potesse spiegare tutta la storia. L'anno dopo, su "La Riforma Sociale", di cui Einaudi era allora assiduo collaboratore, usciva il saggio di Croce su *Recenti interpretazioni della teoria marxistica del valore e polemiche intorno ad esse*, in cui l'autore, a un certo punto citava le proprie ricerche storiche e si soffermava sul rapporto fra economia pura e storia. Nel 1902, quando Einaudi era già capo redattore de "La Riforma Sociale" usciva l'annuncio della pubblicazione del primo numero de "La Critica", la nuova rivista dell'idealismo storico di Croce e di Gentile ed Einaudi così scriveva a Croce "Egregio collega, ho già ricevuto da qualche tempo l'annuncio della sua "Critica" che mi sembra davvero una idea buona. E l'annuncierò simpaticamente su "La Riforma Sociale" appena avrò visto il primo fascicolo". Proponeva poi il cambio fra le due riviste, che, in effetti, avvenne dal 1903. Nella biblioteca di Einaudi a Dogliani era in grande evidenza la raccolta completa, rilegata, dei fascicoli de "La Critica" e la raccolta, anch'essa completa, di tutte le opere di Benedetto Croce, con un busto del filo-

Torino, nella collana di *Studi del Laboratorio di Economia politica Cognetti de Martiis* della R. Università e del R. Politecnico di Torino.

<sup>21</sup> La notizia e il testo della lettera sono riportate in Pietro Vaccari, *Corrado Sforza Fogliani, piacentino, viticoltore e liberale*, "Il Foglio quotidiano", domenica 2 dicembre 2001, p.3. L'originale della lettera è esposto nella dimora del Fogliani, una "torre non capitozzata", nella città di Piacenza.

<sup>22</sup> D'altra parte, l'insinuazione di Firpo che Croce buttasse via le copie de "La Riforma Sociale" che riceveva in cambio de "La Critica" è inutilmente maligna: da gentiluomo che era, è da supporre che Croce desse questa rivista a collaboratori più interessati al suo specifico contenuto, non sembrandogli il caso di doversi appropriare di tutto ciò che era della rivista da lui diretta. Quanto ai fascicoli della "Critica" conservati nella biblioteca di Einaudi, non vi è motivo di supporre che fossero quelli ricevuti da "Riforma Sociale" con

sofo, ad attestare la deferenza che Einaudi aveva per lui, come uomo e come pensatore. Ed in effetti a Corrado Sforza Fogliani, un giovane liberale che nel maggio 1961 gli aveva mandato una recensione della sua raccolta di scritti a cura di Ernesto Rossi *Il buongoverno*, Luigi Einaudi scrisse, a giro di posta, dopo averlo ringraziato. Approfitto di questa per consigliarLe molto alla rinfusa fra gli economisti, le *Prefazioni* di Ferrara, i *Principi di Economia* di Maffeo Pantaleoni Mosca, *Elementi di scienza politica* e poi i grandi classici G. Toqueville *La Revolution francaise et l'ancien regime. La democratie en Amérique* e Machiavelli *il Principe*. Dei pensatori: Croce: tutto<sup>21</sup>. Secondo una tesi del professor Firpo, mentre Einaudi ha conservato tutte le copie de “La Critica”, nella biblioteca di Croce mancano quelle de “La Riforma Sociale”, segno che il filosofo napoletano non aveva in grande considerazione Einaudi, mentre il contrario era vero, data la soggezione che, all’epoca gli economisti avevano per i filosofi, come cultori di una superiore forma di conoscenza. Ma si tratta di una affermazione su basi errate. Infatti mentre la “Critica” crociana si identificava con lui (nei primi anni anche con Gentile), “La Riforma Sociale”, sino al 1908, fu la “Rivista” di Nitti, non di Einaudi e, anche in seguito, quando egli ne divenne direttore, non si può certo dire che fosse una rivista tutta einaudiana.<sup>22</sup> Né si può parlare di reverenza di Einaudi per Croce “filosofo”. Nella lettera al giovane Sforza Fogliani, Einaudi qualifica Croce come “pensatore”, evidentemente perché ne considerava anche gli studi storici, economici e politici. Nel 1908 Einaudi mandava a Croce il suo libro e quello di Prato sulle finanze sabaude. avendo visto che la “critica si è occupata talvolta di lavori italiani di storia economica e ne ha flagellato qualcuno che recentemente ha fatto parlar molto di sé gli economisti”. E proseguiva dicendo: “Io odio questi recenti scritti di storia economica perché, mentre non vi ho scoperto nessuna nuova e buona idea generale, li ho trovati assai mal fatti dal punto di vista della conoscenza delle fonti e della critica dei fatti” Dunque nelle ricerche sulle finanze sabaude non era stato mosso da una pura esigenza di conoscenza storica era andato alla ricerca di “buone idee generali” per poter meglio capire i fenomeni della finanza pubblica, in rapporto ai mutamenti nell’economia, nella politica, nelle istituzioni, secondo il suggerimento crociano. L’acume con cui tratterà questi temi nei suoi scritti e con cui eserciterà le funzioni di Governatore della Banca d’Italia e di Ministro del Bilancio, nel difficile periodo del secondo dopoguerra, devono molto a queste pazienti ricerche storiche e ad altre, che egli verrà compiendo. Nel 1909 ecco una nuova dimensione, nella varietà degli interessi dello studioso, oramai affermato nell’economia politica e nella scienza delle finanze: due scritti giuridici nella “Rivista di diritto pubblico”, uno dedicato alla rassegna di recenti scritti di diritto finanziario; l’altro sul sovrapprezzo delle azioni e l’imposta di ricchezza mobile.

una convenzione che Einaudi, prima come capo redattore o condirettore e poi come direttore compro-

13. La sua famiglia, frattanto, cresceva. Nel 1904 era nato Mario, nel 1906 Roberto, nel 1910 nascerà Teresa, purtroppo morta prematuramente. E anche gli investimenti fondiari di Luigi si accrescevano. Nel 1897 aveva comperato, con i primi risparmi e indebitandosi, la cascina di san Giacomo a Dogliani, della estensione di quaranta giornate piemontesi. Gradualmente i debiti erano stati azzerati e erano stati fatti nuovi acquisti, sicché la cascina nel 1909 era aumentata a centoventitré giornate, circa quarantacinque ettari. Aveva seguito l'esempio dello zio materno. Ma Einaudi non si limitava a investire i risparmi nei poderi che aveva acquistato e migliorato. Si dedicava anche, nei fine settimana, a curarne, con i collaboratori, le coltivazioni, che davano un crescente reddito. Ed aveva anche costruito una cappella, sulla strada, vicino ai poderi, per le funzioni religiose, per lui e tutta la famiglia. Così descriveva il percorso per andare a visitarlo a Dogliani, nella sua abitazione, con la vicina cappella: "Per Alba e Monforte, Lei arriverà a Dogliani da dove bisogna ancora proseguire. A metà strada, in faccia a una casa con chiesetta, salga sulla collina, a destra. Poi prosegua sino a vedere la mia cappella. A un bivio, con casotto, non volga a destra, verso l'alto, ma a sinistra, con la strada in leggera discesa".<sup>23</sup> Si intuisce, nella descrizione, la dolce pace di quella villa in collina, "in leggera discesa". Ma la sua vita era per lo più fatta di una attività intensa fra Torino e a Milano. Erano sempre più folti e vivaci gli articoli con cui, dalle colonne de "Il Corriere della Sera", ma anche, talora, del quotidiano romano "La Tribuna" egli combatteva le sue battaglie economiche. Nel 1907 preparò per l'Unione Liberale Monarchica Umberto una relazione sugli articoli 6, 7, 8 e 9 del disegno di legge "Provvedimenti per la città di Roma", riguardanti la proposta di tassa sulle aree fabbricabili. Alla fine del 1909, successe a Nitti nella direzione de "La Riforma Sociale", che usciva, in una nuova serie, sotto l'egida di un comitato di garanzia, di cui egli fa parte, per un ventinovesimo, con due quote di cinquanta lire ciascuna. La rivista oramai era espressione aperta delle posizioni liberali di Einaudi, di Pasquale Jannaccone, professore di economia a Siena, che poi sarà chiamato da Einaudi a quella di Torino, del finanziere e industriale liberale Alberto Geisser, che era l'anima imprenditoriale dell'iniziativa. Era redattore capo un altro liberale, Giuseppe Prato, coetaneo di Einaudi, ma arrivato tardi agli studi economici, dopo una laurea in Filosofia del diritto. Segretario del Laboratorio di Economia politica, che, come si è visto, aveva collaborato con Einaudi nelle ricerche di Storia economica dello stato sabauda e che diventerà nel 1910 professore di Economia nell'Istituto Superiore di Commercio di Torino, che andava svi-

prietario avesse fatto con gli altri titolari della rivista.

<sup>23</sup> nella lettera a Corrado Sforza Fogliani, nel giugno del 1961.

<sup>24</sup> Dalla bibliografia, redatta a cura di Luigi Firpo, degli scritti di Luigi Einaudi, per la Fondazione Einaudi di Torino, nel 1971, risulta che una parte degli articoli di Einaudi su "il Corriere della Sera" non è stata da lui ripubblicata nelle *Cronache*. Lo stesso per vale per gli articoli su "La Stampa" che occupano la gran parte

luppandosi come Facoltà di scienze economiche e commerciali, in parallelo a quella di Venezia e alla Bocconi di Milano. E dal 1911 “La Riforma”, anzi, divenne proprietà del quartetto Einaudi, Geisser, Jannaccone, Prato. Ma per volontà di Einaudi e di Geisser, la “nuova serie” iniziata nel 1907, non cessava di avvalersi di collaboratori di formazione liberal socialista come l’amico fraterno Attilio Cabiati, o Achille Loria, che insegnava Economia a Torino, a fianco di Einaudi e sosteneva tesi di socialismo eclettico, odiate dai marxisti. La scelta dei temi però gradualmente cambiò, diminuì l’attenzione a quelli di economia sociale e del lavoro, aumentò la trattazione delle questioni di politica economica e monetaria e di argomenti della finanza pubblica. Le polemiche contro i monopoli creati dallo stato e i cartelli da esso tollerati o favoriti e il protezionismo doganale vi campeggiavano. Erano del resto anche al centro di buona parte degli articoli di Einaudi per il “Corriere della Sera”. Il gruppo di articoli pubblicati su di esso, nel periodo 1904-1909, è stato poi raccolto dall’autore nel II Volume delle *Cronache economiche e politiche di un trentennio*, che copre oltre ottocento pagine.<sup>24</sup> La sua polemica si sviluppava su due linee. Da un lato criticava certi indirizzi che gli parevano contrastanti con i principi dell’economia di mercato di concorrenza, il modello ottimale. Dall’altro lato criticava il modo come venivano configurate certe misure, che in linea di principio gli sembravano poter essere accettabili, come l’imposta sulle aree fabbricabili, un suo ben noto cavallo di battaglia. Quella introdotta da Giolitti gli pareva piena di difetti. La nazionalizzazione delle ferrovie anziché accompagnarsi ad una vigorosa politica di investimenti per miglioramenti e rammodernamenti, era sfociata in una gestione miope. Oltreché criticare le sovvenzioni a linee di navigazione marittima di dubbio interesse, metteva in luce i malanni e le insufficienze del porto di Genova. “Con quanta scarsa lungimirante visione del problema si sia provveduto a risolvere i problemi ferroviari in Italia e quelli del massimo porto settentrionale - annoterà molti anni dopo<sup>25</sup> - lo dicono le molte pagine, circa un settimo del volume, consacrate alla discussione di quei problemi.” Vivide pagine sono dedicate alla riforma tributaria erariale. “Preferivo i perfezionamenti tecnici ben studiati alle grandi riforme apparenti. Inutile istituire una imposta generale progressiva sul reddito che sarebbe stata una brutta farsa, se prima non fossero stati perfezionati i mezzi di accertamento”. Era una posizione che Einaudi verrà

FRANCESCO BARONE  
UN CHIERICO CHE NON HA TRADITO

La parafrasi del titolo di Benda si attaglia perfettamente a Francesco Barone, professore emerito a Pisa, Accademico dei Lincei, Medaglia d'oro di Benemerito della scuola, Presidente del Comitato culturale del Centro "Pannunzio".

Barone è stato uno dei nostri da sempre.

Torinese, costretto a vivere a Viareggio dall'insegnamento all'Università di Pisa, egli tenne un legame costante con la sua città attraverso la collaborazione a "La Stampa" e l'impegno nell'ambito del Centro "Pannunzio" che lo ebbe tra i suoi primi sostenitori in anni difficili. Gli stessi anni in cui Barone, per non cedere ai contestatori barbuti del '68 che a Pisa annoveravano futuri ed illustri uomini politici, lasciò la Presidenza della Facoltà di Lettere e Filosofia. Uomo fermo nei principi, è stato un autentico liberale perché ha costantemente testimoniato il suo amore per la libertà pagando sempre di persona. I giornali italiani hanno parlato del filosofo della scienza, c'è stato chi giustamente ha scritto che con la sua morte "il mondo filosofico italiano perde una delle sue figure più nobili e signorili".

L'allievo prediletto, Marcello Pera, presidente del Senato, ha scritto su "La Stampa" parole lucide e toccanti sul Maestro.

Ci piace chiudere questo breve ricordo di Francesco con una citazione che sintetizza il significato della sua ricerca e, se ci è consentito, riassume anche un po' lo spirito del Centro "Pannunzio" che Barone ha tanto amato: "L'accettazione della varietà delle opzioni apre alla tolleranza, alla comprensione delle ragioni degli altri, a quell'armonia di cose diverse che è proprio il significato di *cultura*".

Pubblichiamo a ricordo di Francesco il messaggio inviato dal Presidente del Senato Marcello Pera al convegno organizzato a Torino dal Centro "Pannunzio" per ricordare nella sua città il filosofo scomparso.

(P.F.Q.)

FRANCESCO BARONE

**VERSO UN NUOVO  
RAPPORTO TRA  
SCIENZA  
E  
FILOSOFIA**



CENTRO PANNUNZIO  
TORINO  
1994

MARCELLO PERA

IL MESSAGGIO DEL PRESIDENTE DEL SENATO AL CONVEGNO  
SU FRANCESCO BARONE

Caro Quaglieni,  
sono davvero spiacente che impegni legati alla mia funzione non mi consentono di essere presente tra Voi per ricordare il mio amato maestro Francesco Barone.

Quanto egli mi abbia dato durante quasi quarant'anni di frequentazione è cosa che tengo preziosa nel cuore e cerco di testimoniare nella mia vita di ogni giorno.

Barone era un uomo onesto, un amico premuroso, un docente rispettoso, uno studioso penetrante che ha lasciato tracce durature in più di un settore della filosofia. Ed era un liberale vero, di animo e di fede politica.

Mi piace però ricordare un'altra virtù preziosa che chi l'ha conosciuto e frequentato, sicuramente più ricorda e apprezza. Barone coniugava in modo accattivante e contagioso il senso dell'ironia e dell'autoironia con il rigore morale e la modestia intellettuale. Non indulgeva, non posava, non mostrava. Era. Per questo lo abbiamo amato e lo ricordiamo con affetto, commozione e gratitudine. Grazie per la tua meritoria iniziativa e un saluto a te e a tutti gli amici presenti.

Molto cordialmente,  
Marcello Pera



Da sinistra Luigi Einaudi, Alcide De Gasperi, Nicolò Carandini.



Da sinistra Francesco Compagna e Leone Cattani.

PIER FRANCO QUAGLIENI

OLIMPO LAICO

NICOLO' CARANDINI

Nicolò Carandini è una delle figure più importanti del liberalismo italiano, rimasta ingiustificatamente un po' trascurata.

Morì a Roma il 18 marzo 1972 e val la pena di ricordarlo, a trent'anni dalla sua morte, ai più giovani che forse non l'hanno neppure sentito nominare.

Il tempo passa inesorabile, ma in effetti fu lo stesso Carandini ad appararsi, dopo i primi Anni Sessanta, dalla vita politica. Due anni prima della sua improvvisa scomparsa, mi scriveva: "Io non prendo più parte ad alcuna manifestazione e mi limito intellettualmente a tradurre Seneca richiamando alla mia memoria il latino appreso oltre mezzo secolo fa. E' tempo che i giovani come Lei assumano queste iniziative culturali e politiche per tenere viva una fiamma che noi abbiamo modestamente alimentato ai tempi nostri".

Fu uno dei *leader* liberali senza mai essere deputato e visse l'esperienza del partito radicale di cui fu uno dei massimi esponenti. Collaborò ( con oltre ottanta articoli che meriterebbero un'antologia *ad hoc*) al "Mondo" di cui fu anche editore per circa dieci anni insieme ad Arrigo Olivetti. Suoi articoli importanti erano già apparsi su "Risorgimento liberale" e due suoi opuscoli ("Primi chiarimenti" e "Realtà"), in cui veniva delineato il nuovo liberalismo circolarono clandestinamente a Roma fin dalla primavera del '43 e vennero stampati subito dopo il 25 luglio.

Disse di lui Giovanni Ferrara in occasione della sua morte: "Avrebbe potuto, per la sua posizione sociale e la ricchezza, partecipare al gran mondo del potere; e invece preferì le amicizie umane e politiche strette intorno all'idea di libertà".

Carandini tuttavia andrebbe soprattutto ricordato come uno dei prota-

gonisti della politica estera italiana tra il '44 e il '47.

Nominato nel 1944 ministro, in sostituzione di Benedetto Croce, nel primo Gabinetto Bonomi, lasciò il Governo dopo pochi mesi, per affrontare un compito difficilissimo come primo ambasciatore italiano a Londra: riannodare, in piena guerra, i primi fili di un rapporto che il fascismo aveva distrutto, dando agli Inglesi l'immagine di un'altra Italia.

La "Nuova Antologia" ha pubblicato il *Diario Inglese* di Carandini nei fascicoli 2144, 2145, 2146. Dalla lettura di quelle pagine si colgono le immense difficoltà che Carandini dovette fronteggiare, a partire dalla sede dell'Ambasciata che ripristinò a sue spese.

Ha scritto Alessandro Passerin d'Entrèves, che fu testimone di quelle vicende: "Era l'uomo che poteva recare il messaggio dell'Italia civile, di quell'Italia che gli inglesi non avevano mai imparato ad odiare, nemmeno durante una guerra che ci aveva così funestamente divisi".

A Londra nella primavera del '45 egli si impegnò in contatti preludevoli la prima Conferenza della Pace ( Lancaster House – Londra, settembre 1947) a fianco di Alcide De Gasperi, ancora piuttosto inesperto di cose internazionali. L'intesa tra i due uomini fu straordinaria e meriterebbe un adeguato approfondimento. La preparazione si era svolta al Foreign Office, nelle Ambasciate e non solo con gli Ambasciatori ma con uomini come Molotov e Couve de Murville, nonché con personalità americane e con i maggiori giornalisti.

Nella seconda sessione della Conferenza della Pace a Parigi nella primavera del '46 al Palais du Luxembourg, De Gasperi si presentò nuovamente affiancato da Carandini.

La terza sessione del Trattato si svolse a New York alla fine del '46 con la partecipazione di Carandini, Tarchiani e Quadroni, senza De Gasperi. Il finale si ebbe poi a Parigi nel '47, sempre con Carandini che fu l'unico che abbia seguito tutte le vicende del Trattato.

Tra il resto, va ricordato che Carandini, eletto all'Assemblea Costituente nel 1946, rinunciò al suo seggio per proseguire nell'attività diplomatica che aveva intrapreso. Quella nobile scelta lo tagliò fuori, di fatto, dalla successiva vita parlamentare della storia repubblicana.

E' impossibile in un breve profilo descrivere in dettaglio ciò che egli fece per l'Italia in quegli anni critici. Fu un vero patriota che sacrificò una carriera politica brillante, per dare il proprio contributo disinteressato ed appassionato alla resurrezione della Nazione.

Di lui resta un patrimonio di intransigenza morale, di cultura, di onestà e di impegno civile che andrebbe raccolto, se questo Paese sapesse uscire da una politica spesso di basso profilo, per recuperare una dimensione di serietà e rigore.

Per Carandini si può ripetere ciò che Giovanni Spadolini scrisse per Einaudi: forse in nessun uomo come in lui l'eredità del Risorgimento si identificava con una vera visione della vita: non il Risorgimento eroico della leggenda e dell'oleografia, ma il Risorgimento che era apertura dell'Italia

all'Europa, riacciamento dei rapporti col mondo d'Oltralpe, la finestra spalancata su Londra e su Parigi. Il Risorgimento di Cavour, in una parola.

#### FRANCESCO COMPAGNA

Napoli tributò nel luglio 1982 una grande testimonianza a Francesco Compagna: ai suoi funerali non c'erano solo le autorità, con a capo il Presidente del Consiglio e il Sindaco, ma anche il più genuino popolo napoletano; una manifestazione particolarmente significativa per questo "illuminista" che attraverso la sua rivista "Nord e Sud" (di altissimo livello e quindi pochissimo letta, come scrisse Montanelli), si battè con tenacia e con intelligenza per il Mezzogiorno e per la sua rinascita.

Compagna è stato il degno continuatore di quel filone meridionalista che si richiama a Fortunato, a Salvemini e a Dorso, ma in lui è sempre stata viva e presente anche la lezione di Benedetto Croce, di cui, fino all'ultimo, si è sentito allievo.

In tempi in cui dirsi "crociani" significava farsi considerare dei fossili sopravvissuti, Compagna rivendicò coraggiosamente la sua ascendenza crociana, anzi parlò, con toni spesso polemici, di quella "sbornia sociologica" che ha caratterizzato la cultura dei tardi Anni Sessanta e di tutti gli Anni Settanta e contro cui Croce aveva levato per primo la sua critica ferma e decisa.

E' difficile sintetizzare l'opera di Francesco Compagna perché egli seppe spaziare dall'insegnamento universitario alla pubblicistica politica e culturale, dall'impegno parlamentare e di governo alla ricerca scientifica in un settore particolarmente importante per il Sud, quello della geografia politica ed economica.

Ma soprattutto, per chi ha avuto la fortuna di essergli vicino, Francesco Compagna resta nella memoria collettiva come un amico incomparabile. Ricordo le serate romane trascorse in sua compagnia nell'ospitale casa di Arrigo Olivetti, insieme ad altri amici, ormai tutti scomparsi: Franco Libonati, Leone Cattani, Nicolò Carandini....Mi volle collaboratore di "Nord e Sud" ed ho potuto sempre contare sul suo appoggio, sul suo consiglio, sulla sua amicizia.

Che differenza tra il politico di professione e questo aristocratico napoletano che si era votato, senza demagogie e senza tornaconti personali, alla battaglia politica.

Il suo non fu un impegno fatto di *slogan* per imbonire le folle dei diseredati meridionali, ma nasceva dallo studio serio e meditato dei problemi che, per dirla con Giustino Fortunato, caratterizzavano, e purtroppo continuano a dividere, le due "Italie".

Nel '68 non esitò a denunciare con fermezza le violenze che sarebbero poi drammaticamente sfociate nel terrorismo. Quando il PRI ritenne storicamente ineluttabile il "compromesso storico" con i comunisti, non esitò a

dichiarare la sua netta avversione ad una politica suicida che avrebbe schiacciato le minoranze laiche, socialiste e liberali.

Morì improvvisamente nel pieno del suo lavoro alla presidenza del Consiglio, come principale e diretto collaboratore di Giovanni Spadolini: era una vecchia amicizia, nata nelle stanze disadorne della prima redazione del "Mondo" di Pannunzio. Nella raccolta di saggi intitolata "Meridionalismo liberale", Compagna parla della sua battaglia, richiamandosi "all'eresia socialista di Salvemini e al liberalismo puro e duro di Pannunzio".

E' stato un intellettuale che si è dedicato, specie negli ultimi anni, assai intensamente alla politica. Ma è sempre riuscito a salvaguardare, pur militando in un partito e ricoprendo cariche di governo, una sua autonomia, a restare un "chierico" che non tradisce, se posso parafrasare il titolo del libro di Benda.

Riuscì a distinguere e a legare insieme politica e cultura, ben sapendo che le leggi della prima sono diverse da quelle della seconda, ma che non è neppure possibile tenere assolutamente separati i conti di chi pensa e agisce politicamente.

Di lui resta, a vent'anni dalla morte, un insegnamento meritevole di essere continuato ed approfondito nel rispetto di una coerenza che Compagna ha saputo mantenere in tutto il corso della sua intensa ricerca culturale e del suo infaticabile impegno civile.

## ARCHIVI DELLA LIBERTÀ

*Dedichiamo quest'anno gli Archivi della Libertà ad una serie di testimonianze, su Benedetto Croce, scritte 25 anni fa, in un clima politico-culturale in cui era estremamente difficile parlare con serenità della figura del filosofo napoletano. Gli scritti che seguono risultano, a maggior ragione, di estrema attualità nel 50° anniversario della morte di Croce.*

SALVATORE VALITUTTI

### A PROPOSITO DI CULTURA E POLITICA

*A chi gli obiettò che la Patria in pericolo esigeva anche il sacrificio della verità, cioè la menzogna, egli rispose che "storcere la verità, e improvvisare dottrine...non sono servigi resi alla Patria, ma disdoro recato alla Patria".*

Ricordando Croce nel venticinquesimo anniversario della sua morte, dobbiamo riconoscere che nelle presenti traversie della vita spirituale e politica del nostro Paese c'è un insegnamento della sua filosofia che risplende di più viva luce nella stessa misura in cui esso è stato più disatteso e misconosciuto e di cui lo spirito degli italiani è tuttavia nel profondo più bisognoso per nutrirsene e risanarsi.

Trattasi dell'insegnamento che scaturisce dal fondamentale concetto crociano dell'unità-distinzione del conoscere e dell'operare, della teoria e della *praxis*, del pensiero e dell'azione. Il filosofo, nell'apertura al suo volume *La storia come pensiero e come azione*, confessò che nello scrivere quelle pagine in cui aveva indagato il processo dialettico onde il pensiero, che è sempre pensiero storico, nasce da un travaglio di passione pratica, lo trascende liberandosene nel puro giudizio del vero, e, mercé di questo giudizio, quella passione si converte in risolutezza di azione, aveva avuto talora il senso di essersi come affacciato al profondo laborioso "regno delle madri". In realtà, nel definire il rapporto di unità e distinzione insieme tra pensiero e azione, tra teoria e *praxis*, egli davvero si affacciò più volte al profondo laborioso "regno delle madri", in cui sono le eromponenti e oscure forze creatrici della vita, per tentare di carpirne il segreto.

## TRA CULTURA E POLITICA

Non è sorprendente che questo essenziale concetto crociano del rapporto fra conoscere e volere, tra teoria e *praxis*, alla luce del quale soltanto è possibile definire correttamente la relazione tra cultura e politica, sulla quale oggi tanto si discute in Italia, sia stato più disatteso che confutato, più praticamente ignorato che teoricamente respinto. Non è sorprendente perché questo concetto è caduto, per così dire, su un terreno storico-culturale isterilito dal retaggio di una duplice tradizione che esso colpiva e colpisce, dalla tradizione di un pensiero propenso a chiudersi negli orti accademici e scolastici rompendo i suoi legami con la vita, ovvero propenso ad indossare la corazza di determinate dottrine per propagandarle ed inculcarle, e dalla tradizione di un costume pratico-politico aborrente dal pensiero. L'insegnamento crociano, sul punto delicato del rapporto tra pensiero e azione confliggeva e tutt'ora confligge con le tenaci abitudini mentali create da tendenze che sono state dominanti nella cultura e nella vita storica dell'Italia e contro le quali hanno dovuto aprirsi il varco i momenti e gli atti creativi nella cultura e nella vita civile. Queste tendenze sono esatte e sono, nell'area della cultura, da una parte, l'accademismo e lo scolasticismo, cioè il maneggio di concetti morti, di spoglie aride – come ha scritto lo stesso Croce – prive del contenuto di esperienze onde un tempo erano animate, e, dall'altra, il dottrinarismo, cioè il pensiero non ricercatore di verità e decaduto a strumento per influire sulle volontà e dirigerle. Nell'area della vita pratica sono state e sono le tendenze che si sono espresse e si esprimono nell'attivismo non rischiarato dalla verità e perciò carico di irrazionalismo. Solo nei momenti creativi la nostra cultura non è stata anemicamente accademica o tendenziosamente indottrinante e il costume della nostra azione non è stato passionale e spasmodico. Perciò il concetto crociano del rapporto fra pensiero e azione, del pensiero che è distinto dall'azione in quanto ricerca e conosce la verità, e l'azione che è distinta dal pensiero in quanto sceglie e realizza i fini morali e politici della volontà, si presentò storicamente, nella concreta realtà della vita italiana, con il volto di una vera e propria rivoluzione culturale. Croce non pensò e teorizzò il suo concetto come un programma di rivoluzione culturale, ma fu il concetto da lui pensato e teorizzato che si configurò in rapporto alla realtà della cultura e della vita dell'Italia, come un programma di rivoluzione culturale contro il quale era logico e fatale che insorgessero le anzidette abitudini mentali.

Con la sua concreta azione di filosofo, di storico e di critico, azione intrapresa prima della fondazione della rivista "La Critica" nel 1903 e continuata ininterrottamente fino al dì della sua morte nel 1952, Croce ha intrepidamente combattuto per rinnovare la cultura ed il costume emancipando l'una e l'altro dall'eredità e dalle resistenze del passato. Particolarmente chiarificatrice, e rivelatrice del preciso significato di quella che abbiamo chiamato rivoluzione culturale crociana, fu la posizione assunta e mante-

nuta dal filosofo nel corso della prima guerra mondiale in cui egli adempì tutti i suoi doveri di cittadino verso la Patria in pericolo ma nello stesso tempo non smise di servire la verità come studioso e uomo di cultura. Proprio in quella occasione egli scrisse che tutto è doveroso dare alla patria, salvo la moralità e la verità, che non sono cose che appartengono agli individui e di cui possano a loro grado disporre. Se la scienza, intesa come ricerca disinteressata della verità, si identificasse – egli aggiunse – con l'azione pratica, in senso stretto, non ci sarebbero più né scienza, né azione. “In quanto cultore di scienza – precisò –, prima che italiani, siamo cultori di scienza”. A chi gli obiettò che la Patria in pericolo esigeva anche il sacrificio della verità, cioè la menzogna, egli rispose che “storcere la verità, e improvvisare dottrine ..non sono servigi resi alla Patria, ma disdoro recato alla Patria, che deve poter contare sulla serietà dei suoi scienziati come sul pudore delle sue donne”. Aggiunse che la falsa scienza non solo falsifica se stessa, ma fa sì che all'intera società sia sottratta e venga a difettare una provvista di forza, che le è altrettanto o più necessaria di quella del grano o del ferro, cioè la produzione e la provvista della verità. La poesia e la scienza, che è la perpetuamente rinnovantesi verità, non debbono impennacchiare di falsa poesia e di falsa scienza la tacita, oscura, misteriosa opera creatrice del sentimento e della volontà.

Oltre tutto la poesia e la scienza che pretendono di impennacchiare l'opera creatrice della volontà per ciò stesso falsificano se stesse e perciò, isterilendosi come creatrici di bellezza e di verità, fanno mancare all'azione pratico-politica quel ricco e vivificante clima morale e intellettuale che le è stato indispensabile per essere fruttifera sul suo terreno. La classe governante e dirigente si nutre e si rafforza dell'intelligenza e cultura del Paese.

L'azione svolta da Croce durante la prima guerra mondiale come cittadino e come uomo di cultura è una fonte alla quale si deve attingere per vedere fuse e illimpidite le forze idealmente ispiratrici così del suo magistero speculativo come del suo insegnamento morale e civico. In quell'azione veramente si definì la sua fisionomia di riformatore intellettuale e morale, quella fisionomia che si ravvivò ed insieme si indurì nella lotta contro il fascismo e risplendè, pur fra tanti dolori e tante distruzioni, nell'Italia che, caduto il fascismo, riprese il suo difficile cammino sulle vie della libertà.

La chiave per penetrare il segreto di questa fisionomia è data proprio dall'idea crociana del rapporto fra teoria e pratica, fra pensiero ed azione, idea che è andata sempre più chiarendosi ed elevandosi nel cielo della nostra vita di popolo, via via che si è acuito il bisogno di riconquistarla o conquistarla come una specie di bussola di orientamento in una navigazione divenuta sempre più difficile e perigliosa anche a cagione dei ripetuti misconoscimenti della verità in essa contenuta. All'idea crociana del rapporto tra teoria e pratica è accaduto quello che accade ad un seme che cade su un terreno non fertile e che deve vincere molte avversità per non perdersi e che tuttavia riesce via via a germogliare per la forza del suo

intrinseco vigore.

Abbiamo già ricordato che oggi in Italia si discute molto della relazione tra cultura e politica. Si discute con insistenza su questa relazione perché si è rafforzata ed imposta sempre più l'esigenza di definirla correttamente per tentare di cominciare a porre riparo ai danni prodotti dalla indistinzione di queste due attività. Nel ricercare la corretta definizione della relazione fra cultura e politica si ritorna senza volerlo, e spesso senza saperlo – e questa inconsapevolezza non giova a risolvere il problema – a Croce, perché la relazione tra cultura e politica non è che un'applicazione del più generale concetto dell'unità-distinzione tra pensiero ed azione. Crocianamente non c'è manifestazione della vita spirituale che non sia cultura data l'equivalenza tra spiritualità e cultura. Anche la politica in quanto forma dell'attività umana è cultura, secondo questo concetto lato, come è cultura la stessa attività economica produttrice dei beni materiali.

#### UN CONCETTO ESSENZIALE

Tuttavia in senso stretto la cultura è esercizio e frutto del pensiero teoretico, che ricerca e conosce la realtà e che perciò è creatore di verità, mentre la politica rientra nella sfera della volontà che sceglie e realizza i fini pratici e morali. In senso stretto la cultura è perciò poesia e scienza, cioè la perpetuamente rinnovantesi ricerca della verità. Ma la cultura in questo significato non è fuori e al di sopra della vita, bensì dentro la vita stessa. Come ha spiegato Croce, conoscere è agire nella vita spirituale, e perciò nella vita pratica, e preparare e promuovere una nuova azione, di quelle che si dicono pratiche in senso stretto. Anche il pensiero è “attivo” nel senso che la sua opera si esplica nel porre e risolvere problemi e non già nell'accogliere in sé passivamente pezzi di realtà, e a sua volta anche la volontà è “pensante” nel senso che non si può volere e non si vuole spensieratamente, ma la volontà che è nel pensiero teoretico è energia che lo anima e sostiene nello sforzo inteso a ricercare la verità ed il pensiero che è nella volontà è consapevolezza e chiarezza di quello che si fa. Croce ha scritto che se il tentativo di cancellare la distinzione non fosse puerilmente ingenuo, il suo effetto sarebbe di distruggere tutt'insieme pensiero ed azione in quanto il pensiero, identificato con la volontà e con i suoi fini, cesserebbe di essere creatore di verità e, facendosi tendenzioso, decadrebbe a menzogna, e la volontà e l'azione, non più rischiarate dalla verità, si abbasserebbero a spasimo e furore passionale e patologico. Lo stesso Croce ha avvertito ed ammonito che non è da credere che la teoria distruggitrice della distruzione del conoscere e dell'operare sia e resti semplice elucubrazione e chiacchiera accademica quando è stimolata e favorita da ben note tendenze pratiche come quelle dell'indifferenza e dell'irriverenza per la critica e per la verità, e quella dell'attivismo privo di idee e tuttavia irruente e prepotente. In questi casi la cattiva teoria e la cattiva coscienza si originano l'una dall'altra, si appoggiano l'una all'altra e cascano, infine,

l'una sull'altra. Questo è, per l'appunto, accaduto in Italia praticamente in quest'ultima venticinquennio, da quando, cioè, sepolto fisicamente Croce, si è ritenuto che ne fosse stato sepolto anche il pensiero e l'insegnamento.

Questi anni della nostra vita culturale e politica sono stati dominati e tiranneggiati dall'idea secondo la quale la filosofia, e in generale la cultura, non debbono conoscere il mondo e perciò ricercare la verità, ma cangiarlo. Anche i non marxisti si sono ispirati, in molti casi senza neppure saperlo, alla famosa undicesima tesi del giovane Marx su Feuerbach: "I filosofi hanno soltanto variamente interpretato il mondo"; ma "si tratta di cambiarlo". Abbiamo perciò avuto la grande *trabison des clerics*, cioè un largo asservimento dei *clerics*, degli uomini di cultura, ai laici, degli uomini di pensiero e di filosofia agli interessi politico-economici; filosofia e asservimento non estrinseco o incidentale ma intrinseco e totale in quanto si è espresso e si esprime nel carattere che si pretende di dare al pensiero e all'arte di cosa politico-economica (filosofia e poesia "nazionalista" o "borghese" o "proletaria", ecc.).

#### UN DISTACCO IMPOSSIBILE

Il danno che questo asservimento ha prodotto e produce non è solo culturale ma politico, giacché ha fatto e fa mancare all'azione politica quelle indispensabili vitamine morali ed intellettuali che possono essere e sono create solo dalle genuine opere di pensiero. Benedetto Croce, recensendo il famoso libro del francese Julien Benda, *La trabison des clerics*, ammonì che il rimedio non può e non deve essere ricercato nella separazione che è impensabile. "Poniamo che io – egli scrisse in quell'occasione – uomo di contemplazione, io volessi distaccarmi dalla vita politica ed economica, dai suoi sforzi, dai suoi contrasti, dalle sue angosce, dai suoi obbrobri e farmi verso di lei chiuso e indifferente: donde prenderebbero poi alimento i miei pensieri? Col tagliare, per brama di purità e di libertà, i lacci che annodano alla realtà umana, non si diventa più "puri", ma "vuoti", non "liberi" ma "morti". Il pensatore ed il poeta, per essere tali, debbono vivere in sé, come Cristo, *peccata mundi*". Per il pensatore ed il poeta vivere in sé *peccata mundi* significa non estraniarsi dalla realtà del proprio tempo e del proprio Paese, ma significa anche fare opera catartica innalzandosi nel cielo della verità che è poesia o scienza. La vera cultura è catartica perché non è fuori del mondo reale che è lotta di passioni e interessi ma è rinnovantesi innalzamento sulle passioni per rischiararle mercé la luce della verità che incensantemente le umanizza.

Oggi questo vitale insegnamento crociano sta risorgendo dalla tomba in cui i faziosi e gli infingardi ritenevano di averlo rinserrato per sempre. Le stesse insistenti discussioni sul problema dei rapporti fra cultura e politica sono un preannuncio di questa resurrezione, inattesa soltanto dai superficiali.



Benedetto Croce.

NICOLA MATTEUCCI

IL FILOSOFO DEI DISTINTI

Cessata con la morte del filosofo – venticinque anni or sono - la “dittatura crociana”, la cultura italiana è rimasta aperta ai quattro venti e sembra aver perso una sua identità: c’è solo un vasto arcipelago di isole, fra loro difficilmente comunicanti. Da un lato le mode, che ci venivano dalla Francia, dalla Germania e dal mondo angloamericano: l’esistenzialismo e lo strutturalismo, la fenomenologia e la teoria critica, la filosofia analitica e il comportamentismo; e ancora i marxismi in tutte le salse: umanistica, scientifica, storicistica, strutturalistica, utopistica e psicoanalitica. Dall’altro lato le diverse discipline, che si rinchiudevano in se stesse, nella propria erudizione come nelle proprie tecniche specialistiche, attentissime per quanto cresceva nel proprio orto, del tutto disattente per l’erba del vicino. Nella cultura italiana si moltiplicavano i congressi, ma veniva meno il dialogo e il confronto; le mode cangiavano senza mettere radici e non c’erano più comuni punti di riferimento; le facoltà umanistiche erano contestate dai giovani, anche perché, mancando un’ipotesi che le sorreggesse dall’interno, testimoniavano questa crisi della cultura che, se si guarda a fondo, era dovuta al fatto che essa si era dissociata dalla vita morale, dai problemi della pratica.

Ci si può, però, domandare se oggi siamo usciti da quella crisi dell’Europa, su cui tanto ha insistito Benedetto Croce dopo la prima guerra mondiale (rimando al mio saggio *Croce e la crisi dell’Europa*, “Il Mulino”, 1977). L’edonismo e il decadentismo, nella nostra società interamente secolarizzata, sono divenuti fenomeni di massa; l’attivismo e l’irrazionalismo sono ancora fondamento delle ideologie che spingono all’azione; l’antistoricismo, che spezza il nesso del presente con il passato, era portato dai *mass media*, e alle storiografie si sono sostituite la metodologia, la psicologia, la pedagogia, con le loro vaghe polemiche contro un passato inteso come male perché conterrebbe soltanto una mera repressione. No: noi viviamo ancora nell’orizzonte storico dell’ultimo Croce, non siamo ancora usciti dall’irrazionalità della storia con-

temporanea, dalla decadenza dell'Europa. E se, diversamente al periodo in cui lui scriveva, noi abbiamo istituzioni libere (ma cerchiate da regimi totalitari e autoritari), possiamo anche riconoscere – ricordando una sua famosa pagina – che l'amore per il vivere libero, la passione o la religione della libertà non le sorregge e non dà contenuto a quelle forme istituzionali.

Parlare oggi della filosofia di Benedetto Croce apparirà a molti cosa di pessimo gusto, dovuta all'occasione estrinseca degli anniversari, che consente a qualche nostalgico superato o a chi è fuori dalla storia di fare un'occasionale comparsa, forse per tentare di rinverdire nel contingente l'idea liberale. Ma la "dittatura del silenzio" – questa forzata perdita di memoria storica – ha avuto anche i suoi lati positivi: essa ha consentito di riaprire i testi crociani per riesaminarli, al di là delle polemiche tra crociani e anticrociani, nei loro nessi interni, nella loro problematicità, come nella loro sistematicità. Ce lo ha dimostrato Gennaro Sasso con l'ampia (più di mille pagine) monografia dal titolo *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica* (Morano, Napoli, 1975) che segna una svolta negli studi su Croce: ed infatti coglie la storicità (e quindi l'autorità) del Croce nella sua filosofia della storia, secondo la quale il reale è razionale, e insieme la sua autorità, come teorico della vitalità e pensatore della crisi e della civiltà: storicità e attualità, che sono momenti costitutivi del suo pensiero, anche se giunto ai limiti di una estrema tensione, di una sintesi che si fa sempre più problematica fra la storia come accadimento e la religione della libertà. Nella prospettiva di questo distacco critico o filosofico e di questa contemporaneità dei problemi (e stiamo ancora interni alla "civiltà" di cui Croce è stato l'espressione), egli può costituire ancor oggi un valido punto di riferimento, lo stimolo per un confronto, la suggestione per erogare pensieri ed esperienze diverse: sui "classici" ci si può anche incontrare e riprendere il dialogo in termini nuovi, perché l'esperienza culturale di questi venticinque anni non si può cancellare. Siamo dominati da un ritorno allo Hegel: perché non da un ritorno al Croce? Non per nazionalismo o provincialismo, ma perché si apre veramente e positivamente all'estero solo chi ha i piedi ben radicati nella propria terra, e cioè nella propria storia.

La parte più discussa della filosofia del Croce, durante la sua "dittatura", è stata la filosofia dei distinti: pare che speculativamente non funzionasse, perché lasciava troppi dualismi (pensiero e azione) e si riduceva a una filosofia su quattro parole: bello, vero, utile, buono. Riflettendo sui problemi delle civiltà tardo-industriali, con le loro crisi dei valori e con il loro scientismo, con la loro tendenza a funzionalizzare l'uomo alla logica del sistema e a portarlo fuori dal suo vero centro, con le continue minacce di ridurlo a una sola dimensione (vuoi tecnocratica, vuoi politica) ci si può chiedere - ma in nuovo modo - se la filosofia dei distinti non possa essere ripresa proprio in quanto ci dà fondamento filosofico del pluralismo (il bello e il vero sottratti ad altre egemonie fanno parte del pluralismo); ci consente di riaprire in modo corretto un problema che non si chiuderà mai, e cioè il rapporto tra ragioni di Stato e moralità: ci permette di reimpostare in modo critico il nesso tra pensiero e azione, scienza e politica, sui quali i dilettanti stanno imperversando da quasi un

DOMENICO SETTEMBRINI

DI FRONTE A MARX

Nel 1937, in *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900)*, Croce, riandando al suo sodalizio con Antonio Labriola che l'aveva introdotto agli studi sul marxismo, asserì di avere raggiunto già da allora la convinzione che la vera "importanza storica" del pensatore di Treviri non fosse né di "filosofo" né di "scienziato", bensì "di un genio rivoluzionario creatore di un nuovo evangelo distruttore di tutta l'idealità della vita umana". Viene pertanto da chiedersi come giudicare le "molte cautele" con cui riconosceva di avere allora espresso la sua critica, quasi "non si trattasse di un pensiero mio, ma di qualcosa che già era in Labriola e nello stesso Marx, nel che certamente avevo torto".

La verità è un'altra. Tra il 1895 e il 1900 Croce era stato assai più vicino al marxismo e al socialismo di quanto successivamente non piacesse ammettere né a lui né ai marxisti, i quali gli resteranno comunque sempre assai grati per aver contribuito a impedire che avessero corso nella cultura italiana le critiche a Marx di un Loria e di un Graziadei, liquidate da lui con attacchi sbrigativi e pesanti. Occupandosi del libro *La produzione capitalistica*, in cui Graziadei muoveva un'approfondita critica all'economia marxiana con chiari intenti revisionistici di destra, Croce in realtà aveva preso, e senza mezzi termini e cautele di sorta, le difese della validità scientifica dell'opera del maestro: "I nuovi fatti, che si vengono osservando, non infirmano una teoria solidamente stabilita, sebbene sia naturale che, col cangiare delle condizioni di fatto, sorga una nuova casistica che il Marx non poteva considerare".

Perciò, se davvero dovessimo retrodatare a quegli anni la consapevolezza crociana della perniciosità del marxismo, a nessuno meglio che al filosofo napoletano si applicherebbero con equità le dure considerazioni che in altra occasione egli stesso faceva a proposito dei saggi di Loria su Marx: "Spiacque che il Loria alternasse alle proteste di devozione e di rive-

renza verso il Marx accuse tali che, se fossero state giuste, avrebbero dovuto spegnere in un animo retto ogni sentimento di devozione e di riverenza”, contraddizione spiegabile solo col “desiderio di concedere al favore popolare e, criticando il Marx, di seguire a star bene coi marxisti e socialisti”.

Certo, anche se in effetti Croce stesso avesse proceduto nell’analisi del marxismo con “molte cautele” per “seguire a star bene” con Antonio Labriola, il fatto, mentre lo dimostrerebbe simpaticamente aperto a considerazioni di rispetto umano, nulla di per sé potrebbe togliere al valore di quella analisi, come accade appunto per quella di Loria, i cui saggi su Marx verrebbero ancor oggi letti con profitto se proprio l’autorità di Croce non li avesse schiacciati col peso di una pietra tombale. Che Croce abbia deciso di smettere per sempre di occuparsi di Marx proprio quando, attraverso un profondo lavoro critico, si era liberato dalla suggestione che la teoria marxiana appartenesse comunque al dominio della scienza, giungendo invece alla conclusione corretta che rientra nei fatti di ordine ideologico e politico, ha avuto al contrario un peso non indifferente sulla fortuna del marxismo in Italia.

Fortuna che passa attraverso l’influenza determinante di Antonio Gramsci, il quale trova proprio nei saggi marxiani di Croce la tesi che “Marx serve a far comprendere le sorti del lavoro nella società capitalistica”, tanto che il filosofo napoletano non può trattenersi dal meravigliarsi “come nessuno finora abbia pensato a chiamarlo, a titolo di onore, il “Machiavelli del proletariato””. Mancanza a cui Gramsci poi ha ritenuto opportuno di rimediare nel modo che sappiamo, considerando che il successivo ripudio di Marx da parte di Croce dovesse, questo sì, imputarsi non già a ragioni teoriche bensì a più prosaici motivi di conservazione sociale, per avere Croce scelto di militare a fianco dei capitalisti invece che con gli operai. Né si può, crocianamente, dare torto a Gramsci. Come conciliare infatti con la pura logica la tesi che il *Capitale* sveli ai lavoratori il destino di miseria e di oppressione che li attenderebbe sotto il capitalismo, con l’altra, del resto da Croce enunciata solo nell’anno stesso della morte di Gramsci, che esso sia invece un vangelo “distruttore di tutta l’idealità della vita umana”?

Tesi in verità entrambe seriamente manchevoli, l’una perché radicalmente falsa, l’altra perché spaventosamente semplicistica. E’ del tutto sbagliato infatti che il *Capitale* sia stato scritto per analizzare quali prospettive oggettivamente si aprivano per gli operai con lo sviluppo del capitalismo. L’intento dell’opera era invece di fare a pezzi (proprio con quel mucchio di “spropositi e sofismi” a cui secondo il Croce allievo di Labriola sarebbe impossibile ridurre la dottrina di Marx) la previsione di un progressivo e strabiliante miglioramento della condizione dei lavoratori grazie al capitalismo, che era stata avanzata già negli anni quaranta da autori a Marx noti, ma che era disastrosa per le sue speranze rivoluzionario-palingenetiche, basate come erano sull’attesa dell’ineluttabile rivolta da parte di una massa

sempre più impoverita e abbruttita. E proprio per questo era nella sostanza vera l'altra tesi di Croce, che individuava nel *Capitale* un libro non di scienza bensì di fede e di azione. Riducendolo a un messaggio di negazione di ogni idealità umana, senza per giunta basare l'asserzione su neppure un tentativo di analisi, Croce però da un lato schematizzava brutalmente, cioè sbagliava, dall'altro chiudeva il discorso sul marxismo proprio laddove esso avrebbe dovuto cominciare: l'analisi delle radici sociali, psicologiche, esistenziali, della speranza in esso incarnata. Radici che debbono essere ben profonde e diffuse, se il marxismo seguita a vivere nonostante l'esperienza abbia ormai dimostrato oltre ogni dubbio a quali orrori si vada incontro quando si tenti di tradurre in pratica l'ideale di una società perfettamente armonica, che del marxismo costituisce il fascino che non potrebbe certamente avere, se si presentasse invece così come dice Croce.

Ecco perché la critica crociana di Marx – indipendentemente dalla durevole validità teorica di certe sue parti – dopo essere servita molto bene ai nemici del liberalismo, quando si è trattato di battersi di nuovo contro un forte movimento di ispirazione marxista, come è accaduto in Italia nel secondo dopoguerra, è servita così poco a Croce stesso, che questi si è trovato – ironia della storia – a rispolverare malamente proprio alcune delle tesi polemiche già avanzate dal bistrattato Loria.

Il materialismo storico non si esaurisce tuttavia nella razionalizzazione ideologica delle attese palingenetiche di Marx. Ed è quanto Croce appunto ha capito quando lo ha salvato come “canone di interpretazione” della storia, mettendo però l'accento sul contributo che Marx avrebbe arrecato alla comprensione della vicenda umana “mercé la ferma asserzione del principio della forza, della lotta, della potenza e la satirica e caustica opposizione alle insipidezze giusnaturalistiche, antistoriche e democratiche, ai cosiddetti ideali dell'89”. Una lettura del Marx migliore che confluiva anche questa, attraverso Mussolini e Gramsci, nei due principali movimenti antiliberali del secolo, fascismo e comunismo, mentre non vedeva che l'apporto più originale e più grande di Marx alla conoscenza sta proprio nell'aver sottolineato la maggior importanza dei sistemi di produzione rispetto alla forza bruta, quale principio esplicativo della dinamica delle società moderne. Non meraviglia perciò che solo molto tardi, e in contrapposizione polemica al di nuovo imperante marxismo, la scuola crociana abbia prodotto i primi studiosi che si sono seriamente interessati degli aspetti economico sociali delle vicende storiche.

NATALINO SAPEGNO

CROCE PER LA MIA GENERAZIONE

Non è certo facile indicare e chiarire le ragioni per cui l'influsso dell'opera di Croce fu così forte e preminente sugli uomini della mia generazione, estendendosi ben al di là dell'ambito degli utenti naturali (voglio dire i filosofi di professione e di vocazione), anzi più spesso e quasi di preferenza fra coloro che erano meno in grado di recepirne le implicazioni più generali e sistematiche e ne accoglievano invece singole conclusioni e suggerimenti su questioni particolari, e talvolta soltanto un'indicazione di metodo, magari un modo di atteggiarsi di fronte agli eventi e ai problemi. E' più facile raccontare e descrivere, particolareggiando, una vicenda, che fu nel suo complesso imponente; meglio ancora narrare ciascuno la sua personale e diversa vicenda, che sarà, secondo i casi, più o meno interessante e significativa. Per quel che mi riguarda, dovrei cominciare da un dato di fatto che, riferito al tempo - il 1918 -, potrà sembrare a prima vista anomalo. Quando, vicino a compiere i 17 anni, mi iscrivevo ai corsi di lettere nell'Università di Torino (ed ero rimasto a lungo esitante fra le lettere e la matematica), di Croce conoscevo a malapena il nome, un nome circondato da un vago rispetto e da scarsa simpatia, ma nulla avevo letto di lui. Ragioni familiari mi avevano portato a fare il mio liceo ad Aosta, ospite per due anni dei miei nonni materni. Nel suo genere, un ottimo liceo: una classe di solo sette alunni, portati di necessità a lavorare sodo e con impegno e con emulazione; molto latino e greco appresi attraverso larghissime letture, con esercizi anche di composizione latina e di versione dal greco in latino; per l'italiano, ancora la lettura diretta dei classici da Dante a Manzoni, con scarso e quasi nullo contorno di critica estetica; nessuna notizia sulla letteratura dei moderni, dopo Carducci e Pascoli, affidata tutta alla curiosità disordinata e agli incontri casuali dei singoli. A Torino, dove divenni quasi subito amico di Piero Gobetti e presi a frequentare il circolo dei coetanei che intorno a lui si raccoglieva, mi trovai d'improvviso in

un altro mondo, obbligato a fare i conti con un ambiente di cultura non meno solida ma di certo meno arcaica, in cui appunto tenevano gran posto gli apporti moderni, Croce e il nuovo idealismo e le esperienze della “Voce” e gli scrittori nuovi.

Fu un processo di aggiornamento rapido e un po' affannoso, ma entusiasmante. Allora lessi tutto Croce, quello già edito e quello che si veniva via via pubblicando; allora mi divennero familiari e cari i rossi volumi di Laterza e i fascicoli attesi con ansia della “Critica”. Fu un'avventura e una scoperta, di cui è difficile evocare oggi il senso, con tutto il fervore che l'accompagnava dell'ingenua avidità dell'adolescenza.

## GLI ANNI DI TORINO

Era il ritrovamento di una guida, di una luce: come se il mondo intorno a me fosse diventato d'un tratto più chiaro e più abitabile, dissipate le angosce, sciolti o se non altro provvisoriamente rimossi i primi dubbi esistenziali, largito il sostegno di una persuasione alla mia timidezza e un impulso all'operare. Per la prima volta (e doveva essere anche l'ultima) sperimentavo la segreta indefinibile gioia di riconoscere un maestro e di sentirmi e professarmi discepolo. Occorre dire subito tuttavia che il crocianesimo del gruppo torinese fu tutt'altro che dogmatico: non portava alla chiusura in un'ortodossia, ma piuttosto a un'apertura di orizzonti in ogni direzione. Fortuna volle intanto che esso coincidesse fin da principio con il nostro primo appassionamento alla vita politica, a contatto con il movimento dell' “Ordine nuovo” di Gramsci e con le vivacissime lotte operaie dell'agitato dopoguerra, nelle quali ci sentimmo ben presto coinvolti, e non soltanto come osservatori ma come partecipi di una grande speranza di progresso civile e sociale. In quel campo Croce poteva servirci solo in modi alquanto indiretti: le sue scelte pratiche erano molto lontane dalle nostre (e rimasero tali a lungo) e certe sue tesi teoriche, per esempio quella sul carattere empirico del concetto di classe, ci apparivano sempre più inadeguate. Ma anche sul piano dei problemi più strettamente culturali eravamo troppo giovani e troppo aperti ancora al futuro per lasciarci irretire nelle maglie di un sistema. Del resto era proprio l'insegnamento di Croce a spingerci ad allargare e approfondire le nostre conoscenze, e spesso questa o quella pagina di lui ci indirizzò nella scelta delle nostre letture. Il furore un po' eclettico dell'adolescenza ci stimolava a ripercorrere di prima mano e per conto nostro il filo dei problemi filosofici, risalendo magari ai presocratici, a Platone, ad Aristotele, e per un altro verso ai classici della filosofia moderna, da Vico a Hegel, che leggevamo nelle edizioni laterziane promosse appunto da Croce.

La sezione storica dell'*Estetica*, proprio per quel che in essa ci appariva sommario e parziale, ci dava il desiderio di ritrovare alle fonti il pensiero genuino dei teorici dell'età romantica. Per mia parte, l'interesse assai vivo alla cultura e alla letteratura francese contemporanea fece sì che mi

appassionassi a lungo a Bergson; mentre le pagine della *Logica* sugli pseudoconcetti scientifici, che mi lasciavano perplesso e insoddisfatto, mi portarono ad affrontare la lettura di Mach, di Avenarius, di Poincarè. Anche quel tanto (e fu in verità assai poco) che allora conoscemmo di Marx, sulla scia della nostra passione politica, ci venne per molta parte, pur dissentendo dalla sua impostazione, da un libro di Croce e, per suo tramite, dagli scritti di Labriola (si aggiunga, poiché le vie della Provvidenza sono tante ed imprevedibili, che leggemmo per la prima volta le *Tesi su Feuerbach* in un testo del non amato Gentile).

#### ADESIONI E DISSENSI

Perfino nel campo degli studi letterari, ai quali mi ero dedicato, l'adesione alle formule estetiche di Benedetto Croce fu assai più problematica di quanto possa a prima vista apparire. Nella parte essenziale esse si incontravano con i modelli già lungamente frequentati di De Sanctis; e per un'altra parte ero tutt'altro che disposto a consentire in quella svalutazione dell'erudizione e della filologia che esse sembravano a volte patrocinare. Meno di tutto mi persuadevano la sua critica severa della storiografia di tipo desantisiano e la riduzione della storia letteraria alla monografia: già allora sorgeva da varie parti, e trovava eco in me, l'esigenza di una visione storica più ampia, se non altro nel senso di un'individuazione di nessi formali e culturali, di un riconoscibile progresso delle poetiche e del gusto. Inoltre avvertivo con disappunto (e in ciò ero ingiusto, perché non tenevo conto del salto di generazione e di formazione) certe differenze di sensibilità: alcune predilezioni e ancor più certi rifiuti di Croce (Leopardi, Baudelaire e quasi tutti i moderni) mi irritavano. I suoi saggi a volte mi affascinarono (su Ariosto, per esempio, su Stendhal), a volte suscitavano forti dubbi e perplessità, anche di metodo (come i libri su Dante e su Shakespeare). Sempre più cresceva lo scontento, e perfino il fastidio, per la sua formula di giudizio critico (la riduzione dell'analisi alla definizione di uno stato d'animo), che nei crociani ortodossi, con i quali non avrei voluto confondermi mai, tendeva a diventare la formuletta appunto, o vezzo o caricatura. Se dovessi dire dunque in che consistesse il mio crocianesimo giovanile, sarei portato a definirlo prima di tutto e quasi soltanto come un atteggiamento mentale: un'idea di serietà intellettuale e morale, un senso vigile delle distinzioni, che allora, come mi aiutò a respingere subito il fascino illusorio dell'attualismo gentiliano, e ogni sorta di misticismo e di irrazionalismo, mi fornì con altrettanta prontezza (magari paradossalmente, contro i suggerimenti immediati del maestro) argomenti per giustificare la mia insofferenza del fascismo.

Adesione e dissensi dovevano poi maturarsi negli anni, e riflettersi nella mia attività, e precisarsi nei miei rapporti con il maestro lontano, dopo la fine dell'adolescenza e delle speranze politiche che l'avevano riscaldata, negli anni bui della dittatura. Sarebbe difficile dire quanto ci aiutasse, in

quel clima di uggia e di depressione, qualche parola sua di consenso, o magari di parziale riserva. Se riprendo tra mano certe sue rare lettere degli anni Trenta, vi ritrovo con immutato piacere, oltre le lodi, le riserve appunto per lo più attinenti al rilievo che io attribuisco nelle mie ricerche ai nessi storico-culturali per la giusta collocazione, a mio parere, dei testi poetici. Un colloquio a distanza, tutto intellettuale, concorde e discorde, condotto su un solo motivo e presto interrotto, ma sempre da parte mia rispettoso e dalla parte di lui gentile e paterno, da maestro a discepolo appunto. In quegli anni anche per noi la presenza di Croce, la sua battaglia contro taluni aspetti del fascismo, la sua "religione della libertà" rappresentò un rifugio e un conforto, di cui gli saremo grati per sempre. Ma sarebbe da ipocriti tacere il sentimento di ribellione che a volte cresceva nel nostro animo, nell'atto di accorgerci che la sua dittatura intellettuale, per tanti aspetti benefica e tutt'altro che provinciale, contribuiva in parte a respingere e deprimere le proposte di cultura che allora si agitavano nel resto del mondo, o per lo meno ad assorbirle in un piano di idee che tendeva a diventare sempre più fisso ed esclusivo. Gli anni della liberazione e del secondo dopoguerra, che videro Croce impegnato in una polemica politica che ce lo faceva sentire sempre più diverso, segnarono il momento del maggior distacco.

#### CROCIANI SENZA SAPERLO

Fu allora, nel '52, nell'occasione di una mia grossa antologia dei poeti minori del '300, che egli scrisse al comune amico Raffaele Mattioli: "Il volume del S. è ottimo. Io conosco quel materiale per averlo da mia parte studiato. Non mi rendo conto come un uomo che fa dell'ottima critica letteraria conforme alla tradizione di Foscolo e De Sanctis e, aggiungerei, un pochino anche mia, abbia affermato che ora in Italia bisogna abbandonare il presente modo di critica e sostituirla il marxismo".

Rievoco questo aneddoto con un sorriso: mi piace pensare che egli continuasse da lontano a seguire e apprezzare il mio lavoro; e quanto alla punta polemica, so che essa nasceva in gran parte da un equivoco. Io non rinnegavo affatto, neppure allora, la sostanza dell'insegnamento crociano; e il marxismo era per me una convinzione maturata su tutt'altro terreno, e non certo un metodo nuovo di critica letteraria, tutt'al più un ulteriore conforto all'esigenza storicistica, nel senso desanctisiano, che mi era stata presente in ogni tempo.

Seguitavo ad essere il discepolo attento e un po' indocile che ero stato sempre. Non so se la storia di un'esperienza personale, che qui si è tracciata rapidamente, possa risultare identica o affine a quella di altri miei coetanei. So che in essa la presenza di Croce fu importante, e probabilmente la più importante. E perciò mi accade di irritarmi quando vedo i giovani di oggi, anche scolari miei, considerare quel momento della nostra cultura trascurabile, se non addirittura nefasto. Poi mi consolo pensando quanto essi senza accorgersene l'abbiano assimilato e lo utilizzino spesso senza

FRANCESCO BARONE

SCIENZA? IL PERCHÉ DI UN NO.

Nella filosofia dello spirito di Benedetto Croce spicca la negazione del carattere conoscitivo e teorico della ricerca scientifica, dalla matematica alle scienze della natura. Il concetto genuino, sintesi di universale e di individuale, è per Croce proprio della storia e della filosofia: solo qui v'è conoscenza adeguata della realtà concepita come assoluto sviluppo storico dello spirito. Le scienze operano invece con pseudoconcetti, astratti o empirici, in cui compare solo l'uno o l'altro elemento della sintesi. Così, prive di pensiero speculativo, esse hanno un mero ufficio pratico d'economia mentale e d'utilità mnemonica.

Nel sistema crociano, in tal modo, le scienze sono ridotte all'attività pratica dello spirito, ed a quel grado economico di essa, che è un po' il cestino in cui finisce tutto ciò che non trova sistemazione nelle altre forme dello spirito (l'arte, il pensiero discorsivo storico-filosofico, la morale). Questa riduzione della scienza è stata al centro delle critiche al Croce quando, al declinare delle fortune del neoidealismo, ci si è compiaciuti di individuare in esso l'espressione tipica dei difetti della nostra cultura. Lasciare la scienza fuori dalla conoscenza è, per questi critici, rivelativo del sopravvivere di una tradizione retorico - umanistica, la più estranea all'epoca in cui viviamo.

E' innegabile che si prova disagio di fronte alla sistemazione crociana delle scienze. Non si può ignorare il bisogno di "verità" che sempre ha animato gli scienziati e che è testimoniato esplicitamente, ad esempio, da un Copernico, da un Galileo, da un Newton - i fondatori della scienza moderna-, i quali hanno rivendicato per sé la qualifica di "filosofi".

S'affaccia il sospetto che il non tener conto di ciò dipenda in parte anche dalla vecchia abitudine di considerare la scienza nulla più di un mestiere, in grado di fornirci congegni "meccanici" utili, che non vanno però confusi con la vera cultura, che è letteratura, arte, filosofia.

Eppure sarebbe forzato e semplicistico fare della tesi di Croce solo il frutto di una tradizione retorico-umanistica, anche se Croce confessò la sua modesta preparazione scientifica ed è palese il prevalere in lui degli interessi umanistici. Non c'è alcuna necessità che gli interessi storico-letterari escludano il riconoscimento del valore culturale e tecnico della scienza; nemmeno quando si fantastichi circa la tradizione retorica come ideologia della borghesia agraria. Che non si possa ancorare la tesi crociana solo alla sopravvivenza di qualcosa di arcaico risulta, del resto, dal successo con cui tale tesi fu accolta e dal peso che la cosa ebbe sulla cultura italiana del primo Novecento.

Ciò vale non solo per gli umanisti, il che sarebbe ovvio; ma anche per gli scienziati, gli eredi di Galileo, che – salvo rare eccezioni – non si opposero con molto vigore alle idee di Croce. Esse permettevano loro di lavorare in pace, senza troppo impicciarsi di questioni filosofiche che tenevano in gran sospetto. È evidente, tuttavia, che tale tranquillità non nasceva soltanto dall'incontrollata fiducia in un “retore”. Il fatto è che Croce, con grande abilità, aveva saputo sottolineare le affinità della sua prospettiva con alcune interpretazioni della scienza, che all'inizio del secolo apparivano tra le più avanzate.

Croce, infatti, si richiama per il “riconoscimento” del carattere pratico-economico della scienza non solo a un Rickert o ad un Bergson: ciò che gli pare decisivo nella “critica della scienza” a lui contemporanea è che essa è promossa anche da matematici, fisici e naturalisti come, ad esempio, Richard Avenarius e Ernst Mach. L'interpretazione strumentale della scienza da parte dell'empirio – criticismo s'accorda perfettamente, secondo Croce, con la sua convinzione, d'origine hegeliana, che le scienze positive non costituiscono autentica conoscenza.

La critica della scienza ha sì lo svantaggio, nei confronti dell'idealismo ottocentesco, “di non fondarsi su un forte e coerente pensiero filosofico”; ma ha il vantaggio di non ritenere i caratteri della scienza quali errori dell'intelletto astratto, come aveva fatto Hegel. Tali caratteri, “fisiologici e necessari”, dipendono invece dalla natura pratica e non teoretica della scienza. Questa è la prospettiva in cui, per Croce, si può evitare l'“ibridismo speculativo” delle ottocentesche “filosofie della natura”.

L'interpretazione strumentalistica della scienza, in Croce, ebbe dunque un duplice fascino: da un lato, caratterizzava l'originalità del suo neoidealismo; dall'altro, riprendeva una tematica della riflessione sulla scienza sempre più diffusa tra gli stessi scienziati. Croce non si soffermò mai sulla meccanica quantistica; ma il modo in cui questa, a partire dagli anni Venti, venne considerata dalla maggior parte dei fisici (con l'eccezione, tuttavia, di uno Schrödinger e di un Einstein) favorì grandemente la diffusione dello strumentalismo.

Il fascismo non elimina tuttavia le difficoltà della posizione crociana. Come conciliare, infatti, la sua posizione idealistica dell'attività dello spiri-

to con l'empirismo, che è caratteristica costante di tutte le metodologie che danno un'interpretazione strumentalistica della scienza? Tutte le volte che si è insistito sulla scienza come strumento di previsione e non come conoscenza teorica - da Mach ai neopositivisti, all'operazionalismo del Bringdman - c'è sempre stata una svalutazione dell'attività concettuale. E' paradossale che Croce accetti le conseguenze dello strumentalismo mentre ne respinge le premesse.

Da più parti, inoltre, i metodologi rivendicano oggi l'istanza di verità propria della scienza: dopo la metà del secolo c'è stata una crisi dello strumentalismo e delle sue premesse.

La tesi crociana sulla scienza, suggestiva in una certa situazione culturale, appare ora inattuale. Ciò non significa, tuttavia, che il pensiero del Croce sia del tutto irrilevante per la metodologia della scienza.

Quando si lasci cadere l'identificazione del pensiero con la filosofia e si riconosca, di là da Croce, che la ricerca scientifica, animata dal bisogno di verità, è, tra le altre, una schietta manifestazione della nostra attività teorica, l'insegnamento crociano sulla capacità inventiva di sempre nuove espressioni da parte dello spirito umano ha tuttora grande validità anche per una spregiudicata riflessione sulla scienza. Contro l'empirismo dello strumentalismo è, infatti, "idealistica" l'affermazione, oggi sempre più diffusa, che le teorie scientifiche, lungi da essere puramente indotte dall'esperienza, sono nostre invenzioni e nostre idee. Se lo spirito umano si distingue per la sua inventività mai placata, la scienza, con la sua ricerca tentativa e fallabile, ce ne offre un'immagine fedele.

FRANCESCO COMPAGNA

PAURA DI CROCE

In occasione del ventesimo anniversario della morte di Benedetto Croce, sulle pagine di “Nord e Sud”, Girolamo Cotroneo scriveva un articolo (*La rivincita di Croce*) nel quale, tra l'altro, rinviava alla “compulsazione” dei cataloghi dei “grandi” editori: “nessuno dei quali negli ultimi anni ha pubblicato nulla che riguardasse Croce, mentre tanti “piccoli” editori hanno presentato diversi e non banali lavori sul filosofo napoletano, a riprova del fatto che, sia pure fuori del grande giro della cultura “ufficiale”, la linfa del pensiero crociano continua a circolare nell'interno del nostro Paese”.

Croce come *samizdat*? *Tout proportion faite*, come dicono i francesi; si potrebbe rispondere di sì a questa provocatoria domanda che Cotroneo sembra voler suggerire. Ora è lecito domandarsi se, oggi che ricorre il venticinquesimo anniversario della morte di Croce, la situazione sia cambiata, e come, rispetto a quella che si configurava nell'articolo di Cotroneo su “Nord e Sud”.

Potremmo rispondere che la situazione si è addirittura aggravata, se è vero che l'importante libro di Gennaro Sasso sul pensiero di Croce e le bellissime lettere di Croce a Vittorio Enzo Alfieri hanno avuto minore circolazione ufficiale di quanta non meritassero perché a pubblicare l'uno e le altre sono stati, per diserzione dei grandi, due benemeriti piccoli editori.

Ma, in pari tempo, si potrebbe osservare che il conformismo dei “superatori” non è riuscito a impedire che il *samizdat* crociano circoli oggi anche più intensamente di quanto non circolasse cinque anni or sono; mentre si comincia a constatare il fallimento culturale dei superatori nella sbornia sociologica e ideologica provocata dalla “feltrinellizzazione” della “grande” editoria industriale, l'acqua di fonte della cultura di matrice crociana, che l'editoria artigiana si preoccupa di fornire ancora, quella riesce a snebbiare i fumi di quella sbornia, almeno nella testa di quanti non disdegnano di

bere acqua di fonte invece di vino sofisticato.

E' possibile che oggi vi sia chi si accosti al pensiero di Croce proprio nel modo che Cotroneo, nel citato articolo, considerava quello giusto? E cioè, come ad un pensiero che ha tutt'altro che esaurito la sua "funzione storica" in quanto mai la esaurisce il pensiero di un "classico".

Scriveva, infatti, Cotroneo che "accostarsi" al pensiero di Croce "in questa prospettiva" implica anzitutto che si tolga "quel significato sclerotizzante che solitamente viene attribuito all'aggettivo crociano". Perché una scelta culturale di fondo come l'accostamento al pensiero crociano non deve affatto ridursi a "ripetizione" e ad "esegesi", a "contemplazione mistica" o ad astratta ortodossia. Questa però è oggi quello che capita, assai più che non a quanti si accostano a Croce, negli ambienti di un certo marxismo, della fenomenologia, dell'esistenzialismo, del neopositivismo: "ai quali però la cultura "ufficiale" si è sempre ben guardata dall'attribuire un significato sclerotizzante e dogmatico".

Una scelta culturale come l'accostamento a Croce è anzitutto e soprattutto una scelta civile di concreto impegno storico e politico, senza fumi-sterie, senza elucubrazioni intellettualistiche; il che significa anche, da un lato, abbandonare il culto dell'esistente immobile e, dall'altro lato, rifiutare le lusinghe della fuga in avanti, come ora suol dirsi, per collocare in un futuro astratto, "dopo l'apocalisse", la salvezza totale (e qui potrebbe ravvisarsi anche la forma nuova del gattopardismo: diciamo che si deve cambiare tutto e così non cambia niente); e significa, altresì, contrapporsi alla confusione culturale che oggi imperversa, alimentata da un'industria culturale che ha tutto l'interesse ad alimentarla.

Scriveva Cotroneo nell'articolo citato che "essere crociani significa più questo (una scelta di libertà, senza compromessi, senza riserve mentali; una libertà concreta, storica, da attuare e da difendere in ogni momento, senza progetti astratti, ma con un lavoro culturale e politico da svolgersi in una precisa situazione storica, consapevoli dei limiti, spesso immediatamente invalicabili, che questo presente) che non discutere delle forme dello spirito". Ed effettivamente noi che ci siamo passati dobbiamo riconoscere che Croce non tanto ci ha insegnato la logica o l'estetica, ma ci ha insegnato a pensare. E però, si dice, la filosofia crociana è conservatrice; e comunque è una filosofia che ha precluso al pensiero italiano, al liberalismo italiano, le vie di quel sano empirismo della cultura anglosassone che ha consentito, nelle democrazie tutte spiegate, di realizzare audaci ed efficaci riforme sociali. A chi dice questo, varrebbe forse la pena ricordare quella lettera di Croce a Vossler nella quale si legge che al comportamento, conservatore, di coloro i quali si tengono sempre il vecchio ombrello che fa acqua, e a quello, rivoluzionario, di coloro i quali vogliono comprare un ombrello nuovo, perché il manico, il puntale o la gloria dell'ombrello dovrebbe essere cambiato, è preferibile di gran lunga il comportamento di coloro i quali, non appena il manico, il puntale o la gloria dell'ombrello devono essere

cambiati, li cambiano di volta in volta, e così si trovano un ombrello che è sempre nuovo. Ma quest'ultimo, appunto, è il comportamento che si addice al riformismo intelligente e conforme proprio al cosiddetto sano empirismo della cultura anglosassone.

Senonché questa filosofia dell'ombrello, se può risultare convincente per intellettuali di biblioteca, non può risultare ovviamente tale per gli intellettuali di assemblea che pullulano, indottrinati, più ancora e prima ancora che della cosiddetta controinformazione, dai chierici traditori che sono annidati nell'industria culturale e sono dominati, consciamente o inconsciamente, dalla "paura di Croce". Che altro, infatti, se non la paura è all'origine di ogni *samizdat*?

Ha scritto recentemente Lucio Lombardo Radice, in occasione di certe polemiche sul marxismo ed il PCI, che i comunisti italiani non intendono relegare Marx in soffitta, ma intendono tenerlo in biblioteca. Ma se Croce si tiene in biblioteca, non si riesce a relegarlo in soffitta, se Croce continua a circolare, sia pure come *samizdat*, che succede? Ecco: è presumibile che, a molti di coloro che hanno relegato Croce in soffitta, capiti prima o poi di dover fare i conti, come diceva Gramsci, con coloro che hanno tenuto Croce in biblioteca e più ancora con coloro che hanno continuato o cominciato a frequentarne le molte pagine. Certo è che, all'origine della "paura di Croce", c'è la cattiva coscienza di intellettuali che sono falliti.

Forse il venticinquesimo anniversario del novembre 1952 potrebbe essere un'occasione da non sciupare per fare il bilancio del fallimento di un certo marxismo da salotto e da assemblea che ha declassato il marxismo, come dice Colletti, da scienza ad ideologia, involgarendolo e depauperandolo. E poi l'anniversario potrebbe essere anche l'occasione per fare il bilancio del fallimento dei consulenti editoriali, responsabili della "feltrinellizzazione", che non solo hanno dato luogo ad una babele, ma hanno sottoposto i programmi dei "grandi" editori ad una dittatura ben altrimenti oppressiva di quella che molto tendenziosamente i "superatori" addebitavano alla cultura crociana. Infine, quest'anniversario potrebbe anche fornire l'occasione attesa, e credo anche matura per evocare la forza della ragione liberal-democratica contro i mostri del populismo che, risvegliati dal cicaleccio petulante di intellettuali frivoli e mondani, minacciano ahimè! di soffocare la libertà e la democrazia.

VITTORIO ENZO ALFIERI

## IL LIBERALISMO CROCIANO

Quando nel 1924, l'anno del delitto Matteotti, il Croce pubblicava gli *Elementi di politica* si poteva dire che il liberalismo era in crisi un po' dovunque: tra le conseguenze della prima guerra mondiale vi era una tendenza al declino dei partiti liberali nei Paesi di più antica tradizione, mentre in Paesi come il nostro una violenta reazione agli eccessi del movimento operaio stava travolgendo quei partiti che si richiamavano all'ideale liberale.

Se Benedetto Croce fu spinto nel 1924 ad enunciare in forma espositiva e sistematica i principi della filosofia della politica, da lui precedentemente non enunciati in modo esplicito, i suoi lettori di allora capirono che egli era mosso da due ordini di ragioni: l'esigenza morale che portava anche lui a prendere posizione in quei convulsi momenti e l'esigenza intellettuale di chiarire a se stesso ed agli altri i caratteri specifici dell'attività politica. Era sorto in Italia il regime fascista: e colui che era stato per un quarto di secolo il fraterno collaboratore di Croce, il Gentile, aveva aderito al fascismo e posta la sua filosofia al servizio del movimento fascista, affermando il carattere etico dello Stato e della politica, la coincidenza della legge morale con la volontà dello Stato forte cioè autoritario, il carattere esclusivamente etico dell'attività politica in cui l'individuo doveva sacrificare se stesso alla sublime maestà dello Stato. Prima d'allora, il Croce non aveva trattato di problemi politici se non saltuariamente e dalla politica attiva si era sempre astenuto, pur adempiendo ai consueti doveri civici e partecipando alle sedute del Senato al quale apparteneva dal 1910, e ciò perché egli si riteneva sprovvisto di quelle abitudini pratiche senza le quali non si può militare nei partiti. Egli pensava, come si può pensare nei periodi di tranquillo e ordinato vivere civile, che l'uomo di pensiero e di cultura debba seguire le proprie specifiche attitudini e lasciar amministrare la cosa pubblica da coloro che sono tagliati per la vita pratica.

I Partiti non erano generalmente organizzati come oggi, ma erano, anche se di massa come quelli socialisti, poco più che comitati elettorali, qualche volta addirittura transitori; e in Italia solo dopo il 1918, con l'introduzione della proporzionale, i Partiti si organizzarono stabilmente e divennero quelle potenti macchine che sono oggi. Ancora nel 1912 il Croce aveva potuto paragonare i partiti, per i limiti che essi ponevano all'aspirazione e al sentimento individuale di fronte alla realtà concreta con generi letterari: riconosceva la funzione dei Partiti ma ammoniva che i loro programmi, di per sé atti di generica astrazione, non l'irreggimentarsi degli individui secondo vecchie ideologie, ma il contributo di ciascuno secondo coscienza al bene sociale, era ciò di cui la società aveva bisogno.

Non occorre rievocare quale fu l'impegno politico del Croce dal 1924 in poi: la sua adesione anche formale al partito liberale, la sua partecipazione ai Congressi, il manifesto di risposta a quello degli intellettuali fascisti, lo stesso nuovo accento della sua attività culturale e più specificatamente nel campo dei lavori storici; il discorso del 1929 al Senato contro la Conciliazione, ed infine l'abnegazione patriottica e civile con cui egli, nel 1943, in tarda età, svolse quale Presidente del Partito liberale un'opera politica che è materia di storia. Negli anni del servaggio tutti coloro che in cuor loro non si piegarono al fascismo avevano guardato a lui come al capo di quell'ideale resistenza nella quale vi potevano essere diverse tendenze ed aspirazioni politiche ma vi era una comune fede, un comune slancio morale, il riconoscimento di qualcosa che aveva un assoluto primato: la religione della libertà.

Negli *Elementi di politica* era chiaramente stabilito il carattere unitario dell'attività politica e la sua distinzione dall'attività morale, in polemica con le identificazioni pericolose e retoriche di politica e morale in cui si produceva l'idealismo attualistico.

Nelle successive opere del Croce sempre più risuonerà il richiamo dell'esigenza morale, l'invito a non cedere alle tentazioni e ai vili vantaggi della servitù che anche il fascismo offriva ad animi servilmente disposti. Ma perché il Croce non piegava la sua teoria a filosofia del Partito liberale, mentre il Gentile si presentava come il teorico del fascismo?

La risposta del Croce era che la filosofia della politica deve spiegare tutte le forme e tutti i fatti politici, poiché essa appartiene alla cerchia del pensiero, della verità che è sacra, e non si può manipolare e piegare agli interessi di individui e di gruppi; ed invece i partiti svolgono azione pratica, si combattono con armi anche di parole che sono utili anche se non sono veraci, e cioè anche le ideologie ed i programmi; e perciò il filosofo non poteva considerare il Partito Liberale se non come semplice partito tra i partiti, con le caratteristiche e le vicissitudini degli altri.

Se lui, Croce, militava nel Partito Liberale, la sua decisione era di fatto un sentimento e non la conclusione di un sillogismo filosofico: nipote di

Silvio Spaventa, figlio ideale di Francesco De Sanctis e degli altri grandi spiriti del nostro Risorgimento, Egli sentiva che il suo posto era nella strada da loro segnata.

In un famoso scritto del 1927, il *Presupposto filosofico della concezione liberale*, egli fece un passo oltre e distinse il liberalismo come principio filosofico dal liberalismo come partito politico: in quanto principio filosofico, concezione totale della vita e del mondo, il liberalismo era da lui definito una concezione metapolitica. Cioè il liberalismo supera non soltanto le chiusure ideologiche e programmatiche dei partiti che si richiamano all'ideale liberale, ma oltrepassa la teoria formale della politica e in un certo senso, egli aggiungeva, anche quella formale dell'etica. Croce faceva notare che vi erano partiti variamente legati a una concezione trascendente ed autoritaria, e non meno quelli socialisti che quelli cattolici; ve ne erano che si dicevano democratici, e soffocavano la libera individualità umana entro schemi quantitativi e meccanici; lo stesso liberalismo politico sovente si identificava col liberismo economico, cioè cadeva nell'utilitarismo morale e attribuiva un valore assoluto a un modello di vita economica che non può non essere soggetto ad adattamenti in più o in meno secondo le esigenze sociali e morali. Oggi, nella crisi che travaglia la nostra società, così avanzata nella tecnica scientifica e così depressa in fatto di valori morali, i partiti mostrano oggi più che mai la loro natura essenzialmente utilitaria, il carattere effimero dei loro programmi che sembrano teorie e sono espressioni di volontà: i partiti di opinione, e tra questi i partiti che si professano liberali, vengono confinati in uno spazio sempre più esiguo, e sempre più pericolosamente avanza il comunismo, che definisce la libertà una menzogna borghese.

Il messaggio che ci ha lasciato Croce è che la libertà vive nella coscienza e non nelle esterne istituzioni; ed oggi noi, che misuriamo l'enorme discordanza del dissenso sovietico di fronte all'enorme potenza politica dell'impero comunista, siamo anche da ciò confermati nella nostra fede nella libertà. Nella fede che Benedetto Croce ha alimentato in noi nel triste venticennio si ravviva oggi di fronte ad una situazione che potrebbe indurre al pessimismo proprio perché la concezione liberale è metapolitica, è più alta che quella di singoli partiti o movimenti, noi non abbiamo alcuna ragione di disperare. Le eclissi presuppongono la luce, che torna poi sempre a risplendere.

PREMIO "PANNUNZIO" 2001

INTERVISTA AD ENZO BETTIZA, UOMO DI CULTURA ANZITUTTO

a cura di Paolo Fossati

Enzo Bettiza, nato a Spalato nel 1927 da una vecchia famiglia imprenditoriale dalmata, ha dedicato gran parte della sua vasta attività di scrittore ai Paesi dell'Est e dell'Europa centrale. La sua opera di romanziere originale, appartato, di ampio respiro europeo, per tanti aspetti morali e psicologici si inserisce nel filone della letteratura triestina del Novecento. In quest'opera narrativa, organicamente collegata nel quadro dei tre romanzi pubblicati da Mondadori (*La campagna elettorale* del 1953, *Il fantasma di Trieste* del 1960 e *I fantasmi di Mosca* del 1993), l'attenzione dello scrittore è indirizzata a ricostruire in maniera insieme minuta e polifonica i maggiori problemi umani, culturali e artistici del nostro tempo. Tradotto nelle principali lingue europee, Bettiza è considerato anche all'estero un autore singolare e non facilmente classificabile della letteratura italiana contemporanea.

La sua parallela opera di saggista, di cui citeremo *La nuova cultura tedesca* del 1965, *Il diario di Mosca* del 1967, *Il mistero di Lenin* del 1982 e *L'anno della tigre* (Viaggio nella Cina di Deng) del 1987, ha costantemente accompagnato come strumento di scavo e di supporto la sua impegnata attività di romanziere.

Dal 1957 alla fine del '64 è stato corrispondente prima da Vienna e poi da Mosca de "La Stampa", nella quale è oggi di nuovo presente come editorialista e commentatore politico e culturale di punta. E' uno dei collaboratori più prestigiosi del settimanale "Panorama", sul quale firma la rubrica *Senso Vietato*.

Nel 1964 è passato al "Corriere della Sera", del quale è stato fondista e inviato. I suoi *reportages* da Praga, Parigi, Berlino, dalla Russia di Kruscev, dalla Jugoslavia di Tito, dall'Albania di Hoxha, dalla Cina di Mao, dal Brasile, dagli Stati Uniti, hanno lasciato una traccia indelebile nel giornalismo italiano.

Dieci anni dopo l'ingresso in via Solferino, ha fondato, insieme con Indro Montanelli, il "Giornale Nuovo", di cui è stato condirettore vicario fino al 1983.

Senatore ed europarlamentare dal 1976, per tre legislature ha svolto le funzioni di presidente delle delegazioni parlamentari europee per i rapporti con la Jugoslavia, con la Cina e con l'Unione Sovietica.

Con il suo romanzo *Esilio* (Mondadori, 1996) ha vinto il Premio Campiello 1996.

Nel 1998 ha pubblicato *L'ombra rossa* (Mondadori). Nel 1999 oltre a *Mostri sacri* (Mondadori), che è la prosecuzione e la conclusione organica del precedente, ha dato alle stampe il *pamphlet* *Via Solferino* (Mondadori), mentre nel 2000 *La cavalcata del secolo* (Mondadori), un libro che si chiude con la fine del Novecento. E' invece del 2001 *Arrebbaggi e pensieri* (Rizzoli), in cui Bettiza, intervistato da Dario Fertilio, riflette sull'eredità del XX secolo. L'ultimo libro in ordine di tempo si intitola *Corone e maschere. Ritratti d'Oriente e d'Occidente* (Mondadori).

*Dottor Bettiza, in un libro di grande successo, Esilio, Lei racconta la Sua gioventù tra Spalato e Zara, la famiglia, i contrasti tra i genitori: da una parte la madre che La voleva slavo e dall'altra il padre che La voleva italiano. Come ha vissuto quei momenti così umanamente e culturalmente travagliati?*

A leggerla sembra una storia abbastanza originale, però si tratta di una situazione diffusa per una zona di frontiera, dove si intersecano culture, lingue e sentimenti, se non opposti, diversi. In Dalmazia, nelle città della Dalmazia, nelle famiglie della Dalmazia il contrasto allora era molto forte. Anche la formazione culturale di chi abitava quella regione era diversificata. Mio padre, ad esempio, parlava benissimo l'italiano, però, ai tempi in cui l'Austria favoriva l'elemento slavo, aveva dovuto frequentare una sorta di ginnasio in lingua croata, per poi trasferirsi a Vienna dove si laureò in ingegneria. La stessa cosa si ripeteva per zii, prozii, cugini: chi studiava a Padova, chi a Vienna. La multinazionalità è stato un elemento di distinzione della mia famiglia. Eppoi c'è un precedente illustre, quello di Nicolò Tommaseo, uno dei padri dell'italiano moderno, il più grande filologo dell'Ottocento, che conosceva profondamente l'italiano ma scriveva anche in croato (*era nato a Sebenico, in Dalmazia, ndr*). Le sue poesie ancora oggi, credo, fanno parte dei testi scolastici nelle scuole croate.

*Che cosa rappresentava per Lei l'italianità?*

L'italianità era un additivo di valore che si aggiungeva ad altre componenti: quelle slave, quelle dell'Impero Austro-Ungarico. La famiglia da cui provengo, dai connotati risorgimentali, patriottici e dunque culturali italiani molto forti, dai connotati irredentistici benché non fanatici, aveva con-

tribuito alla fondazione, alla costruzione e al mantenimento di istituzioni di cultura italiana: il “Gabinetto di lettura”, ad esempio.

*Quale immagina sarebbe stato il Suo futuro se, anziché a Zara, enclava territoriale italiana nel cuore della Dalmazia, avesse compiuto gli studi a Spalato?*

Sarei stato senz'altro un uomo con forte spinta europea. Non avrei certamente trascurato né dimenticato l'italiano. Può darsi che avrei seguito la carriera di scrittore o quella accademica. Ma tutto sarebbe stato complicato dal fatto che in Jugoslavia c'era, soprattutto nei primi tempi, un comunismo molto duro, poi umanizzato, revisionato dalla fase antistaliniana di Tito. Comunque mi sarebbe stato più facile prevedere un futuro non italiano in una Jugoslavia democratica, che non in una Jugoslavia comunista.

*Lei è stato parlamentare europeo per tre legislature, maturando un'esperienza di quindici anni. Che cosa ha spinto un giornalista, uno scrittore, un uomo di cultura a candidarsi?*

Mi sono sempre occupato di politica. Un po' per le mie radici natali, un po' per gli interessi di scrittore: la politica è stata un personaggio condizionante i protagonisti dei miei romanzi. In questo senso la politica attiva non è stata altro per me che la continuazione delle precedenti esperienze.

Non dimentichiamo poi che insieme con Indro Montanelli fondai il “Giornale Nuovo”. La nostra, in un tempo di disordine, era una posizione politicamente molto definita. Noi del “Giornale Nuovo” eravamo in un certo senso gli eredi del “Mondo” di Pannunzio. Basti pensare che le firme più prestigiose, che non potevano più scrivere sul “Mondo”, perché non esisteva più (*il settimanale fu pubblicato a Roma per diciassette anni, dal 1949 al 1966, ndr*), approdarono al nostro giornale. Ne ricordo solo alcune: Rosario Romeo, Geno Pampaloni, Renzo De Felice, Carlo Laurenzi. Eravamo insomma una continuazione dello spirito liberale, razionale e laico del “Mondo” di Pannunzio.

*Lei conobbe Pannunzio?*

Me lo presentò, a Roma, il comune amico Leo Valiani. Non ricordo l'anno preciso, ma in quel tempo ero tornato da Mosca dove ero stato per più di quattro anni corrispondente de “La Stampa” ed ero già passato al “Corriere della Sera”. Poteva essere il 1964, come il '65 o il '66.

*Che ricordi ha di Pannunzio?*

Ho ottimi ricordi. Pannunzio era un signore molto attento: ricordo la precisione con cui mi esortava a leggere i libri. Diceva che non era possi-

bile leggere in fretta un libro che interessa. “Sono un lettore lento, ma almeno quando chiudo il libro so ciò che ho letto”, soleva ripetere. E’ questa una grande testimonianza di serietà nell’approccio alla cultura. Dunque un uomo di cultura non velleitaria, ma radicata, profonda. Era soprattutto un grande liberale nel senso più ampio del termine.

*Torino per Lei è solo la città in cui lavora o qualcosa di più?*

Molto di più. Non vi ho mai vissuto, però Torino mi è molto cara, per varie ragioni. Anzitutto considero “La Stampa”, il giornale di questa città, il luogo della mia iniziazione e del mio progresso nell’attività giornalistica. Se poi aggiungiamo gli amici liberali piemontesi - faccio un solo nome, quello di Valerio Zanone - e le elezioni per il Parlamento europeo (tra i miei elettori c’erano infatti anche i piemontesi e i valdostani, dato che venivo eletto nel collegio del Nord Ovest che comprendeva la Lombardia, il Piemonte, la Liguria e la Val d’Aosta), è facile capire che Torino e il Piemonte hanno rappresentato per me soprattutto un bacino culturale assai stimolante.

*Qual è il Suo rapporto con il Piemonte?*

Anzitutto il Piemonte è una terra particolare, molto originale. Io che vengo dalle regioni orientali ritrovo qui, in questa estrema regione occidentale italiana, uno spirito cosmopolita, uno spirito non provinciale che mi si addice molto. Credo che il Nord Ovest e il Nord Est, con l’aggiunta dell’Adriatico orientale, siano le regioni più europee che l’Italia possieda. Ed è questo un fatto che ha favorito il mio inserimento nella vita culturale e giornalistica torinese. Ricordo che Montanelli mi diceva che nonostante fossi il condirettore del “Giornale Nuovo” e nonostante fossi stato al “Corriere della Sera”, il mio quotidiano più congeniale era proprio “La Stampa”.

*Si sente più scrittore o giornalista?*

Scrittore.

*Allora ha ragione chi dice “Enzo Bettiza, scrittore prestato al giornalismo”?*

Sì, ha ragione: prestato. Non c’è scrittore grande, medio, piccolo, da Dostoevskij a De Amicis, che non abbia fatto, e saputo fare, giornalismo. Lo scrittore può fare il giornalista. Tante volte il giornalista non può fare lo scrittore. Io nasco come scrittore.

*Chi fu lo scrittore che Le fece da maestro?*

Se devo fare il nome di un maestro che mi fu molto congeniale, allora dico Guido Piovene, anche lui vecchio collaboratore de "La Stampa". In Piovene lo scrittore trasfondeva nel giornalista una capacità di vedere al di là della cronaca semplice che è tipica di uno spirito formatosi prima nei libri che negli articoli. Certe pagine di Piovene erano saggi di grande scrittore ridotti ad articolo.

*Come i Suoi su "La Stampa" della domenica.*

Vede, per la professione giornalistica ho avuto molto rispetto. Ho sempre cercato di fare un buon lavoro dal punto di vista della presentazione, anche artigianale. Non ho mai scritto un articolo senza curare la forma. Pure nei momenti difficili. Ricordo i viaggi a Praga, durante l'occupazione, o in Vietnam. Non mi sono mai fatto condizionare dall'orario e dalla cronaca incalzante: ho dato precedenza alla costruzione, dal punto di vista letterario, di un oggetto di lettura dignitoso.

*Quali sono i Suoi ritmi di lavoro?*

Mi piace molto scrivere la mattina presto, dalle sette a mezzogiorno. Nel pomeriggio leggo oppure mi occupo degli editoriali per "La Stampa" o della rubrica che ho su "Panorama". Dipende dai giorni.

*Come approdò al giornalismo? Lei ha raccontato che gli anni che hanno preceduto l'ingresso nelle redazioni dei giornali furono difficili.*

E' vero, furono anni difficili. Avevo scritto un libro, *La campagna elettorale*, che doveva vincere la prima edizione del premio Hemingway, sponsorizzato con una parte di quello che lo scrittore americano ricavava con le traduzioni Mondadori dei suoi libri. Ma in seno alla giuria ci fu un contrasto che neutralizzò la mia vittoria. Venni comunque segnalato. Tramite due giudici del Premio, Remo Cantoni e Dino Buzzati e lo stesso Alberto Mondadori, figlio di Arnoldo, venni chiamato a Milano. Mi dissero che erano alla ricerca di giovani che sapessero scrivere e si mostrarono interessati al mio stile di scrittura. Così trovai un posto alla rivista "Epoca", che in quegli anni era una rivista importante, una rivista illustrata di una certa serietà. Ecco come approdai al giornalismo.

*Riuscì poi a pubblicare il libro?*

Sì, grazie a Buzzati riuscii a pubblicarlo presso una piccola casa editrice, Bianchi e Giovini.

*Lei ha parlato di Buzzati e di Piovene. Quali ricordi conserva di loro?*

Buzzati era un uomo introverso, molto frenato nel rapporto umano, ma altrettanto leale. Quello che Buzzati diceva, lo manteneva. Aveva un portamento da vecchio aristocratico militare austro-ungarico. Piovene, che mi introdusse a “La Stampa”, era più estroverso, culturalmente più ampio ma anche più capriccioso. Cosmopolita, francesizzante, cultura veneta e al tempo stesso molto ben definita. Due scrittori, pur italiani in senso stretto, che con le loro creazioni varcavano le Alpi: Buzzati poteva andare fino alla Praga di Kafka, Piovene sino alla Parigi dei grandi scrittori e romanzieri francesi.

*Crede che i Paesi dell'Est europeo potranno un giorno entrare nell'Unione europea, o il loro difficile passato glielo impedirà? Potranno cioè trasformarsi al punto da diventare moderni ed avanzati come l'Italia, ad esempio?*

Il paragone, parlando di Paesi dell'Est europeo, non va fatto con l'Italia. L'Italia ha alle spalle più di mezzo secolo di democrazia, nonostante i difetti di una democrazia non del tutto compiuta. Il paragone più che con l'Italia andrebbe fatto con la Spagna, il Portogallo e forse con la Grecia. Ma prendiamo il caso della Spagna e del Portogallo: il primo ha avuto un lungo periodo di dittatura, invece il secondo ha avuto un governo autoritario e un po' oscurantista. Oggi sono due Paesi che marcano il passo nelle leggi, nella mentalità, nell'economia. Se fossero rimasti fuori dall'Europa la zavorra franchista e salazariana si sarebbe fatta più pesante, sarebbe stata un freno nel loro sviluppo. La diretta partecipazione nei meccanismi culturali, economici, politici, parlamentari e istituzionali europei ci impedisce di dire che oggi siano retroguardia nell'Europa e nel mondo. Stesso discorso per la Grecia. C'è una marcata differenza tra la Grecia, che pur non ha un passato di grande libertà e democrazia, e gli altri Paesi balcanici. Ovviamente non si può mettere tutta l'erba dell'Est in un fascio. Paesi che hanno un passato più greve di arretratezza, più balcanico come la Bulgaria, come la Serbia, come la Romania hanno *handicap* che la Polonia, ad esempio, non ha. La Polonia oggi è un Paese abbastanza vivace e per certi aspetti ha addirittura superato il più europeo dei Paesi dell'Est, la Repubblica Ceca. La Polonia, credo, con l'integrazione nell'Unione europea diventerà in pochi anni un Paese in linea con gli altri Stati membri.

*Anche la Turchia?*

Sì, anche la Turchia.

*Che cosa ha pensato l'11 settembre del 2001 quando ha visto in televisione gli aerei dirottati dai terroristi sventrare le Twin Towers?*

Ho pensato che fossimo giunti al momento culminante di una terza guerra mondiale strisciante, cominciata negli anni Ottanta nel Caucaso, nei Balcani e in Medio Oriente. Soprattutto dopo la caduta del Muro di Berlino abbiamo avuto una serie di guerre regionali localizzate via via più violente. L'11 settembre è stato il momento culminante, in cui le guerre "regionali", più o meno striscianti, si sono universalizzate, mondializzate.

*Come ne usciremo?*

E' difficile fare previsioni. Anzitutto perché non sappiamo che cosa ci riserva il futuro. Sappiamo quello che vuole l'America, sappiamo in parte quello che vuole l'Europa, ma non sappiamo quello che vogliono e soprattutto quello che possono fare i terroristi. Guardiamo per un attimo al Medio Oriente: ormai i palestinesi, i fondamentalisti, non combattono più per il territorio. Era molto importante per loro che gli ebrei si ritirassero e dessero loro un territorio compatto, omogeneo e riconosciuto internazionalmente. Ma ormai la lotta è ideologica. Per Hamas è più importante Osama Bin Laden che Arafat. Ormai si sta incancrendo nel Medio Oriente una situazione tale per cui tra l'Afghanistan e la Palestina c'è più similitudine che diversità.

*Alla luce del fatto che Saddam Hussein, massicciamente bombardato nel 1991, è ancora a capo dell'Iraq (si può discutere se i bombardamenti gli abbiano impedito o meno la costruzione della bomba atomica, comunque resta a capo del suo Paese). Alla luce del fatto che Milosevic, anch'egli pesantemente bombardato, è stato cacciato solo dopo una rivolta popolare. Alla luce di questi fatti, non c'è il rischio, secondo Lei, che fra dieci anni si torni a parlare di Osama Bin Laden e del suo imminente annientamento?*

Per quanto riguarda Saddam Hussein bisogna anzitutto dire che gli americani non vollero eliminarlo. Bush senior poteva andare avanti, arrivare fino a Baghdad e catturarlo. Non lo fece. Un po' per non inasprire la situazione, un po' per un calcolo sofisticato e machiavellico che è questo: Saddam, è vero, era ed è il padrone di uno stato canaglia, è uno *sponsor* di azioni terroristiche, anzi, è un terrorista di fatto; ma rappresenta sia pure in forma perversa un tipo di Islam laico. E in quel momento, quando stava terminando la guerra del Golfo, l'Iran fondamentalista di Khomeini era minaccioso, con il suo antiamericanismo militante. Saddam, nel mosaico medio orientale, rappresentava allora un elemento di potenziale equilibrio.

Bisogna comunque distinguere tra Saddam, Gheddafi, Arafat e Osama Bin Laden. Saddam, al quale è sufficiente conservare il proprio potere, cerca di fare dell'Iraq la nazione militare e politica più forte nel Medio Oriente. Anche l'interesse di Gheddafi è consolidare il potere che ha, dopo

i duri colpi che ha subito. Arafat in questo momento si sta giocando non solo il futuro del potenziale stato che non c'è, la Palestina, ma si sta giocando anche la pelle. L'ambizione di Bin Laden invece non conosce confini. Bin Laden si crede la reincarnazione di Maometto. Arafat e Saddam non si credono Maometto. Saddam è un duro, spregiudicato e violento ma anche razionale. In Bin Laden, uomo dalla complessità indecifrabile, c'è un elemento di non razionalità che sfugge.

*Lei è dunque del parere che, se Bush junior avesse la possibilità di eliminarlo, lo farebbe senza calcoli machiavellici?*



Da sinistra Jas Gawronski, Marcello Pera, Enzo Ghigo e Pier Franco Quaglieni alla manifestazione per i XXXV anni del Centro Annunzio. Credo che agli americani non serva imprigionarlo e processarlo, soprattutto per non creare un alone di martirio intorno a lui.



Il pubblico intervenuto alla manifestazione per i XXXV anni del Centro

## I 35 ANNI DEL CENTRO “PANNUNZIO”

*In occasione dei trentacinque anni del Centro “Pannunzio” si è tenuta un’importante manifestazione il 15 maggio 2002 a Palazzo Barolo di Torino alla presenza del Presidente del Senato Marcello Pera che ha inaugurato la mostra “Dal Risorgimento liberale al Centro Pannunzio”, organizzata dal Centro.*

*Pubblichiamo, a testimonianza dell’evento, i discorsi tenuti da Pier Franco Quagliari e dal Presidente Pera in quella occasione.*

Diceva Voltaire che l’intolleranza dei cittadini verso gli altri è alimentata dalla abitudine sciagurata delle feste di commemorazione.

Quindi ricordiamo i trentacinque anni del Centro Pannunzio senza toni celebrativi, senza commemorazioni, ma con lo sguardo rivolto al futuro, sentendo, ancora una volta, i punti di arrivo come punti di partenza. Da laici e liberaldemocratici. Ma un ricordo mi deve essere consentito ed è quello di Arrigo Olivetti, senza il quale non ci sarebbe stato il Centro Pannunzio, di Mario Soldati che presiedette il Centro per vent’anni, di Giovanni Spadolini e di Carlo Casalegno amici indimenticabili e modelli di vita civile e morale.

Nell’editoriale di commiato sul “Mondo” del marzo 1966 scriveva che il gruppo di amici e lettori non si sarebbe disperso. Più di 35 anni dopo il Centro che si richiama al nome di Pannunzio sta a dimostrare che quella tradizione liberale che Pannunzio rappresentava non solo non si è dispersa ma da elitaria ha assunto un vigore che tanti anni fa sarebbe stato impensabile. Oggi essere liberali è un titolo di orgoglio per molti, anche per chi si è limitato ad un affrettato corso di liberalismo al Cepu della sua città.

Noi siamo stati e siamo lontani dai frivoli salotti letterari *radical chic*, ma abbiamo cercato in questi anni, come scrive nel suo messaggio il Presidente Ciampi, di diffondere ed approfondire la coscienza culturale nella società italiana. Noi abbiamo tentato di farlo, non spetta a noi giudicare il lavoro compiuto, anche se il giudizio del Capo dello Stato ci lusinga

ga molto.

Ringrazio anch'io il Presidente del Senato a cui mi legano vincoli di amicizia e soprattutto di stima, per essere qui stasera. Sento che la sua presenza qui non è un atto formale, ma è legata alla condivisione di comuni ideali.

In questa città, culla del Risorgimento, ricordare Pannunzio ha un particolare significato perché Pannunzio fu legatissimo alla lezione del Risorgimento. Ricordare il Direttore che teneva dietro la scrivania il ritratto del più grande statista italiano, il Conte di Cavour, tocca questa sera ad uno studioso e uno statista come in effetti è il Presidente del Senato che ha saputo costantemente unire cultura, impegno civile, indipendenza di giudizio. A lui il nostro più affettuoso ringraziamento.



Da sinistra il Presidente del Senato Marcello Pera e il Direttore del Centro "Pannunzio" Pier Franco Quaglieni

MARCELLO PERA

PANNUNZIO: IL MONDO CON I PIEDI PER TERRA

In primo luogo, a mo' di premessa, nel ricordare Pannunzio, permettemi di ricordare un lucchese. Non lo faccio per spirito provinciale. Pannunzio stesso mostra che i migliori lucchesi non sono provinciali. Lo faccio perché sono convinto che la personalità di Pannunzio, soprattutto nel suo rigore intellettuale e morale, si comprende meglio se si ricordano le sue radici in una città che dalla sua storia ha attinto le virtù repubblicane, lo spirito della tolleranza, il culto della libertà e dell'indipendenza, l'intransigenza etica, il dovere della comprensione degli avversari, il ripudio del manicheismo.

Poi, una raccomandazione, soprattutto a me stesso. Diceva un mio compianto maestro e amico che le celebrazioni sono spesso un tentativo di celebrare i celebranti a spese delle idee dei celebrati. Vorrei evitare questo rischio, osservando però che, quando si celebra un uomo, non solo non si può prescindere dal proprio punto di vista, ma si deve anche ricordare l'attualità, cioè l'eredità viva che egli ha lasciato a noi. Le mie opinioni di celebrante non possono dunque scomparire del tutto.

Nell'Italia del centrismo e dei primi anni del centrosinistra, Pannunzio e il gruppo del "Mondo" seppero rappresentare uno sprone per la classe politica, incarnando un ideale di liberalismo moderno in grado di confrontarsi senza complessi d'inferiorità – e i meno giovani sanno quanto allora non fosse facile – sia con la cultura cattolica che con quella marxista.

Come è stato giustamente osservato, il "Mondo" non ebbe mai una dottrina vera e propria, perché volle essere l'opposto delle ideologie e soprattutto delle escatologie. E però ebbe una visione della storia, che Pannunzio derivò da Tocqueville, Constant, Croce: dentro c'era la filosofia (e non la religione) della libertà e della democrazia occidentale. Per questo, a differenza delle vene di giacobinismo degli azionisti, i liberali del "Mondo" si dimostrarono, sì, intransigenti, ma anche più pratici e pragmatici. Essi si

confrontavano molto di più con l'Italia reale – con critiche, pungoli, ironie e anche sarcasmi e invettive – che con l'Italia ideale. In questo senso non furono mai “antitaliani”, ma italiani fino in fondo, sia pure di una pasta diversa.

Nel confronto con il cattolicesimo e il marxismo, il programma “terzaforzista” del “Mondo” potè all'epoca apparire “con i piedi saldamente piantati per aria” e persino velleitario. Ma era un giudizio ingeneroso, frutto della convinzione, che a lungo in Italia è stata senso comune, che i soli motori della storia politica siano i partiti di massa, e che al di fuori di essi si possa, al più, fare testimonianza.

Il tempo si è rivelato giudice. Pannunzio e il “Mondo” furono fondamentali nel varo del centro-sinistra, e i più riconoscono che le indagini e le analisi del “Mondo” contribuirono ad alimentare la vena innovatrice di quella stagione, che, una volta lasciata alla gestione esclusiva dei partiti, ben presto si essiccò.

Per quella parte in cui può dimostrare qualcosa, la storia ha inequivocabilmente accertato almeno due punti: la superiorità del mondo liberaldemocratico rispetto ad ogni altro, e l'insostenibilità, nel lungo periodo, di politiche di espansione della spesa pubblica indirizzate prevalentemente alla formazione e al mantenimento del consenso. Sul primo punto, sembra (almeno, sembra) che siamo tutti d'accordo. Sul secondo, basterà osservare che, se non bastasse la globalizzazione, già quel pezzo di costruzione europea che abbiamo realizzato, con i suoi trattati e i suoi vincoli, non consente deroghe o scappatoie. Pannunzio e il “Mondo” avevano dunque ragione.

Questo non significa però che il loro progetto debba oggi essere studiato solo per l'indiscutibile valore di testimonianza politica e morale. Il modo migliore per onorare la memoria del fondatore del “Mondo”, almeno da parte di coloro che si richiamano al suo insegnamento, non è, come dicevo all'inizio, quello di celebrare noi stessi, ma di trarre dal celebrato una lezione per l'oggi. In questo senso, c'è ancora strada da fare.

L'Italia ha sperimentato, negli ultimi dieci anni, una salutare alternanza alla guida del governo: credo che, pur apprezzando questa conquista, Pannunzio l'avrebbe considerata insufficiente. Mi spiego.

La liberaldemocrazia è sia un programma politico che un metodo. Quanto al programma, se si rivisita lo scaffale dei convegni del “Mondo”, si trovano almeno tre temi che stupiscono per la loro attualità e che sono ancora in attesa: quelli della giustizia, della scuola e del mercato del lavoro. Mi limito a ricordarli nei loro dati essenziali.

L'Italia ha oggi un sistema giudiziario palesemente inadeguato alle esigenze della società. La disputa infinita tra magistratura e politica sta diventando, o forse è già diventata, una controversia di potere. Di tutto si parla, fuorché di servizio. Si dimentica che la magistratura non deve essere soltanto autonoma e indipendente, ma autonoma, indipendente ed efficiente.

Il gruppo del “Mondo” a questo mirava. E questo ancor oggi noi aspettiamo.

La scuola. Anche se si lavora, non stiamo meglio in quanto ad efficienza. L'abbandono di qualunque criterio di autorità e di meritocrazia ha ridotto nel corso degli anni i docenti ad un ruolo subalterno e burocratico, privo di quel prestigio sociale, se non economico, tradizionalmente riconosciuto nei decenni precedenti alla professione. E d'altra parte, gli studenti vengono quasi immancabilmente gratificati, al termine della loro carriera scolastica, con un diploma spesso non corrispondente alle conoscenze acquisite e quindi poco spendibile sul mercato del lavoro. Anche su questo i liberali del “Mondo” hanno lasciato riflessioni di lunga durata che ancora non abbiamo raccolto. Si aspetta.

Infine il lavoro. L'Italia ha un tasso di disoccupazione superiore alla media europea, con punte di particolare gravità nel Mezzogiorno e tra i giovani. Allo stesso tempo una quota consistente della ricchezza nazionale viene prodotta nell'economia “sommersa” da lavoratori non regolarmente assunti e pertanto privi delle dovute garanzie. Il “Mondo” aveva già individuato nella progressiva liberalizzazione del mercato del lavoro la via per porre rimedio a questo stato di cose. Forse non aveva immaginato che, per questa via, si dovessero mettere in questione i privilegi dei lavoratori garantiti e trovare nuove forme e nuovi strumenti per coloro che non lo sono. Qui pure si aspetta.

Resta la liberaldemocrazia come metodo. Su questo versante la lezione di Pannunzio è anche più attuale.

Non solo occorre ricordare che ogni posizione, quando è contenuta nell'alveo del civile confronto, ha una sua ragion d'essere, ma, soprattutto oggi che siamo entrati nell'epoca del bipolarismo e dell'alternanza, è necessario riscoprire il valore fondamentale dell'etica della responsabilità. Non sono pochi in Italia coloro che ancora vivono la lotta politica come un contrasto manicheo tra il bene e il male, nel quale tutti gli strumenti, compresa la violenza, possono essere legittimamente utilizzati per il trionfo della causa “giusta”.

Contro questa concezione, antidemocratica e antiliberal, occorre riaffermare, seguendo la lezione di tolleranza impartitaci da Pannunzio, il carattere sempre perfettibile delle soluzioni politiche di volta in volta proposte e sempre aperto al miglioramento, almeno nel senso della correzione di tali soluzioni.

Sarebbe un grave errore ritenere che, dopo la caduta dell'impero sovietico, i valori dell'Occidente si impongano da sé e possano difendersi da soli. Non è così. E un po', ma non troppo, paradossalmente mi sento di affermare che per fortuna non è così: la storia non ha leggi che consentano di predeterminare gli eventi. In questo senso la democrazia liberale rappresenta per tutti non un obbligo ma una scelta, e quindi una responsabilità. A priori non si può in alcun modo essere certi che un governo libera-

mente scelto dalla maggioranza degli elettori prenda senz'altro le decisioni più sagge per il bene della collettività e che l'insieme dei comportamenti degli individui all'interno di un'economia libera conduca inevitabilmente alla massimizzazione del benessere collettivo.

E però dalla coscienza della nostra fallibilità deve discendere anche la consapevolezza dell'importanza dei nostri valori ed il rigetto di ogni relativismo. Non si può essere orgogliosi di nulla, neppure della coscienza della nostra fallibilità, se si è relativisti. Proprio Pannunzio ci ricordava che dalla coscienza dell'imperfezione della democrazia liberale deriva lo spazio per sviluppare il confronto tra soluzioni differenti, nonché la possibilità di modificare soluzioni e ricette, a cospetto della verifica empirica dei fatti. Per Pannunzio l'empirismo critico era l'antidoto contro le derive totalitarie, e la garanzia del civile confronto tra le forze politiche.

Anche sotto questo aspetto il "Mondo" di Mario Pannunzio resta un esempio di come la passione politica possa convivere con il rispetto delle opinioni e con un'analisi serena e scrupolosa della realtà. Quelle virtù che servono per un'Italia laica, liberale, civile, rigorosa, rispettosa. Giusto quell'Italia in attesa che auspicio e che mi piacerebbe vedere realizzata meglio.

ANNA RICOTTI

## LA GRANDE ORIANA

Il Centro “Pannunzio” si è fatto promotore di un’iniziativa simbolica nel mese di febbraio per onorare a Torino Oriana Fallaci: il conferimento della cittadinanza onoraria di Torino alla scrittrice. Inoltre sempre il Centro “Pannunzio” ha avanzato la proposta di conferimento di una laurea *honoris causa* da parte dell’Università di Torino. Molto cortesemente il Magnifico Rettore ha subito risposto dicendo che è necessaria la proposta di una facoltà dell’Ateneo. I giornali hanno parlato molto delle proposte del Centro “Pannunzio” e hanno anche dato risalto a un’indignata reazione di un non meglio conosciuto movimento Salvemini (da non confondere con il benemerito “Istituto di Studi Storici Gaetano Salvemini”). Il movimento Salvemini ha infatti bollato l’idea del “Pannunzio” come reazionaria e addirittura guerrafondaia in quanto per detto movimento la grande Oriana è guerrafondaia: Su “Panorama” replicò, a detto movimento, il Prof. Pier Franco Quaglieni, direttore del Centro “Pannunzio”, ricordando che proprio Salvemini scelse gli Stati Uniti per il suo esilio durante il fascismo e considerò gli U.S.A. una terra di libertà. E Oriana non ha esitato a rispondere lei stessa con questo biglietto a Quaglieni: “Caro Quaglieni, grazie. Ma chi sono questi ‘Salvemini’ del Movimento Salvemini!?! Non apparterranno a qualche movimento di cattiva memoria, invece? Una cosa è certa: se lo sapesse, povero Salvemini, li prenderebbe a calci nel sedere. Io l’ho conosciuto, da ragazzina. E una volta, in piazza d’Azeglio a Firenze, gli ho visto fare proprio questo. Con un ardore! Se capita a New York, mi cerchi. A Lei la porta la apro...E quando vengo in Italia la chiamo comunque io. Grazie ancora.”

Il Centro “Pannunzio” non demorde e dopo una grande manifestazione per Oriana Fallaci in febbraio che ha visto stracolma la sala e in cui gli oratori hanno strappato scroscianti applausi, come ha sottolineato “La Stampa” del 1 marzo 2002, ha organizzato un grande incontro alla Fiera del Libro con oltre

500 partecipanti per onorare la scrittrice più letta. Alla Fiera Internazionale del Libro non poteva mancare Oriana Fallaci, uno dei pochi italiani conosciuti in tutto il mondo. L'11 settembre 2002 si è ripetuta una manifestazione imponente ad Alassio con Jas Gawronski e Pier Franco Quaglieni.

Il grido di dolore e di denuncia dell'insanabile conflitto tra il mondo occidentale e il mondo islamico lanciato dalla Fallaci è stato sentito e compreso. Ed è una conferma che, se quelle che la Fallaci chiama "cicale", la attaccano incessantemente, la gente, invece, l'ama. Ama questa donna coltissima, intelligente, dalla forte personalità e dal grande coraggio. Una donna che non appartiene a nessun partito (e certamente sono del tutto improprie le strumentalizzazioni operate da alcuni esponenti della Lega Nord attorno al nome della Fallaci), che non fa parte di nessun gruppo, di nessuna mafia letteraria e proprio per questo anche viene attaccata, per il suo non – schierarsi a destra o sinistra, ma perseverare nella libertà di pensare con il proprio cervello. Oriana appartiene alla migliore cultura laica, cioè sgombra di pregiudizi. Ne conviene Fiamma Nirenstein su "Tuttolibri" del 12 gennaio:

Che cosa fa Oriana Fallaci quando spiega forte e chiaro che viviamo in un mondo in cui il terrorismo avrà una crescita verticale, che o ci decidiamo a riconoscere il problema o siamo morti? Fa qualcosa di profondamente americano, ovvero di consequenziale e incurante dei vincoli che non siano quelli della logica, fa qualcosa di incompatibile con la cultura degli schieramenti e delle strumentalizzazioni, ovvero fa un uso diretto e morale dell'osservazione della realtà, non si cura di nessuna logica del potere, segue la sua stella nella convinzione che con una mano sul cuore, come lei dice, il cervello funzioni meglio.

Una grande scrittrice, la più grande scrittrice italiana vivente, conosciuta e stimata in tutto il mondo, alla quale l'Italia dovrebbe della gratitudine piuttosto che, nel migliore dei casi, il silenzio. Eppure la Fallaci difende con amore la sua Italia: "la mia Patria è l'Italia e io amo l'Italia. L'Italia è la mia mamma sicché mi sembrerebbe di rinnegare la mamma a prendere la cittadinanza americana". E dice di un'Italia ideale, "un'Italia seria, intelligente, dignitosa, coraggiosa, quindi meritevole di rispetto" e "guai a chi me la tocca, guai a chi me la ruba, guai a chi me la invade". Quindi la passione prevale sulle amarezze subite, la passione che è il motore primo di ogni azione, di ogni pensiero della Fallaci. Donna soldato, come ama definirsi per la ferrea autodisciplina sia nell'attività di scrittrice, sia nei servizi giornalistici di guerra, con la guerra vive quasi in simbiosi, della guerra come sfida ha fatto per anni il suo imperativo quotidiano. E di qui scaturisce, dopo anni di silenzio, in forma di articolo prima, di libro poi, l'urlo de *La rabbia e l'orgoglio*. Dice la Fallaci: "Vi sono dei momenti della vita, in cui tacere diventa una colpa e parlare diventa un obbligo. Un dovere civile, una sfida morale, un imperativo categorico al quale non ci si può sottrar-

re”. Le fa eco Leonardo Zega su “La Stampa” del 15 aprile: “le prudenze diplomatiche sono comprensibili, ma ci sono momenti – e quello in cui viviamo è sicuramente uno di questi – in cui la verità va gridata dai tetti, per non consentire a nessuno di nascondersi dietro il paravento di parole ormai logore. Come impone il Vangelo. A modo suo, la Fallaci lo ha fatto”.

Come definire *La rabbia e l'orgoglio*? Dice la Fallaci nella prefazione: una predica.”Perché in realtà questo piccolo libro è una predica agli italiani”. Una predica, un incitamento, un monito... E dice infatti:”..sveglia, gente, sveglia! Intimiditi come siete dalla paura di andare contro corrente, oppure di apparire razzisti, non capite o non volete capire che qui è in atto una Crociata alla rovescia; qui è in atto una guerra di religione che essi chiamano *Jihad*, Guerra Santa, ma che mira alla conquista delle nostre anime, alla scomparsa della nostra libertà e della nostra civiltà. E vogliono distruggere la nostra cultura, la nostra arte, la nostra morale, i nostri valori, i nostri piaceri. Insomma che senso ha rispettare chi non rispetta noi, che senso ha difendere la loro cultura o presunta tale quando loro disprezzano la nostra?” E la stessa passione vigorosa trasuda dall'intervento sull'antisemitismo che campeggia sulla copertina di “Panorama” del 18 aprile in difesa degli ebrei. E' poesia civile dal ritmo reso incalzante dall'“io trovo vergognoso che...” con cui la scrittrice esordisce ad ogni capoverso, lanciando un vibrante *j'accuse* sul tema cruciale dell'antisemitismo.

E il testo di Oriana Fallaci “veritiero, poetico e disperato” la rende oggetto di continue minacce. La Fallaci, si è detto, ha scritto la propria sentenza di morte. E Piero Ostellino, nell'articolo pubblicato il 26 aprile sul “Corriere della Sera” lancia un grido di allarme. Sono minacce “analoghe a quelle contenute nell'opuscolo scritto dal capo dell'”Unione Musulmani Italiani” e del “Partito Islamico Italiano” (del quale preferisco non fare il nome per decenza), diffuso in tutte le comunità islamiche e nelle moschee italiane e sulla cui copertina si annuncia la sua condanna a morte. “O fate come noi musulmani e smettete di assumere bevande alcoliche o continuate pure a morire; a morire assieme alla Fallaci”. “Ma il tintinnare delle baionette, per fortuna, non supera il fossato dell'orticello italico” scrive Mauro Anselmo su “Panorama” del 9 maggio, come si evince, ad esempio, dall'articolo pubblicato dal “New York Post” il 24 aprile: “Attraverso il *pamphlet* di Oriana Fallaci pubblicato il 12 aprile dal settimanale “Panorama” ci viene l'unica ed eloquentissima risposta alla vergognosa ossessione della propaganda antiisraeliana. La polemica della Fallaci è stata condivisa da milioni di lettori in tutta Europa e nel mondo.”

E Oriana come reagisce alle minacce? Non si è nascosta in “eremi dorati e ben protetti” come hanno insinuato i suoi nemici, non ha chiesto guardie del corpo; chi la conosce sa che le minacce non la spaventano. Anzi, la rendono più combattiva.

Questo è il coraggio di Oriana Fallaci.



Da sinistra Silvia Croce, Pier Franco Quaglieni e Lidia Croce Herling alla manifestazione in ricordo di Gustav Herling nel gennaio 2001 al Centro "Pannunzio".

GIANCARLO BORRI

“LIBERI DAL ‘68”  
DA PANNUNZIO AL CENTRO “PANNUNZIO”

AGGIORNAMENTO

Nell’ambito degli *Annali del “Centro Pannunzio”* – evento culturale e editoriale ormai tra i più apprezzati e significativi in campo nazionale e non solo - un posto di rilievo riveste sicuramente il “rendiconto”, sia pur sommario, della copiosa e intensa attività della nostra Associazione, attività che si dipana in modo continuo e capillare, secondo una linea culturale “a 360 gradi”, come suona una centrata definizione di qualche anno fa.

Procediamo quindi alla descrizione delle principali manifestazioni e iniziative del Centro nel 2001, suddivise nei consueti capitoli tematici, e all’interno di questi, secondo un ordine a grandi linee cronologico.

L’ATTIVITÀ CULTURALE

*A) Settore umanistico (Letteratura, Storia, Arte, Musica, Filosofia, ecc.)*

Questo settore è stato coordinato da Maria Comina e Giancarlo Borri.

Molto importante e di grande significato la manifestazione che ha in pratica “aperto” l’attività di questo filone: un ricordo letterario e artistico ma anche umano del grande scrittore polacco – e “testimone” dell’agghiacciante esperienza dei *gulag* sovietici – Gustav Herling, scomparso nel luglio del 2000.

Hanno partecipato Krystyna Jaworska, docente di Lingua e Letteratura polacca all’Università di Torino (della quale era già apparso negli *Annali 2001* un denso e toccante profilo dello scrittore) e Mieczysław Rasiej, Presidente della Comunità Polacca di Torino; ha presieduto l’incontro Bianca Gaviglio.

Sempre in gennaio da segnalare una conferenza sull’*Imbarbarimento della lingua italiana*, tenuta da Alda Rossebastiano, docente di Storia della Lingua italiana alla Facoltà di Scienze della Formazione della nostra città.

In febbraio un ciclo molto importante sulla storia del '900, tenuto dal prof. Aldo A. Mola dell'Università di Milano: *l'Italia dell'età giolittiana cent'anni dopo*, tema affrontato sotto tre angolazioni, quella storica – istituzionale, quella sindacale – economica e quella culturale. Il ciclo è stato promosso dal “Pannunzio” e dal Centro Europeo “Giovanni Giolitti” ed è stato introdotto dal Direttore del nostro Centro, Pier Franco Quaglieni.

In marzo da segnalare l'intervento di Giorgio Cavallo, Accademico dei Lincei e Rettore emerito dell'Università di Torino su Gabriele d'Annunzio (*Una vita inimitabile*), un grande scrittore, e un grande personaggio, che merita di essere ricordato adeguatamente, dopo tanti anni di allontanamento e di ostracismo.

In maggio di particolare rilievo la manifestazione del Centro Pannunzio alla Fiera del Libro di Torino (che ogni anno vede la nostra presenza, sempre ai più alti livelli).

In questo caso un grande Convegno su Mario Soldati (il primo dopo la sua scomparsa), scrittore e regista tra i massimi del '900, nonché Presidente del “Pannunzio” per tanti anni.

Hanno partecipato i docenti della Facoltà di lettere dell'Università di Genova, Giorgio Bertone e Stefano Verdino e il critico cinematografico Beppe Valperga. L'incontro era presieduto dall'illustre critico e studioso Cesare Garboli, curatore degli *Opera Omnia* di Mario Soldati; introduzione di Pier Franco Quaglieni.

Sempre in maggio un altro convegno importante per ricordare il centenario della nascita del poeta Premio Nobel Salvatore Quasimodo. Interventi dei docenti Lionello Sozzi, Carla Piccoli, Giovanni Ramella, Pierpaolo Fornaro e di Giancarlo Borri. Hanno collaborato con il nostro Centro per la manifestazione, il Liceo Classico “M. D'Azeglio” e i Licei Scientifici “Segrè” e “Galileo Ferraris”.

In giugno da ricordare la presentazione del denso saggio di Aldo A. Mola, *La storia di Cuneo 1700/2000* con interventi di Vittorio G. Cardinali, Giovanni Vercellotti, Valerio Zanone e Gianluigi Zoccatelli.

Altre importanti manifestazioni si sono svolte nella seconda metà dell'anno.

In particolare da rimarcare un Convegno a ricordo del filosofo Luigi Pareyson (“maestro di libertà”) nel decimo anniversario della morte, iniziativa che ha avuto la collaborazione del Liceo Classico “M. D'Azeglio” e del Centro Studi filosofico-religiosi “Luigi Pareyson” di Torino. Relatori i docenti universitari Fulvio Salza, Marco Ravera, Gianluca Cuzzo e il Preside del D'Azeglio Giovanni Ramella; coordinatore il Presidente del Centro Studi “Pareyson”, Giuseppe Riconda.

Altri due “ricordi” significativi: quello del grande critico e saggista Giovanni Macchia, recentemente scomparso; relazione di Lionello Sozzi e introduzione di Giancarlo Borri; e di Indro Montanelli, con intervento di Paolo Granzotto e introduzione di Paolo Fossati.

In novembre un intervento di grande spessore culturale e storico, quello di Cristina Vernizzi, già direttore del Museo del Risorgimento, su Camillo Cavour e il suo tempo.

Concludiamo la breve disamina di questo settore – di cui, ci sembra opportuno ribadirlo, abbiamo ricordato solo le iniziative principali – con un'importante giornata di studi su Mario Soldati, effettuatasi a Moncalieri; l'iniziativa è nata dalla collaborazione del nostro Centro con la città di Moncalieri.

Interventi su Soldati scrittore di Pier Franco Quaglieni, Direttore del "Pannunzio" e dei giornalisti e critici Mario Baudino e Giovanni Tesio (moderati da Sergio Ariotti della RAI) e su Soldati regista, dei critici Beppe Valperga, Willy Beck e del giornalista Gino Apostolo. E' seguita la proiezione del film di Mario Soldati, *Fuga in Francia*.

*B) Settore scientifico (Fisica, Matematica, Medicina, Scienze Naturali, Psicologia, Economia, Tecnologia, ecc.)*

Questo settore è stato coordinato da Anna Ricotti e, per le scienze matematiche, da Adriana Lo Faro.

Si avvia l'attività di questo settore con una originale conferenza della grafo-analista Daniela Cantini Matteucci: *La lettera "G" e la sessualità, l'elemento maschile e quello femminile nella scrittura*.

In febbraio due incontri molto interessanti nel ciclo *Le nuove frontiere della fisica*, curato da Adriana Lo Faro. Relatori: Enrico Predazzi, Preside della Facoltà di Scienze dell'Università di Torino: *Dall'infinitamente grande all'infinitamente piccolo*; e Piero Galeotti, docente di Cosmologia e Astrofisica nella stessa Facoltà: *La nascita e lo sviluppo dell'universo*.

Sempre in febbraio intervento dei neurologi Alessandro Riccio e Fabrizio Pastrone, su *Depressione e uso di alcol: precipitazione della malattia e mascheramento dei sintomi*.

In marzo un importante dibattito a cura di Adriana Lo Faro, su di un tema di particolare attualità: *La vera storia di internet e le sue prospettive tecnologiche*, cui hanno partecipato Angelo R. Meo, docente di "Sistemi per l'informazione" al Politecnico di Torino, il sociologo Luciano Gallino e l'economista Sergio Ricossa.

Altro tema che ha suscitato molti consensi l'intervento di Giorgio Calabrese, docente di Scienze dell'Alimentazione dell'Università di Torino: *Dieta di primavera* ("si sveglia la natura, si cambia la dieta").

Di particolare interesse anche la conferenza tenuta in aprile dal noto psichiatra e docente Giacomo Dacquino sul tema *Amore e sessualità senza età*.

Un evento di grande significato in giugno: l'intervento del prof. Luigi Di Bella su *Principi ed esiti del protocollo Di Bella*, vale a dire l'analisi dei risultati cui è giunta la famosa terapia, al di là dello scetticismo e delle esalta-

zioni; l'incontro è stato introdotto da Anna Ricotti.

Dopo la pausa estiva, un grande evento: presso il Liceo "D'Azeglio" una Tavola Rotonda – coordinata da Adriana Lo Faro – per ricordare il centenario della nascita di Enrico Fermi. Interventi di Enrico Predazzi (Presidente della Facoltà di Scienze dell'Università di Torino), Piero Bianucci (giornalista e divulgatore scientifico), Guglielmo Gallino (filosofo) e Giovanni Ramella (Presidente del "D'Azeglio").

In ottobre particolarmente da segnalare due incontri: *Malesseri contemporanei: la psicoanalisi si interroga* con gli interventi di Laura Freri Firpo e Silvia Novarese di Moransengo; e *Omeopatia e floriterapia: tradizione, arte medica e modernità*, conferenza tenuta dal medico omeopata Federico Audisio di Somma.

L'attività principale di questo settore si conclude in dicembre con due interventi – introdotti da Anna Ricotti – vale a dire *Farmaci generici* di Mario Eandi, ordinario di farmacologia clinica all'Università di Torino; e *Invecchiamento e ormoni*, di Alberto Angeli, direttore della cattedra di Medicina Interna della nostra Università.

### C) *Attualità e costume – Incontri e dibattiti sulla vita civile*

Ci sembra particolarmente significativo che l'attività del Centro Pannunzio del 2001 abbia avuto inizio – subito dopo le Festività – con una manifestazione di grande portata e significato, tenutasi presso il Turin Palace Hotel. Si è svolta, infatti, la "presentazione" del libro di Aldo Cazzullo: *Testamento di un anticomunista dalla Resistenza al Golpe bianco*, vale a dire la biografia civile e patriottica di Edgardo Sogno, eroe e medaglia d'oro della Resistenza, ambasciatore, bandiera del liberalismo, o meglio, della vera libertà e per questo tanto denigrato e osteggiato da ben definiti ambienti.

L'incontro – cui ha partecipato un pubblico strabocchevole e la vedova di Sogno, contessa Anna Arborio Mella, è stato tenuto dai ben noti giornalisti Paolo Guzzanti, Gad Lerner, dal prof. Gian Enrico Rusconi, dall'on.le Vittorio Sgarbi ed è stato coordinato da Alberto Sinigaglia de "La Stampa".

Quanto mai stimolante il dibattito e numerosi gli interventi da parte del pubblico per ricordare questa grande figura di italiano e di patriota.

Dopo un doveroso ricordo di *Maria José, ultima regina d'Italia*, tenuto da Marziano Marzano (avvocato e consigliere comunale), Cinzia Rastello (responsabile Club Reali d'Italia) e Renzo Rossotti (giornalista), in marzo un avvenimento di grande portata: presso il Turin Palace Hôtel la presentazione del libro di Giancarlo Lehner, *La tragedia dei comunisti italiani – le vittime del PCI in Unione Sovietica*. Oltre l'autore hanno partecipato Jas Gawronsky, giornalista e deputato al Parlamento Europeo (nonché Presidente del Comitato Culturale del nostro Centro, dopo la scomparsa di Francesco Barone), Vladimiro Bertazzoni, slavista, ex Sindaco di Mantova e membro dell'Associazione "Mantova-Puskin", il Gen. Oreste Bovio, già

Capo dell'Ufficio Storico dello Stato Maggiore dell'Esercito, Marcello Braccini responsabile de "La fattoria degli animali" (Bollettino delle vittime italiane dello stalinismo) e Marco Grandi, avvocato. L'incontro è stato coordinato da Carlo Porrati.

In aprile, il Direttore del nostro Centro, Pier Franco Quaglieni, ha tenuto una conferenza sul tema: *La laicità può convivere con le ideologie e/o con la religiosità?*

In maggio due interventi di genere diverso ma entrambi di grande presa sul pubblico e non soltanto per gli addetti ai lavori: *I diritti sociali della persona: la legge 328 nel campo dell'Assistenza, sanità e istruzione*, tenuto da Luigi Resegotti, Primario emerito dell'Ospedale Molinette, e *Le dimensioni latino-americane e mondiali della teologia della liberazione oggi*, tenuto da Ermis Segatti, referente diocesano per la cultura.

Dopo la pausa estiva, altre iniziative volte ad analizzare e dibattere le problematiche più scottanti del mondo contemporaneo e della nostra società.

In ottobre Angelo Pezzana, Sergio Ricossa e Alberto Sinigaglia hanno presentato il libro di Pierluigi Battista (noto articolista de "La Stampa"), *Il partito degli intellettuali*.

Nello stesso mese una tavola Rotonda su: *Cattolici e laici, ci sono valori in comune?* Interventi di Guglielmo Gallino, Krystyna Jaworska, Piero Ottaviano, Aldo Pedussia, Pier Franco Quaglieni. Ha moderato l'incontro Carlo Porrati.

A novembre infine un tema che definire attuale è poco: *I musulmani e l'Occidente*, conferenza sugli incontri e gli scontri di queste due civiltà, tenuta da Roberto Tottoli – docente di Islamistica all'Università di Torino - con l'introduzione di Anna Ricotti.

## CORSI E SEMINARI

Questo settore è stato coordinato da Maria Comina.

Un particolare punto di forza dell'attività del Centro si confermano i Corsi (cicli di conferenze di genere monotematico o interdisciplinare) che evidenziano sempre più un alto livello qualitativo ed un crescente grado di apprezzamento da parte degli iscritti. Ne riportiamo qui di seguito l'elenco che non ha bisogno – riteniamo – di specifico commento, se non quello di attirare ancora una volta l'attenzione sulla vastissima gamma di argomenti e di interessi che vengono via via affrontati, nell'ambito di quella fondamentale politica culturale, a 360°, - già ricordata – che il Pannunzio prosegue con determinazione e convinzione.

Gennaio - *Storia del mobile inglese da Elisabetta I alla Regina Vittoria* in 3 incontri, a cura della prof.ssa Jole Giordana Romano.

Febbraio - *Attualità di Verdi a cento anni dalla morte* in 4 incontri, a cura della prof.ssa Lidia Palomba.

- Febbraio - *Antigone, i due volti della pietà* in 5 incontri, a cura del prof.  
 Marzo Filiberto Ferro.
- Marzo - *Lectura Dantis – Ricordando alcuni personaggi dell'Inferno*  
 Aprile in 6 incontri, a cura della prof.ssa Barbara Borini.
- Marzo - *Correnti e protagonisti dell'arte americana dalle origini ai*  
 Aprile *giorni nostri* in 5 incontri, a cura dei Prof.ri Tiziana Conti e  
 Willy Beck.
- Maggio - *Le teorie dell'organizzazione del lavoro: dal Taylorismo ad*  
 oggi in 4 incontri a cura del dott. Guido Volante.
- Maggio - Corso speciale per la Scuola, in preparazione all'Esame di  
 Giugno Stato: *Letteratura italiana (da Foscolo al 2° Novecento) e come*  
*affrontare la prima e la terza prova di esame* in 14 incontri,  
 con i docenti Michela Peretti, Filiberto Ferro, Luisa Cavallo,  
 Giovanni Ramella, Carla Piccoli, Carlo Porrati, Giancarlo Borri  
 e Pier Franco Quaglieni.
- Ottobre - *I Piemontesi alle Crociate* in 6 incontri, a cura del dott.  
 Novembre Francesco Cordero di Pamparato.
- Ottobre - *Letteratura e società. La ben nota "questione meridionale"*  
 Novembre *attraverso i romanzi* in 7 incontri, a cura del dott. Giancarlo  
 Borri.
- Dicembre - *Il Surrealismo*, ampio ciclo interdisciplinare (anche come  
 Febbraio corso di aggiornamento per dirigenti scolastici e docenti) in  
 2002 9 incontri, con l'intervento dei prof.ri Francesco Poli,  
 Franco Mazzilli, Lina Naimo, Willy Beck, Roberto Fregghieri,  
 Maria Grazia Imarisio, Piergiorgio Tone.

#### ITINERARI ARTISTICI E VISITE A MOSTRE

Questo settore è stato coordinato da Maria Comina.

Anche nel 2001 è proseguita un'intensa e molto apprezzata attività concernente il cosiddetto turismo culturale e artistico, in cui hanno avuto un ruolo significativo la visita a Mostre di rilevanza nazionale e internazionale.

Come lo scorso anno, forniamo l'elenco delle manifestazioni più importanti, in particolare quelle organizzate in località lontane da Torino, anche perché sarebbe troppo lungo ricordare capillarmente tutte le visite e le ini-

ziative artistiche attivate nella nostra città.

In Gennaio, a Milano, per due Mostre di eccezionale importanza, visite curate da Willy Beck: a Palazzo Reale per *Il cinquecento lombardo, da Leonardo a Caravaggio* e alla Mazzotta per *Egon Schiele e l'Espressionismo in Austria (1908-1925)*.

Nello stesso mese un originale e simpatico itinerario: *Cultura e gastronomia sulle colline del Monferrato* – a cura di Giuseppe Banfo – imperniato soprattutto sulla visita alle magnifiche chiese romani-  
che.

In febbraio altre due importantissimi Mostre, a cura di Willy Beck: a Venezia, a Palazzo Grassi, per gli *Etruschi* e al Museo Correr per *Bernardo Bellotto*.

In marzo, visita a Cremona – sempre a cura di Willy Beck – con *Dipingere la musica (strumenti in posa nell'arte del '500 e del '600)* e Vincenzo Campi (*Scene dal quotidiano*).

Per il ciclo “Città da scoprire”, dal 16 al 18 marzo, un originale e stimolante itinerario: *Borgbi, pievi e castelli padani, tra medioevo, rinascimento e barocco*, con visite a Carpi, Vignola, Nonantola e Correggio.

Di eccezionale importanza e articolazione il viaggio a *Londra* (28/04 – 1/05), a cura di Maria Grazia Imarisio, con visite alla Modern Tate Gallery, al British Museum, ecc.

Molto più vicina – ma di grande interesse – la visita guidata alla mostra *Armando Testa* al Castello di Rivoli, mentre di straordinario coinvolgimento e originalità è risultata la mostra, inaugurata il 25 maggio c/o l'Istituto d'Arte “Passoni” di Torino *Gazette du bon ton* (1912-1925), vale a dire “L'età dell'oro dell'illustrazione di moda”. Ne hanno parlato, presso il nostro centro, la dirigente dell'Istituto Anna Bondi e il docente Beppe Bertero, con l'introduzione di Willy Beck. Particolari consensi ha riscontrato l'itinerario storico-artistico e spirituale, sul *Lago d'Orta*, del 10 giugno, curato dai prof.ri Willy Beck e Massimo Lavarini.

Ancora numerose iniziative dopo la pausa estiva, di cui elenchiamo in modo sommario le più importanti:

In ottobre *Acqui Terme e l'Acquese*, (a cura di Maria Grazia Imarisio). Sempre in ottobre *Fontanellato, Parma e Busseto* (a cura di Willy Beck).

Sempre in novembre due importanti mostre a Brescia: *Bizantini, croati, carolingi* al Museo di Santa Giulia e *Impressionismi in Europa* a Palazzo Martinengo (a cura di Maria Grazia Imarisio)

In dicembre uno stimolante viaggio a Genova con un programma di

incontri artistici e storici di grande livello, tra cui la famosa *Elevatio* di Giovanni Pisano (a cura di Maria Grazia Imarisio), e sempre in dicembre una visita alla mostra *Form Follows Fiction* del Castello di Rivoli (a cura di Tiziana Conti).

Infine il tradizionale, e molto apprezzato, viaggio per le Festività di fine anno, che dal 27/12/2001 al 5/01/2002 ha portato i soci del Pannunzio nella Sardegna meravigliosa (*Cultura e civiltà di un'isola diversa: la più vicina delle isole lontane*).

## I PREMI DEL PANNUNZIO

L'assegnazione dei premi del Centro Pannunzio è ormai divenuta uno degli avvenimenti più importanti – potremmo dire irrinunciabili – nell'ambito della cultura nazionale per il loro particolare significato e la risonanza che suscitano in tutti gli strati dell'opinione pubblica.

Sabato 5 maggio, a Palazzo Cisterna, sono stati consegnati i premi *Torino libera 2001* (una targa d'argento ideata e incisa appositamente dal nostro illustre consocio, il compianto Enrico Paulucci), speciale riconoscimento a chi abbia illustrato la nostra città con la sua opera, al di là di ogni conformismo o tipo di condizionamento, secondo una formula originalissima e di grande contenuto.

I premiati sono stati:

- Piero Bianucci, giornalista, direttore di "Tuttoscienze";
- Antonino Brusca, cardiologo, docente universitario;
- Vittorio Chiusano, avvocato penalista, presidente della Camera penale di Torino;
- Padre Ruggero Cipolla, cappellano delle carceri "Nuove" di Torino;
- Vittorio Mathieu, filosofo, docente universitario;
- Sergio Pininfarina, imprenditore di fama internazionale.

E' seguita la premiazione dei vincitori del *Concorso Letterario "Mario Pannunzio"* (narrativa, poesia, saggistica, giornalismo), a cura di Luisa Cavallo.

Altro significativo riconoscimento che il Pannunzio ha ideato e voluto fortemente, e che si distingue da ogni altro, è il *Premio Francesco De Sanctis – Una vita per la scuola* da assegnare – e il titolo lo indica chiaramente – a chi abbia profuso tutto il suo impegno e le migliori capacità in campo scolastico, acquisendo, in questo fondamentale e delicato settore, i più alti meriti.

Nel 2001 ne è stato insignito il prof. Ing. Umberto Mucaria, (Docente, Preside, Ispettore) che ha onorato la Scuola Italiana, cui ha dedicato appunto cultura, passione, competenza e amore per la libertà.

Infine a dicembre – degna conclusione dell’annata – il conferimento del prestigioso Premio Pannunzio ad una personalità di grandissimo livello e di fama internazionale.

Il Premio per il 2001 è stato conferito – durante il consueto incontro conviviale presso lo storico ristorante “Il Cambio” – al giornalista e scrittore Enzo Bettiza che ha dedicato gran parte della sua ricerca ai problemi del comunismo, già fondatore e condirettore de “Il Giornale” e attualmente editorialista de “La Stampa”.

#### MANIFESTAZIONI VARIE E AVVENIMENTI PARTICOLARI

Inseriamo in questo paragrafo le iniziative e le manifestazioni che meritano di essere ricordate ma che non trovano una precisa collocazione nell’ambito della suddivisione dei capitoli data a questa rassegna.

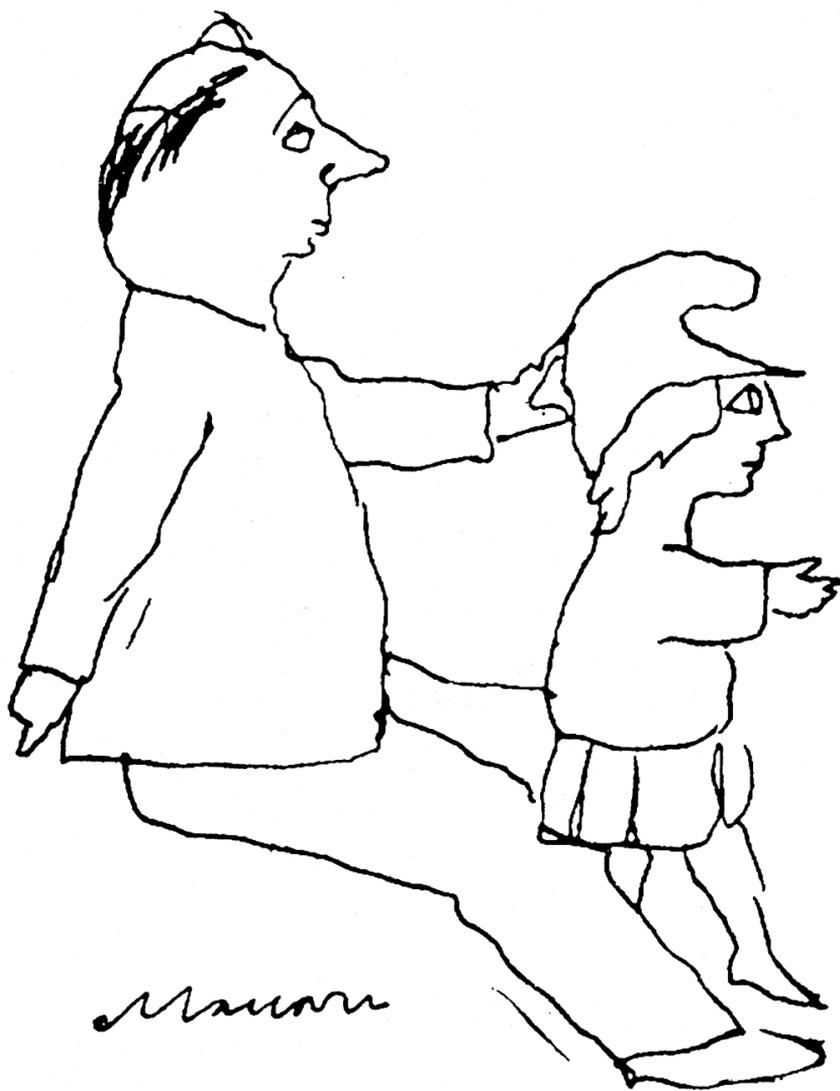
Sabato 24 febbraio si è tenuto – con felice definizione – il *Liberty Day* pannunziano. Infatti, il tradizionale incontro di saluto ai nuovi soci e della proclamazione dei “Soci dell’Anno” (Lidia De Barberis Abeatici, Giulia Spolveretti, Lamberto Jona Celesia e Leonardo Caldarola) è stata un’occasione per riaffermare i valori della libertà della cultura e per ribadire l’assoluta estraneità del Centro Pannunzio ad ogni conformismo e condizionamento. Il direttore generale del nostro Centro, Pier Franco Quaglieni ha parlato su *La cultura liberaldemocratica*.

Il 18 settembre è stato ricordato, a quarant’anni dalla morte, *Luigi Einaudi*, grande economista, maestro del pensiero liberale del ‘900, già Governatore della Banca d’Italia, Senatore e poi primo Presidente della Repubblica.

Intervento introduttivo di Pier Franco Quaglieni e relazione di Francesco Forte, Senatore e Docente universitario.

Il venticinque dello stesso mese, durante il tradizionale incontro conviviale all’Hotel Diplomatic, in occasione dell’inizio dell’attività del Centro, stagione 2001/2002, il Dott. Claudio Salvay, *team leader* dell’ufficio sviluppo della Banca Popolare di Novara, ha parlato sull’*Euro, valuta ufficiale dei Paesi membri dell’Unione monetaria europea*.

Infine – a conclusione di queste sommarie note sui principali aspetti della continua, articolata e quanto mai intensa attività del Centro – ricordiamo che presso il magnifico studio (in Piazza Vittorio Veneto) del maestro Enrico Paulucci, sono stati presentati – il 30 ottobre – gli *Annali 2001*, splendido volume che rappresenta ormai, anno dopo anno, un evento culturale e editoriale di primo livello, con un generale e convinto apprezzamento da parte degli studiosi, dei critici e dei lettori in generale.



L'incisione di Mino Maccari per il Premio "Pannunzio"

I VENT'ANNI DEL PREMIO "PANNUNZIO"  
NEL RICORDO DI GIOVANNI SPADOLINI

*Il Premio "Pannunzio" compie vent'anni. Venne conferito la prima volta il 23 ottobre 1992 al Ristorante del Cambio di Torino a Giovanni Spadolini, quando lo storico fiorentino era Presidente del Consiglio dei Ministri: si trattò di una delle più intense e significative manifestazioni del Centro "Pannunzio" con la partecipazione di autorità civili e militari e uomini di cultura provenienti da tutta Italia. Promotore dell'istituzione del Premio fu il direttore del Centro "Pannunzio", prof. Pier Franco Quaglieni, che aprì la manifestazione. Per ricordare i vent'anni del Premio "Pannunzio" pubblichiamo i discorsi tenuti in quell'occasione dal Presidente del Centro, Mario Soldati, dallo storico Alessandro Galante Garrone e dal Capo del Governo Giovanni Spadolini. Si tratta di discorsi rimasti finora inediti e che ben colgono lo spirito del Premio e dell'indimenticabile serata di vent'anni fa.*

L'INTERVENTO DI MARIO SOLDATI,  
PRESIDENTE DEL CENTRO STUDI "PANNUNZIO"

Devo informare i presenti che i Soci del Centro Studi "Mario Pannunzio" hanno assegnato con voto plebiscitario il Premio "Pannunzio" al Sen. Giovanni Spadolini, studioso, storico, docente universitario, giornalista insigne.

Il Premio "Pannunzio", che gode dell'Alto Patronato del Presidente della Repubblica, ha un valore simbolico, riproduce su targa d'argento una caricatura di Mario Pannunzio, opera di Mino Maccari, uno dei collaboratori più noti e seguiti del "Mondo" pannunziano.

Giovanni Spadolini è stato uno dei primissimi collaboratori del settimanale di Pannunzio ed è stato in seguito direttore del "Resto del Carlino" e

del "Corriere della Sera".

Docente universitario a soli venticinque anni, ordinario di storia contemporanea all'Università di Firenze, Spadolini ha al suo attivo decine di libri, tra cui "Il Papato socialista", "Il Tevere più largo", "Giolitti e i cattolici".

Ministro per i Beni Culturali, Giovanni Spadolini ha diretto tale Ministero nella sua fase costituente.

Ministro per la P.I. in un momento particolarmente difficile ha dato un contributo fondamentale per imprimere alla scuola un'inversione di tendenza e farla uscire dalla crisi del dopo '68.

Il Centro "Pannunzio" ha voluto dare un riconoscimento, premiando Spadolini, ad un intellettuale "intero", come avrebbe detto Mario Pannunzio, cioè darlo ad un uomo di cultura che ha saputo legare insieme cultura ed impegno civile, mantenendo quel rigore morale che fu degli amici del "Mondo".

Noi riconosciamo in lui il Presidente dell' "Italia della ragione", per dirla con il titolo di un suo libro di successo.

Il Centro "Pannunzio" ha anche assegnato il premio speciale per la stampa del Presidente della Repubblica al dr. Michele Torre, direttore di "Stampa Sera".

Forse credo anche di dover raccontare , spiegare un momento perché abbiamo scelto il "Cambio" di Torino per svolgere questa iniziativa che si ripeterà ogni anno a partire da questa prima volta in cui è stato assegnato il Premio "Pannunzio".

Pochi forse sanno che il Centro "Pannunzio" è nato quindici anni fa in una saletta di questo antico ristorante torinese; Arrigo Olivetti che immaginò il Centro "Pannunzio" e che lo sostenne per tanto anni, invitò qui a cena alcuni amici, fra i quali Carandini, Libonati, Benedetti, Bonfantini, Fusi, Villabruna e l'amico Quaglieni, che divenne da allora l'animatore instancabile del Centro.

Da quella riunione nacque formalmente il Centro "Pannunzio". Ritrovarci in queste sale è quasi per noi un ritornare alle origini e voglio qui ricordare con particolare affetto Arrigo Olivetti, appunto, e Mario Bonfantini, mio antico compagno di scuola e mio carissimo amico che non potrò mai dimenticare.

Ritrovarci nel ristorante "Cambio" questa prima volta in cui il Premio "Pannunzio" è assegnato, assume un particolare significato perché Giovanni Spadolini rivive, nella sua infaticabile opera di Presidente del Consiglio, quella tensione morale e quel rigore civile che fu degli uomini migliori del Risorgimento italiano.

Del resto, in questo ristorante amava venire lo stesso Mario Pannunzio quando si trovava a Torino.

Adesso, vorrei dire qualcosa di più personale, di mio, che ho pensato in questi giorni.

Mi è accaduto in questi ultimi tempi di vedere un film, che molti di voi forse hanno visto, che si chiama “Missing”; il titolo italiano è “Scomparso”. Alla fine del film mi sono trovato a riflettere involontariamente su questo fenomeno terribile, importantissimo che è la politica. Ho visto in questo film persone di diverse ideologie combattersi, ma ho capito che quello che è terribile è il potere.

Il potere, da qualunque ideologia provenga, sempre trascina con sé terribili pericoli, atrocità di cui non si può fare a meno. Noi vediamo che uomini politici, anche i più miti, sono coinvolti, travolti dalla politica: abbiamo avuto degli esempi terribili recenti.

Ma la politica è necessaria; che cos'è la politica, se non il convivere, la necessità di convivere; dobbiamo vivere insieme, ma come si fa a vivere insieme, se non c'è una regolazione qualunque? Per non piombare nell'anarchia, è necessaria – per forza – una politica e la politica è sempre una cosa dura, la politica è potere. C'è un rimedio? Trasformare la politica in apostolato, in poesia è impossibile, ma bisogna cercare, questa politica che è indispensabile, almeno di renderla tollerabile, senza averne orrore, affidandola a persone che sono dei politici naturalmente ma che, nel profondo, siano uomini che abbiano una cultura, una scienza, un ricordo della storia e siano arrivati ad un certo equilibrio con questa, in modo da poter correggere in qualche modo i pericoli che la politica comporta.

Io so, e lo dico, che Spadolini è uno di questi uomini; prima di lui, di recente, io trovo solo un altro, che è Luigi Einaudi, anche lui uno scienziato, come, a suo modo, Spadolini. Ebbene, come Einaudi, Spadolini è un uomo corazzato, corazzato di cultura, e lui, ed Einaudi, e tutti quelli che sono di questa tempra, che fanno tollerare e non osteggiare la politica – non dico amarla, è impossibile – sono delle persone che passano attraverso il fuoco senza bruciarsi.

#### L'INTERVENTO DI ALESSANDRO GALANTE GARRONE

Caro Spadolini,

Mi era stato chiesto di farti un breve discorso; mi era stato chiesto addirittura alcuni mesi fa, in primavera, ed io al caro amico Quaglieni, proprio per cercare di sottrarmi a un compito che non è connaturato a me stesso, avevo risposto che io avrei fatto questo breve discorso, Quaglieni se ne ricorda, soltanto se e quando Spadolini non fosse stato più Presidente del Consiglio.

Ma c'era una certa malizia in me, perché sapevo che Spadolini avrebbe trovato in sé quella capacità di cui ha dato prova, di saper anche superare, aggirare lo scoglio di una seria e grave crisi e quindi di restare Presidente

del Consiglio, e personalmente vorrei che lo restasse ancora a lungo.

Detto questo, pensavo di essermi messo al sicuro. Invece no, Quaglieni è ritornato alla carica. Ribadisco che non ti farò un discorso, neanche breve, anche perché le cose essenziali sono già state dette così bene dall'amico Soldati.

Io ti vorrei fare soltanto un saluto piccolo piccolo, che sta tutto in questo foglietto; un saluto di uno studioso che ama tenersi nell'ombra; il saluto di un collega universitario ma, se mi permetti di dirlo ad alta voce, soprattutto il saluto di un amico.

E qui vorrei soltanto brevemente ricordare il nostro primo lontano, lontanissimo incontro, che avvenne in occasione di un Convegno storico, molti anni fa all'isola d'Elba. In quell'occasione, proprio per quella mia tendenza a tenermi nell'ombra, non mi avvicinai neppure a te; tu non mi conoscesti, allora, ma io lo ricordo nitidamente, ed era la prima volta che ti vedevo, che ti sentivo parlare. Rimasi colpito dalla scioltezza, dall'eleganza che voi toscani, i toscani migliori, avete e nella quale pur c'era già qualcosa di tipicamente tuo, e dissi tra me e me e forse anche al mio vicino: "Accidenti, quest'uomo, questo Spadolini, andrà lontano". Ed era una facile profezia.

Questo fu il mio primo incontro, ma devo dire che un incontro ideale fino da allora io lo avevo avuto con te proprio sul "Mondo", su quel "Mondo" che ti è caro, in cui sono da ravvisare non poche delle tue radici.

Uomini che mi sono stati cari personalmente, anche perché io sono assai più vecchio di te, erano le colonne del "Mondo": erano Croce, erano Einaudi, che è stato ora giustamente ricordato, erano Salvemini e tanti, tanti altri; e su questo giornale ecco gli articoli di Giovanni Spadolini, dai quali si poteva rilevare subito una novità in quest'uomo, che poi come temperamento non si può dire che fosse, che sia, un estremista; tutt'altro, è l'uomo, e lo dimostra in tutti i campi, che riesce anche a comporre dissidi e sceglie una via mediana.

Ebbene, Giovanni Spadolini fu, come lo definì un giorno un caro, comune grande amico, Carlo Casalegno - alla cui memoria rivolgo in questo momento il pensiero sapendo di interpretare il sentimento di tutti, in modo particolare di Giovanni Spadolini - Spadolini, dicevo, è stato definito da Casalegno "lo storico delle opposizioni": l'opposizione cattolica nella storia dei primi decenni dell'Italia unita, l'opposizione radicale e l'opposizione repubblicana, questi filoni di contestazione o democratica o cattolica che veramente erano stati trascurati dalla nostra migliore storiografia. E direi che anche questo mi predispose a questa simpatia e a quest'amicizia che in quegli anni, per la verità, non era ancora nata tra di noi. Vorrei dire che quello che anche mi predispose favorevolmente verso Spadolini fu la sua simpatia, già percepibile e netta - mi piace dirlo qui a Torino - la sua, vorrei dire, passione per un torinese, per Piero Gobetti, per questo meraviglioso giovane che non feci a tempo a conoscere.

Conobbi più tardi; dopo la sua morte la madre di Piero Gobetti, e diventai amico, come altri qui presenti, della vedova. Io stesso, durante il fascismo, in quegli anni in cui era così difficile procurarsi i libri di Piero Gobetti, andai per le bancarelle, di qua e di là, in vecchi negozi semi-clandestini, a cercare le sue opere e, lo dico a un conoscitore profondo di Gobetti; casualmente riuscii a trovare una rarissima copia del libro "La rivoluzione liberale", uscita da Cappelli nel '25, che fu subito tolta ovviamente dalla circolazione e donai l'unico esemplare che esisteva a Torino al momento della Liberazione, al Centro Gobetti, come forse tu saprai.

Ecco una cosa mi ha colpito sempre in te: questa tua radicata passione per Piero Gobetti. Vorrei anche che tu, se dirai qualche cosa, come mi auguro, dicessi a noi torinesi, cresciuti nel culto di questo meraviglioso giovane che fu Piero Gobetti, come nacque, perché nacque in te questa passione per Piero Gobetti.

Non sto qui a dire altro, se non che tu ed io diventammo amici molto dopo, e questo accadde quando io lasciai la Magistratura, passai all'Università, diventai anch'io professore; e vorrei ricordare che, per quanto riguarda la storia contemporanea, la prima cattedra in Italia, se non sbaglio, fu proprio la tua.

Bene, diventammo amici su queste basi, che erano fatte di sentimenti, di tradizione, di cultura, di comune passione; quello che può essere anche curioso, ma che è caratteristico dell'uomo è anche il fatto che, diventato professore, salito in cattedra anch'io per il suggerimento, per l'incitamento di una persona che tu ben ricordi, che ti è cara, che ci fu cara, cioè di Nino Valeri, io cominciai ad occuparmi di Cavallotti e del radicalismo in Italia.

Ora, quando succede che due storici vengono ad occuparsi tutti e due insieme dello stesso argomento, si guardano in cagnesco, quando possono si danno colpi bassi, si azzannano, si azzuffano; bene, invece noi diventammo amici proprio, direi, soprattutto su questa base. Questo non lo posso dimenticare. Questo va a tuo onore, posso dire anche al mio, perché siamo fatti in un certo modo: le risse, queste meschine risse accademiche, non interessano te come non interessano me; quello che ci interessa, lo posso dire, nella consapevolezza della modestia delle mie forze di storico, è questa passione che ci muove a certe ricerche.

Quindi grazie, e io dico quindi "viva Cavallotti", "viva i radicali" se sono diventato amico di Spadolini. Questo è quello che ti voglio soprattutto dire: grazie per tutto quello che tu hai sentito anche in noi, in me, in queste persone che si sono strette intorno a te. E' il saluto semplice di un amico, di un amico sincero che non tace. Anzi, e tu lo sai, qualche volta se siamo in dissenso su qualche punto, su qualche argomento, su qualche persona, te lo dico, te lo scrivo e tu mi rispondi, ma direi che questo è la garanzia, è la più bella prova della sincerità, del disinteresse e, direi, anche della bellezza di questa nostra amicizia.

Non ti dico altro; non parlo di quello che pur dovrei dire, di quello che

è alla base della tua attività di studioso, di storico, e non solo di quella. Ripeto, sei Presidente del Consiglio e il discorso non te lo faccio, ma ti voglio dire qualcosa di cui sono profondamente convinto: nel tuo lavoro di studioso, di storico, di giornalista, di uomo politicamente impegnato nei problemi tremendi della nostra società, tu sei sorretto da quella coscienza civile che risale al “Mondo” di Pannunzio, a quegli uomini che prima ho nominato, ad altri uomini che ti sono, che mi sono stati anche altrettanto cari, perché alla base di tutto quello che tu hai fatto, che fai e che farai, di una cosa siamo certi: che ci sarà sempre quella coscienza che fa di te un cittadino di quell'Italia civile, per riprendere la definizione di Bobbio, di quell'Italia della ragione, che tu così hai definito e di cui sei veramente degno.

#### L'INTERVENTO DI GIOVANNI SPADOLINI

Caro Soldati, caro Galante Garrone, caro Quaglieni, cari amici,

pensando al Premio “Pannunzio” ho ripensato all'unica immagine che Pannunzio teneva dietro la scrivania del primo “Mondo”, quello di via Campo Marzio, non di via della Colonna Antonina, che è il più conosciuto; io, che appartengo al primo “Mondo”, ricordo la prima sede, piccola e disadorna, dove teneva solo un ritratto di Cavour. Ecco perché prima ho detto a Quaglieni che sarebbe stato giusto mettermi lì<sup>1</sup>, ma se l'era occupato lui, il posto. Dato che mi si festeggia e dato che qui attraverso il Premio “Pannunzio” si evocano i valori del Risorgimento e dell'Italia civile, secondo la formula dell'amico Bobbio, bisogna avere il coraggio, ed è giusto che lo faccia il rappresentante del partito di Mazzini, di rendere omaggio a Cavour.

Stasera nel discorso a Palazzo Carignano ho ripreso la tesi che fu cara ad Omodeo e ad un altro torinese di adozione e di elezione che mi piace pure ricordare (l'ho ricordato stamane nella sua terra, dato il mio lungo pellegrinaggio italiano), Luigi Salvatorelli, il quale a questa ricomposizione delle antitesi insolite del Risorgimento dedicò tanta parte della sua passione civile, della sua passione intellettuale.

Ecco perché io sono grato agli amici torinesi del Premio, al suo Presidente Soldati, al Direttore Quaglieni, agli organizzatori, ai votanti, di avermi voluto conferire questo segno di distinzione intellettuale, che si richiama all'essere io uno dei pochissimi superstiti, intendo fisicamente, del primo numero del “Mondo” del 19 febbraio 1949. Se voi lo riaprite trove-

<sup>1</sup> Al posto dove abitualmente cenava al Ristorante del “Cambio” il Conte di Cavour, presidente del Consiglio del Regno di Sardegna.

<sup>2</sup> Il riferimento è a Giorgio Fattori, direttore de “La Stampa”, presente alla manifestazione.

rete un cimitero di scomparsi; alcuni anni fa su “La Stampa”, amico Direttore<sup>2</sup>, feci un elenco dei vivi, ma siccome quel mio articolo è stato inserito in un libro, in un mio libro, rileggendolo in questi giorni mi si è di nuovo accapponata la pelle per tutto l’elenco di quelli che, dall’uscita del libro e dell’articolo, sono morti. Quindi non sosterrò su questo argomento, anche se io sono etrusco e ho un permanente colloquio con la morte che non mi ha mai atterrito.

E, quando affronto questo tema, ricordo sempre le parole indimenticabili di Croce, che la vita intera è preparazione alla morte e guai se la morte ti cogliesse in un momento qualunque di interruzione del tuo lavoro, che è anche la ragione per la quale io lavoro tanto come Presidente del Consiglio; così mi pongo al riparo, dal rischio dell’ozio e del ripiegamento.

Ma siccome l’amico Soldati ha sollevato una questione importante, il problema dei rapporti tra gli intellettuali ed il potere, mi sono ricordato di un giudizio di Pannunzio sugli intellettuali e sul fatto che l’intellettuale non può essere mai confuso, diceva Pannunzio, con i soli poeti, con i soli novellieri; guai se l’intellettuale si trovasse soltanto tra i poeti e i novellieri, né, tanto meno, essi fanno parte di una corporazione privilegiata, separata dalle altre.

L’intellettuale per noi è una figura intera: l’uomo politico, ed è questa la risposta, se non vuol essere un puro faccendiere, è anch’egli un intellettuale che vive pubblicamente e che assolve con naturalezza il suo compito nella società.

Io credo che in questo giudizio di Pannunzio ci sia la risposta al quesito di fondo che ha posto Soldati nel momento in cui mi ha rivolto quelle parole così affettuose.

La politica non è mai soltanto l’uso del potere, la politica è anche come la concepimmo, appunto nel filone risorgimentale del primo e del secondo Risorgimento, l’esercizio di una missione, il compimento di un dovere civile, l’assolvimento di un mandato pubblico.

Ecco perché per noi è naturale concepire la politica così e, diciamo la verità, non riusciremmo neanche a concepirla diversamente. Ed è un errore identificare il governo della società, il governo degli uomini che nell’Italia così ricca di tradizioni comunali, si identifica con il governo anche di piccole comunità, ed è stato il tormento della nostra storia medioevale, rinascimentale, l’Italia “pianta dalle molte radici”, come diceva Cattaneo. E’ un errore grave identificare la politica con l’uso di un potere, soprattutto di un potere centralizzato, assoluto o al limite onnipervadente; mi pare che sia questo un termine che ha usato il mio amico Bobbio, onnipervadente, in una voce, se non sbaglio, del *Dizionario della politica*.

E’ forse qui la risposta: ci sono alcune forze politiche e intellettuali di estrema minoranza nel nostro Paese, che hanno concepito sempre la politica come l’assolvimento di un dovere, come un servizio pubblico, e non si sono mai poste il problema dell’esercizio del potere; che perciò sono sem-

pre, anche quando sono al governo, con un piede fuori dal governo, e non si sono mai poste problemi di durata e di vantaggi e di ricompense elettorali all'esercizio di tale dovere.

In questo senso tu mi lascerai ricordare un esempio della politica concepita in questo senso, in questa direzione e con questo stile, che è stato l'esempio di Ugo La Malfa.

Proprio per riassumere qui l'Italia della ragione che per noi parte dal "Mondo" di Giovanni Amendola per arrivare al "Mondo" di Mario Pannunzio, abbracciando più di mezzo secolo, quell'Italia che comprende un certo tipo di liberalismo, un certo tipo di radicalismo (e qui bisogna essere prudenti nell'uso del termine), un certo tipo di radicalismo di quegli anni e di quel "Mondo", quello di Arrigo Olivetti, di Niccolò Carandini, di Mario Pannunzio, dell'amico Libonati. In questo filone, che noi onoriamo stasera, ricordando Pannunzio, c'era l'assoluta indifferenza al potere. Per gli oltre diciassette anni in cui diresse il "Mondo" non andò mai dal Presidente del Consiglio del tempo. Vedete, è un altro Presidente del Consiglio a dirlo. Un altro mio grande predecessore, in un altro giornale, che io ho molto amato, cioè il "Corriere della Sera", il mio lontano predecessore Luigi Albertini, aveva la stessa abitudine, non andava mai a visitare il Presidente del Consiglio ed anzi, quando i Presidenti del Consiglio erano amici, esigeva che fossero i Presidenti del Consiglio ad andare da lui.

Ed è la prova di quella vocazione austera e sacerdotale del potere che ha retto filoni diversi dello stato liberal-democratico e che ci ha sorretto in questi anni anche nell'esercizio di un mandato pubblico che ci è stato conferito per la fedeltà a queste idee perché io rappresento un partito di minoranza e non ho mai preteso di avere il mandato per il numero dei voti, né il Presidente Pertini me lo ha conferito per il calcolo aritmetico delle forze.

Il mio gobettismo, amico Galante Garrone, è il costante esame di coscienza con se stessi e il rifiuto di ogni certezza, la religione del dubbio, del dubbio sul mio stesso Paese, perché quello che mi portò a Gobetti è il dubbio, devo dire, sul Risorgimento e sull'unità nazionale, su cui io ero in dissenso con Omodeo: io non condivisi, sia pure retrospettivamente, perché forse non ero neanche nato o stavo nascendo, quando Omodeo stroncava la "Rivoluzione liberale" sulla "Critica"; ma io quel giudizio non l'ho mai condiviso, ed è questo un punto, bada bene, che non mi accomunava a Pannunzio. Pannunzio non amava Gobetti, Pannunzio sarebbe stato per Omodeo, ma io che ho fuso la ricerca del passato con lo studio dell'avvenire, perciò sono anch'io politico, fin da allora intuii le insufficienze fondamentali del nostro Paese, e Gobetti fu quella specie di tavola raddomantica che mi permise di penetrare nel paesaggio della storia italiana essendo sempre severamente critico ma anche dominato dall'amore per il mio Paese.

Io credo di poter concludere citando un'altra frase che mi sono egualmente appuntato di Pannunzio, il quale era uomo di assoluta fede nella

ragione, nei valori della laicità e dell'autocoscienza, senza intolleranze anticlericali, senza pregiudiziali fideistiche, sotto questo profilo altrettanto avverso a talune forme di cattolicesimo sociale come a talune forme di massimalismo marxistico, ricercatore però dell'alleanza fra le forze democratiche e il socialismo perché il centro-sinistra è nato per tanta parte anche dall'iniziativa degli amici del "Mondo", questa esperienza che oggi si vorrebbe respingere negli archivi quando ancora è in qualche misura parte di una storia vivente; egli fu uomo di grande apertura verso il movimento socialista, il movimento operaio, e certo non può essere catalogato fra i conservatori di un'Italia della quale fu fustigatore aspro e severo; ebbene egli rifuggiva da ogni soluzione prefabbricata e perfetta ed aveva delle istituzioni che noi molto amiamo, quelle della Repubblica, un senso religioso e diceva che "le istituzioni", parafrasando Tocqueville, "sono anche passioni", così come aggiungeva che "la libertà è una passione morale, un istinto, una forza sentimentale che ha bisogno di essere combattuta per vivere e rafforzarsi".

Istituzioni - passioni è un'esclamazione che potremmo trovare in Tocqueville, e Pannunzio, scrivendo la prefazione agli scritti di Vittorio De Caprariis "Le garanzie della libertà" aggiungeva che il De Caprariis come lui non credeva nelle "città felici", non preparava liste per le trattorie dell'avvenire.

E' con questa immagine che vorrei chiudere questo ricordo di Pannunzio e questo ringraziamento commosso a Soldati, a Galante Garrone, a Quaglieni, unendo le mie felicitazioni all'amico e collega Torre per il Premio del Presidente della Repubblica.

Anche al governo noi non prepariamo nessuna lista per le trattorie dell'avvenire.



Ottobre 1982 - Giovanni Spadolini riceve da Mario Soldati il Premio "Pannunzio".

MARIA COMINA

IL PREMIO “PREZZOLINI”  
AL DIRETTORE DEL CENTRO “PANNUNZIO”

Il Direttore generale del centro di studi e ricerche “Mario Pannunzio” di Torino, il professor Pier Franco Quaglieni, è stato insignito del Premio per la libera cultura “Giuseppe Prezolini” di Firenze. Il premio intende riconoscere nel direttore del “Pannunzio” “un eccezionale promotore di cultura di respiro europeo che in oltre trentacinque anni di impegno culturale ha dimostrato spirito di libertà, profonda cultura, grandi capacità manageriali, doti difficilmente riscontrabili nella stessa persona”. La motivazione del Premio sottolinea come “Quaglieni si riveli oggi un grande organizzatore di cultura come lo fu Prezolini con la “Voce” nel primo decennio del secolo scorso”. Il prof. Quaglieni era già stato decorato dal Presidente della Repubblica di Medaglia d’oro per le sue benemerienze culturali e come docente. Inoltre venne insignito del premio “Malraux” che in Francia è il massimo riconoscimento attribuito ad un docente. Quaglieni, che è nato a Torino nel 1947, ha iniziato la sua attività culturale non ancora ventenne ed ha proseguito in tutti questi anni con un impegno che nella motivazione del “Prezolini” viene definito “testardo, coerente e libero da pregiudiziali ideologiche anche negli anni del trionfo delle ideologie”.

*Professore, cosa pensa di questo premio?*

Io fin da giovanissimo ho sempre guardato a due modelli: Prezolini e Gobetti, due grandi organizzatori di cultura da cui ho imparato molto. L’altro esempio, è ovvio, è stato Pannunzio. Ma il bastiancontrario Prezolini, ironico, a volte beffardo, in una parola maledetto toscano, mi ha attratto sempre molto. Quindi la soddisfazione è grande.

*E’ un punto di arrivo non di poco conto...*

No, io sono abituato a vedere i punti di arrivo come nuovi punti di partenza, non tendo mai a cedere alla tentazione della vanità: la mia concretezza, tutta piemontese, mi porta a guardare avanti.

Pur in vacanza, ho preparato un intenso programma per il Centro Pannunzio, che entrerà nel suo trentaseiesimo anno di attività.

*Quali sono le novità?*

Molte, moltissime: Nell'estate è nato un solido rapporto con il Comune di Alassio per estendere le nostre iniziative in Liguria. Già le prime manifestazioni hanno registrato il tutto esaurito. E poi ci sarà la giornata di studi per Karl Popper nel centenario della nascita: moltissimi sono gli invitati di grido, sarà una grande opportunità culturale.

*Per la verità non sono ancora spenti gli echi della grande giornata pannunziana con il Presidente del Senato Marcello Pera e dell'incontro affollatissimo alla Fiera del libro sulla Fallaci. Questo sembra l'anno magico del "Pannunzio".*

No, nessuna magia, dietro il successo c'è il lavoro, il sacrificio, la fatica dei miei collaboratori. Ma vorrei ancora aggiungere che nei prossimi mesi ci saranno convegni su fede e scienza con importanti nomi della cultura religiosa e scientifica, su un grande torinese come Elémire Zolla, poi ci saranno i premi "Soldati" e "Pannunzio".

*Qualche anticipazione, Direttore?*

Nulla, posso solo dire che il vincitore del Premio "Pannunzio" avrà caratteristiche diverse rispetto agli altri premiati. Il premio "Pannunzio" compirà quest'anno vent'anni.

*Chi tra i dirigenti del Centro si è particolarmente distinto in tutte queste attività?*

Non spetta a me fare valutazioni, ma credo senza dubbio che l'apporto di Jas Gawronski sia stato molto utile, anzi indispensabile. È un amico leale, serio, disponibile sempre.

*Altre iniziative?*

Ce ne sono tantissime, ma non posso dimenticare il ricordo doveroso di un nostro grande amico, Carlo Casalegno, a venticinque anni dall'assassinio ad opera delle BR. Ma in parte l'attività viene creata al momento, per offrire una cultura non ... surgelata, ma sempre viva. Se le persone inte-

ressate vorranno scriverci, mandarci un'e-mail o telefonarci, faremo avere il nostro notiziario a tutti. In ogni caso invito ad andare sul nostro sito [www.centropannunzio.it](http://www.centropannunzio.it): si potrà conoscere più da vicino il centro "Pannunzio" per quello che è effettivamente.



Pier Franco Quaglieni mentre riceve a Firenze il Premio "Prezzolini".



L'attuale sede del Centro "Pannunzio" a Torino: Palazzo Audisio d'Oltremare  
Disegno di Antonio Robella

## LE PRINCIPALI PUBBLICAZIONI DEL CENTRO "PANNUNZIO"

- Pezzati, E., *Il concordato da stracciare*, Werner, Torino 1970.
- AA.VV., *Pannunzio e il mondo*, Werner, Torino 1971.
- AA.VV., *La cultura a Torino*, Torino 1973.
- Firpo, L., *Premio Pannunzio*, Torino 1977.
- Quaglieni, P. F., *Il nostro debito con il mondo di Pannunzio*, Le Monnier, Firenze 1978.
- Quaglieni, P. F., *I punti fermi di Pannunzio*, Esi, Napoli 1979.
- Romano, G., *I quindici anni del Centro Studi Pannunzio*, Torino 1983.
- AA.VV., *Effetto Torino*, Torino 1985.
- AA.VV., *Strenna '86*, Torino 1986.
- Quaglieni, P. F., *Figure del Piemonte laico*, Torino 1987.
- Quaglieni, P. F., *Guido Gozzano*, Torino 1987.
- AA.VV., *Pannunzio e il Mondo*, Menier, Torino 1988.
- AA.VV., *1938 - 1988 Monaco e dintorni...*, Torino 1989.
- Soldati, M., *Visti da Chicco*, Catalogo della mostra omonima, Torino 1989.
- AA.VV., *Sfogliando il mondo*, Catalogo della mostra omonima, Torino 1989.
- Lajolo, R., *I primi vent'anni del Centro Pannunzio*, Torino 1989.
- AA.VV., *Memoria degli oggetti e oggetti della memoria*, Catalogo della mostra omonima, Torino 1990.
- Pannunzio, M., *Le passioni di Tocqueville*, Torino 1990.
- Galante Garrone, A., *La lezione umana e civile di A.C. Jemolo*, Torino 1991.
- Bobbio, N., *Pro e contro l'etica laica*, Torino 1991.
- Spadolini, G., *Luigi Einaudi*, Torino 1991.

- AA.VV., *Da Pannunzio al Centro Pannunzio*, Catalogo della mostra omonima, Torino 1992.
- AA.VV., *Torino liberty*, Piazza, Torino 1992.
- Valiani, L., *Intervista su Ernesto Rossi*, Torino 1992.
- Spadolini, G. e Dionisotti, C., *Benedetto Croce*, Torino 1993.
- Pannunzio, M., *I partiti politici in Italia*, Torino 1993.
- Dragone, A., *Enrico Paulucci*, Torino 1993.
- Venturi, L. e Soldati, M., *Modigliani*, Torino 1994.
- Barone, F., *Verso un nuovo rapporto tra scienza e filosofia*, Torino 1994.
- Valiani, L., *Spadolini tra cultura ed impegno civile*, Torino 1995.
- AA.VV., *Un mondo di Maccari*, Torino 1995.
- Quaglieni, P. F., *Mario Soldati*, Torino 1996.
- AA.VV., *I 90 anni di Mario Soldati*, Torino 1996.
- AA.VV., *Don Chisciotte e i mulini a vento*, Catalogo della mostra omonima, Torino 1997.
- Levi, P., *L'intolleranza razziale*, Torino 1997.
- AA.VV., *Un mondo di Bartoli*, Torino 1997.
- Quaglieni, P. F., *Un piemontese fuori ordinanza*, Torino 1997.
- Professore di libertà*, Scritti in onore di Pier Franco Quaglieni per i suoi trent'anni di direzione del Centro Pannunzio, Torino 1998.
- Borri, G., *Liberi dal '68*, Torino 1998.
- Croce, B., *Perché non possiamo non dirci «cristiani»*, Torino 1998.
- Croce, B. e Pannunzio, M., *Carteggio*, Torino 1998.
- Tutto l'oro del Mondo*, Mostra documentaria per i cinquant'anni dall'uscita del settimanale di Mario Pannunzio (19 Febbraio 1949), Torino 1999.
- Graziani, G., *Oltre i dogmi. Una critica ai luoghi comuni della politica e della morale*, Torino 1999.
- Croce, B., *L'obiezione contro le «storie dei propri tempi»*, Torino 1999.
- Annali del "Centro Pannunzio" 2000*, Torino 2000.
- Annali del "Centro Pannunzio" 2001*, Torino 2001.
- Dal "Risorgimento liberale" al Centro "Pannunzio"*, Torino 2002.

Ringraziamo per la collaborazione

**Regione Piemonte  
Assessorato alla Cultura**

**Città di Torino  
Assessorato alla Cultura**

**Compagnia di San Paolo**

**Fondazione della Cassa di Risparmio di Torino**

**Fondazione della Cassa di Risparmio di Saluzzo**

**Reale Mutua Assicurazioni**

**UNIONE INDUSTRIALE TORINO**

Finito di stampare nel mese di ottobre 2002  
presso la Società Tipografica Ianni s.r.l. - Santena (To)