

ANNALI  
DELL'ISTITUTO ITALIANO  
PER GLI STUDI STORICI

XX

---

2003/2004



SOCIETÀ EDITRICE IL MULINO





ANNALI DELL'ISTITUTO ITALIANO  
PER GLI STUDI STORICI

XX





ANNALI

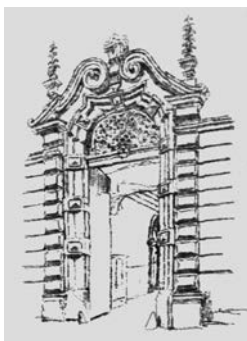
DELL'ISTITUTO ITALIANO  
PER GLI STUDI STORICI

XX

---

2003/2004

STUDI PER VITTORIO DE CAPRARIIS



SOCIETÀ EDITRICE IL MULINO

Volume pubblicato con il contributo del Ministero dell'Istruzione,  
dell'Università e della Ricerca (D.M. 1105 del 9.10.2002).

Nessuna parte di questo libro può essere riprodotta o trasmessa, con  
qualsiasi mezzo, elettronico, meccanico o altro, senza l'autorizzazione  
scritta del proprietario dei diritti

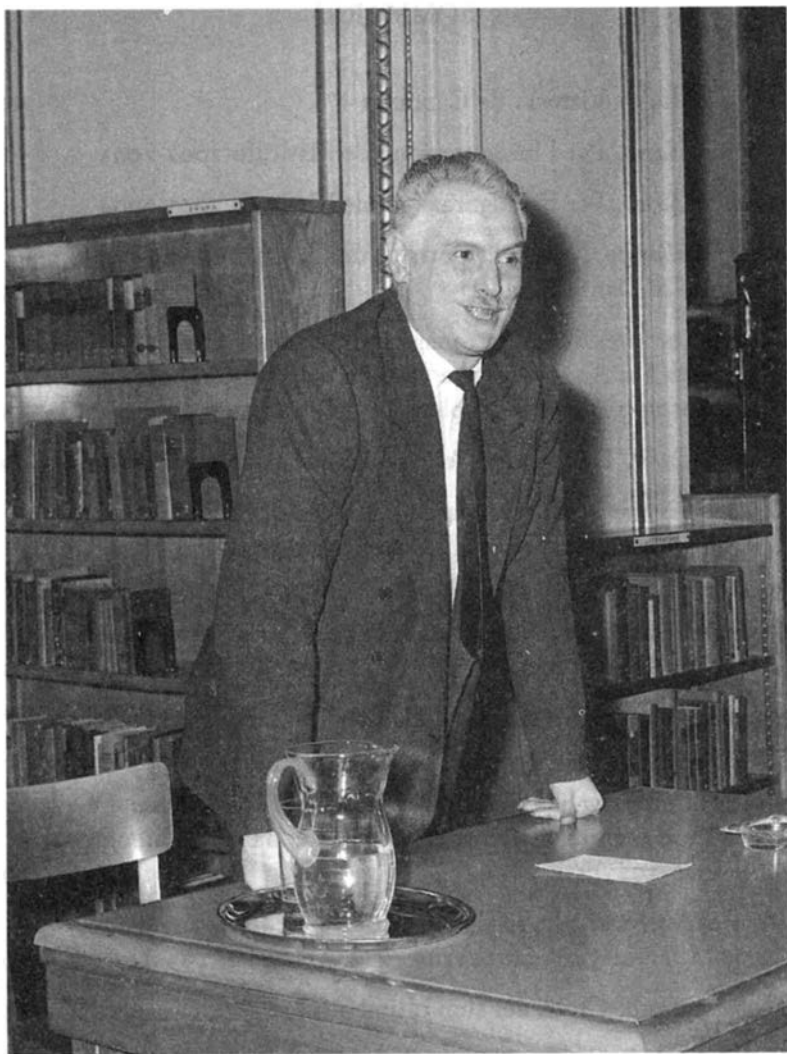
TUTTI I DIRITTI RISERVATI - ALL RIGHTS RESERVED  
© 2005 Istituto Italiano per gli Studi Storici - Napoli  
PRINTED IN ITALY

ISSN 0578-9931

ISBN 88-15-10927-7

## SOMMARIO

Bibliografia di Vittorio de Caprariis	IX
<i>Gennaro Sasso</i> , Per l'inaugurazione dell'Istituto 2002-2003	1
<i>Gennaro Sasso</i> , Per l'inaugurazione dell'Istituto 2003-2004	3
<i>Marco Gallarino</i> , Note sulla dottrina della causazione nel pensiero di Dante Alighieri	5
<i>Aislinn Loconte</i> , Royal Patronage in the Regno: Queen Giovanna I d'Anjou and the Church and Hospital of Sant'Antonio Abate in Naples	45
<i>Andrea Guidi</i> , Due inediti dell'epistolario machiavelliano	69
<i>Daniele Santarelli</i> , La riforma della Chiesa di Paolo IV nello specchio delle lettere dell'ambasciatore veneziano Bernardo Navagero	81
<i>Roberto Pertici</i> , Croce e Keynes nel 1922. Note a uno sconosciuto saggio crociano	105
<i>Benedetto Croce</i> , Il problema della popolazione sotto l'aspetto filosofico	121
<i>Takeshi Kurashina</i> , Un traduttore giapponese dell' <i>Estetica</i> . Le lettere inedite di Benedetto Croce e Baba Yoshinobu (1926-1927)	129
<i>Stefano Maschietti</i> , «La filosofia è nata grande». Un commento a M. Heidegger, <i>Introduzione alla metafisica</i> (1935)	149
<i>Gennaro Sasso</i> , Croce nei suoi ultimi anni	233
<i>Gennaro Sasso</i> , Croce: l'errore, il male, l'utile	249
<i>Emma Giammattei</i> , Croce e le letterature d'Europa tra le due guerre	383
<i>Vittorio de Caprariis</i> , Il giardino incompiuto di <i>Turcaret</i>	399
Gli alunni dell'Istituto dal 2003 al 2004	403



## BIBLIOGRAFIA DI VITTORIO DE CAPRARIIS

Scomparso poco prima di aver compiuto il quarantesimo anno di età, Vittorio de Caprariis (Napoli, 4 settembre 1924 - Roma, 7 giugno 1964) ha lasciato un'ampia messe di scritti. Essa si articola su due versanti nettamente distinti, ma pure fortemente connessi: la ricerca storica e il giornalismo politico.

In ambito storico de Caprariis ha lavorato in diverse direzioni: la storia francese, dal XVI secolo in avanti, gli scrittori politici del Rinascimento italiano (Guicciardini e Machiavelli), la storia d'Italia dall'età moderna fino a quella recentissima, l'antichità classica (con gli studi su Socrate), la storia e la storiografia americane. Un percorso di ricerca che, nel solco dell'insegnamento crociano, privilegiava l'approccio etico-politico nello studio del passato; percorso nel quale il prevalente interesse per la storia del pensiero e delle dottrine politiche non era perseguito in maniera esclusiva, ma conviveva con una più generale attenzione all'intero svolgimento del corso storico. Assieme a questo filone principale de Caprariis coltivò anche altri ambiti di studio. In collaborazione con Francesco Compagna, compose numerosi lavori di geografia elettorale. Inoltre, fu direttore di alcune importanti collezioni editoriali. Queste attività collaterali costituiscono una sorta di ponte con il giornalismo politico. A sua volta la collaborazione a giornali e settimanali, oltre ai numerosi commenti di politica interna ed estera, si caratterizzò sempre in senso storico-culturale, con molte recensioni e segnalazioni librarie, e con una costante attenzione alla discussione intellettuale, come necessario supporto alla polemica politica.

La sua attività di studio si è sostanziata in alcune monografie e in un gran numero di saggi e studi. Tuttavia, anche a ragione della prematura scomparsa, la quasi totalità dei saggi non è stata rifusa in volumi organici. O per dire meglio, questa ovvia tendenza a coordinare e tirare le fila del proprio lavoro comincia solo a prefigurarsi in alcuni casi. Ad esempio, il volumetto su Tocqueville del 1962, oltre ad un saggio più ampio uscito precedentemente su «Nord e Sud», e a un breve inedito, raccoglie, in parte ampliandoli, articoli già pubblicati in precedenza soprattutto sul settimanale «Il mondo». Lo stesso discorso si può fare per l'edizione finale degli scritti di geografia elettorale composti con Francesco Compagna. Anzi, in questa circostanza, il carattere quasi privato della stampa, e la precisa attribuzione dei paragrafi a ciascuno dei due autori, fa supporre un volume finalizzato ai concorsi universitari. In altri termini la bibliografia decaprarisiana non presenta il problema di doppioni nascosti. Vi sono ovviamente delle ricorrenze di temi,

motivi, e a volte anche giri di frase, soprattutto quando si torna su argomenti già affrontati. Ma, tranne che in qualche caso, non c'è una ripresa letterale di brani o un riutilizzo di articoli, o di materiale già adoperato in altra sede. Fanno eccezione parziale il *Profilo di Alexis de Tocqueville* e l'introduzione all'antologia dei suoi scritti politici entrambi usciti nel 1961, e i due saggi sulla storiografia americana del Novecento, pubblicati su «Nord e Sud» e su «Terzo programma» nel 1963. In entrambi i casi ci troviamo di fronte a uno stesso argomento sviluppato in maniera più ampia o più concisa ma secondo la medesima linea interpretativa, e alle volte con una ripetizione testuale di alcuni passaggi. Una considerazione del tutto analoga può valere per alcuni articoli pubblicati su «Giovane Europa» rifusi poi in un saggio pubblicato su «Nord e Sud».

Le testate sulle quali più naturalmente potette coniugare le due attività di storico e di analista e commentatore politico sono «Il Mondo» e «Nord e Sud». Pure, e al di là di una sostanziale vicinanza politica, il suo contributo ai due periodici si articola in maniera differente. Per quanto la riflessione meridionalistica non costituisca un connotato significativo dell'impegno intellettuale di de Caprariis, egli collaborò senza soste e con infaticabile lena a «Nord e Sud». Il fatto è che con Francesco Compagna aveva una pressoché totale comunità d'intenti e di visione politica. Certo, nella redazione esisteva una divisione dei compiti, per cui de Caprariis, oltre a numerosi saggi e recensioni di argomento storico, scriveva soprattutto di politica estera e di questioni di politica istituzionale. Tuttavia la collaborazione, per quanto definita nel suo perimetro d'intervento, si situava all'interno di un percorso che rimaneva comune nell'ispirazione e nelle scelte politiche contingenti. Sul settimanale di Pannunzio, invece, per quanto si riscontri una piena affinità culturale e una fortissima consonanza politica, e nonostante il suo contributo sia valutabile nell'ordine di alcune centinaia di articoli, la collaborazione è più o meno frequente a seconda dei momenti. In particolare se essa resta sempre abbastanza intensa sul versante culturale, con molte recensioni o articoli di carattere storico, sul versante più propriamente politico si intensifica in maniera assai notevole a partire dalla seconda metà del 1960, nella lunga stagione di preparazione al centro-sinistra. Altre collaborazioni giornalistiche, come quella per «Lo Spettatore italiano» o per «Il Messaggero», si caratterizzano per un profilo strettamente culturale. In gran parte sono recensioni di libri.

Gli pseudonimi adoperati sono numerosi per una duplice ragione editoriale. Anzitutto si preferiva di solito che nello stesso numero del periodico non comparissero due o più articoli firmati dal medesimo autore; in secondo luogo lo pseudonimo serviva a meglio caratterizzare una rubrica fissa. Oltre a *Turcaret*, usato sul «Mondo» in due momenti distinti (la rubrica di politica estera «Ventesimo secolo» prima, e quella di polemica culturale «Ceneri e faville» poi), vi era poi il nome *Federico Gozzi*, adoperato anche per «Nord e Sud», e infine quello, che è forse il più decaprarisiano, di *La Noue*, un pubblicista ugonotto, per la breve collaborazione a «Giovane Europa», con la rubrica «Dizionario di politica».

Nell'attribuzione degli articoli firmati con pseudonimi o non firmati ci siamo affidati anche alla tradizione orale. Questo è vero per il primo editoriale di «Nord e Sud», che una consolidata memoria ricorda essere stato steso a sei mani da Compagna, de Caprariis, e Rosario Romeo. Un discorso analogo vale per la rubrica di politica estera del «Mondo» tenuta fra il 1954 ed il 1956, con lo pseudonimo di *Turcaret*, scelto da Pannunzio. Secondo un'attendibile testimonianza di Giovanni Russo il primo titolare della rubrica, Guido Macera, dopo due articoli rinunciò per divergenze con il direttore e fu sostituito da de Caprariis, che tenne la rubrica fino all'estate del 1956. Per gli altri editoriali di «Nord e Sud», per i quali è ipotizzabile in più di un caso la collaborazione con Compagna, e altri componenti del nucleo storico della rivista, non è però possibile determinare con precisione l'entità del contributo offerto da de Caprariis. La medesima considerazione può valere per i taccuini del «Mondo», che erano sempre il frutto di una varia collaborazione, e comunque esprimevano una posizione non individuale, ma che era quella della testata. Per gli editoriali non firmati sul «Mondo» disponiamo invece di una fonte assai attendibile, un appunto manoscritto ritrovato fra le sue carte nel quale de Caprariis, pochi giorni prima della scomparsa, ricapitolava la collaborazione al settimanale romano dal 1960, cioè dal momento nel quale essa si intensifica e si fa più continua, fino al 1964.

Infine, per completezza d'informazione ricordiamo che il nome di de Caprariis figura fra i redattori del bollettino bibliografico della «Rivista storica italiana» dal 1948 al 1952.

I criteri con cui è stata ordinata la bibliografia sono stati pensati rispetto alla personalità dell'autore, e alla sua duplice attività di storico e commentatore politico. I contributi sono stati elencati per anno in questo ordine: monografie, raccolte di saggi editi precedentemente, volumi a sua cura con introduzioni o commenti, introduzioni e prefazioni, interventi in atti di convegni o in opere collettanee, saggi e articoli per periodici. Gli interventi per riviste e giornali sono stati elencati, indipendentemente dalla tipologia (saggi, note, rassegne, recensioni), sulla base della frequenza del periodico, prima le riviste trimestrali, poi i bimestrali, i mensili, e a seguire quindicinali, settimanali e quotidiani. Questa ripartizione ci è parsa quella più opportuna per una più agevole e mirata consultazione della bibliografia. La citazione di ciascun titolo è stata fatta cercando di ottenere la maggiore completezza possibile, evitando, però, di dare informazioni sovrabbondanti. Per questa ragione, se molti articoli per periodici e quotidiani sono recensioni, non si è indicato il titolo del libro discusso. Un sistema di rimandi numerici consente di sapere se alcuni titoli sono stati ristampati successivamente, e permette di conoscere il contenuto delle importanti raccolte postume.

Per la redazione di questa bibliografia ci siamo serviti di altri precedenti lavori (indici e contributi specifici) che già fornivano utili indicazioni, e davano conto di spogli particolari. Si tratta di *Il Mondo. Indici analitici 1949-1966*, prefazione di Giovanni Spadolini, 2 voll., Firenze 1987; «Nord



e Sud» quasi trent'anni, Napoli 1985; M. Griffo, *Vittorio de Caprariis collaboratore del «Messaggero» (1959-1964)*, «Nuova antologia», (lug.-set. 1990), pp. 109-28; Id., *Il «Dizionario di politica» di Vittorio de Caprariis*, in *Vittorio de Caprariis dalla storia alla politica*, a c. di F.S. Festa, numero monografico di «Studi meridionali», 4 (2000), pp. 125-38, R. Della Sala, *Vittorio de Caprariis: gli anni della formazione*, *ibid.*, pp. 139-50. I titoli dei singoli contributi decaprarisiani sono stati riscontrati sugli originali.

Si ringraziano il centro di Ricerca «Guido Dorso» di Avellino e la dott.ssa Annabella Cardinali per i controlli bibliografici, e il dott. Nunzio Ruggiero per l'aiuto prestato nell'impostazione generale del lavoro.

MAURIZIO GRIFFO

1945

1. *Discussioni sul Partito d'Azione*, «Irpinia libera», III, 4, 24 mag., p. 3. Rist. nel n° 714.
2. *Carlo Rosselli, poeta dell'azione*, «Irpinia libera», III, 6, 7 giu., p. 1. Rist. nel n° 714.

1947

3. *Per una interpretazione di Socrate*, «La Parola del Passato», II, mar.-lug., pp. 168-88. Rist. nel n° 699.

1948

4. Recensione a P.M. SCHUHL, *Études sur la fabulation platonicienne* (Paris, Presses Universitaires de France, 1947), «La Parola del Passato», III, set.-dic., pp. 292-95.
5. Recensione a A. RENAUDET, *Machiavel. Étude d'histoire des doctrines politiques* (Paris, Gallimard, 1942); a J.H. WHITFIELD, *Machiavelli* (London, B. Blackwell, 1947); e a M. BRION, *Machiavelli* (Paris, A. Michel, 1948), «Rivista storica italiana», LX, 2, pp. 287-92.
6. *Teoria e storia della storiografia*, «Rivista storica italiana», LX, 2, p. 305. Notizia del Bollettino bibliografico.
7. Recensione a J. LINIGER, *Une philosophie de l'histoire. Le monde et Dieu selon Philippe de Commynes* (Neuchâtel, La Chaux-de-Fond, 1943), «Rivista storica italiana», LX, 2, pp. 306-07.
8. Recensione a F. VENTURI, *L'antichità svelata e l'idea del progresso in N.A. Boulanger. 1722-1759* (Bari, Laterza, 1947), «La Rassegna d'Italia», III, 9, pp. 989-91.

9. *Il Problema di uno storico*, «Lo Spettatore italiano», I, 12, pp. 171-81.  
Rist. nel n° 702.
10. Recensione a F. VENTURI, *L'antichità svelata e l'idea del progresso in N.A. Boulanger: 1722-1759* (Bari, Laterza, 1947), «Lo Spettatore italiano», I, 2, p. 28.
11. Recensione a P. HAZARD, *La pensée européenne au XVIII<sup>ème</sup> siècle de Montesquieu à Lessing* (3 voll., Paris, Boivin, 1946), «Lo Spettatore italiano», I, 3, pp. 46-47.  
Rist. nel n° 702.
12. Recensione a A. SAIITA, *Dalla Res-Publica Christiana agli Stati Uniti d'Europa* (Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1948), «Lo Spettatore italiano», I, 6, pp. 94-95.
13. *Tra Rinascimento e Riforma: fine immaginaria del Logos*, «Lo Spettatore italiano», I, 8, pp. 117-19.  
Recensione a G. TOFFANIN, *La fine del Logos*, Bologna, Zanichelli, 1948.
14. Recensione a V.E. ALFIERI, *Autorità e libertà nelle moderne teorie della politica* (vol. I, *Dal Medioevo all'Illuminismo*, Como, Marzorati, 1947), «Lo Spettatore italiano», I, 9, pp. 141-42.

1949

15. *Appunti sul metodo nella storia del pensiero politico*, «Atti dell'Accademia pontaniana», n.s., I, 1947-48, pp. 127-39.  
Rist. nel n° 699.
16. «*Le cose fiorentine*» di Francesco Guicciardini, «Rivista storica italiana», LXI, 1, pp. 177-95.  
Rist. nei n° 699, 708.
17. *Politica e diritto*, «Lo Spettatore italiano», II, 11, pp. 165-69.
18. Recensione a G. MOSCA, *Partiti e sindacati nella crisi del regime parlamentare* (Bari, Laterza, 1949), «Lo Spettatore italiano», II, 12, pp. 199-200.

1950

19. *Francesco Guicciardini. Dalla politica alla storia*, Bari, Laterza, pp. 137.  
Rist. nel n° 709.
20. *Il problema dell'equilibrio nel pensiero del Machiavelli*, «Atti dell'Accademia pontaniana», n.s., II, 1948-49, pp. 131-38.  
Rist. nei n° 699, 708.
21. *Sul Banco dei Medici (a proposito d'un libro recente)*, «Bollettino dell'Archivio storico del Banco di Napoli», I, 1, 30 giu., pp. 45-54.
22. *Note sulla «Politica» di Lutero*, «Rivista di Filosofia», XXXIII, XLI (V della 3<sup>a</sup> s.), 2, apr.-giu., pp. 203-15.  
Rist. nel n° 699.

23. Recensione a *Die Amerbachkorrespondenz im Auftrag der Kommission für die Öffentliche Bibliothek der Universität Basel*, brb. u. hrsg. v. A. HARTMANN (*Die Briefe aus der Zeit Johann Amerbachs 1481-1513*, Basel, Verlag der Universitätsbibliothek, 1942; *Die Briefe aus den Jahren 1514-1524*, *ibid.* 1943; *Die Briefe aus den Jahren 1525-1530*, *ibid.* 1947), «Rivista storica italiana», LXII, 2, pp. 295-300.
24. Recensione a R. DOUCET, *Les institutions de la France au XVI<sup>e</sup> siècle* (2 voll., Paris, Éditions A. et J. Picard, 1948), e a G. ZELLER, *Les institutions de la France au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948), «Rivista storica italiana», LXII, 4, pp. 582-90.
25. Recensione a *L'educazione umanistica in Italia* (Testi scelti e illustrati a c. di E. GARIN, Bari, Laterza, 1949), «Lo Spettatore italiano», III, 1, pp. 16-18.
26. *Storiografia francese e storiografia europea (lettera aperta a Lucien Febvre)*, «Lo Spettatore italiano», III, 2, pp. 32-36.  
Rist. nel n° 702.
27. Recensione a T. BOZZA, *Scrittori politici italiani dal 1550 al 1650. Saggio di bibliografia* (Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1949), «Lo Spettatore italiano», III, 3, pp. 74-75.
28. Recensione a R. WEISS, *Il primo secolo dell'umanesimo: studi e testi* (Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1949), «Lo Spettatore italiano», III, 5, p. 119.
29. *Una polemica tedesca sulla storia tedesca*, «Lo Spettatore italiano», III, 7, pp. 162-64.  
Rist. nel n° 702.
30. *Obbiezioni a uno storicismo «cattolico»*, «Lo Spettatore italiano», III, 12, pp. 300-02.  
Rist. nel n° 702.
31. Recensione a A. OLOMUCENSIS, *Dialogus in defensionem poetices* (ed. K. SVOBODA, v Praze, Nakladem České Akademie věd umění, 1948), «Lo Spettatore italiano», III, 12, pp. 303-04.
32. *Una biografia di Bismarck*, «Il Mattino d'Italia», III, 28 nov., p. 3.

1951

33. *Prefazione al Carteggio Croce-Vossler. 1899-1949* [a c. di B. CROCE e VDČ], Bari, Laterza, pp. v-xii.  
Rist. nei n° 697, 706.
34. *Libertinage e libertinismo*, «Letterature moderne», II, 3, mag.-giu., pp. 241-61.  
Rist. nel n° 699.
35. Recensione a E. GARIN, *Dal Medioevo al Rinascimento. Due Saggi* (Fi-

- renze, Sansoni, 1950), «Letterature moderne», II, 3, mag.-giu., pp. 350-51.
36. Recensione a E. RAGIONIERI, *La polemica della Weltgeschichte* (Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1951), «Rivista di Filosofia», XXXIV, 42 (VI della 3ª serie), apr.-giu., pp. 200-04.  
Rist. nel n° 702.
37. *Qualche precisazione sulla morte di Erasmo*, «Rivista storica italiana», LXIII, 1, pp. 100-08.  
Rist. nel n° 699.
38. Recensione a T. CAMPANELLA, *Opuscoli inediti* (a c. di L. FIRPO, Firenze, Olschki, 1951), «Rivista storica italiana», LXIII, 3, pp. 411-12.
39. Recensione a M. DELLE PIANE, *Bibliografia di Gaetano Mosca* (Siena, Circolo Giuridico dell'Università, 1949) e a ID., *La «Teorica dei governi» di G. Mosca e la polemica antiparlamentare* (Siena, Circolo giuridico dell'Università, 1947), «Rivista storica italiana», LXIII, 3, pp. 435-36.
40. Recensione a J. BENDA, *De quelques constantes de l'esprit humain. Critique du mobilisme contemporain* (Paris, Gallimard, 1950), «Lo Spettatore italiano», IV, 1, pp. 23-24.
41. Recensione a A. SAITTA, *Filippo Buonarroti. Contributi alla storia della sua vita e del suo pensiero* (vol. I, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1950), «Lo Spettatore italiano», IV, 5, pp. 123-25.
42. *Una nuova collana di classici italiani*, «Lo Spettatore italiano», IV, 10, p. 263.
43. *Il secolo di Luigi XIV*, «Lo Spettatore italiano», IV, 12, pp. 324-28.  
Rist. nel n° 702.

1952

44. *Per la datazione di due lettere di Erasmo. Contributo allo studio degli «Antibarbari»*, «Rivista storica italiana», LXIV, 2, pp. 222-31.  
Rist. nel n° 699.

1953

45. *Introduzione e Nota critica*, in F. GUICCIARDINI, *Opere*, a c. di VDC, Milano-Napoli, Ricciardi, pp. VII-XV, 1069-70.
46. *La Storia d'Italia nello svolgimento del pensiero politico di B. Croce*, in *Benedetto Croce*, a c. di F. FLORA, Milano, Malfasi, pp. 289-301 [numero speciale di «Letterature moderne»].  
Rist. nel n° 702.
47. Recensione ad A. SIEGFRIED, *Géographie électorale de l'Ardèche sous la III République* (Paris, Librairie A. Colin, 1949, «Cahiers de la Fondation nationale des Sciences politiques», 9); M. DUVERGER, *L'influence*

- des systèmes électoraux sur la vie politique* (avec la collaboration de F. GOGUEL, J. CADART, G. DE LOYS, S. MASTELLONE, A. SOULIER, A. VLACHOS, *ibid.*, 1950, «Cahiers de la Fondation nationale des Sciences politiques», 16); J.L. SEURIN, *La structure interne des partis politiques américains* (*ibid.*, 1953, «Cahiers de la Fondation nationale des Sciences politiques», 42), «Rivista storica italiana», LXV, 1, pp. 138-39.
48. *Il «Panegyricus» di Erasmo a Filippo di Borgogna*, «Rivista storica italiana», LXV, 2, pp. 199-221.  
Rist. nel n° 699.
49. *Profilo di Gaetano Mosca*, «Il Mulino», II, 31, mag., pp. 343-64.  
Rist. nel n° 699.
50. *Lucien Febvre e i «Combats pour l'histoire»*, «Il Mulino», II, 21-22, lug.-ago., pp. 353-56.  
Rist. nel n° 702.
51. *Sul «Cymbalum Mundi» di Bonaventura des Périers*, «Il Mulino», II, 25-26, nov.-dic., pp. 663-80.  
Rist. nel n° 699.
52. *Umanesimo e politica di Socrate*, «La Parola del Passato», VIII, lug.-ago., pp. 264-302.  
Rist. nel n° 699.
53. *Un secolo di 25 anni*, «Il Mondo», V, 6, 7 feb., p. 6.
54. *Programma e antiprogramma*, «Il Mondo», V, 14, 4 apr., pp. 1-2.  
Rist. nel n° 707.
55. *Henri Berr e la storia*, «Il Mondo», V, 18, 2 mag., p. 9.  
Rist. nel n° 702.
56. *Tocqueville e la libertà*, «Il Mondo», V, 22, 30 mag., p. 6.
57. *L'umanista inquieto*, «Il Mondo», V, 34, 25 ago., pp. 7-8.
58. *Il francese in uniforme*, «Il Mondo», V, 41, 13 ott., pp. 9-10.
59. *Francesi e tedeschi*, «Il Mondo», V, 50, 15 dic., pp. 1-2.
- 954
60. VDC, F. COMPAGNA, *Geografia delle elezioni italiane dal 1946 al 1953*, Bologna, il Mulino, pp. 71.  
Rist. del n° 63, con aggiunte. Ripubblicato nel n° 280.
61. *Politica ed erudizione nel pensiero di Gabriel Naudé*, «Atti dell'Accademia pontaniana», n.s., IV (1950-51 e 1951-52), pp. 29-53.  
Rist. nel n° 699.
62. *Religione e politica in Saint-Évremond*, «Rivista storica italiana», LXVI, 2, pp. 204-39.  
Rist. nel n° 699.

63. VDC, F. COMPAGNA, *Contributo alla geografia delle elezioni italiane dal 1946 al 1953*, «Il Mulino», III, 27, gen., pp. 3-27.  
Rist. nel n° 60.
64. *La mente prigioniera*, «Il Mulino», III, 30, apr., pp. 272-74.  
Rist. nel n° 707.
65. *La terza repubblica*, «Il Mulino», III, 30, apr., pp. 285-87.  
Recensione a J. CHASTENET, *Histoire de la troisième République* (vol. I, *L'enfance de la Troisième*, Paris, Hachette, 1952, e vol. II, *La République des républicains*, *ibid.*, 1954).
66. *Sociologia*, «Il Mulino», III, 33, lug., pp. 512-14.  
Recensione a *Villes et campagnes: civilisation urbaine et civilisation rurale en France, Deuxième semaine sociologique organisée par le Centre d'études sociologiques du C.n.r.s.* [Paris, mar. 1951], *sous la dir. de et avec une introd. de G. FRIEDMANN*, Paris, A. Colin, 1953.
67. VDC, F. COMPAGNA, R. ROMEO, *Editoriale*, «Nord e Sud», I, dic., 1, pp. 1-10.
68. *Tabacchine a convegno*, «Nord e Sud», I, dic., 1, pp. 39-42.
69. *Da Sartre a Socrate*, «Il Mondo», VI, 2, 12 gen., p. 5.  
Rist. nel n° 702.
70. *I radicali preoccupati*, «Il Mondo», VI, 3, 19 gen., p. 4.
71. *L'imbroglione indocinese*, «Il Mondo», VI, 4, 26 gen., pp. 5-6.
72. *Libro verde marocchino*, «Il Mondo», VI, 7, 16 feb., pp. 5-6.
73. *Maggioranza «difficile»*, «Il Mondo», VI, 11, 16 mar., pp. 1-2.
74. *Notre maréchal*, «Il Mondo», VI, 12, 23 mar., p. 12.
75. *La Francia in cifre*, «Il Mondo», VI, 16, 20 apr., pp. 5-6.
76. *Trattoria per studenti*, «Il Mondo», VI, 20, 18 mag., p. 10.
77. *Tempo di stringere*, «Il Mondo», VI, 21, 25 mag., p. 5.
78. *I sentimenti della Resistenza*, «Il Mondo», VI, 23, 8 giu., p. 4.
79. *La Francia con Mendès-France*, «Il Mondo», VI, 27, 6 lug., p. 4.
80. *Il bostoniano*, «Il Mondo», VI, 29, 20 lug., p. 7.
81. *Il francese reazionario*, «Il Mondo», VI, 29, 20 lug., p. 9.
82. *Il pasticcio indocinese*, «Il Mondo», VI, 31, 3 ago., pp. 1-2.
83. *La scelta di Mendès-France*, «Il Mondo», VI, 34, 24 ago., pp. 1-2.
84. *Equivoci e illusioni*, «Il Mondo», VI, 36, 7 set., pp. 1-2.
85. *Inquietudini del «Grand Siècle»*, «Il Mondo», VI, 37, 14 set., p. 8.
86. *Due ritratti della IV Repubblica*, «Il Mondo», VI, 38, 21 set., pp. 9-10.
87. *Programmi e partiti*, «Il Mondo», VI, 39, 28 set., pp. 1-2.
88. *Poche idee ma confuse*, «Il Mondo», VI, 40, 5 ott., p. 5.

89. *La vittoria democratica*, «Il Mondo», VI, 46, 16 nov., p. 4.  
Firmato Turcaret.
90. *La necessaria diffidenza*, «Il Mondo», VI, 47, 23 nov., p. 6.  
Firmato Turcaret.
91. *Collaborazione africana*, «Il Mondo», VI, 48, 30 nov., p. 4.  
Firmato Turcaret.
92. *Una lunga opera*, «Il Mondo», VI, 49, 7 dic., p. 1.  
Rist. nel n. 707.
93. *La contesa per i «Länders»*, «Il Mondo», VI, 49, 7 dic., p. 4.  
Firmato Turcaret.
94. *Il punto debole*, «Il Mondo», VI, 50, 14 dic., p. 4.  
Firmato Turcaret.
95. *Il destino a Parigi*, «Il Mondo», VI, 51, 21 dic., p. 4.  
Firmato Turcaret.
96. *L'eterna illusione*, «Il Mondo», VI, 52, 28 dic., p. 4.  
Firmato Turcaret.

1955

97. *I Romani del Saint-Évremond* [I], «Rivista storica italiana», LXVII, 1,  
pp. 5-30.  
Rist. nel n° 699.
98. *I Romani del Saint-Évremond* [II], «Rivista storica italiana», LXVII, 2,  
pp. 148-81.  
Rist. nel n° 699.
99. *Banditismo in Sardegna*, «Nord e Sud», II, gen., 2, pp. 42-47.
100. *Orgosolo tra marxismo e mitologia*, «Nord e Sud», II, feb., 3, pp. 16-31.
101. *La Sicilia alla vigilia delle elezioni*, «Nord e Sud», II, apr., 5, pp. 23-35.
102. Recensione a A. BATTAGLIA [et al.], *Dieci anni dopo (1945-1955). Saggi sulla vita democratica italiana* (Bari, Laterza, 1955), «Nord e Sud», II, giu., 7, pp. 124-28.
103. *Secondo Risorgimento*, «Nord e Sud», II, set., 10, pp. 125-28.  
Recensione a A. GAROSCI [et al.], *Il secondo Risorgimento: nel decennale della Resistenza e del ritorno alla democrazia, 1945-1955*, Roma, Istituto poligrafico dello Stato, 1955.
104. *I rinnovatori del «Contemporaneo»*, «Nord e Sud», II, ott., 11, pp. 7-20.
105. *Il ritorno a De Sanctis*, «Nord e Sud», II, nov., 12, pp. 26-40.  
Rist. nel n° 702.
106. *De Sanctis «precursore conteso»*, «Nord e Sud», II, dic., 13, pp. 14-39.  
Rist. nei n° 692, 702.
107. *Monologo nazionalista*, «Il Mondo», VII, 1, 4 gen., p. 4.  
Firmato Turcaret.

108. *Falso realismo*, «Il Mondo», VII, 2, 11 gen., p. 4.  
Firmato Turcaret.
109. *I cinque a Colombo*, «Il Mondo», VII, 3, 18 gen., p. 6.  
Firmato Turcaret.
110. *L'avversario previdente*, «Il Mondo», VII, 4, 25 gen., p. 1.  
Rist. nel n° 707.
111. *La stella polare*, «Il Mondo», VII, 4, 25 gen., p. 4.  
Firmato Turcaret.
112. *La chiave di volta*, «Il Mondo», VII, 5, 1° feb., p. 4.  
Firmato Turcaret.
113. *Tentazione asiatica*, «Il Mondo», VII, 6, 8 feb., p. 4.  
Firmato Turcaret.
114. *Il partito e l'esercito*, «Il Mondo», VII, 7, 15 feb., pp. 1-2.
115. *L'errore più grave*, «Il Mondo», VII, 7, 15 feb., p. 4.  
Firmato Turcaret.
116. *Una partita rischiosa*, «Il Mondo», VII, 8, 22 feb., p. 4.  
Firmato Turcaret.
117. *La bomba di Churchill*, «Il Mondo», VII, 9, 1° mar., p. 4.  
Firmato Turcaret.
118. *Governo paralitico*, «Il Mondo», VII, 10, 8 mar., p. 4.  
Firmato Turcaret.
119. *La conoscenza storica*, «Il Mondo», VII, 10, 8 mar., p. 9.  
Rist. nel n° 702.
120. *La politica e la paura*, «Il Mondo», VII, 11, 15 mar., p. 4.  
Firmato Turcaret.
121. *L'Europa e la Saar*, «Il Mondo», VII, 12, 22 mar., p. 4.  
Firmato Turcaret.
122. *L'isola solitaria*, «Il Mondo», VII, 12, 22 mar., p. 8.
123. *Laburisti nel labirinto*, «Il Mondo», VII, 13, 29 mar., p. 4.  
Firmato Turcaret.
124. *Il grande spazio*, «Il Mondo», VII, 14, 5 apr., p. 4.  
Firmato Turcaret.
125. *La tagliola per i furbi*, «Il Mondo», VII, 15, 12 apr., p. 4.  
Firmato Turcaret.
126. *Il deputato Churchill*, «Il Mondo», VII, 16, 19 apr., p. 4.  
Firmato Turcaret.
127. *Commento a Croce*, «Il Mondo», VII, 16, 19 apr., p. 8.
128. *L'Austria paziente*, «Il Mondo», VII, 17, 26 apr., p. 4.  
Firmato Turcaret.
129. *Accordo pregiudiziale*, «Il Mondo», VII, 18, 3 mag., p. 4.  
Firmato Turcaret.



130. *Regolamento asiatico*, «Il Mondo», VII, 19, 10 mag., p. 4.  
Firmato Turcaret.
131. *La scommessa di Mendès-France*, «Il Mondo», VII, 20, 17 mag., p. 4.  
Firmato Turcaret.
132. *Il marxista isolato*, «Il Mondo», VII, 21, 24 mag., p. 1.  
Rist. nel n° 707.
133. *La carta tedesca*, «Il Mondo», VII, 21, 24 mag., p. 4.  
Firmato Turcaret.
134. *Il mito neutralista*, «Il Mondo», VII, 22, 31 mag., p. 4.  
Firmato Turcaret.
135. *Le ragioni di una vittoria*, «Il Mondo», VII, 23, 7 giu., p. 4.  
Firmato Turcaret.
136. *Le ragioni di Kruscev*, «Il Mondo», VII, 24, 14 giu., p. 4.  
Firmato Turcaret.
137. *Referendum isolano*, «Il Mondo», VII, 24, 14 giu., pp. 1-2.  
Rist. nel n° 707.
138. *Il potere e le armi*, «Il Mondo», VII, 24, 14 giu., p. 9.  
Firmato Federico Gozzi.
139. *Le grandi manovre*, «Il Mondo», VII, 25, 21 giu., p. 4.  
Firmato Turcaret.
140. *Carosello argentino*, «Il Mondo», VII, 26, 28 giu., p. 4.  
Firmato Turcaret.
141. *Dieci anni a San Francisco*, «Il Mondo», VII, 27, 5 lug., p. 4.  
Firmato Turcaret.
142. *Un caso clinico*, «Il Mondo», VII, 28, 12 lug., p. 1.  
Rist. nel n° 707.
143. *La rivolta africana*, «Il Mondo», VII, 28, 12 lug., p. 4.  
Firmato Turcaret.
144. *Ginevra interlocutoria*, «Il Mondo», VII, 29, 19 lug., p. 4.  
Firmato Turcaret.
145. *Né forti né deboli*, «Il Mondo», VII, 30, 26 lug., pp. 1-2.
146. *Rivolta nel Marocco*, «Il Mondo», VII, 30, 26 lug., p. 4.  
Firmato Turcaret.
147. *La pace tiepida*, «Il Mondo», VII, 31, 2 ago., p. 4.  
Firmato Turcaret.
148. *Revisioni americane*, «Il Mondo», VII, 32, 9 ago., p. 4.  
Firmato Turcaret.
149. *Le armi della politica*, «Il Mondo», VII, 33, 16 ago., p. 4.  
Firmato Turcaret.
150. *Il liberale Thomas Mann*, «Il Mondo», VII, 34, 23 ago., pp. 1-2.  
Firmato Federico Gozzi. Rist. nel n° 699.

151. *La Saar a mezzadria*, «Il Mondo», VII, 34, 23 ago., p. 4.  
Firmato Turcaret.
152. *Russia di mezzo secolo*, «Il Mondo», VII, 34, 23 ago., pp. 9-10.
153. *La testa nella sabbia*, «Il Mondo», VII, 35, 30 ago., p. 4.  
Firmato Turcaret.
154. *Il puntello tedesco*, «Il Mondo», VII, 36, 6 set., p. 4.  
Firmato Turcaret.
155. *Cattolici al potere*, «Il Mondo», VII, 36, 6 set., pp. 5-6.
156. *Il castello e il monopolio*, «Il Mondo», VII, 37, 13 set., p. 1.  
Rist. nel n° 707.
157. *Cipro contesa*, «Il Mondo», VII, 37, 13 set., p. 4.  
Firmato Turcaret.
158. *La storia senza frontiere*, «Il Mondo», VII, 38, 20 set., pp. 1-2.  
Firmato Federico Gozzi. Rist. nel n° 702.
159. *L'incontro di Mosca*, «Il Mondo», VII, 38, 20 set., p. 4.  
Firmato Turcaret.
160. *Fine del «peronismo»*, «Il Mondo», VII, 39, 27 set., p. 4.  
Firmato Turcaret.
161. *Eisenhower malato*, «Il Mondo», VII, 40, 4 ott., p. 4.  
Firmato Turcaret.
162. *Il francese in Algeri*, «Il Mondo», VII, 41, 11 ott., p. 4.  
Firmato Turcaret.
163. *Le strade del tradimento*, «Il Mondo», VII, 42, 18 ott., p. 1.  
Rist. nel n° 707.
164. *I calcoli di Faure*, «Il Mondo», VII, 42, 18 ott., p. 4.  
Firmato Turcaret.
165. *Bilancio di Monnet*, «Il Mondo», VII, 43, 25 ott., p. 4.  
Firmato Turcaret.
166. *Una questione pericolosa*, «Il Mondo», VII, 44, 1° nov., p. 4.  
Firmato Turcaret.
167. *Le reti di Salomone*, «Il Mondo», VII, 45, 8 nov., p. 4.  
Firmato Turcaret.
168. *La settimana radicale*, «Il Mondo», VII, 46, 15 nov., p. 4.  
Firmato Turcaret.
169. *Ginevra divergente*, «Il Mondo», VII, 47, 22 nov., p. 4.  
Firmato Turcaret.
170. *La via delle Indie*, «Il Mondo», VII, 48, 29 nov., p. 4.  
Firmato Turcaret.
171. *Il sud di Salvemini*, «Il Mondo», VII, 48, 29 nov., p. 8.  
Rist. nel n° 705.
172. *America elettorale*, «Il Mondo», VII, 49, 6 dic., p. 4.  
Firmato Turcaret.

173. *Speranza e volontà*, «Il Mondo», VII, 50, 13 dic., p. 1.  
Rist. nel n° 707.
174. *Scioglimento intempestivo*, «Il Mondo», VII, 50, 13 dic., p. 4.  
Firmato Turcaret.
175. *Tocqueville e Stuart Mill*, «Il Mondo», VII, 50, 13 dic., p. 8.  
Firmato Federico Gozzi. Rist. con modifiche nel n° 443.
176. *La carriera di Attlee*, «Il Mondo», VII, 51, 20 dic., p. 4.  
Firmato Turcaret.
177. *Reazioni ed allarmi*, «Il Mondo», VII, 52, 27 dic., p. 4.  
Firmato Turcaret.
178. *Ruffini e i riformatori*, «Il Mondo», VII, 52, 27 dic., p. 8.
- 1956
179. C.H. McILWAIN, *Costituzionalismo antico e moderno*, a c. di VDC,  
Venezia, Neri Pozza.  
Rist. nel n° 704.
180. *Introduzione* a H. LÜTHY, *La Francia contro se stessa*, Bologna, il Mulino, pp. VII-XVI.
181. *La rielezione di Eisenhower*, «Il Mulino», V, 62, dic., pp. 855-83.
182. Recensione a F. DE SANCTIS, *Lettere a Pasquale Villari* (con introd. e note di F. BATTAGLIA, Torino, Einaudi, 1955) e Id., *Lettere a Teresa* (a c. di A. CROCE, Napoli, Ricciardi, 1954), «Nord e Sud», III, gen., 14, pp. 124-28.
183. Recensione a M. MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique* (Paris, Gallimard, 1955), «Nord e Sud», III, mag., 18, pp. 102-06.
184. *Il Medio Oriente e l'Italia*, «Nord e Sud», III, giu., 19, pp. 9-19.  
Firmato Federico Gozzi.
185. *L'epistolario di De Sanctis*, «Nord e Sud», III, giu., 19, pp. 112-16.  
Recensione a F. DE SANCTIS, *Epistolario 1836-1856* (a c. di G. FERRETTI e M. MAZZOCCHI ALEMANNI, Torino, Einaudi, 1956).
186. [Risposta a Carlo Turco], «Nord e Sud», III, ago., 21, pp. 124-25.  
Nella rubrica «Lettere al direttore».
187. *Il basso costo del lavoro*, «Nord e Sud», III, set., 22, pp. 64-66.  
Firmato Federico Gozzi.
188. *Ideali democratici e filosofia politica*, «Nord e Sud», III, ott., 23, pp. 22-44.  
Ediz. italiana del n° 230. Rist. nel n° 689.
189. *Suez e l'Occidente*, «Nord e Sud», III, nov., 24, pp. 9-20.  
Firmato Federico Gozzi.
190. Recensione a J. ROVAN, *Le catholicisme politique en Allemagne* (pref. d'H. MARROU, Paris, Seuil, 1956), «Nord e Sud», III, nov., 24, pp. 121-23.

191. *Gruppi di pressione*, «Nord e Sud», III, dic., 25, pp. 66-69.  
Rist. nel n° 689.
192. *Le trincee della coesistenza*, «Il Mondo», VIII, 1, 3 gen., p. 4.  
Firmato Turcaret.
193. *La medicina francese*, «Il Mondo», VIII, 2, 10 gen., p. 4.  
Firmato Turcaret.
194. *Conservatori inquieti*, «Il Mondo», VIII, 3, 17 gen., p. 4.  
Firmato Turcaret.
195. *Revisioni americane*, «Il Mondo», VIII, 4, 24 gen., p. 4.  
Firmato Turcaret.
196. *L'atomo europeo*, «Il Mondo», VIII, 5, 31 gen., p. 4.  
Firmato Turcaret.
197. *Scadenze francesi*, «Il Mondo», VIII, 6, 7 feb., p. 4.  
Firmato Turcaret.
198. *Routine occidentale*, «Il Mondo», VIII, 7, 14 feb., p. 4.  
Firmato Turcaret.
199. *La cerniera elettorale*, «Il Mondo», VIII, 8, 21 feb., p. 1.  
Rist. nel n° 707.
200. *Maggioranza turbolenta*, «Il Mondo», VIII, 8, 21 feb., p. 4.  
Firmato Turcaret.
201. *Comunismo dopo Stalin*, «Il Mondo», VIII, 9, 28 feb., p. 4.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 707.
202. *La voce del laicismo*, «Il Mondo», VIII, 18, 1° mar., p. 1.  
Rist. nei n° 696, 707, 713.
203. *La rivolta delle province*, «Il Mondo», VIII, 10, 6 mar., p. 4.  
Firmato Turcaret.
204. *I carri di Patton*, «Il Mondo», VIII, 11, 13 mar., p. 4.  
Firmato Turcaret.
205. *I partiti alla finestra*, «Il Mondo», VIII, 12, 20 mar., p. 1.  
Rist. nel n° 707.
206. *L'Inghilterra a Cipro*, «Il Mondo», VIII, 12, 20 mar., p. 4.  
Firmato Turcaret.
207. *Politica algerina*, «Il Mondo», VIII, 13, 27 mar., p. 4.  
Firmato Turcaret.
208. *La condanna*, «Il Mondo», VIII, 14, 3 apr., p. 6.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 707.
209. *Metodi inadatti*, «Il Mondo», VIII, 15, 10 apr., p. 4.  
Firmato Turcaret.
210. *Germania e disarmo*, «Il Mondo», VIII, 16, 17 apr., p. 4.  
Firmato Turcaret.
211. *Le tensioni del Medio Oriente*, «Il Mondo», VIII, 17, 24 apr., p. 4.  
Firmato Turcaret.

212. *La tradizione democratica*, «Il Mondo», VIII, 18, 1° mag., p. 4.  
Firmato Turcaret.
213. *Le mura di Londra*, «Il Mondo», VIII, 19, 8 mag., p. 4.  
Firmato Turcaret.
214. *Rilancio atlantico*, «Il Mondo», VIII, 20, 15 mag., p. 6.  
Firmato Turcaret.
215. *L'inglese Erasmo*, «Il Mondo», VIII, 20, 15 mag., p. 8.  
Rist. nel n° 699.
216. *La scommessa di Tito*, «Il Mondo», VIII, 21, 22 mag., p. 4.  
Firmato Turcaret.
217. *La pace manovrata*, «Il Mondo», VIII, 22, 29 mag., p. 4.  
Firmato Turcaret.
218. *Analisi elettorale*, «Il Mondo», VIII, 23, 5 giu., p. 1.  
Rist. nel n° 707.
219. *La svolta francese*, «Il Mondo», VIII, 23, 5 giu., p. 4.  
Firmato Turcaret.
220. *La stella di Molotov*, «Il Mondo», VIII, 24, 12 giu., p. 4.  
Firmato Turcaret.
221. *La corsa delle primarie*, «Il Mondo», VIII, 25, 19 giu., p. 4.  
Firmato Turcaret.
222. *Primato europeo*, «Il Mondo», VIII, 26, 26 giu., p. 4.  
Firmato Turcaret.
223. *Egitto unanime*, «Il Mondo», VIII, 27, 3 lug., p. 4.  
Firmato Turcaret.
224. *Il tiranno moderno*, «Il Mondo», VIII, 45, 6 nov., pp. 9-10.
225. *America in forza*, «Il Mondo», VIII, 48, 27 nov., pp. 1-2.  
Firmato Federico Gozzi.
226. *Processo alla Germania*, «Il Mondo», VIII, 48, 27 nov., p. 8.
227. *Resistenza a Hitler*, «Il Mondo», VIII, 51, 18 dic., p. 8.
228. VdC, R. GIORDANO, *L'America e l'Europa davanti alla crisi di Suez*, «Il Resto del Carlino», IV, 18 dic., p. 7.
229. VdC, R. GIORDANO, *Un vincolo inscindibile*, «Il Resto del Carlino», IV, 21 dic., p. 7.

1957

230. *The Crisis of Contemporary Political Philosophy*, «Confluence», V, 4, Winter, pp. 291-306.  
Ediz. straniera del n° 188. Trad. a c. di W.A. STRAUSS.
231. [Intervento al] *III Convegno Amici e collaboratori del Mulino*, «Il Mulino», VI, 12, dic., pp. 843-45.  
Testo del resoconto sommario.

232. Recensione a A. SARNO, *Filosofia poetica* (Bari, Laterza, 1956), «Nord e Sud», IV, mar., 28, pp. 125-26.
233. *Il problema degli apparati*, «Nord e Sud», IV, ago., 33, pp. 23-34.  
Rist. nel n° 689.
234. VdC, F. COMPAGNA, *La fluidità dell'elettorato italiano*, «Nord e Sud», IV, set., 34, pp. 7-20.  
Rist. nel n° 280.
235. *L'avvento di Mendès-France* [I], «Nord e Sud», IV, ott., 35, pp. 91-124.
236. *La tela del ragno*, «Nord e Sud», IV, nov., 36, pp. 49-54.  
Firmato Federico Gozzi. Rist. nel n° 707.
237. *L'avvento di Mendès-France* [II], «Nord e Sud», IV, nov., 36, pp. 90-113.
238. *L'avvento di Mendès-France* [III], «Nord e Sud», IV, dic., 37, pp. 91-118.
239. *Mezzogiorno ed Europa*, «Giovane Europa», III, 50, 10 feb., p. 6.
240. *Gruppo di pressione*, «Giovane Europa», III, 52, 10 mar., p. 2.  
Firmato *La Noue*.
241. *Potere*, «Giovane Europa», III, 53, 25 mar., p. 2.  
Firmato *La Noue*. Rifuso nel n° 262.
242. *Statolatria*, «Giovane Europa», III, 54, 10 apr., p. 2.  
Firmato *La Noue*.
243. *Separazione*, «Giovane Europa», III, 55, 25 apr., p. 2.  
Firmato *La Noue*.
244. *Istituzioni*, «Giovane Europa», III, 56, 10 mag., p. 2.  
Firmato *La Noue*. Rifuso nel n° 262.
245. *Apparato*, «Giovane Europa», III, 57, 25 mag., p. 2.  
Firmato *La Noue*.
246. *Apparato (2)*, «Giovane Europa», III, 58, 10 giu., p. 2.  
Firmato *La Noue*.
247. *Crisi*, «Giovane Europa», III, 59, 25 giu., p. 2.  
Firmato *La Noue*.
248. *Partitocrazia*, «Giovane Europa», III, 60, 10 lug., p. 2.  
Firmato *La Noue*.
249. *Linguaggio*, «Giovane Europa», III, 61, 25 lug., p. 2.  
Firmato *La Noue*.
250. *Prima l'Europa*, «Il Mondo», IX, 2, 8 gen., p. 1.  
Firmato Federico Gozzi.
251. *Bismarck e gli storici*, «Il Mondo», IX, 3, 15 gen., p. 8.
252. *Una storia del ventennio*, «Il Mondo», IX, 10, 5 mar., p. 9.
253. *I nodi del problema*, «Il Mondo», IX, 10, 5 mar., p. 11.  
Firmato Federico Gozzi.
254. *Gli alleati in Italia*, «Il Mondo», IX, 13, 26 mar., p. 8.

255. *L'età del Tartufo*, «Il Mondo», IX, 15, 9 apr., p. 8.  
 256. *La misura umana*, «Il Mondo», IX, 39, 24 set., p. 8.  
 257. *L'era roosveltiana*, «Il Mondo», IX, 41, 8 ott., p. 8.  
 258. *Ritorno a Hamilton*, «Il Mondo», IX, 48, 26 nov., p. 8.  
 259. *Un laico allo sbaraglio*, «Il Mondo», IX, 49, 3 dic., p. 8.

1958

260. *Storia di un'alleanza. Genesi e significato del Patto Atlantico*, Roma, Opere nuove, pp. 187.  
 261. Recensione a S.P. HAYS, *The response to industrialism: 1885-1914* (Chicago, Chicago University Press, 1957), «Rivista storica italiana», LXX, 4, pp. 611-13.  
 262. *Problemi del potere*, «Nord e Sud», V, 42, mag., pp. 8-16.  
 Rist. nel n° 689.  
 263. *Ancora sul problema degli apparati*, «Nord e Sud», V, 45, ago., pp. 77-82.  
 Rist. nel n° 689.  
 264. Recensione a G. GALLI, *La sinistra italiana nel dopoguerra* (Bologna, il Mulino, 1958), «Nord e Sud», V, ago. 1958, 45, pp. 124-28.  
 265. VdC e F. COMPAGNA, *Geografia delle elezioni italiane del 25 maggio 1958*, «Nord e Sud», V, 46, set., pp. 6-27.  
 Rist. nel n° 280.  
 266. *Vecchia e nuova sociologia in Italia*, «Nord e Sud», V, 47, ott., pp. 56-59.  
 267. *Socialismo e libertà*, «Nord e Sud», V, 48, nov., pp. 117-22.  
 Risposta a L. Basso.  
 268. Recensione a A. DORPALEN, *Heinrich von Treitschke* (New Haven, Yale University Press, 1957), «Nord e Sud», V, 49, dic., pp. 123-26.  
 269. *Saggi inglesi sull'America*, «Il Mondo», X, 5, 4 feb., p. 8.  
 270. *Le radici d'America*, «Il Mondo», X, 7, 18 feb., p. 8.  
 271. *Conquistadores e Domenicani*, «Il Mondo», X, 9, 4 mar., p. 8.  
 272. *L'ambiguità del passato*, «Il Mondo», X, 12, 25 mar., p. 8.  
 273. *La pazienza della storia*, «Il Mondo», X, 14, 8 apr., p. 8.  
 274. *Umanesimo a Parigi*, «Il Mondo», X, 17, 29 apr., p. 8.  
 Rist. nel n° 702.  
 275. *Il Presidente progressista*, «Il Mondo», X, 21, 27 mag., p. 9.  
 276. *I cento giorni di Roosevelt*, «Il Mondo», X, 24, 17 giu., p. 8.  
 277. *Tocqueville in Inghilterra*, «Il Mondo», X, 28, 15 lug., p. 8.

1959

278. *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione, I (1559-1572)*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, pp. VII-491.
279. *Tocqueville in America, contributo allo studio della genesi de 'La Démocratie en Amérique'*, Napoli, L'Arte tipografica, pp. 43.  
Rist. con modifiche nel n° 556, l'appendice, con modifiche, nel n° 443.
280. VdC, F. COMPAGNA, *Studi di geografia elettorale (1946-1958)*, Napoli, Centro studi «Nord e Sud», pp. 124.  
Ristampa dei n° 60, 234, 265, con F. COMPAGNA, *Le «amministrative» del '56* (pp. 69-79) e *Appendice bibliografica* (pp. 115-22).
281. *Il Seicento*, in *Storia d'Italia*, vol. II, *Dalla crisi della libertà agli albori dell'illuminismo*, coordinata da N. VALERI, Torino, Utet, pp. 479-640.  
Rist. ampliato nel n° 687.
282. *La NATO dieci anni dopo*, «Mondo occidentale», VI, 53, mar., pp. 1-5.
283. *Appunti sulla crisi francese*, «Nord e Sud», VI, 50, gen., pp. 21-43.  
Parzialm. rist. nel n° 453.
284. *Nenni e Saragat nella storia dell'Avanti!*, «Nord e Sud», VI, 53, apr., pp. 53-56.
285. *Problemi istituzionali della democrazia moderna*, «Nord e Sud», VI, 55, giu., pp. 15-31.  
Rist. nel n° 689.
286. *Risorgimento e Resistenza*, «Nord e Sud», VI, 55, giu., pp. 42-45.
287. Recensione a M. EINAUDI, *La rivoluzione di Roosevelt: 1932-52* (Torino, Einaudi, 1959), «Nord e Sud», VI, 61, dic., pp. 111-117.  
Rist. nel n° 702.
288. *L'America dei pionieri*, «Il Messaggero», XIV, 27 apr., p. 3
289. *La libertà di stampa*, «Il Messaggero», XIV, 10 lug., p. 3
290. *Due storici americani*, «Il Messaggero», XIV, 10 lug., p. 3.
291. *Radicali pacifisti*, «Il Messaggero», XIV, 31 lug., p. 3.
292. *Croce e il '90*, «Il Messaggero», XIV, 31 ago., p. 3.
293. *Una cultura nuova*, «Il Messaggero», XIV, 14 set., p. 3.
294. *Un cardinale riformista*, «Il Messaggero», XIV, 28 set., p. 3.
295. *Un politico vittoriano*, «Il Messaggero», XIV, 12 ott., p. 3.
296. *Potere senza proprietà*, «Il Messaggero», XIV, 28 ott., p. 3.  
Rist. nel n° 707.
297. *Meinecke e la guerra*, «Il Messaggero», XIV, 11 nov., p. 3.
298. *Filosofia poetica*, «Il Messaggero», XIV, 24 nov., p. 3.
299. *Il giudice liberale*, «Il Messaggero», XIV, 11 dic., p. 3.
300. *Il protettore degli Indii*, «Il Messaggero», XIV, 23 dic., p. 3.



1960

301. *Introduzione* a F. THISTLETHWAITE, *Storia degli Stati Uniti*, Bologna, Cappelli, pp. v-xii.
302. *Chabod direttore dell'Istituto italiano per gli studi storici*, «Rivista storica italiana», LXXII, 4, pp. 666-75.  
Rist. nel n° 712.
303. Recensione a G. SASSO, *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico* (Napoli, Istituto italiano per gli studi storici, 1958), «Giornale storico della letteratura italiana», CXXXVII, 417, pp. 140-44.
304. *La storia d'Italia di Mack Smith*, «Nord e Sud», VII, 1 (62), feb., pp. III-17.  
Recensione a D. MACK SMITH, *Storia d'Italia dal 1861 al 1958*, Bari, Laterza, 1959.  
Rist. nel n° 702.
305. *Costituzione e democrazia*, «Nord e Sud», VII, 3 (64), apr., pp. 7-17.  
Rist. nel n° 689.
306. *Einaudi e i partiti*, «Nord e Sud», VII, 4 (65), mag., pp. 68-71.  
Firmato Federico Gozzi. Rist. nel n° 689.
307. *Partiti al muro del pianto*, «Nord e Sud», VII, 7 (68), ago., pp. 7-17.  
Rist. nel n° 689.
308. Recensione a G. SALVEMINI, *Memorie di un fuoriuscito* (Milano, Feltrinelli, 1960), «Nord e Sud», VII, 7 (68), ago., pp. 126-27.
309. Recensione a W.C. DAMPIER, *Breve storia della scienza* (Milano, Feltrinelli, 1960), «Nord e Sud», VII, 7 (68), ago., pp. 127-28.
310. *Ricordo di Adolfo Omodeo*, «Nord e Sud», VII, 10 (71), nov., pp. 81-94.  
Rist. nel n° 702.
311. *I «liberali» e l'Europa*, «Nord e Sud», VII, 11-12 (72-73), dic., pp. 43-59.
312. *Gli eretici di Cantimori*, «Il Mondo», XII, 29, 19 lug., pp. 9-10.  
Rist. nel n° 702.
313. *Profilo di Federico Chabod. Un grande storico*, «Il Mondo», XII, 31, 2 ago., p. 9.  
Rist. nel n° 702.
314. *Gli amici dell'avventura*, «Il Mondo», XII, 40, 4 ott., p. 1.  
Firmato Federico Gozzi. Rist. nel n° 707.
315. *Il demonio tra i Barbari*, «Il Mondo», XII, 40, 4 ott., p. 5.  
Firmato Turcaret.
316. *Lo specchio di Beza*, «Il Mondo», XII, 40, 4 ott., p. 8.
317. *La marcia da Roma*, «Il Mondo», XII, 41, 11 ott., p. 1.  
Firmato Anonimo.

318. *Socialisti e comunisti*, «Il Mondo», XII, 42, 18 ott., p. 1.  
Firmato *Federico Gozzi*. Rist. nel n° 707.
319. *Gli storici del partito*, «Il Mondo», XII, 42, 18 ott., p. 5.  
Firmato *Turcaret*. Rist. nel n° 702.
320. *L'America tra l'Otto e il Novecento. L'era progressista*, «Il Mondo», XII, 42, 18 ott., pp. 11-12.
321. *La frontiera laica*, «Il Mondo», XII, 43, 25 ott., p. 1.  
Firmato *Anonimo*. Rist. nel n° 707.
322. *Processo al passato*, «Il Mondo», XII, 44, 1° nov., p. 5.  
Firmato *Turcaret*.
323. *Aristotele tra gli Indiani*, «Il Mondo», XII, 45, 8 nov., p. 8.
324. *Una sola prospettiva*, «Il Mondo», XII, 46, 15 nov., p. 1.  
Firmato *Federico Gozzi*. Rist. nel n° 707.
325. *L'eroe di Einaudi*, «Il Mondo», XII, 46, 15 nov., p. 5.  
Firmato *Turcaret*. Rist. nel n° 694.
326. *Progresso a sinistra*, «Il Mondo», XII, 47, 22 nov., p. 1.  
Firmato *Anonimo*. Rist. nel n° 707.
327. *L'amaro progressista*, «Il Mondo», XII, 47, 22 nov., p. 9.  
Rist. con modifiche nel n° 443.
328. *Operazione palude*, «Il Mondo», XII, 48, 29 nov., p. 1.  
Firmato *Federico Gozzi*. Rist. nel n° 707.
329. *Decadenza del comizio*, «Il Mondo», XII, 48, 29 nov., p. 5.  
Firmato *Turcaret*.
330. *Una sorte comune*, «Il Mondo», XII, 49, 6 dic., p. 1.  
Rist. nel n° 707.
331. *Il giudizio di Dio*, «Il Mondo», XII, 50, 13 dic., p. 1.  
Firmato *Federico Gozzi*.
332. *Il fazzoletto di Otello*, «Il Mondo», XII, 50, 13 dic., p. 5.  
Firmato *Turcaret*. Rist. nel n° 702.
333. *La congiura contro Hitler*, «Il Mondo», XII, 50, 13 dic., p. 8.
334. *Comynnes e Guicciardini*, «Il Mondo», XII, 51, 20 dic., p. 8.
335. *I gruppi di pressione*, «Il Mondo», XII, 52, 27 dic., p. 7.  
Firmato *Turcaret*.
336. *La Costituzione degli Stati Uniti*, «Il Messaggero», XV, 11 gen., p. 3.
337. *Il segreto di Potsdam*, «Il Messaggero», XV, 29 gen., p. 3.
338. *Tocqueville e i generali*, «Il Messaggero», XV, 17 feb., p. 3.
339. *Rivoluzione e società*, «Il Messaggero», XV, 9 mar., p. 3.
340. *Uno storico svizzero*, «Il Messaggero», XV, 12 apr., p. 3.
341. *Le élites coloniali*, «Il Messaggero», XV, 20 apr., p. 3.

342. *Conservatori americani*, «Il Messaggero», XV, 9 mag., p. 3.  
 343. *Una storia di Napoleone*, «Il Messaggero», XV, 10 giu., p. 3.  
 344. *Vita di Pietro Giannone*, «Il Messaggero», XV, 22 giu., p. 3.  
 345. *La tradizione politica americana*, «Il Messaggero», XV, 7 lug., p. 3.  
 346. *La dottrina di Monroe*, «Il Messaggero», XV, 13 lug., p. 3.  
 347. *Una vita di Lutero*, «Il Messaggero», XV, 1° ago., p. 3.  
 348. *Lo spirito del '76*, «Il Messaggero», XV, 12 ago., p. 3.  
 349. *Sovietologi vecchi e nuovi*, «Il Messaggero», XV, 2 set., p. 3.  
 350. *La giovinezza di Carlo Cattaneo*, «Il Messaggero», XV, 15 ott., p. 3.  
 351. *La reviviscenza nazionale in Francia*, «Il Messaggero», XV, 23 nov., p. 3.  
 352. *Il dramma di Praga*, «Il Messaggero», XV, 24 dic., p. 3.

1961

353. *Introduzione e Nota bibliografica* a N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, a c. di VdC, con 12 tavv. di F. CLERICI, Bari, Laterza, pp. v-LXIX, pp. LXX-LXXI.  
 Rist. parzialmente nel n° 444 e integralmente, ma senza la nota bibliografica, nei n° 699 e 708.  
 354. *Introduzione a Antologia degli scritti politici di Alexis de Tocqueville*, a c. di VdC, Bologna, il Mulino, pp. 5-24.  
 Rist. nel n° 693.  
 355. *Introduzione a Antologia degli scritti politici di Alexander Hamilton*, a c. di VdC, Bologna, il Mulino, pp. 7-38.  
 Rist. nel n° 699.  
 356. [Collaborazione a] A. FRUGONI, *Il senso della nostra storia*, in *Gli stati e le civiltà*, a c. di A. FRUGONI, Bologna, Zanichelli, pp. 47-154.  
 357. VdC, C. ANDALÒ, F. COMPAGNA, G. DORIA, R. PANE, *Premessa a Napoli dopo un secolo*, Napoli, ESI, pp. 1-11.  
 358. *Dall'antifascismo alla resistenza*, «Terzo Programma», I, 1, gen.-mar., pp. 178-84.  
 Recensione a L. VALIANI, *Dall'antifascismo alla resistenza*, Milano, Feltrinelli, 1959.  
 359. Webster, «Nord e Sud», VIII, 15 (76), mar., pp. 126-28.  
 Recensione a R.A. WEBSTER, *The cross and the fasces: Christian Democracy and Fascism in Italy*, Stanford, Stanford University Press, 1960.  
 360. Egidio Reale, «Nord e Sud», VIII, 16 (76), apr., pp. 122-25.  
 Recensione a Egidio Reale *e il suo tempo*, Firenze, La Nuova Italia, 1961.  
 361. *Gruppi di pressione e società democratica*, «Nord e Sud», VIII, 17 (78), mag., pp. 16-27.  
 Rist. nel n° 689.

362. Recensione a F. DE SANCTIS, *Il Mezzogiorno e lo Stato unitario* (Torino, Einaudi, 1960), «Nord e Sud», VIII, 17 (78), mag., pp. 107-113.
363. *Gli Stati Uniti visti dal «Ponte»*, «Nord e Sud», VIII, 18 (79), giu., pp. 61-64.  
Firmato Federico Gozzi.
364. *Revisioni occidentali*, «Nord e Sud», VIII, 19 (80), lug., pp. 7-23.  
Firmato Federico Gozzi.
365. *I punti di frizione*, «Nord e Sud», VIII, 20, (81), ago., pp. 19-35.  
Firmato Federico Gozzi.
366. *Società egualitaria e democrazia*, «Nord e Sud», VIII, 21 (82), set., pp. 9-32.  
Rist. nel n° 689.
367. *Pregiudizi antiamericani*, «Nord e Sud», VIII, 22 (83), ott., pp. 73-76.  
Firmato Federico Gozzi.
368. *Profilo di Alexis de Tocqueville*, «Nord e Sud», VIII, 22 (83), ott., pp. 77-124.  
Rist. nel n° 443.
369. *Il pregiudizio favorevole*, «Nord e Sud», VIII, 23 (84), nov., pp. 12-29.  
Rist. nel n° 707.
370. [Intervento] in *Inchiesta su censura e spettacolo in Italia*, «Il Ponte», XVII, 11, nov., pp. 1589-91.
371. *La notte di Hegel*, «Il Mondo», XIII, 1, 3 gen., p. 1.  
Firmato Federico Gozzi. Rist. nel n° 707.
372. *Persuasori di massa*, «Il Mondo», XIII, 2, 10 gen., pp. 1-2.  
Rist. nel n° 707.
373. *Nelle tane del niente*, «Il Mondo», XIII, 2, 10 gen., p. 5.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 702.
374. *Il velo dell'equivoco*, «Il Mondo», XIII, 3, 17 gen., p. 1.  
Firmato Federico Gozzi.
375. *La libertà del nostro secolo*, «Il Mondo», XIII, 4, 24 gen., p. 5.  
Firmato Turcaret.
376. *Il punto di partenza*, «Il Mondo», XIII, 5, 31 gen., p. 1.  
Firmato Federico Gozzi.
377. *Vita di un grande democratico. La battaglia di Amendola*, «Il Mondo», XIII, 5, 31 gen., pp. 9-10.
378. *Elogio del delitto*, «Il Mondo», XIII, 6, 7 feb., p. 5.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 702.
379. *Le filosofie disperate*, «Il Mondo», XIII, 8, 21 feb., p. 5.  
Firmato Turcaret.
380. *Le spalle al muro*, «Il Mondo», XIII, 9, 28 feb., p. 1.  
Firmato Federico Gozzi.

381. *I radicali e la IV Repubblica*, «Il Mondo», XIII, 9, 28 feb., p. 8.
382. *Governo di convalescenza*, «Il Mondo», XIII, 10, 7 mar., p. 1.  
Rist. nel n° 707.
383. *La libertà borghese*, «Il Mondo», XIII, 10, 7 mar., p. 5.  
Firmato Turcaret. Rist. nei n° 695 e 707.
384. *Socialisti a Milano*, «Il Mondo», XIII, 12, 21 mar., p. 1.  
Rist. nel n° 707.
385. *Il padre del Risorgimento*, «Il Mondo», XIII, 12, 21 mar., p. 5.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 702.
386. *Il principio cardinale*, «Il Mondo», XIII, 14, 4 apr., p. 1.  
Firmato Federico Gozzi. Rist. nel n° 689.
387. *I nuovi Leviathani*, «Il Mondo», XIII, 14, 4 apr., p. 5.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 707.
388. *Risorgimento senza eredi*, «Il Mondo», XIII, 15, 11 apr., p. 1.
389. *L'idillio dei monopolisti*, «Il Mondo», XIII, 16, 18 apr., p. 7.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 707.
390. *Una storia del Piemonte*, «Il Mondo», XIII, 16, 18 apr., p. 8.
391. *La sfida dei generali*, «Il Mondo», XIII, 18, 2 mag., p. 1.  
Firmato Federico Gozzi.
392. *Togliatti e Padre Lener*, «Il Mondo», XIII, 18, 2 mag., p. 5.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 707.
393. *Storia senza problemi*, «Il Mondo», XIII, 18, 2 mag., p. 8.  
Rist. nel n° 702.
394. *La spada di latta*, «Il Mondo», XIII, 19, 9 mag., p. 1.
395. *Le trombe della salute*, «Il Mondo», XIII, 20, 16 mag., p. 1.  
Firmato Federico Gozzi.
396. *Il gesuita e il Risorgimento*, «Il Mondo», XIII, 20, 16 mag., p. 5.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 702.
397. *Il mausoleo centrista*, «Il Mondo», XIII, 21, 23 mag., p. 1.  
Rist. nel n° 707.
398. *Elogio dell'utopia*, «Il Mondo», XIII, 22, 30 mag., p. 5.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 707.
399. *L'era di Franklin D. Roosevelt. Il secondo New Deal*, «Il Mondo», XIII,  
22, 30 mag., pp. 11-12.
400. *L'arte e il partito*, «Il Mondo», XIII, 24, 13 giu., p. 5.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 707.
401. *La rissa delle chiese*, «Il Mondo», XIII, 25, 20 giu., p. 1.  
Rist. nel n° 707.
402. *La lezione di Tocqueville*, «Il Mondo», XIII, 26, 27 giu., p. 7.  
Firmato Turcaret.

403. *Ogni giorno è ottobre*, «Il Mondo», XIII, 27, 4 lug., p. 1.  
Firmato Federico Gozzi.
404. *Umanesimo e vita civile*, «Il Mondo», XIII, 27, 4 lug., p. 8.
405. *Governo senza fiducia*, «Il Mondo», XIII, 28, 11 lug., p. 1.
406. *I nuovi positivisti*, «Il Mondo», XIII, 28, 11 lug., p. 5.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 702.
407. *Lo spazio di un mattino*, «Il Mondo», XIII, 30, 25 lug., p. 1.  
Firmato Federico Gozzi.
408. *Conservatori e intellettuali*, «Il Mondo», XIII, 30, 25 lug., p. 7.  
Firmato Turcaret.
409. *Qualcosa è accaduto*, «Il Mondo», XIII, 31, 1° ago., p. 5.  
Firmato Turcaret.
410. *Il muro d'oro*, «Il Mondo», XIII, 33, 15 ago., p. 1.  
Rist. nei n° 694, 696 e 707.
411. *Il mito e la storia*, «Il Mondo», XIII, 34, 22 ago., p. 5.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 702.
412. *Gli «Annali» di Feltrinelli*, «Il Mondo», XIII, 35, 29 ago., p. 8.
413. *Parlamento assente*, «Il Mondo», XIII, 36, 5 set., p. 1.  
Rist. nel n° 689.
414. *Due decenni ambigui*, «Il Mondo», XIII, 36, 5 set., p. 5.  
Firmato Turcaret.
415. *Un grido dal limbo*, «Il Mondo», XIII, 37, 12 set., p. 1.  
Rist. nel n° 707.
416. *La mente frammentata*, «Il Mondo», XIII, 38, 19 set., p. 7.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 702.
417. *La maschera liberale*, «Il Mondo», XIII, 39, 26 set., p. 1.  
Firmato Federico Gozzi.
418. *Gramsci fra i cattolici*, «Il Mondo», XIII, 40, 3 ott., p. 7.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 707.
419. *La guerra di secessione. Il re cotone*, «Il Mondo», XIII, 40, 3 ott., pp. 9-10.
420. *L'allarme delle destre*, «Il Mondo», XIII, 41, 10 ott., p. 1.  
Rist. nel n° 707.
421. *Il nemico da abbattere*, «Il Mondo», XIII, 42, 17 ott., p. 5.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 707.
422. *Scadenza novembre*, «Il Mondo», XIII, 43, 24 ott., p. 1.  
Firmato Federico Gozzi.
423. *La libertà inglese*, «Il Mondo», XIII, 43, 24 ott., p. 9.
424. *La sconfitta dei «bosses»*, «Il Mondo», XIII, 44, 31 ott., p. 7.  
Firmato Turcaret.
425. *L'ultimo termine*, «Il Mondo», XIII, 46, 14 nov., p. 1.

426. *Gli allievi di Rousseau*, «Il Mondo», XIII, 46, 14 nov., p. 5.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 702.
427. *Un anno indietro*, «Il Mondo», XIII, 47, 21 nov., p. 1.  
Firmato Federico Gozzi. Rist. nel n° 707.
428. *Il giovane Cavour*, «Il Mondo», XIII, 47, 21 nov., p. 8.
429. *Mortaretti anticrociani*, «Il Mondo», XIII, 48, 28 nov., p. 7.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 702.
430. *Mito e varietà*, «Il Mondo», XIII, 50, 12 dic., p. 5.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 702.
431. *Un partito e due politiche*, «Il Mondo», XIII, 51, 19 dic., p. 1.  
Rist. nel n° 707.
432. *Il vento della crociata*, «Il Mondo», XIII, 52, 26 dic., p. 1.  
Firmato Federico Gozzi.
433. *Una lezione americana*, «Il Mondo», XIII, 52, 26 dic., p. 5.  
Firmato Turcaret.
434. *Manuali sovietici*, «Il Messaggero», XVI, 10 feb., p. 3.  
Rist. nel n° 707.
435. *Una storia importante*, «Il Messaggero», XVI, 25 mar., p. 3.
436. *Guerra civile e schiavitù*, «Il Messaggero», XVI, 16 mag., p. 3.
437. *Constant, Napoleone e Madame de Staël*, «Il Messaggero», XVI, 1° lug.,  
p. 3.
438. *Nazione ed Europa*, «Il Messaggero», XVI, 31 lug., p. 3.
439. *I padri fondatori*, «Il Messaggero», XVI, 16 set., p. 3.
440. *L'addio di Washington*, «Il Messaggero», XVI, 9 ott., p. 3.
441. *La guerra messicana*, «Il Messaggero», XVI, 15 nov., p. 3.
442. *La trappola tedesca*, «Il Messaggero», XVI, 15 dic., p. 3.

1962

443. *Profilo di Tocqueville*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, pp. 137.  
Contiene la *Prefazione* e i n° 327, 175, 501, l'appendice del n° 279, tutti con  
modifiche, il n° 494 e l'inedito *La rivoluzione Jacksoniana e la «Démocratie en  
Amérique»* (pp. 107-18).
444. *Introduzione e Nota bibliografica* a N. MACHIAVELLI, *Il principe e altri  
scritti*, a c. di VdC, Bari, Laterza, pp. VII-LX, pp. LXI-LXIV.  
Riproduce il saggio introduttivo del n° 353, escluse le prime quattro pagine.
445. *L'età progressista nel pensiero di Richard Hofstadter*, in R. HOFSTADTER,  
*L'età delle riforme. Da Bryan a F.D. Roosevelt*, Bologna, il Mulino, pp.  
II-XX.  
Rist. nel n° 702.

446. *Un prezioso manuale di storia americana*, «Mondo occidentale», IX, 84, mar.-apr., pp. 68-72.  
Recensione a S.E. MORISON, H.S. COMMAGER, *Storia degli Stati Uniti d'America*, 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1961.
447. *Il regno del Sud*, «Terzo Programma», II, 2, apr.-giu., pp. 353-64.  
Rist. nei n° 691, 700.
448. *Le élites e la democrazia*, «Nord e Sud», IX, 25 (86), gen., pp. 22-34.  
Rist. nel n° 689. Parzialmente rist. nel n° 701.
449. *Kennedy un anno dopo*, «Nord e Sud», IX, 29 (90), mag., pp. 5-20.
450. *Difesa dell'Europa ed europeismo*, «Nord e Sud», IX, 33 (94), set., pp. 7-23.
451. *Riforma della Costituzione e Repubblica presidenziale*, «Nord e Sud», IX, 35 (96), nov., pp. 15-28.  
Rist. nel n° 689.
452. *L'età di Jackson*, «Nord e Sud», IX, 36 (97), dic., pp. 103-09.  
Recensione a L. BENSON, *The concept of jacksonian democracy*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1961.
453. *Umanesimo coloniale*, «Sinistra radicale», 5, feb., p. 4.  
Ristampa parziale del n° 283.
454. *Una svolta politica*, «Il Mondo», XIV, 1, 2 gen., p. 1.  
Rist. nei n° 695, 707.
455. *L'inchiesta su Fiumicino. Lassismo e impunità*, «Il Mondo», XIV, 2, 9 gen., pp. 1-2.  
Firmato Federico Gozzi. Rist. nel n° 707.
456. *I visi pallidi*, «Il Mondo», XIV, 2, 9 gen., p. 5.  
Firmato Turcaret.
457. *Il Due Dicembre*, «Il Mondo», XIV, 2, 9 gen., p. 8.
458. *Il vecchio disegno*, «Il Mondo», XIV, 3, 16 gen., p. 1.  
Firmato Federico Gozzi.
459. *L'arma delle idee*, «Il Mondo», XIV, 4, 23 gen., p. 1.  
Rist. nei n° 707 e 713.
460. *Verità e rivoluzione*, «Il Mondo», XIV, 4, 23 gen., p. 5.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 707.
461. *Avventura di un pensiero*, «Il Mondo», XIV, 4, 23 gen., p. 8.
462. *Il tema dominante*, «Il Mondo», XIV, 6, 6 feb., p. 1.  
Firmato Federico Gozzi. Rist. nel n° 707.
463. *La legalità socialista*, «Il Mondo», XIV, 6, 6 feb., p. 5.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 707.
464. *L'argine programmatico*, «Il Mondo», XIV, 7, 13 feb., p. 1.
465. *Agiografia marxista*, «Il Mondo», XIV, 8, 20 feb., p. 5.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 707.



466. *La nuova alleanza*, «Il Mondo», XIV, 9, 27 feb., p. 1.  
Firmato Federico Gozzi. Rist. nel n° 707.
467. *I partiti in Italia*, «Il Mondo», XIV, 10, 6 mar., p. 5.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 707.
468. *Una dura guerra*, «Il Mondo», XIV, 11, 13 mar., p. 1.
469. *Sociologia permalosa*, «Il Mondo», XIV, 12, 20 mar., p. 5.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 702.
470. *La scelta del Presidente*, «Il Mondo», XIV, 13, 27 mar., p. 1.  
Rist. nel n° 707.
471. *La destra eversiva*, «Il Mondo», XIV, 14, 3 apr., p. 5.  
Firmato Turcaret.
472. *Revisioni americane*, «Il Mondo», XIV, 14, 3 apr., p. 9.
473. *Un Presidente laico*, «Il Mondo», XIV, 16, 17 apr., p. 1.
474. *Il partito e la storia*, «Il Mondo», XIV, 16, 17 apr., p. 5.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 702.
475. *L'estremo allarme*, «Il Mondo», XIV, 17, 24 apr., p. 1.  
Firmato Federico Gozzi.
476. *Il candidato naturale*, «Il Mondo», XIV, 18, 1° mag., p. 1.  
Rist. nel n° 707.
477. *Il tempo di Croce*, «Il Mondo», XIV, 18, 1° mag., p. 5.  
Firmato Turcaret.
478. *Una vicenda confusa*, «Il Mondo», XIV, 19, 8 mag., p. 1.  
Firmato Federico Gozzi.
479. *L'ipoteca della destra*, «Il Mondo», XIV, 20, 15 mag., p. 1.  
Rist. nel n° 707.
480. *L'uomo al muro*, «Il Mondo», XIV, 20, 15 mag., p. 5.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 707.
481. *Unità e confusione*, «Il Mondo», XIV, 22, 29 mag., p. 1.  
Rist. nel n° 707.
482. *Un teorico discutibile*, «Il Mondo», XIV, 22, 29 mag., p. 7.  
Firmato Turcaret.
483. *Il veto dei conservatori*, «Il Mondo», XIV, 23, 5 giu., p. 1.  
Rist. nel n° 707.
484. *Il veleno fascista*, «Il Mondo», XIV, 24, 12 giu., p. 1.  
Rist. nel n° 713.
485. *Due crisi a Wall Street. La regola del nonno*, «Il Mondo», XIV, 24, 12 giu., pp. 1-2.  
Firmato Federico Gozzi. Rist. nel n° 702.
486. *Il sovietologo confutato*, «Il Mondo», XIV, 24, 12 giu., p. 9.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 707.
487. *La concordia di Beza*, «Il Mondo», XIV, 24, 12 giu., p. 12.

488. *La gara sovversiva*, «Il Mondo», XIV, 25, 19 giu., p. 1.  
Rist. nel n° 707.
489. *I nodi politici*, «Il Mondo», XIV, 26, 26 giu., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
490. *L'abbraccio mortale*, «Il Mondo», XIV, 26, 26 giu., p. 9.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 707.
491. *Settimana decisiva*, «Il Mondo», XIV, 27, 3 lug., p. 1.  
Editoriale non firmato.
492. *La macchina da guerra*, «Il Mondo», XIV, 28, 10 lug., p. 1.  
Editoriale non firmato.
493. *Formule e catastrofi*, «Il Mondo», XIV, 28, 10 lug., p. 9.  
Firmato Turcaret.
494. *I cento giorni di Benjamin Constant*, «Il Mondo», XIV, 28, 10 lug., pp. 19-20.  
Rist. nel n° 443.
495. *Il potere elettrico*, «Il Mondo», XIV, 29, 17 lug., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
496. *La piccola apocalisse*, «Il Mondo», XIV, 30, 24 lug., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
497. *L'ostetrico della rivoluzione*, «Il Mondo», XIV, 30, 24 lug., p. 9.  
Firmato Turcaret. Rist. nei n° 702, 707.
498. *La miseria dei ricchi*, «Il Mondo», XIV, 31, 31 lug., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
499. *Liberali e fascisti*, «Il Mondo», XIV, 32, 7 ago., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
500. *Storici sovietici*, «Il Mondo», XIV, 32, 7 ago., p. 9.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 702.
501. *L'Algeria di Tocqueville*, «Il Mondo», XIV, 32, 7 ago., p. 13.  
Rist. con modifiche nel n° 443.
502. *Tramonto provvisorio*, «Il Mondo», XIV, 33, 14 ago., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
503. *L'esempio delle «élites»*, «Il Mondo», XIV, 34, 21 ago., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
504. *Il dittatore innocente*, «Il Mondo», XIV, 34, 21 ago., p. 9.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 702.
505. *Il demone qualunquista*, «Il Mondo», XIV, 35, 28 ago., pp. 1-2.  
Rist. nel n° 689.
506. *Una scelta difficile*, «Il Mondo», XIV, 36, 4 set., p. 1.  
Editoriale non firmato.
507. *La scorciatoia autoritaria*, «Il Mondo», XIV, 36, 4 set., pp. 1-2.  
Rist. nel n° 689.

508. *Il trucco coi morti*, «Il Mondo», XIV, 36, 4 set., p. 9.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 707.
509. *La scuola dei dittatori*, «Il Mondo», XIV, 36, 4 set., p. 12.
510. *Partiti e Parlamento*, «Il Mondo», XIV, 37, 11 set., pp. 1-2.  
Rist. nel n° 707.
511. *Tentazioni d'autunno*, «Il Mondo», XIV, 38, 18 set., p. 1.  
Editoriale non firmato.
512. *Le «élites» in democrazia*, «Il Mondo», XIV, 38, 18 set., p. 9.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 713.
513. *I comunisti nell'imbarazzo*, «Il Mondo», XIV, 39, 25 set., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
514. *Mandarini ed elettori*, «Il Mondo», XIV, 39, 25 set., pp. 1-2.  
Rist. nel n° 689.
515. *Erma bifronte*, «Il Mondo», XIV, 39, 25 set., p. 12.
516. *Inutili prudenze*, «Il Mondo», XIV, 40, 2 ott., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
517. *Le passioni dell'uomo*, «Il Mondo», XIV, 40, 2 ott., p. 9.  
Firmato Turcaret.
518. *Lo slancio morale*, «Il Mondo», XIV, 41, 9 ott., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
519. *Il sigillo della volontà*, «Il Mondo», XIV, 42, 16 ott., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
520. *La scorciatoia autoritaria. Le streghe e la politica*, «Il Mondo», XIV, 42,  
16 ott., pp. 1-2.  
Rist. nel n° 689.
521. *La bottega dei miti*, «Il Mondo», XIV, 42, 16 ott., p. 9.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 707.
522. *Tempi moderni*, «Il Mondo», XIV, 43, 23 ott., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
523. *Lo storico svagato*, «Il Mondo», XIV, 43, 23 ott., p. 12.
524. *La proposta socialista*, «Il Mondo», XIV, 44, 30 ott., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
525. *Il chierico francese*, «Il Mondo», XIV, 44, 30 ott., p. 9.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 702.
526. *La frontiera progressista*, «Il Mondo», XIV, 45, 6 nov., p. 1.  
Editoriale non firmato.
527. *Togliatti in Albania*, «Il Mondo», XIV, 46, 13 nov., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
528. *Il modello inglese*, «Il Mondo», XIV, 46, 13 nov., p. 9.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 707.

529. *La lezione di Croce*, «Il Mondo», XIV, 48, 27 nov., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nei n° 694, 707.
530. *Il castello dei fatti*, «Il Mondo», XIV, 48, 27 nov., p. 9.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 702.
531. *Opposizioni svigorite*, «Il Mondo», XIV, 49, 4 dic., p. 1.  
Editoriale non firmato.
532. *La lezione di Croce. L'uomo contro i miti*, «Il Mondo», XIV, 49, 4 dic.,  
pp. 3-4.  
Rist. nel n° 554.
533. *L'incontro dei quattro*, «Il Mondo», XIV, 50, 11 dic., p. 1.  
Editoriale non firmato.
534. *Gli scontri di Kennedy*, «Il Mondo», XIV, 50, 11 dic., p. 9.  
Firmato Turcaret.
535. *Follie d'inverno*, «Il Mondo», XIV, 52, 25 dic., p. 1.  
Editoriale non firmato.
536. *Generali e nazisti*, «Il Mondo», XIV, 52, 25 dic., p. 9.  
Firmato Turcaret.
537. *Riformatori americani*, «Il Messaggero», XVII, 19 gen., p. 3.
538. *Lo specchio americano*, «Il Messaggero», XVII, 10 feb., p. 3.
539. *Profilo di Becker*, «Il Messaggero», XVII, 20 mar., p. 3.
540. *La scoperta dei puritani*, «Il Messaggero», XVII, 18 apr., p. 3.
541. *La politica estera italiana*, «Il Messaggero», XVII, 30 mag., p. 3.
542. *Riarmo tedesco e Unione Sovietica*, «Il Messaggero», XVII, 6 lug., p. 3.
543. *Una nuova filosofia politica ispira l'amministrazione Kennedy*, «Il Messaggero», XVII, 12 lug., p. 3.
544. *La «nuova frontiera» di Kennedy passa necessariamente in Europa*, «Il Messaggero», XVII, 17 lug., p. 3.
545. *Il capitalismo americano è un calabrone bisognoso di cure*, «Il Messaggero», XVII, 23 lug., p. 3.
546. *La decisione nella solitudine ingrato compito del presidente USA*, «Il Messaggero», XVII, 30 lug., p. 3.
547. *Dopoguerra americano*, «Il Messaggero», XVII, 17 set., p. 3.
548. *Fu contro la Germania nel '18 l'intervento americano in Siberia*, «Il Messaggero», XVII, 21 ott., p. 3.
549. *Il destino di Lincoln*, «Il Messaggero», XVII, 30 nov., p. 3.
550. *Ha varcato l'Atlantico la storia della storiografia*, «Il Messaggero», XVII, 21 dic., p. 3.

1963

551. *Introduzione a Il liberalismo europeo nell'Ottocento*, a c. di VdC e T. AMATO, Milano, Garzanti, pp. 5-22.  
Rist. nel n° 699.
552. *Carl Becker tra storiografia e politica*, in C.L. BECKER, *Storiografia e politica*, a c. di VdC, Venezia, Neri Pozza, pp. 9-108.  
Rist. nel n° 702. Il volume, che non reca il finito di stampare, ha una duplice indicazione di data sul frontespizio (1962) e sulla sovracoperta (1963), si è scelta quest'ultima perché ritenuta più probabile.
553. *Introduzione a J.B. DUROSELLE, Da Wilson a Roosevelt*, Bologna, Cappelli, pp. 7-20.
554. *L'uomo contro i miti*, in *Benedetto Croce. Scritti di VdC*, E. MONTALE, L. VALIANI, Introd. di V. ARANGIO-RUIZ, Milano, Edizioni di Comunità, pp. 19-33.  
Ristampa del n° 532. Ripubblicato nel n° 702.
555. Recensione a V. PIANO MORTARI, *Diritto romano e diritto nazionale in Francia nel secolo XVI*, Milano, Giuffrè, «Annali di Storia del Diritto», VII, pp. 303-05.
556. *L'esperienza americana di Tocqueville*, «La Cultura», I, 2, pp. 113-51.  
Ristampa con modifiche del n° 279, esclusa l'appendice. Rist. nei n° 702 e 703.
557. *Ricordo di Benedetto Croce*, «Terzo Programma», III, 2, apr.-giu., pp. 168-75.
558. *La storiografia americana del novecento*, «Terzo Programma», III, 3, lug.-set., pp. 96-137.  
Rist. nel n° 702.
559. *I classici della democrazia moderna*, «Il Mulino», XII, 125, mar., pp. 281-86.
560. *Le tendenze della storiografia americana nel ventesimo secolo*, «Nord e Sud», X, 37 (98), gen., pp. 103-14.
561. *La riforma delle istituzioni*, «Nord e Sud», X, 39 (100), mar., pp. 123-25.  
Risposta a S. Zito.
562. *Beard e l'interpretazione economica della costituzione americana*, «Nord e Sud», X, 41 (102), mag., pp. 113-28.  
Rist. nel n° 702.
563. [Risposta a S. Zito], «Nord e Sud», X, 45 (106), set., pp. 127-28.  
Nella rubrica «Lettere al direttore».
564. *Lo Stato di libertà*, «Nord e Sud», X, 46 (107), ott., p. 6-16.  
Rist. nel n° 689.
565. *L'interesse comunista*, «Il Mondo», XV, 1, 1° gen., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.

566. *Politici e tecnici*, «Il Mondo», XV, 2, 8 gen., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
567. *Gli anni della prosa*, «Il Mondo», XV, 2, 8 gen., p. 9.  
Firmato Turcaret.
568. *Le origini de «L'Ancien régime»*, «Il Mondo», XV, 2, 8 gen., p. 12.
569. *Il paese e i partiti*, «Il Mondo», XV, 3, 15 gen., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
570. *Piccolo uragano*, «Il Mondo», XV, 4, 22 gen., p. 1.  
Editoriale non firmato.
571. *La nuova «Cultura»*, «Il Mondo», XV, 4, 22 gen., p. 9.  
Firmato Turcaret.
572. *Il duello di Ferravilla*, «Il Mondo», XV, 5, 29 gen., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
573. *Un falso umanesimo*, «Il Mondo», XV, 6, 5 feb., p. 9.  
Firmato Turcaret.
574. *I disegni elettorali*, «Il Mondo», XV, 7, 12 feb., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
575. *L'investitura dei minori*, «Il Mondo», XV, 8, 19 feb., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
576. *Il paradosso tedesco*, «Il Mondo», XV, 8, 19 feb., p. 9.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 702.
577. *Un circolo vizioso*, «Il Mondo», XV, 9, 26 feb., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
578. *Il falso testimone*, «Il Mondo», XV, 10, 5 mar., p. 9.  
Firmato Turcaret.
579. *La guerra della Confindustria*, «Il Mondo», XV, 11, 12 mar., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
580. *Divisione e rovina*, «Il Mondo», XV, 12, 19 mar., p. 1.  
Editoriale non firmato.
581. *Le strade sbagliate*, «Il Mondo», XV, 12, 19 mar., p. 9.  
Firmato Turcaret.
582. *La guerra civile americana. Le passioni non spente*, «Il Mondo», XV, 12,  
19 mar., pp. 13-14.  
Rist. nel n° 702.
583. *I consigli della Chiesa*, «Il Mondo», XV, 13, 26 mar., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
584. *La chiave della cultura*, «Il Mondo», XV, 14, 2 apr., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nei n° 707 e 713.
585. *Spagna decrepita*, «Il Mondo», XV, 14, 2 apr., p. 9.  
Firmato Turcaret.

586. *Il laicismo tra parentesi*, «Il Mondo», XV, 16, 16 apr., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
587. *Marx tradito*, «Il Mondo», XV, 16, 16 apr., p. 9.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 707.
588. *La festa elettorale*, «Il Mondo», XV, 17, 23 apr., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
589. *Profeti disperati*, «Il Mondo», XV, 18, 30 apr., p. 1.  
Editoriale non firmato.
590. *Il boom editoriale*, «Il Mondo», XV, 18, 30 apr., p. 9.  
Firmato Turcaret.
591. *Una lunga campagna*, «Il Mondo», XV, 19, 7 mag., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
592. *La lezione del 28 aprile*, «Il Mondo», XV, 20, 14 mag., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
593. *Lenin in biblioteca*, «Il Mondo», XV, 20, 14 mag., p. 9.  
Firmato Turcaret.
594. *Tranello balcanico*, «Il Mondo», XV, 21, 21 mag., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
595. *Il complesso di colpa*, «Il Mondo», XV, 22, 28 mag., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
596. *De Ruggiero dimenticato*, «Il Mondo», XV, 22, 28 mag., p. 9.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 702.
597. *Gli unici protagonisti*, «Il Mondo», XV, 23, 4 giu., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
598. *L'opera di Giovanni XXIII*, «Il Mondo», XV, 24, 11 giu., p. 1.  
Editoriale non firmato.
599. *Un esempio sbagliato*, «Il Mondo», XV, 24, 11 giu., p. 9.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 707.
600. *Il mito del disimpegno*, «Il Mondo», XV, 25, 18 giu., p. 1.  
Editoriale non firmato.
601. *Storia di dieci anni*, «Il Mondo», XV, 26, 25 giu., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
602. *Cultura cattolica*, «Il Mondo», XV, 26, 25 giu., p. 9.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 702.
603. *Il cenacolo di Juan de Valdés. L'amico fedele*, «Il Mondo», XV, 26, 25  
giu., p. 13.
604. *Programma unitario*, «Il Mondo», XV, 28, 9 lug., p. 1.  
Editoriale non firmato.
605. *L'uomo sovietico*, «Il Mondo», XV, 28, 9 lug., p. 9.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 707.
606. *I socialisti e gli altri*, «Il Mondo», XV, 29, 16 lug., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.

607. *Partiti inquieti*, «Il Mondo», XV, 30, 23 lug., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
608. *L'ingiusto sospetto*, «Il Mondo», XV, 30, 23 lug., p. 9.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 702.
609. *Il luglio del quarantatré*, «Il Mondo», XV, 31, 30 lug., p. 1.  
Editoriale non firmato.
610. *I socialisti e la neutralità*, «Il Mondo», XV, 31, 30 lug., p. 10.
611. *Socialisti e comunisti*, «Il Mondo», XV, 32, 6 ago., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
612. *Il millennio e gli storici*, «Il Mondo», XV, 32, 6 ago., p. 9.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 702.
613. *Partiti e Parlamento. L'alternativa democratica*, «Il Mondo», XV, 34, 20 ago., pp. 1-2.  
Rist. nel n° 689.
614. *Lo Stato e l'individuo*, «Il Mondo», XV, 34, 20 ago., p. 9.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 707.
615. *Un solo programma*, «Il Mondo», XV, 36, 3 set., p. 1.  
Editoriale non firmato.
616. *I cannoni d'agosto*, «Il Mondo», XV, 36, 3 set., p. 9.  
Firmato Turcaret.
617. *Uno slancio morale*, «Il Mondo», XV, 37, 10 set., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
618. *Riforme di struttura*, «Il Mondo», XV, 38, 17 set., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
619. *Il giardino incompiuto*, «Il Mondo», XV, 38, 17 set., p. 9.  
Firmato Turcaret. Rist. nei n° 653 e 713.
620. *La chimera neofrontista*, «Il Mondo», XV, 39, 24 set., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
621. *La posta in gioco*, «Il Mondo», XV, 40, 1° ott., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
622. *Patologia dei partiti*, «Il Mondo», XV, 40, 1° ott., p. 9.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 707.
623. *Lo sbaglio del disaccordo*, «Il Mondo», XV, 41, 8 ott., p. 1.  
Editoriale non firmato.
624. *Destra manichea*, «Il Mondo», XV, 42, 15 ott., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
625. *L'Europa intelligente*, «Il Mondo», XV, 42, 15 ott., p. 9.  
Firmato Turcaret.
626. *Borghesia marxista*, «Il Mondo», XV, 43, 22 ott., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.



627. *Le frontiere del centro-sinistra*, «Il Mondo», XV, 44, 29 ott., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
628. *La rivoluzione silenziosa*, «Il Mondo», XV, 44, 29 ott., p. 9.  
Firmato Turcaret.
629. *L'appuntamento socialista*, «Il Mondo», XV, 45, 5 nov., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
630. *Le macchine da guerra*, «Il Mondo», XV, 46, 12 nov., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
631. *Unità delle riforme*, «Il Mondo», XV, 46, 12 nov., pp. 1-2.  
Rist. nel n° 689.
632. *Le ragioni della Ragione*, «Il Mondo», XV, 46, 12 nov., p. 9.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 707.
633. *La volontà e il programma*, «Il Mondo», XV, 47, 19 nov., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
634. *I nemici disponibili*, «Il Mondo», XV, 48, 26 nov., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
635. *I dadi di Einstein*, «Il Mondo», XV, 48, 26 nov., p. 9.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 702.
636. *Gli oppositori interni*, «Il Mondo», XV, 50, 10 dic., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
637. *La prudenza dello storico*, «Il Mondo», XV, 50, 10 dic., p. 9.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 702.
638. *Un nuovo sistema*, «Il Mondo», XV, 51, 17 dic., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
639. *L'usura del quotidiano*, «Il Mondo», XV, 52, 24 dic., p. 9.  
Firmato Turcaret.
640. *Massimalisti inconseguenti*, «Il Mondo», XV, 53, 31 dic., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
641. *Sui bolscevichi c'è da sfatare la teoria della necessità storica*, «Il Messaggero», XVIII, 15 gen., p. 3.
642. *Una lezione recente*, «Il Messaggero», XVIII, 9 feb., p. 3.
643. *Un socialista italiano*, «Il Messaggero», XVIII, 9 mar., p. 3.
644. *Un fenomeno europeo*, «Il Messaggero», XVIII, 29 apr., p. 3.
645. *La ricostruzione radicale*, «Il Messaggero», XVIII, 24 mag., p. 3.
646. *Ribelli e democratici*, «Il Messaggero», XVIII, 20 giu., p. 3.
647. *L'era dei buoni sentimenti*, «Il Messaggero», XVIII, 12 lug., p. 3.
648. *Un amico inglese*, «Il Messaggero», XVIII, 9 ago., p. 3.
649. *Francia e Stati Uniti*, «Il Messaggero», XVIII, 20 set., p. 3.

650. *L'America di Hamilton*, «Il Messaggero», XVIII, 30 set., p. 3.  
 651. *I tedeschi contro Hitler*, «Il Messaggero», XVIII, 11 nov., p. 3.  
 652. *Il Texas*, «Il Messaggero», XVIII, 9 dic., p. 3.

1964

653. *Il giardino incompiuto*, Venezia, Neri Pozza, pp. 15.  
 Ristampa del n° 619. Ripubblicato nel n° 713.
654. [Nota a] F. CHABOD, *Il Rinascimento*, in *Nuove questioni di storia moderna*, Milano, Marzorati, pp. 203-09.  
 Rist. nel n° 702.
655. [Collaborazione alla c. di] F. CHABOD, *Scritti su Machiavelli*, Torino, Einaudi.
656. *Rilancio dell'Europa e forza multilaterale*, «Nord e Sud», XI, 54 (115), giu., pp. 7-25.
657. *Una piccola minoranza*, «Il Mondo», XVI, 2, 7 gen., p. 1.  
 Editoriale non firmato.
658. *I veleni di Tocqueville*, «Il Mondo», XVI, 2, 7 gen., p. 9.  
 Firmato Turcaret.
659. *Gli antichi avversari*, «Il Mondo», XVI, 3, 14 gen., p. 1.  
 Editoriale non firmato. Rist. nei n° 707 e 713.
660. *I quattro socialismi*, «Il Mondo», XVI, 4, 21 gen., p. 1.  
 Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
661. *Elogio di Roosevelt*, «Il Mondo», XVI, 4, 21 gen., p. 9.  
 Firmato Turcaret.
662. *I limiti del presidente*, «Il Mondo», XVI, 5, 28 gen., p. 1.  
 Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
663. *La carta e il presidente*, «Il Mondo», XVI, 6, 4 feb., p. 1.  
 Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
664. *Il mito di Confucio*, «Il Mondo», XVI, 6, 4 feb., p. 9.  
 Firmato Turcaret.
665. *Disegno sovversivo*, «Il Mondo», XVI, 7, 11 feb., p. 1.  
 Editoriale non firmato.
666. *Avanguardia e marxismo*, «Il Mondo», XVI, 8, 18 feb., p. 9.  
 Firmato Turcaret. Rist. nel n° 707.
667. *Stendhal e Tocqueville*, «Il Mondo», XVI, 15, 7 apr., p. 9.  
 Firmato Turcaret.
668. *Le insegne scolorite*, «Il Mondo», XVI, 17, 21 apr., p. 1.  
 Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
669. *Croce nel tempo*, «Il Mondo», XVI, 17, 21 apr., p. 9.  
 Firmato Turcaret. Rist. nel n° 702.

670. *Il sogno maggioritario*, «Il Mondo», XVI, 18, 28 apr., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
671. *Le tentazioni di Ingrao*, «Il Mondo», XVI, 19, 5 mag., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
672. *La pelle dell'uomo*, «Il Mondo», XVI, 19, 5 mag., p. 9.  
Firmato Turcaret.
673. *Verifica di giugno*, «Il Mondo», XVI, 20, 12 mag., p. 1.  
Editoriale non firmato.
674. *Il coraggio di volere*, «Il Mondo», XVI, 21, 19 mag., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
675. *La leggenda pericolosa*, «Il Mondo», XVI, 21, 19 mag., p. 9.  
Firmato Turcaret.
676. *Il Dio di Adams*, «Il Mondo», XVI, 21, 19 mag., p. 10.
677. *La svolta approvata*, «Il Mondo», XVI, 22, 26 mag., p. 1.  
Editoriale non firmato. Rist. nel n° 707.
678. *Il coltello ambiguo*, «Il Mondo», XVI, 23, 2 giu., p. 9.  
Firmato Turcaret. Rist. nel n° 707.
679. *La religione di Constant*, «Il Mondo», XVI, 23, 2 giu., pp. 11-12.  
Rist. nel n° 699.
680. *Appunti sulla storia degli USA. Miti americani*, «Il Mondo», XVI, 27, 7 lug., pp. 11-12.  
Rist. nel n° 702.
681. *Partiti ed opinione pubblica durante la Grande Guerra: Neutralisti ed interventisti*, «Il Mondo», XVI, 32, 11 ago., pp. 3-4.  
Ediz. parziale del n° 688.
682. *Alla vigilia dell'intervento*, «Il Mondo», XVI, 33, 18 ago., pp. 11-12.  
Ediz. parziale del n° 688.
683. *Sul fronte e dietro il fronte*, «Il Mondo», XVI, 34-35, 1° set., pp. 11-12.  
Ediz. parziale del n° 688.
684. *Dopo Caporetto*, «Il Mondo», XVI, 36, 8 set., pp. 11-12.  
Ediz. parziale del n° 688.
685. *La Costituzione americana*, «Il Messaggero», XIX, 31 gen., p. 3.
686. *L'attacco tedesco all'Olanda annunciato all'Aia il giorno prima*, «Il Messaggero», XIX, 1° mag., p. 3.

1965

687. *L'Italia nell'età della controriforma (1559-1702)*, in *Storia d'Italia*, II, *Dalla crisi della libertà agli albori dell'illuminismo*, coordinata da N. VALERI, Torino, Utet, pp. 385-776.  
Ristampa ampliata del n° 281. Sono nuove le pp. 385-605; alle pp. 774-76, notizie bibliografiche.

688. *Partiti politici ed opinione pubblica durante la grande guerra*, in *Atti del XLI Congresso di Storia del Risorgimento Italiano*, Istituto per la Storia del Risorgimento italiano, Roma, pp. 73-149.  
Discussione e replica alle pp. 102 e 149-74. Rist. nel n° 700 (senza discussione e replica).

1966

689. *Le garanzie della libertà: 1955-1963*, Prefazione di M. PANNUNZIO, Milano, Il Saggiatore, pp. 265.  
Contiene i n° 188, 191, 233, 262, 263, 285, 305, 306, 307, 386, 361, 413, 366, 448, 505, 507, 514, 520, 451, 613, 564, 631.

1967

690. [Collaborazione alla c. di] F. CHABOD, *Scritti sul Rinascimento*, Torino, Einaudi.  
691. *Il regno del sud*, in P. ALATRI [et al.], *Trent'anni di storia politica italiana*, Torino, Eri, pp. 463-76.  
Ristampa del n° 447. Rist. nel n° 700.

1971

692. *De Sanctis, «precursore» conteso*, «Nord e Sud», XVIII, 139 (200), lug., pp. 48-71.  
Ristampa del n° 106.

1978

693. *Introduzione a Alexis de Tocqueville. Antologia degli scritti politici*, a c. di VdC e N. MATTEUCCI, Bologna, il Mulino, pp. 7-24.  
Ediz. aggiornata del n° 354.  
694. *I 30 anni del Mondo. Le battaglie economiche*, a c. di P. BONETTI, Milano, il Mondo.  
Contiene i n° 529 (pp. 25-28); 325 (pp. 90-94); 410 (pp. 95-99).  
695. *I 30 anni del Mondo. Le battaglie politico-ideologiche*, a c. di P. BONETTI, Milano, il Mondo.  
Contiene i n° 383 (pp. 69-73); 454 (pp. 78-81).

1979

696. M. DEL BOSCO, *I radicali e «Il Mondo»*, prefaz. di R. ROMEO, Torino, ERI.  
Contiene i n° 202 (pp. 197-200), 410 (pp. 220-24).

1983

697. *Introduzione a Carteggio Croce-Vossler. 1899-1949*, Bari, Laterza, pp. VII-XIII.  
Ristampa del n° 33.

1985

698. [Corrispondenza con Edgardo Sogno] in M. GRIFFO, *Mestiere di storico e professione politica (un carteggio de Caprariis-Sogno)*, «Criterio», III, 3, autunno, pp. 174-85.

1986

699. *Scritti di Vittorio de Caprariis, 1: Storia delle idee: da Socrate a Mann*, a c. di G. BUTTÀ, Messina, P&M, pp. 595.  
Contiene i n° 15, 3, 52, 353 (solo l'*Introduzione*), 20, 16, 215, 48, 44, 37, 22, 51, 61, 62, 97, 98, 34, 355, 551, 679, 556, 49, 150.
700. *Scritti di Vittorio de Caprariis, 3: Momenti di storia italiana nel '900*, a c. di T. AMATO e M. GRIFFO, Messina, P&M, pp. 311.  
Contiene i n° 688 (senza discussioni e repliche), 447, e gli inediti *L'Italia contemporanea* (pp. 97-280), *Nascita del fascismo* (pp. 283-93).

1987

701. *Capire le élites da un libro incompiuto*, «Itinerario», III, ott., pp. 68-69.  
Ristampa parziale del n° 448.

1988

702. *Scritti di Vittorio de Caprariis, 2: Storia delle idee: storici e storia*, a c. di G. BUTTÀ, Messina, P&M, pp. 560.  
Contiene i n° 554, 669, 310, 313, 596, 105, 106, 635, 373, 158, 9, 119, 530, 416, 637, 612, 411, 558, 552, 562, 582, 445, 485, 287, 680, 55, 26, 50, 274, 393, 69, 525, 406, 429, 608, 332, 469, 30, 36, 500, 497, 430, 319, 474, 426, 654, 312, 43, 11, 602, 385, 396, 304, 378, 46, 29, 576, 504.

1989

703. *L'esperienza americana di Tocqueville*, «Nuovo Meridionalismo», V, 41, pp. 17-32.  
Ristampa del n° 556.

1990

704. C.H. McILWAIN, *Costituzionalismo antico e moderno*, a c. di N. MATTEUCCI, trad. a c. di VdC, Bologna, il Mulino.  
Nuova ediz. del n° 179.

705. *Il sud di Salvemini*, in *La questione meridionale ne «Il Mondo» di Mario Pannunzio*, a c. di F. ERBANI, Roma-Bari, Laterza, pp. 71-75.  
Ristampa del n° 171.

1991

706. *Prefazione al Carteggio Croce-Vossler. 1899-1949*, a c. di E. CUTNELLI RÈNDINA, Napoli, Bibliopolis, pp. 7-13.  
Ristampa del n° 33.

1992

707. *Scritti di Vittorio de Caprariis, 4: Politica e ideologia*, a c. di G. BUTTÀ, Messina, P&M, pp. 647.

Contiene i n° 54, 64, 236, 415, 369, 202, 398, 418, 421, 459, 480, 521, 632, 668, 142, 156, 163, 173, 296, 387, 389, 490, 529, 614, 199, 372, 467, 503, 510, 569, 588, 591, 622, 528, 599, 662, 663, 678, 110, 132, 201, 208, 352, 434, 383, 392, 400, 460, 465, 463, 486, 497, 508, 513, 527, 584, 587, 605, 666, 671, 321, 410, 455, 483, 488, 495, 496, 499, 502, 516, 522, 566, 617, 579, 601, 618, 621, 624, 626, 638, 674, 92, 137, 205, 218, 318, 324, 326, 328, 314, 330, 371, 382, 384, 397, 401, 420, 427, 431, 454, 462, 466, 470, 476, 479, 481, 489, 498, 518, 519, 524, 565, 572, 574, 575, 577, 583, 586, 592, 594, 595, 597, 606, 607, 611, 620, 627, 629, 630, 633, 634, 636, 640, 659, 660, 670, 677.

708. *Scritti su Machiavelli*, a c. di G. BUTTÀ, Messina, P&M, pp. 95.  
Contiene i n° 353 (solo l'Introduzione), 20, 16.

1993

709. *Francesco Guicciardini. Dalla politica alla storia*, Bologna, il Mulino, pp. 137.  
Rist. anastatica del n° 19.

1996

710. *Le garanzie della libertà. 1955-1963*, Nota introduttiva di F.M. DE SANCTIS, Prefaz. di M. PANNUNZIO, Milano, il Saggiatore, pp. 265.  
Rist. del n° 689.

711. *Profilo di Tocqueville*, a c. di E. PAOLOZZI, Napoli, Guida.  
Rist. del n° 443 (senza la Prefazione e senza il n° 494).

712. *Chabod direttore dell'Istituto italiano per gli studi storici*, in *L'Istituto italiano per gli studi storici nei suoi primi cinquant'anni. 1946-1996*, a c. di M. HERLING, Napoli, nella sede dell'Istituto, pp. 205-16.  
Rist. del n° 302.

1997

713. «*Il Mondo*». *Antologia di una rivista scomoda*, a c. di G. CAROCCI, Roma, Editori riuniti.  
Contiene i n° 459 (pp. 74-77), 512 (pp. 78-81), 659 (pp. 82-85), 202 (pp. 117-20), 484 (pp. 170-73), 584 (pp. 274-77), 619 (pp. 411-14).

2000

714. *Appendice a R. LA SALA, Vittorio de Caprariis: gli anni della formazione*, in *Vittorio de Caprariis dalla storia alla politica*, a c. di F.S. FESTA, numero monografico di «*Studi meridionali*», 4.  
Contiene i n° 1 (pp. 147-48), 2 (pp. 149-50).

GENNARO SASSO

PER L'INAUGURAZIONE DELL'ISTITUTO 2002-2003

Nel corso dell'anno accademico 2002-2003 abbiamo pubblicato le monografie di Fabrizia Giuliani, *Espressione ed ethos. Il linguaggio nella filosofia di Benedetto Croce*, Elena Cavagnaro, *Aristotele e il tempo. Analisi di Physica, IV 10-14*, Pierpaolo Ciccarelli, *Il Platone di Heidegger. Dalla «differenza ontologica» alla «svolta»*, Marcello Gigante, *Leopardi e l'antico*, Gennaro Sasso, *Il guardiano della storiografia. Profilo di Federico Chabod e altri saggi*; la raccolta di saggi di Stefano Palmieri, *Degli Archivi napolitani. Storia e tradizione*; il carteggio Croce-Medicus, per le cure di Roberta Picardi; il *Carteggio Croce-Schlosser*, per le cure di K.E. Lönne; il XVIII volume degli «Annali» con i contributi di Antonio Banfi, Alessandro Boccia, Gennaro Sasso, Francesca Terraccia, Claire Challéat, Marco Ciccarella; il terzo volume de *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli nella loro relazione col machiavellismo* di Oreste Tommasini, insieme con il terzo volume degli *Scritti storici* di Luigi Blanch e il secondo volume del *Roberto d'Angiò e i suoi tempi* di Romolo Caggese; l'edizione, curata da Giangiotto Borrelli, delle *Lettere* di Salvatore Rosa, raccolte da Lucio Festa; il carteggio del 1959 di Federico Chabod e Arnaldo Momigliano, curato da Gennaro Sasso, con una postfazione di Riccardo Di Donato; e l'inventario analitico dell'archivio di Carlo Cantoni, per le cure di Caterina Genna.

Attualmente sono in tipografia, e presto verranno pubblicati, la monografia di Antonio Banfi, *Il governo della città. Pericle nel pensiero antico*, una raccolta di saggi di Margherita Isnardi Parente *I miei maestri*; le edizioni dei carteggi Croce-Tilgher, a cura di Alessandra Tarquini, e Croce-Calogero, a cura di Cristina Farnetti; nonché la raccolta di studi dedicata alla memoria di Marcello Gigante, con i saggi di Vanessa Ghionzoli, Gianluca Cuniberti, Chiara Esposito, Sandra Sciarrotta, Federico De Romanis, Alberto Jori, Erica Carotenuto, Paola Castronuovo, Stefano Palmieri, Girolamo Arnaldi, Andreas Kiesewetter, Gennaro Sasso, Paolo Evangelisti, Carlo De Frede, Massimo Rinaldi, Rosaria Ciardiello, Pasquale Vil-



lani, Lucio Tufano, Pasqualino Masciarelli, Alessandra Penna, Roberto Pertici, Stefania Pietroforte, Fulvio Tessitore, Claudio Gigante, Graziano Arrighetti, Giuseppe Giarrizzo, Giuseppe Galasso.

Sono pronti per la stampa le raccolte degli scritti filosofici di Ernesto De Martino e di quelli di storia contemporanea di Piero Treves, il XIX volume degli «Annali», con i contributi di Anna Caramico, Francesco Neri, Sophie Kauffmann, Carlo Moggia, Gennaro Sasso, Nicholas Webb, Francesco Bissoli, Vincenzo Martorano, Giovanni Sedita, Sara Zurletti, Stefano Maschietti, Stefania Pietroforte, e la monografia di Stefano Maschietti dal titolo *L'interpretazione heideggeriana di Kant. Sulla disarmonia di verità e differenza.*

GENNARO SASSO

PER L'INAUGURAZIONE DELL'ISTITUTO 2003-2004

Nel corso dell'anno accademico 2003-2004 abbiamo pubblicato la monografia di Antonio Banfi, *Il governo della città. Pericle nel pensiero antico*; una raccolta di saggi di Margherita Isnardi Parente, dal titolo *I miei maestri*; le edizioni dei carteggi Croce-Tilgher, a cura di Alessandra Tarquini, e Croce-Calogero, a cura di Cristina Farnetti; nonché la raccolta di studi dedicata alla memoria di Marcello Gigante, con i saggi di Vanessa Ghionzoli, Gianluca Cuniberti, Chiara Esposito, Sandra Sciarrotta, Federico De Romanis, Alberto Jori, Erica Carotenuto, Paola Castronuovo, Stefano Palmieri, Girolamo Arnaldi, Andreas Kiesewetter, Gennaro Sasso, Paolo Evangelisti, Carlo De Frede, Massimo Rinaldi, Rosaria Ciardiello, Pasquale Villani, Lucio Tufano, Pasqualino Masciarelli, Alessandra Penna, Roberto Pertici, Stefania Pietroforte, Fulvio Tessitore, Claudio Gigante, Graziano Arrighetti, Giuseppe Giarrizzo, Giuseppe Galasso.

Sono pronti per la stampa le raccolte degli scritti filosofici di Ernesto De Martino e di quelli di storia contemporanea di Piero Treves, il XIX volume degli «Annali», con i contributi di Anna Caramico, Francesco Neri, Sophie Kauffmann, Carlo Moggia, Gennaro Sasso, Nicholas Webb, Francesco Bissoli, Vincenzo Martorano, Giovanni Sedita, Sara Zurletti, Stefano Maschietti, Stefania Pietroforte, e la monografia di Stefano Maschietti dal titolo *L'interpretazione heideggeriana di Kant. Sulla disarmonia di verità e differenza*.



MARCO GALLARINO

NOTE SULLA DOTTRINA DELLA CAUSAZIONE  
NEL PENSIERO DI DANTE ALIGHIERI

Questo breve studio intende essere un contributo alla definizione dei principali problemi che si incontrano nell'analisi della concezione dantesca della causazione. È parso opportuno illustrare alcune questioni fondamentali con riferimenti costanti alle osservazioni di alcuni degli interpreti del pensiero dantesco che si sono impegnati nella comprensione di questo tema, ma con ciò non si è voluto specificamente ricostruire un percorso bibliografico o delineare precisamente i termini dei dibattiti storiografici che, talora senza introdurre nuovi spunti esegetici, si sono susseguiti in proposito. I riferimenti agli studi di alcuni illustri interpreti sono stati quindi funzionali alla ricostruzione di un percorso interpretativo che ha trovato nella delineazione dei principali problemi filosofici la sua struttura fondamentale.

A tal fine è sembrato molto utile anche un confronto tra alcuni passi danteschi e le proposizioni del *Liber de causis* che espongono dottrine sotto diversi aspetti affini a quelle enunciate da Dante. Come Nardi ha infatti ripetutamente sottolineato nel corso dei suoi lunghi studi, le influenze del neoplatonismo arabo sul pensiero del Poeta sono assai evidenti e dimostrano di aver contribuito a costituire i fondamenti speculativi su cui Dante ha edificato la propria filosofia. I tramiti di tali influenze non sono ricostruibili con certezza nella loro totalità, ma sicuramente il breve opuscolo neoplatonico è stato presente, non si sa se in forma diretta e nella sua interezza, a Dante, che più volte lo cita nelle proprie opere in prosa. Per quanto dunque possano essere stati molteplici i canali attraverso i quali sono giunte al Poeta le suggestioni del pensiero neoplatonico, il *Liber de causis*, quantomeno in alcune sue parti, è certamente uno di essi e il suo confronto con i testi danteschi può essere spesso fecondo e illuminante.

*La potenza causale divina e la sua ricezione da parte delle creature.*

Nel secondo capitolo del terzo trattato del *Convivio*, Dante intraprende il commento della canzone *Amor che ne la mente mi ragiona* e, in primo luogo, si propone di definire che cosa siano, rispettivamente, l'amore e la mente. Proprio nel tentativo di spiegare che cosa si debba intendere per amore, ricorre a due citazioni dirette del *Liber de causis*.

Dice adunque:

Amor che nella mente mi ragiona:

dove principalmente è da vedere chi è questo ragionatore, e che è questo loco nel quale dico esso ragionare.

Amore, veramente pigliando e sottilmente considerando, non è altro che unimento spirituale dell'anima e della cosa amata: nel quale unimento di propria sua natura l'anima corre tosto e tardi secondo che è libera o impedita. E la ragione di questa naturalitate può essere questa. Ciascuna forma sostanziale procede dalla sua prima cagione, la quale è Iddio, sì come nel libro *Di Cagioni* è scritto, e non riceve diversitate per quella, che è semplicissima, ma per le secondarie cagioni e per la materia in che discende. Onde nel medesimo libro si scrive, trattando della infusione della bontà divina: «E fanno[si] diverse le bontadi e i doni per lo concorrimento della cosa che riceve». Onde, con ciò sia cosa che ciascuno effetto ritegna della natura della sua cagione — sì come dice Alpetragio quando afferma che quello che è causato da corpo circolare *n'ha* in alcuno modo circolare essere —, ciascuna forma ha essere della divina natura in alcuno modo: non che la divina natura sia divisa e comunicata in quelle, ma da quelle [è] partecipata, per lo modo quasi che la natura del sole è partecipata nell'altre stelle. E quanto la forma è più nobile, tanto più di questa natura tiene: onde l'anima umana, che è forma nobilissima di queste che sotto lo cielo sono generate, più riceve della natura divina che alcun'altra. E però che naturalissimo è in Dio volere essere — però che, sì come nello allegato libro si legge, «prima cosa è l'essere, e anzi a quello nulla è» —, l'anima umana essere vuole naturalmente con tutto desiderio; e però che 'l suo essere dipende da Dio e per quello si conserva, naturalmente disia e vuole a Dio essere unita per lo suo essere fortificare. E però che nelle bontadi della natura [e] della ragione si mostra la divina, vène che naturalmente l'anima umana con quelle per via spirituale sé unisce, tanto più tosto e più forte quanto quelle più appaiono perfette: lo quale apparimento è fatto secondo che la conoscenza dell'anima è chiara o impedita. E questo unire è quello che noi dicemo amore, per lo quale si può conoscere quale è dentro l'anima, vegghendo di fuori quelli che ama.

Questo amore, cioè l'unimento della mia anima con questa gentil donna, nella quale della divina luce assai mi si mostrava, è quello ragionatore del quale io dico; poi che da lui continui pensieri nascano, miranti ed esaminanti lo valore di questa donna che spiritualmente fatta era colla mia anima una cosa.<sup>1</sup>

L'amore viene definito da Dante come «unimento spirituale de l'anima e de la cosa amata»: l'espressione sottolinea il carattere metafisico dell'amore inteso come riduzione all'unità, ossia come costituzione e affermazione dell'unità che salda la realtà e la riconduce alla similitudine della causa prima, che è unità perfetta e produce gli enti elargendo perfezioni che, in maggior o minor misura, li costituiscono simili alla causa prima stessa, attraverso la partecipazione, da parte dell'effetto, della natura della causa. Ma la diversa capacità dell'anima amante di instaurare un tale «unimento spirituale» è dovuta alle condizioni che le permettono di accogliere con maggior o minor abbondanza i beni e le perfezioni che riceve da Dio, causa prima e principio di ogni unità e, pertanto, di ogni possibile amore. Tali condizioni di diversità sono «le secondarie cagioni», ossia le cause seconde che si fanno tramite dell'azione causale della prima causa divina, e «la materia in che discende» ciò che viene elargito dalle stesse cause superiori; è però da notare che, nel passo considerato, la perfezione che si riceve dalla causa prima è la forma sostanziale e gli esseri che la ricevono, ossia le anime, appartengono tutti alla medesima specie.

La prima citazione del *Liber de causis* presente nel brano del *Convivio* riportato riconduce ad un principio diverse volte affermato nel libello neoplatonico, per il quale la causa prima effonde le sue perfezioni sulle cose, che le ricevono conformemente alla propria capacità ricettiva. Lo si ritrova nelle proposizioni IX (X),<sup>2</sup> XIX (XX), XXI (XXII) e XXIII (XXIV) e se ne può ritrovare la conce-

<sup>1</sup> *Conv.* III 2, 2-9. I passi del *Convivio* verranno citati secondo il testo stabilito da Franca Brambilla Ageno.

<sup>2</sup> Si indica il numero della proposizione in base alla suddivisione in trentun proposizioni, seguita, tra parentesi, da quello risultante dalla suddivisione in trentadue proposizioni (cf. C. D'ANCONA, *Introduzione*, in TOMMASO D'AQUINO, *Commento al «Libro delle cause»*, Milano 1986, p. 48).

zione, seppur in modo meno evidente, anche nelle proposizioni XI (XII), XII (XIII), XIII (XIV), XV (XVI) e XVIII (XIX).

Nella proposizione IX (X), infatti, si legge:

Quapropter fit quod intelligentiae secunduae proiciunt visus suos super universalem formam, quae est in intelligentiis universalibus, et dividunt eam et separant eam, quoniam ipsae non possunt recipere illas formas secundum veritatem et certitudinem earum, nisi per modum secundum quem possunt recipere eas, [scilicet per separationem et divisionem.

Et similiter aliqua ex rebus non recipit quod est supra eam nisi per modum secundum quem potest recipere ipsum,] non per modum secundum quem est res recepta.<sup>3</sup>

Nella proposizione XIX (XX):

Causa primas regit res creatas omnes praeter quod commisceatur cum eis.

Quod est quia regimen non debilitat unitatem eius exaltatam super omnem rem neque destruit eam; neque prohibet eam essentia unitatis eius seiuncta a rebus quin regat eas.

Quod est quia causa prima est fixa, stans cum unitate sua pura semper, et ipsa regit res creatas omnes et influit super eas virtutem vitae et bonitates secundum modum virtutis earum [receptibilium] et possibilitatem earum. Prima enim bonitas influit bonitates super res omnes influxione una; verumtamen unaquaeque rerum recipit ex illa influxione secundum modum suae virtutis et sui esse.

Et bonitas prima non influit bonitates super res omnes nisi per modum unum, quia non est bonitas nisi per suum esse et suum ens et suam virtutem, ita quod est bonitas, et bonitas [et virtus] et ens sunt res una. Sicut ergo ens primum et bonitas sunt res una, fit quod ipsum influit bonitates super res influxione communi una <...>. Et diversificantur bonitates et dona ex concursu recipientis. Quod est quia recipientia bonitates non recipiunt aequaliter, immo quaedam eorum recipiunt plus quam quaedam, hoc quidem est propter magnitudinem suae largitatis.<sup>4</sup>

Nella proposizione XXI (XXII) inoltre si legge:

Bonitas ergo prima implet omnia saecula bonitatibus; verumtamen omne saeculum non recipit de illa bonitate nisi secundum modum suae potentiae.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> *Liber de causis*, IX (X), 98-99. I passi tratti dal *Liber de causis* saranno citati sulla base del testo stabilito da Aadrian Pattin.

<sup>4</sup> *Ibid.*, XIX (XX), 155-58.

<sup>5</sup> *Ibid.*, XXI (XXII), 170.

E nella XXIII (XXIV):

Causa prima existit in rebus omnibus secundum dispositionem unam, sed res omnes non existunt in causa prima secundum dispositionem unam.

Quod est quia, quamvis causa prima existat in rebus omnibus, tamen unaquaeque rerum recipit eam secundum modum suae potentiae.

Quod est quia ex rebus sunt quae recipiunt causam primam receptione unita, et ex eis sunt quae recipiunt eam receptione multiplicata, et ex eis sunt quae recipiunt eam receptione aeterna, et ex eis sunt quae recipiunt eam receptione temporali, et ex eis sunt quae recipiunt eam receptione spirituali, et ex eis sunt quae recipiunt eam receptione corporali.

Et diversitas quidem receptionis non fit ex causa prima sed propter recipiens. Quod est quia suscipiens diversificatur: propter illud ergo susceptum est diversificatum. Influens vero existens unum non diversum, influit super omnes res bonitates aequaliter, bonitas namque influit super omnes res ex causa prima aequaliter. Res igitur sunt causa diversitatis influxionis bonitatis super res. Procul dubio igitur non inveniuntur res omnes in causa prima per modum unum. Iam autem ostensum est quod causa prima invenitur in omnibus rebus per modum unum et non inveniuntur in ea omnes res per modum unum.

Ergo secundum modum propinquitatis causae primae et secundum modum quo res potest recipere causam primam, secundum quantitatem illius potest recipere ex ea et delectari per eam. Quod est quia non recipit res ex causa prima et delectatur in ea nisi per modum esse sui. Et non intelligo per esse nisi cognitionem,<sup>6</sup> nam secundum modum quo cognoscit res causam primam creantem, secundum quantitatem illam recipit ex ea et delectatur in ea, sicut ostendimus.<sup>7</sup>

In tutti questi passi tratti dal *Liber de causis* emerge dunque e viene ribadito più volte il principio fondamentale secondo cui la causa prima, unità perfetta, bene assoluto, essere eminente che sovrasta l'essere creato, diffonde i propri beni sulla realtà con un'u-

<sup>6</sup> Il principio espresso da queste parole consuona con *Mon.* I 3, 7: «Nam, etsi alie sunt essentie intellectum participantes, non tamen intellectus earum est possibilis ut hominis, quia essentie tales speties quedam sunt intellectuales et non aliud, et earum esse nichil est aliud quam intelligere quod est quod sunt; quod est sine interpolatione, aliter sempiternae non essent. Patet igitur quod ultimum de potentia ipsius humanitatis est potentia sive virtus intellectiva». B. NARDI, *Nel mondo di Dante*, Roma 1944, p. 369, nota che l'affermazione dantesca per cui l'essere delle intelligenze separate altro non è che il loro intendere è stato rifiutato dal Vernani come errore intollerabile.

<sup>7</sup> *Liber de causis*, XXIII (XXIV), 176-80.



nica effusione («bonitas prima non influit bonitates super res omnes nisi per modum unum») e secondo un'unica disposizione («secundum dispositionem unam»), conformemente alla propria sovrabbondante ricchezza e alla propria eccellenza, ma le realtà recepiscono tali beni soltanto commisuratamente alla propria capacità recettiva, alla propria potenza, alla propria conoscenza. Si tratta del principio per cui «omne quod recipitur ad modum recipientis recipitur», spesso ripetuto in varie forme negli scritti filosofici del tempo di Dante. Questo principio vale ai diversi livelli della realtà, tanto che, nel passo riportato della proposizione IX (X), si afferma che le intelligenze seconde ricevono le forme presenti nelle intelligenze universali secondo il modo del proprio essere, più diviso e separato.

Dante si riferisce a questo principio anche nel settimo capitolo del medesimo trattato del *Convivio*:

Dunque dico prima:

In lei discende la virtù divina.

Ove è da sapere che la divina bontade in tutte le cose discende, e altrimenti essere non potrebbero; ma avegna che questa bontade si mova da semplicissimo principio, diversamente si riceve, secondo più e meno, dalle cose riceventi. Onde scritto è nel libro delle Cagioni: «La prima bontade manda le sue bontadi sopra le cose con uno discorrimento». Veramente ciascuna cosa riceve da quello discorrimento secondo lo modo della sua virtù e dello suo essere.

E di ciò sensibile essempla avere potemo dal sole: vedemo la luce del sole, la quale è una, da uno fonte derivata, diversamente dalle corpora essere ricevuta, sì come dice Alberto in quello libro che fa dello Intelletto: ché certi corpi, per molta chiaritate di diafano avere in sé mista, tosto che 'l sole li vede, diventano tanto luminosi, che per moltiplicamento di luce in quelli è lo loro aspetto [vincente], e rendono alli altri di sé grande splendore, sì come è l'oro e alcuna pietra. Certi sono che, per essere del tutto diafani, non solamente ricevono la luce ma quella non impediscono, anzi rendono lei del loro colore colorata nell'altre cose. E certi sono tanto vincenti nella purità del diafano, che divegnono sì raggianti, che vincono l'armonia dell'occhio e non si lasciano vedere senza fatica del viso, sì come sono li specchi. Certi altri sono tanto senza diafano, che quasi poco della luce ricevono, com'è la terra. Così la bontà di Dio è ricevuta altrimenti dalle sustanze separate, cioè dalli Angeli, che sono senza grossezza di materia, quasi diafani per la purità della loro forma; e altrimenti dall'anima umana, che, avegna che da una parte sia da materia libera, da un'altra è impedita, sì com'è l'uomo ch'è tutto nell'ac-

qua fuor del capo, del quale non si può dire che tutto sia nell'acqua né tutto fuor da quella; e altrimenti dalli animali, la cui anima tutta in materia è compresa, ma, tanto dico, alquanto [è] nobilitata; e altrimenti dalle piante, e altrimenti dalle minere, e altrimenti dalla terra che dalli altri, però che è materialissima, e però remotissima e improporzionalissima alla prima semplicissima e nobilissima vertute che sola è intellettuale, cioè Dio.<sup>8</sup>

Qui Dante, proseguendo il commento alla canzone *Amor che ne la mente mi ragiona*, ribadisce come la virtù divina, che è di per sé una nella sua sovrabbondante ricchezza, viene diversamente accolta nelle diverse realtà riceventi, e si serve della metafora<sup>9</sup> della luce, spesso utilizzata per esprimere i modi di effusione dei beni che provengono da Dio e si diffondono e riflettono nell'universo.

I problemi di ordine teoretico che derivano dall'accoglimento di questa concezione nell'argomentazione dantesca sono stati messi in evidenza da Gennaro Sasso. Egli infatti, commentando il passo del terzo trattato del *Convivio* in cui è presente la prima citazione del *Liber de causis* (*Conv.* III 2, 4), definisce il problema suscitato da quelle parole «grave, e assai delicato»,<sup>10</sup> perché «è pur sempre da Dio che, tutto procedendo, a procedere dovrebbero a rigore essere non solo le 'diversitati' e, in analisi estrema, le cause seconde e la materia, ma persino l'intervallo (...) che fra il 'simplicissimo' e il diverso è necessario ammettere».<sup>11</sup> Dunque, come avverte Sasso, «a essere messa in questione è la capacità della causa prima di essere sul serio causa di tutto»;<sup>12</sup> e questa riflessione fa comprendere come i problemi derivanti dall'accoglimento, in Dante, del principio «omne quod recipitur ad modum recipientis recipitur» sia connesso con la questione più gene-

<sup>8</sup> *Conv.* III 7, 2-5.

<sup>9</sup> Che sia più corretto parlare, per Dante, di una «metafora della luce» anziché di una «metafisica della luce», dottrina dalle ben più profonde implicazioni filosofiche e rintracciabile in sant'Agostino e san Bonaventura, è sostenuto in A. MELLONE, *La dottrina di Dante Alighieri sulla prima creazione*, Salerno 1950, pp. 36-41. Bruno Nardi si è mostrato invece incline ad accogliere, in diversi suoi scritti, l'idea di una presenza della metafisica della luce in Dante.

<sup>10</sup> G. SASSO, *Dante. L'Imperatore e Aristotele*, Roma 2002, p. 62.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 62-63.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 63.

rale della capacità causale divina e, pertanto, anche con l'altra grande questione che emerge dalla presenza delle dottrine neoplatoniche in Dante, ovvero quella della causazione mediata.

Il problema che sta alla radice delle ambiguità del pensiero dantesco è pertanto quello fondamentale del neoplatonismo, ossia la deduzione del molteplice dall'Uno: posta la derivazione di ogni cosa dalla causa prima, che è l'Uno perfetto e indivisibile, si deve porre un principio che diversifichi e affievolisca la potenza causale della causa prima, che altrimenti potrebbe produrre unicamente sé medesima, un altro *se stesso* indistinguibile nella propria perfetta e indefettibile unità; ma pure tale principio dovrebbe derivare dalla causa prima e, pertanto, richiederebbe un altro principio per distinguersi da essa, e così all'infinito.

A ciò si aggiunge, come nota Sasso,<sup>13</sup> un problema relativo allo statuto delle cause seconde: se la causa prima passa interamente nell'effetto, non può «distinguersene come la causa»,<sup>14</sup> e, se ciò non avviene, «la causa prima non è pari alla sua perfezione e non corrisponde alla definizione che se ne dà». <sup>15</sup> Il problema sollevato da Sasso si presenta nell'aporeticità del discorso ogniqualvolta si riconosca, come fa Dante, un passaggio parziale della perfezione causale nell'effetto: o l'effetto rimane un tramite della causalità della causa prima, e pertanto il suo spessore metafisico si dissolve e rimane come una figura evanescente, se non semplicemente ingiustificata, oppure l'effetto acquista una causalità che è differente da quella della causa, e la prima causa diviene così solo una concausa, forse più potente, ma non unica e originaria nella sua unicità. E se l'effetto ha l'unico ruolo di frammentare o depauperare una potenza causale che non risiede, originariamente, se non nella causa prima, ancora non si comprende da dove derivi questa capacità dell'effetto di farsi moltiplicatore e differenziatore della potenza causale della causa prima, dato che la sua stessa sussistenza dovrebbe derivare dall'indivisa potenza della prima causa.

Le conseguenze che derivano dall'accostamento tra l'emanatismo neoplatonico, già di per sé ricco di ambiguità, e il creazionismo

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*

cristiano vengono rilevate da Sasso, che conclude: «Per un verso, dunque, Dio, e non il mondo. Per un altro, il mondo, e non Dio».<sup>16</sup>

I problemi qui esposti riguardano dunque i passi in cui Dante espone la dottrina per cui i beni derivanti dalla causa prima vengono distribuiti in modi molteplici dalle cause seconde, ossia dai cieli mossi dalle intelligenze motrici, e vengono recepite diversamente dalle creature per la maggiore o minore disposizione della materia ricevente. La disposizione del cielo e la disposizione della materia sono dunque i principi che differenziano le creature in base alla loro partecipazione alle perfezioni divine.

### *Le cause seconde.*

Il ruolo svolto dalle cause seconde nella produzione del mondo è stato variamente valutato dagli interpreti del pensiero dantesco. Se, infatti, ad alcuni è parso di poter parlare di «creazione mediata»,<sup>17</sup> ossia di una dottrina comunemente ritenuta avversa alla fede cattolica, ad altri le meditazioni di Dante sono sembrate perfettamente ortodosse e la sua concezione della creazione è apparsa estranea ad ogni possibilità di essere intesa come fondata sulla «creazione mediata». Per «creazione mediata» si intende, infatti, una dottrina che consideri le creature come cooperanti nel processo creativo della realtà.

Illuminante a proposito è un passo tratto dal quarto articolo della terza delle *Quaestiones disputatae de potentia* di san Tommaso d'Aquino, dedicato a stabilire «utrum potentia creandi sit alicui creaturae communicabilis, vel etiam actus creationis». Nell'argomen-

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>17</sup> È da notare, in riferimento al problema della presenza di una dottrina della creazione mediata in Dante, un luogo della *Monarchia* (III 7, 6), in cui si nega, in contrasto con una nota affermazione di Pier Lombardo (*Sent.* IV, dist. 5, c. 3), che Dio possa commettere ad altri la possibilità di creare o di rimettere i peccati nel battesimo: «Nec etiam possent omnia sibi committi a Deo, quoniam potestatem creandi et similiter baptizandi nullo modo Deus committere posset, ut evidenter probatur, licet Magister contrarium dixerit in quarto». Per il testo della *Monarchia* si è fatto riferimento all'edizione curata da Pier Giorgio Ricci.

to nono in sostegno della tesi della comunicabilità della potenza creativa, così scrive l'Aquinate:

Praeterea, oportet omne factum simile esse agenti, ut probatur in VII Metaph. Sed creatura corporalis non est similis Deo neque specie neque genere. Ergo non potest a Deo per creationem procedere nisi mediante aliqua creatura, quae sit similis saltem in genere; et sic videtur quod res corporales creentur a Deo mediantibus superioribus creaturis.<sup>18</sup>

Tale argomento riporta al noto principio per cui «omne agens agit sibi simile», che è fondamentale per comprendere la dottrina di derivazione neoplatonica per cui a una sostanza superiore non sussegue che una sostanza ad essa simile e, se tale somiglianza non è data, occorre presupporre una sostanza intermedia che operi la mediazione tra quella superiore e quella inferiore. Così si esprime, per esempio, il *Liber de causis*, in un luogo in cui tale principio è sfruttato per dimostrare che, tra le sostanze eterne superiori al tempo e quelle discontinue nel tempo, vi devono necessariamente essere sostanze perpetue nel tempo e, pertanto, coestese con esso:

Quod est quia si creata sequuntur se ad invicem et substantiam superiorem non sequitur nisi substantia ei similis, non substantia dissimilis ei, sunt substantiae similes substantiae superiori — et sunt substantiae creatae a quibus non superfluit tempus — ante substantias quae <non> assimilantur substantiis sempiternis, et sunt substantiae abscissae a tempore, creatae in quibusdam horis temporis. Non est ergo possibile ut continuentur substantiae creatae in quibusdam horis temporis cum substantiis sempiternis, quoniam non assimilantur eis omnino. Substantiae ergo sempiternae in tempore sunt illae quae continuantur cum substantiis sempiternis, et sunt mediae inter substantias fixas et inter substantias sectas in tempore. Et non est possibile ut substantiae sempiternae quae sunt supra tempus, sequantur substantias temporales creatas in tempore, nisi mediantibus substantiis temporalibus sempiternis in tempore.<sup>19</sup>

E, più esplicitamente, la proposizione successiva ribadisce:

<sup>18</sup> *De potentia*, q. 3, art. 4, arg. 9. I passi di Tommaso saranno citati secondo l'edizione elettronica curata da Enrique Alarcón (Pampilonae, apud Collegium philosophiae Universitatis Navarrensis, 2001).

<sup>19</sup> *Liber de causis*, XXIX (XXX), 204.

Continuatio autem non est nisi in rebus similibus.<sup>20</sup>

Si tratta dunque del principio costitutivo della realtà stessa nell'ottica dell'emanazionismo neoplatonico: a partire dalla causa prima, ogni causa produce un effetto simile a sé e solo per la mediazione di questo si producono effetti più dissimili e più «dilungati» dalla causa superiore. Da ciò l'esigenza che ogni perfezione che discende dall'alto sulle diverse realtà proceda attraverso una catena di intermediari tra loro simili, lungo la quale tali perfezioni perdono progressivamente la propria universalità e la propria pienezza di potenza.

Ma, per comprendere come tale concezione possa considerarsi come una vera e propria «creazione mediata», è utile ciò che san Tommaso scrive nel decimo argomento del medesimo articolo:

Praeterea, in Lib. de causis dicitur, quod illa quae est intelligentia secunda, non recipit ex bonitatibus primis, quae procedunt ex causa prima, nisi mediante intelligentia superiori. Sed de primis bonitatibus est ipsum esse. Ergo intelligentia secunda non recipit esse a Deo nisi mediante intelligentia prima; et sic videtur quod Deus actum creationis alicui creaturae communicet.<sup>21</sup>

San Tommaso cita il lemma della proposizione XVIII (XIX) del *Liber de causis*, nel quale si legge:

Ex intelligentiis est quae est intelligentia divina, quoniam ipsa recipit ex bonitatibus primis quae procedunt ex causa prima receptione multa. Et de eis est quae est intelligentia tantum, quoniam non recipit ex bonitatibus primis nisi mediante intelligentia prima. Et ex animabus est quae est anima intellectibilis, quoniam est pendens per intelligentiam; et ex eis est quae est anima tantum. Et ex corporibus naturalibus est cui est anima regens ipsum et faciens directionem super ipsum; et de eis sunt quae sunt corpora naturalia tantum, quibus non est anima.<sup>22</sup>

Questa dottrina del *Liber de causis*, ispirata sia al principio per cui «omne quod recipitur ad modum recipientis recipitur» sia a quello per cui «omne agens agit sibi simile», insegna dunque che l'intelligenza inferiore riceve i beni provenienti dalla causa prima

<sup>20</sup> *Ibid.*, XXX (XXXI), 211.

<sup>21</sup> *De potentia*, q. 3, art. 4, arg. 10.

<sup>22</sup> *Liber de causis*, XVIII (XIX), 149.

attraverso la mediazione dell'intelligenza superiore, ma Tommaso nota come tra queste perfezioni che l'intelligenza seconda riceve dall'intelligenza prima mediatrice vi sia l'essere stesso; ciò comporta pertanto l'accoglimento della «creazione mediata».

Nell'argomento successivo Tommaso così prosegue:

Praeterea, in eodem Lib. dicitur, quod intelligentia scit quod sub se est, per modum substantiae suae, in quantum est ei causa. Sed una intelligentia cognoscit intelligentiam aliam quae est sub ipsa: ergo est eius causa. Sed non causatur nisi per creationem, cum non sit composita. Ergo intelligentia creare potest.<sup>23</sup>

È da notare, a proposito, come Tommaso sottolinei che l'intelligenza superiore, che è la causa di quella susseguente, non può essere causa se non per creazione, giacché ciò che non è composto non può essere causato se non per creazione; nelle intelligenze angeliche, infatti, non v'è, secondo Tommaso, composizione di forma e materia, bensì solo di essenza e atto d'essere. Si rileva, dunque, che la causazione di cui è oggetto l'intelligenza non può riguardare l'avvento di una nuova forma su un precedente sostrato materiale, ma deve costituire un porre l'essenza nell'essere, ossia una creazione.

La proposizione del *Liber de causis* a cui si fa qui riferimento è la VII (VIII), il cui lemma recita:

Omnis intelligentia scit quod est supra se et quod est sub se: verumtamen scit quod est sub se quoniam est causa ei, et scit quod est supra se quoniam acquirit bonitates ab eo.<sup>24</sup>

Dopo aver riportato questi due argomenti fondati sul *Liber de causis*, san Tommaso riconosce che il libretto neoplatonico accoglie la dottrina della creazione mediata<sup>25</sup> e non può far altro che rifiutarne, in questo caso, l'autorità.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> *De potentia*, q. 3, art. 4, arg. 11.

<sup>24</sup> *Liber de causis*, VII (VIII), 72.

<sup>25</sup> Sul ruolo di mediazione nel processo produttivo della realtà svolto dalle intelligenze si vedano le proposizioni VIII (IX), XV (XVI), XVIII (XIX) e XXII (XXIII) e si confrontino pure le proposizioni XVII (XVIII) e XIX (XX).

<sup>26</sup> Altri luoghi in cui san Tommaso rifiuta la dottrina della creazione per intermediari sono *II Sent.*, d. 18, q. 2, art. 2 («utrum anima rationalis sit a Deo mediant-

Ad decimum dicendum, quod error iste expresse in libro de causis invenitur, quod creaturae inferiores creatae sunt a Deo superioribus mediantibus: unde in hoc auctoritas illius non est recipienda.<sup>27</sup>

Et similiter dicendum ad undecimum.<sup>28</sup>

Alla proposizione VII (VIII) fa riferimento anche Dante in una delle citazioni dirette del *Liber de causis* presenti nel *Convivio*, in seguito alla quale, peraltro, viene ribadito il principio per cui l'imperfezione della forma umana è da imputarsi all'indisposizione della materia anziché alla manchevolezza dell'esemplare:

Poi quando dico:

Ogni Intelletto di là su la mira,

commendo lei non avendo rispetto ad altra cosa. E dico che le Intelligenze del cielo la mirano, e che la gente di qua giù gentile pensano di costei, quando più hanno di quello che loro diletta. E qui è da sapere che ciascuno Intelletto di sopra, secondo che è scritto nel libro delle Cagioni, conosce quello che è sopra sé e quello che è sotto sé. Conosce adunque Iddio sì come sua cagione, [e] conosce quello che è sotto sé sì come suo effetto; e però che Dio è universalissima cagione di tutte le cose, conoscendo lui, tutte le cose conosce *in sé*, secondo lo modo della Intelligenza. Per che tutte le Intelligenze conoscono la forma umana, in quanto ella è per intenzione regolata nella divina mente; [e] massimamente conoscono quella [le] Intelligenze motrici, però che sono specialissime cagioni di quella e d'ogni forma generata, e conoscono quella perfettissima, tanto quanto essere puote, sì come loro regola ed esemplo. E se essa umana forma, esemplata e individuata, non è perfetta, non è manco dello detto esemplo, ma della materia la quale individua. Però quando dico:

Ogni Intelletto di là su la mira,

non voglio altro dire se non ch'ella è così fatta come l'esemplo intenzionale che della umana essenza è nella divina mente e, per quella, *in tutte* l'altre,

bus Angelis», *Summa*, I, q. 45, art. 5 («utrum solius Dei sit creare»). Però, sulla più antica posizione di san Tommaso rispetto all'opinione di Pier Lombardo riguardo alla possibilità di Dio di commettere ad altri la possibilità di creare (*Sent.* IV, dist. 5, c. 3), si vedano *II Sent.*, d. 1, q. 1, art. 3, ad 2 (l'articolo terzo discute «utrum creare conveniat aliis quam Deo») e *IV Sent.*, d. 5, q. 1, art. 3, qc. 3, ad 4 (l'articolo indicato discute «utrum ministris conferri potuerit a Deo potestas cooperationis»).

<sup>27</sup> *De potentia*, q. 3, art. 4, ad 10.

<sup>28</sup> *Ibid.*, q. 3, art. 4, ad 11.



massimamente in quelle menti angeliche che fabricano col cielo queste cose di qua giusto.<sup>29</sup>

Nel passo dantesco appena riportato, non si accenna ad un rapporto di causazione che legghi tra loro le diverse intelligenze. Ciò che è sopra l'intelligenza è Dio, che è cagione di ciascun «Intelletto di sopra». L'effetto di cui si rivendica la conoscenza all'intelligenza è poi la forma umana e non si fa cenno alle intelligenze inferiori.

Inoltre, nel ventinovesimo canto del *Paradiso*, Dante sostiene che la forma pura delle intelligenze, la pura potenza della materia e l'indissolubile composto di forma e materia dei cieli furono creati direttamente da Dio:

Forma e materia, congiunte e purette,  
usciro ad esser che non avia fallo,  
come d'arco tricordo tre saette.  
E come in vetro, in ambra o in cristallo  
raggio resplende sì, che dal venire  
a l'esser tutto non è intervallo,  
così 'l triforme effetto del suo sire  
ne l'esser suo raggiò insieme tutto  
senza distinzione in essordire.  
Concreato fu ordine e costruito  
a le sustanze; e quelle furon cima  
nel mondo in che puro atto fu prodotto;  
pura potenza tenne la parte ima;  
nel mezzo strinse potenza con atto  
tal vime, che già mai non si divima.<sup>30</sup>

Per quanto sia stata notata, dal *Convivio* alla *Divina commedia*, un'evoluzione nella concezione dantesca della creazione nel senso di una minore aderenza all'emanatismo neoplatonico e di una maggiore attenzione alle esigenze dell'ortodossia cattolica,<sup>31</sup> la dottrina esposta nel terzo trattato del *Convivio*, per quanto sia meno approfondita, non si pone in apprezzabile contraddizione con quanto affer-

<sup>29</sup> *Conv.* III 6, 4-6.

<sup>30</sup> *Par.* XXIX 22-36. I passi tratti dalla *Divina commedia* sono citati sulla base del testo stabilito da Giorgio Petrocchi.

<sup>31</sup> Cf. B. NARDI, *Dante e la cultura medievale*, Roma-Bari 1983 (nuova edizione), pp. 256-58.

mato nel ventinovesimo canto del *Paradiso*. Se dunque le intelligenze sono create da Dio direttamente, non si incorre nella censura espressa da san Tommaso nei passi citati dalle *Quaestiones disputatae de potentia*: l'Aquinata infatti pare ricorrere alla distinzione tra la causazione per creazione, per cui le cose vengono poste nell'essere, e la causazione per cui si attribuisce una nuova forma a qualcosa di già esistente. Una simile distinzione è presente anche nel *Liber de causis*, nella proposizione XVII (XVIII):

Res omnes entia propter ens primum, et res vivae omnes sunt motae per essentiam suam propter vitam primam, et res intellectibiles omnes habent scientiam propter intelligentiam primam.

Quod est quia, si omnis causa dat causato suo aliquid, tunc procul dubio ens primum dat causatis omnibus ens.

Et similiter vita dat causatis suis motum, quia vita est processio procedens ex ente primo quieto, sempiterno, et primus motus.

Et similiter intelligentia dat causatis suis scientiam.

Quod est quia omnis scientia vera non est nisi intelligentia et intelligentia est primum sciens quod est et est influens scientiam super reliqua scientia.

Redeamus autem et dicamus quod ens primum est quietum et est causa causarum, et, si ipsum dat omnibus rebus ens, tunc ipsum dat eis per modum creationis. Vita autem prima dat eis quae sunt sub ea vitam non per modum creationis immo per modum formae. Et similiter intelligentia non dat eis quae sunt sub ea de scientia et reliquis rebus nisi per modum formae <...>.<sup>32</sup>

Proprio ricorrendo alla distinzione scolastica tra «creare» e «facere», O'Keeffe nega, in polemica con Edward Moore,<sup>33</sup> che in Dante, e specificamente nella *Divina commedia*, sia ravvisabile la dottrina della creazione mediata;<sup>34</sup> poiché «creare» è la produzione dal nulla e «facere» significa produrre qualcosa non solo dal nulla, ma pure dalla materia, Dante ha la salda convinzione che solo Dio crea, mentre le cause seconde propriamente «fanno»,<sup>35</sup> e, a sostegno

<sup>32</sup> *Liber de causis* XVII (XVIII), 143-48.

<sup>33</sup> Cf. E. MOORE, *Dante's Theory of Creation*, in ID., *Studies in Dante*, Fourth Series, Oxford 1968 (rist. dell'edizione del 1917), pp. 134-65.

<sup>34</sup> D. O'KEEFFE, *Dante's Theory of Creation*, «R. neoscol. Philos.», XXVII, n.s., I (1924), pp. 45-67.

<sup>35</sup> Cf. *ibid.*, pp. 48-49.

di questa tesi, O'Keefe cita il terzo canto del *Paradiso*, «ciò ch'ella crïa o che natura face»,<sup>36</sup> e giunge ad affermare che il movimento dei cieli non può produrre nuove forme.<sup>37</sup> Ma proprio questo è un punto delicatissimo della questione che si sta trattando.

Nei suoi *Saggi di filosofia dantesca*, Bruno Nardi cita la proposizione XVI (XVII) del *Liber de causis*, la quale contiene un concetto che «ricorre in molti altri luoghi del *De causis*, ben noti a Dante» e al quale «il Poeta s'ispira per dimostrare in qual modo il molteplice deriva dall'Uno».<sup>38</sup>

Omnis virtus unita plus est infinita quam virtus multiplicata.

Quod est quia infinitum primum quod est intelligentia est propinquum uni, puro vero. Propter illud ergo factum est quod in omni virtute propinqua uni, <...> vero est infinitas plus quam in virtute longinqua ab eo.

Quod est quia virtus, quando incipit multiplicari, tunc destruitur unitas eius, et, quando destruitur eius unitas, destruitur eius infinitas. Et non destruitur infinitas eius nisi quia dividitur.

Et illius quidem significatio est virtus divisa, et quod ipsa quanto magis aggregatur et unitur, magnificatur et vehementior fit et efficit operationes mirabiles; et quanto magis partitur et dividitur, minoratur et debilitatur et efficit operationes viles.

Iam igitur manifestum est et planum quod virtus, quanto plus appropinquat uni, puro vero, fit vehementior eius unitas, et quanto vehementior fit unitas, est infinitas in ea magis apparens et manifestior et sunt operationes eius operationes magnae, mirabiles et nobiles.<sup>39</sup>

In questa proposizione del *Liber de causis* viene infatti delineato uno dei principi fondamentali della metafisica del libretto neoplatonico: quanto più una cosa è unita e, pertanto, prossima all'unità in sé della causa prima, tanto più è potente e universale. Tale potenza è definita come infinità e ciò è comprensibile se si ricorda come già nell'*Elementatio theologica* di Proclo, della quale il *Liber de causis* costituisce un'epitome, l'illimitato fosse principio sì di indeterminazione, ma pure di potenza.<sup>40</sup>

<sup>36</sup> Par. III 87.

<sup>37</sup> D. O'KEEFE, *op. cit.*, p. 58.

<sup>38</sup> B. NARDI, *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze 1967, p. 160.

<sup>39</sup> *Liber de causis*, XVI (XVII), 138-42.

<sup>40</sup> Cf. W. BEIERWALTES, *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, trad. it. a c. di

Riferendosi dunque a questo concetto, Nardi cerca di illuminare la concezione dantesca della derivazione del molteplice dall'Uno:<sup>41</sup> il primo cielo mobile «è il cielo dell'essere indistinto e indiviso»,<sup>42</sup> dalla cui virtù deriva, nei cieli che seguono, la *virtus influxa* che si rivela nell'azione dei cieli sul mondo inferiore e che è tanto più debole quanto più una sfera è lontana dal cielo supremo. Così «l'essere e l'influenza uniforme del cielo cristallino son divisi e distinti per diverse essenze dal cielo stellato, che è la prima sfera del molteplice, come il cielo cristallino è la sfera dell'uno indiviso».<sup>43</sup> Infatti Dante attribuisce al cielo stellato una diversità di principi formali dalla quale derivano le diverse forme che discendono per i cieli successivi fino al mondo sublunare; le sfere inferiori, infatti, determinano sempre più le molteplici differenze che ricevono dal cielo stellato e l'orbe lunare, infine, «contiene idealmente (...) il molteplice e il diverso del mondo della generazione e della corruzione», come appare dalla stessa varietà dell'aspetto della faccia della luna. Tale è la dottrina espressa nel canto secondo del *Paradiso*, quando Beatrice vuole spiegare a Dante l'origine delle disomogeneità che si possono osservare sulla faccia lunare:

Dentro dal ciel de la divina pace  
 si gira un corpo ne la cui virtute  
 l'esser di tutto suo contento giace.  
 Lo ciel seguente, c'ha tante vedute,  
 quell'esser parte per diverse essenze,  
 da lui distratte e da lui contenute.  
 Li altri giron per varie differenze  
 le distinzion che dentro da sé hanno  
 dispongono a lor fini e lor semenze.  
 Questi organi del mondo così vanno,  
 come tu vedi omai, di grado in grado,  
 che di sù prendono e di sotto fanno.  
 Riguarda bene omai sì com' io vado  
 per questo loco al vero che disiri,

N. SCOTTI, Milano 1990<sup>4</sup>, pp. 99 sgg. e G. REALE, *Introduzione a Proclo*, Roma-Bari 1989, pp. 38-39.

<sup>41</sup> B. NARDI, *Saggi*, cit., pp. 160-61.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 160. Cf. anche p. 97.

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 160-61.

sì che poi sappi sol tener lo guado.  
 Lo moto e la virtù d'i santi giri,  
 come dal fabbro l'arte del martello,  
 da' beati motor convien che spiri;  
 e 'l ciel cui tanti lumi fanno bello,  
 de la mente profonda che lui volve  
 prende l'image e fassene suggello.  
 E come l'alma dentro a vostra polve  
 per differenti membra e conformate  
 a diverse potenze si risolve,  
 così l'intelligenza sua bontate  
 moltiplicata per le stelle spiega,  
 girando sé sovra sua unitate.  
 Virtù diversa fa diversa lega  
 col prezioso corpo ch'ella avviva,  
 nel qual, sì come vita in voi, si lega.  
 Per la natura lieta onde deriva,  
 la virtù mista per lo corpo luce  
 come letizia per pupilla viva.  
 Da essa vien ciò che da luce a luce  
 par differente, non da denso e raro;  
 essa è formal principio che produce,  
 conforme a sua bontà, lo turbo e 'l chiaro.<sup>44</sup>

Riguardo all'*essere* di cui si parla al verso 114 del passo appena riportato, Nardi nota come «l'esser di tutto suo contento» sia espressione imprecisa,<sup>45</sup> giacché tale essere si riferirebbe all'«influenza che le sfere inferiori subiscono dalla prima e trasmettono di grado in grado l'una all'altra, per la produzione delle forme nella *pura potenza* che tiene la *parte ima* dell'universo»,<sup>46</sup> e ciò è tanto più chiaro quanto più si tiene a mente che la forma «dat esse materiae». Nardi prova la presenza dell'imprecisione espressiva di Dante sulla base della dottrina, affermata dal Poeta, per cui vi sono realtà prodotte direttamente da Dio, senza la mediazione delle cause seconde, e che quindi non sono dapprima contenute nella virtù del primo cielo mobile, che è il «cielo dell'essere corporeo indifferenziato».<sup>47</sup> Tale considerazio-

<sup>44</sup> Par. II 112-48.

<sup>45</sup> B. NARDI, *Saggi*, cit., pp. 22-23.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>47</sup> B. NARDI, «*Lecturae*» e *altri studi danteschi*, Firenze 1990, p. 193.

ne è condivisa da Attilio Mellone,<sup>48</sup> il quale sottolinea come l'essere dato dal primo mobile «si riduce all'informazione, ossia alla generazione dei sublunari», in quanto «con il suo movimento mette i cieli sottostanti nella condizione di influire nella produzione delle forme sublunari». È da notare, però, come Nardi, in un altro dei propri *Saggi di filosofia dantesca*, riferendosi al verso 114, sostenga che «l'essere è la 'prima rerum creatarum' nel senso neoplatonico del *De causis*»,<sup>49</sup> sottolineando così l'ispirazione neoplatonica che a suo parere va attribuita all'espressione e che di sicuro rende più arduo accogliere senza riserve o quantomeno opportune specificazioni l'interpretazione condivisa da Mellone.

Si chiarisce così una questione fondamentale per comprendere la concezione dantesca. Se dunque il carattere peculiare della creazione mediata, che consiste nell'attribuzione alle cause seconde della capacità di creare le realtà inferiori ponendole nell'essere, non è presente negli scritti di Dante nella forma evidente enunciata da san Tommaso nel citato quarto articolo della terza questione *De potentia*, nondimeno vi sono luoghi danteschi in cui sembra necessario riconoscere, con Bruno Nardi, una sorta di forma mitigata di creazione mediata, o, se si vuole, una dottrina che, pur non rientrando, dal punto di vista teoretico, nel concetto di creazione mediata, condivide con le concezioni che vi rientrano alcuni caratteri difficilmente accettabili per un teologo del Tredicesimo secolo e, di fatto, spesso non accettati.

Se è vero che si deve distinguere tra la causazione per creazione e la causazione per informazione, è altrettanto vero che, dal passo del secondo canto del *Paradiso* testé riportato, sembrerebbe che in Dante vi sia una tendenza a pensare che le forme sostanziali delle cose sublunari derivino sì da Dio, ma come un'indistinta virtù che trova la propria distinzione nell'azione determinante dei cieli e, primo fra tutti, del cielo stellato. Bisogna però notare che il primo mobile è definito da Dante come il cielo dell'essere indistinto e indiviso e da

<sup>48</sup> A. MELLONE, *Il concorso delle creature nella produzione delle cose secondo Dante*, «Divus Thomas», s. III, XXX (1953), pp. 273-86, in particolare alle pp. 278-81.

<sup>49</sup> B. NARDI, *Saggi*, cit., p. 97.

esso parte la raffigurazione della distinzione delle essenze; rimane però sullo sfondo di tale raffigurazione dall'evidente tono naturalistico il discusso ruolo causale del cielo empireo,<sup>50</sup> nonché la potenza causale e la volontà di Dio stesso. In altre parole, nella *Divina commedia* si delinea un quadro abbastanza preciso dell'ordine naturale delle gerarchie causali che Dio, *de potentia ordinata*, ha stabilito per la produzione delle cose; ma come si debba intendere la prima e originaria potenza divina e, soprattutto, quale sia il ruolo della volontà in tale potenza, mai negato ma tantomeno chiaramente illustrato, rimangono misteri che Dante non ritiene di poter sondare se non parzialmente. Così proprio la concezione causale di derivazione neoplatonica, così efficacemente compendiata nel *Liber de causis*, mentre da una parte offre a Dante gli strumenti per tratteggiare l'architettura causale e naturale del mondo a partire dalla causa prima, che, in quanto tale, viene inglobata in maniera talvolta ambigua, come abbiamo visto, in una simile architettura, dall'altra concede lo spazio, o forse sarebbe meglio dire la via di fuga, per assicurare a Dio, causa prima perfetta e ineffabile nella sua originaria potenza, una figura e un ruolo misteriosi, inesprimibili, incurantemente quasi della spesso tutt'altro che inavvertibile aporeticità. Così nell'evoluzione dal *Convivio* alla *Commedia*, mentre si precisano i termini e le modalità della produzione del reale e delle cause che vi concorrono, si apre lo spazio della trascendenza di un sapere divino e inattingibile per l'*homo viator*, nella quale «ogne aspetto creato è vinto pria che vada al fondo»<sup>51</sup> e per la quale trova mistica soddisfazione la «sete natural che mai non sazia se non con l'acqua onde la femminetta samaritana domandò la grazia».<sup>52</sup>

Dunque la distinzione tra causazione per creazione e causazione per informazione, ovvero quella tra *creare* e *facere*, può aiutare a comprendere perché sia difficile attribuire a Dante la dottrina della

<sup>50</sup> Cf. A. MELLONE, *La dottrina*, cit., pp. 32-33, dove si nega che, nella *Divina commedia*, l'empireo eserciti un'azione causale sul mondo e si afferma che è Dio stesso ad operare causalmente sul primo mobile.

<sup>51</sup> *Par.* XI 29-30.

<sup>52</sup> *Purg.* XXI 1-3.

creazione mediata e perché i pareri degli interpreti del pensiero dantesco siano stati, a questo riguardo, profondamente discordi.

Se dunque non appare possibile ritenere che Dante riconoscesse alle intelligenze un ruolo nella creazione delle intelligenze ad esse inferiori, pur nelle ambiguità e nelle reticenze del *Convivio*, la causazione per informazione del mondo sublunare presenta caratteristiche che hanno indotto alcuni interpreti a parlare di creazione mediata: da una parte, il già citato concorso dei cieli nella determinazione delle forme delle cose generabili e la questione, strettamente connessa con questa, della particolare concezione dantesca dell'informazione, che ad alcuni è parsa fondata sulla dottrina d'ispirazione avicenniana dell'infusione delle forme nella materia, dall'altra parte il non lieve problema della creazione dei primi individui delle specie dei bruti e delle piante. Riguardo alla concezione dantesca dell'informazione, Nardi nota infatti come, per Tommaso, che è ovviamente il punto di riferimento costante di coloro che vogliono attribuire a Dante una più o meno stretta obbedienza tomistica,

la funzione delle intelligenze celesti nella produzione delle forme nel mondo inferiore non è quella di *inducere formam*, bensì di *movere ad formam*; sì che le intelligenze motrici e i moti celesti sono per lui agenti universali della generazione e non, come per Dante, «specialissime cagioni» della forma umana «e d'ogni forma generata».<sup>53</sup>

Per questo motivo, prosegue Nardi, per la prima produzione delle forme nella materia è sufficiente, secondo Dante, la virtù informante delle stelle; l'Aquinate è invece di diversa opinione e scrive, nella *Summa contra Gentiles*:

Prima igitur institutio harum formarum, ad quarum productionem non sufficit motus caelestis sine praesistentia similium formarum in specie, oportet quod sit a solo create.<sup>54</sup>

Per quanto qui san Tommaso stia trattando di un caso particolare, ossia della prima istituzione delle forme che non possono essere prodotte «nisi mediantibus determinatis principiis suppositis», come

<sup>53</sup> B. NARDI, *Dante e la cultura medievale*, cit., p. 256.

<sup>54</sup> *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 43, n. 6.



per esempio accade per la generazione degli animali, per la quale occorre l'azione del seme,<sup>55</sup> egli rifiuta la tesi avicenniana per cui «la decima intelligenza, che è la vera reggitrice del mondo sublunare, dà essa le forme sostanziali alle cose»<sup>56</sup> e, conseguentemente, «nei processi naturali non sono gli agenti corporei quelli che generano le nuove forme sostanziali (e quindi producono la nuova sostanza che sorge) ma è l'intelligenza agente quella che dà la nuova forma che gli agenti naturali avevano solo *preparato* la materia a ricevere».<sup>57</sup> Per Tommaso, dunque, la forma viene tratta dalla potenza della materia anche per l'azione di agenti appartenenti al mondo sublunare e nella materia stessa sono presenti virtualmente tutti i diversi corpi.<sup>58</sup> La riflessione di Nardi, quindi, insinuerebbe che Dante avesse mantenuto, riguardo alla produzione delle forme, parte dell'avicennismo che, sempre secondo Nardi, aveva pur faticosamente rifiutato, al tempo della sua prima formazione filosofica, nei confronti della produzione mediata della materia prima degli elementi.<sup>59</sup> Un parere discorde sembra però essere espresso da Attilio Mello-

<sup>55</sup> Il testo integrale del luogo citato da Bruno Nardi (*Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 43, n. 6) è infatti il seguente: «Adhuc. Motus ad formam est posterior naturaliter motu secundum locum: cum sit actus magis imperfecti, ut probat philosophus. Posteriora autem in entibus naturali ordine causantur a prioribus. Motus igitur ad formam causatur a motu secundum locum. Primus autem motus secundum locum est motus caelestis. Omnis igitur motus ad formam fit mediante motu caelesti. Ea igitur quae non possunt fieri mediante motu caelesti, non possunt fieri ab aliquo agente qui non potest agere nisi per motum: qualem oportet esse agentem qui non potest agere nisi inducere formam in materia, ut ostensum est. Per motum autem caelestem non possunt produci multae formae sensibiles nisi mediantibus determinatis principiis suppositis: sicut animalia quaedam non fiunt nisi ex semine. Prima igitur institutio harum formarum, ad quarum productionem non sufficit motus caelestis sine praeexistentia similium formarum in specie, oportet quod sit a solo creante».

<sup>56</sup> S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Roma-Bari 1973 (nona ed. 2000), p. 76.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> Che tale sia il significato da attribuire al dubbio che Dante confessa di aver dovuto affrontare durante i suoi primi studi filosofici è da Nardi ribadito in diversi luoghi e, più estesamente, nel settimo saggio del suo già citato volume su *Dante e la cultura medievale*.

ne,<sup>60</sup> che considera la posizione dantesca affine, in questo caso, a quella di Tommaso, che insegna che le forme sostanziali vengono tratte dalla potenza della materia. Mellone infatti, prendendo in considerazione la parte finale del canto settimo del *Paradiso*, afferma che i versi in questione «non possono essere interpretati alla luce della creazione mediata avicennistica, nel senso, cioè, che i cieli abbiano prodotto le prime forme senza trarle dalla potenza della materia».<sup>61</sup> Dante infatti scrive che Beatrice, per risolvere il dubbio<sup>62</sup> del Poeta che si chiedeva come potessero essere corruttibili gli elementi e «tutte lor misture», dato che, essendo essi creati da Dio,<sup>63</sup> dovrebbero essere sicuri dalla corruzione, si esprime con queste parole:

Li angeli, frate, e 'l paese sincero  
 nel qual tu se', dir si posson creati,  
 sì come sono, in loro essere intero;  
 ma li alimenti che tu hai nomati  
 e quelle cose che di lor si fanno  
 da creata virtù sono informati.  
 Creata fu la materia ch'elli hanno;  
 creata fu la virtù informante  
 in queste stelle che 'ntorno a lor vanno.  
 L'anima d'ogne bruto e de le piante  
 di complexion potenziata tira  
 lo raggio e 'l moto de le luci sante;  
 ma vostra vita senza mezzo spira  
 la somma beninanza, e la innamora  
 di sé sì che poi sempre la disira.<sup>64</sup>

Mellone nota che la dottrina qui esposta insegna che gli elementi e i misti «che di lor si fanno» sono informati dalla virtù dei cieli, ma tale informazione non esclude che essi siano stati tratti dalla potenza della materia. Viene dunque rifiutata la tesi di coloro che sostengono che Dante condividerebbe un concetto d'informazione simile a quello di Avicenna, ma altrettanto recisamente si nega

<sup>60</sup> A. MELLONE, *Il concorso*, cit., pp. 281-85.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 282.

<sup>62</sup> *Par.* VII 124-29.

<sup>63</sup> *Ibid.*, VII 64-69.

<sup>64</sup> *Ibid.*, VII 130-44.

la possibilità di accogliere la tesi di Busnelli, il quale ritiene che Beatrice

risponde, non negando che gli elementi, e tutte le loro misture fossero creature fatte da Dio; ma distinguendo le creature che dopo la prima loro istituzione perdurano nel loro essere intero incorruttibili; e le creature che invece si mutano di forma in forma, come sono gli elementi e le cose che di lor si fanno.<sup>65</sup>

Essendo stato affermato da Beatrice che tutto ciò che è creato direttamente da Dio è incorruttibile, ella deve poi spiegare al proprio discepolo perché gli elementi e i misti si corrompano; la risposta è semplicissima: essi non sono creati immediatamente da Dio e pertanto soggiacciono «a la virtute de le cose nove»,<sup>66</sup> perché la materia creata di cui sono composti viene informata da una virtù creata, e dunque manchevole e non perfetta nel suo operare come quella divina. La concezione per cui ciò che è prodotto direttamente dalla causa prima è incorruttibile è fondamentale nella filosofia neoplatonica, essendo espressione del principio, in base al quale si struttura tutta la realtà, della somiglianza tra la causa e l'effetto immediato. Tale concezione ha dunque uno strettissimo legame con l'altro principio largamente diffuso nei pensatori d'ispirazione neoplatonica, per cui dalla causa prima non può discendere che un unico effetto immediato, a somiglianza della perfezione dell'unità divina; tant'è che Avicenna si spinge ad affermare che non solo la causa prima, bensì pure la prima intelligenza ha un unico effetto immediato. Quest'ultimo principio è quello che fonda la necessità, presso chi lo accoglie, di accettare la dottrina della creazione mediata, perché infatti, se la causa prima non produce che un solo effetto, gli altri devono di necessità essere prodotti dalle cause seconde. Dante respinge ripetutamente una tale concezione, ma accoglie quella dell'incorruttibilità degli effetti immediati della causa prima come accoglie il connesso principio per cui la corruttibilità degli effetti non immediati è da imputarsi alla manchevolezza degli intermediari, la

<sup>65</sup> G. BUSNELLI, *Cosmogonia e antropogenesi secondo Dante Alighieri e le sue fonti*, Roma 1922, pp. 52-53.

<sup>66</sup> *Par.* VII 72.

cui potenza causale è inferiore a quella perfetta della causa prima. Una simile dottrina è presente anche nel *Liber de causis*, nella parte finale della proposizione XIX (XX):

Redeamus ergo et dicamus quod inter omne agens, quod agit per esse suum tantum, et inter factum suum non est continuator neque res alia media. Et non est continuator inter agens et factum nisi additio super esse, scilicet quando agens et factum sunt per instrumentum et non facit per esse suum <...> et sunt composita. Quapropter recipiens recipit per continuationem inter ipsum et factorem suum et est hunc agens seiunctum a facto suo <...>.

Agens vero inter quod et inter factum suum non est continuator penitus, est agens verum et regens verum, faciens res per finem decoris, post quod non est possibile ut sit decus aliud; et regit factum suum per ultimum regiminis.

Quod est quia regit res per modum per quem agit et non agit nisi per ens suum; ergo ens eius iterum erit regimen eius. Quapropter fit quod regit et agit per ultimum decoris et regimen in quo non est diversitas neque tortuositas. Et non diversificantur operationes et regimen propter causas primas nisi secundum meritum recipientis.<sup>67</sup>

Quando dunque Dante sostiene che la maggiore o minore perfezione delle creature, e soprattutto di quelle appartenenti ad una medesima specie, deriva dalla disposizione della materia e da quella dei cieli, ricorre ad una concezione che, pur essendo diffusa in diverse forme nella filosofia del tempo, mostra un carattere di notevole affinità con le dottrine di più schietta ascendenza neoplatonica e pertanto aiuta a valutare come e quanto Dante abbia accolto nel proprio pensiero le istanze e, talvolta, le aporie stesse del neoplatonismo. Per questo motivo può essere utile notare che, nella terza proposizione del *Liber de causis*, è scritto:

Et non efficit anima has operationes nisi quoniam ipsa est exemplum superioris virtutis.

Quod est quia causa prima creavit esse animae mediante intelligentia, et propter illud facta est anima efficiens operationem divinam.

Postquam ergo creavit causa prima esse animae, posuit eam sicut [stramentum] intelligentiae in quod efficiat operationes suas.<sup>68</sup>

<sup>67</sup> *Liber de causis*, XIX (XX), 159-61.

<sup>68</sup> *Ibid.*, III 31-33.

Dunque, per il *Liber de causis*, la causa prima crea l'anima per poi renderla sostrato<sup>69</sup> dell'intelligenza. Risalta subito l'affinità con il pensiero dantesco per il quale la materia, creata direttamente da Dio, è poi resa sostrato della virtù informante dei cieli e le anime stesse sono oggetto delle influenze celesti: quella vegetativa e quella sensitiva perché sorgono per la virtù informante dei cieli e quella razionale perché, pur essendo l'intelletto possibile creato direttamente da Dio, essa soggiace pur sempre all'azione dei cieli che, pur senza determinarla in tutte le sue operazioni, concorrono alle sue inclinazioni.

Se si accolgono i rilievi di Nardi in tutte le loro implicazioni, ancora una volta Dante sembra attribuire più risolutamente alle cause seconde la capacità di determinare le forme e di operare la loro produzione nella materia, secondo un implicito principio di economia, a mio parere ravvisabile nell'opera dantesca, per il quale si tende a non sottrarre alle cause seconde ciò che non è necessario rivendicare a Dio creatore; ma proprio in questa inclinazione di pensiero si apre lo spazio per l'adesione, anche oltre i limiti comunemente accettati dalla maggior parte dei teologi del tempo, a molti dei principi propri della concezione neoplatonica della produzione della realtà, quali emergono dagli scritti di Avicenna e dal *Liber de causis*.

Un altro segno di questa inclinazione del pensiero dantesco può emergere da un altro confronto tra Dante e Tommaso suggerito da Nardi in polemica con Busnelli: mentre infatti san Tommaso affer-

<sup>69</sup> Cf. C. D'ANCONA, *op. cit.*, pp. 198-99, n. 18. L'autrice richiama l'attenzione sull'insolita ricorrenza del termine «stramentum», e nota come sia stato letto e interpretato correttamente da san Tommaso nel suo commento: «Sic ergo intelligit quod *prima causa creavit esse animae mediante intelligentia* quod causa prima sola creavit essentiam animae; sed, quod anima sit intelligibilis, hoc habet ex operatione intelligentiae. Et hic sensus ostenditur manifeste per verba quae sequuntur: *postquam ergo*, inquit, *creavit causa prima esse animae, posuit eam sicut stramentum intelligentiae*, id est substravit eam operationi intelligentiae, ut scilicet intelligentia agat in ipsam operationem suam, dans ei ut sit intelligibilis. Unde concludit quod *propter hoc anima intelligibilis efficit operationem intelligibilem*» (*Super De causis*, l. 3). Cristina D'Ancona nota inoltre come la lezione «stramentum» sia preferita alla pur diffusa «instrumentum» pure da Egidio Romano, anch'egli autore di un commento al *Liber de causis*.

ma, nella *Summa contra Gentiles*<sup>70</sup>, che il fatto che gli effetti, nel mondo della generazione, non conseguano necessariamente all'azione dei corpi celesti è da imputarsi all'indisposizione della materia, per Dante «invece (bench'egli nella *Monarchia*, II II, 2, sembri dire il contrario), la radice della contingenza non è solo nell'indisposizione della materia, ma altresì nel non essere sempre il cielo 'in sua virtù suprema'». <sup>71</sup> Di diverso parere è invece Attilio Mellone, il quale insiste, da una parte, sul fatto che anche san Tommaso afferma che le influenze celesti determinano le differenze individuali,<sup>72</sup> e, da un'altra, su come nella *Monarchia* (II 2, 2-3)<sup>73</sup> e in un passo del *Convivio* (IV 23, 6-7) Dante attribuisca la perfezione all'azione dei cieli, in disaccordo con quanto affermato altrove nel *Convivio* e nella *Divina commedia*, e ravvisi unicamente nella manchevolezza della materia la causa delle diversità tra gli individui di una medesima specie.<sup>74</sup> Inoltre, Mellone rileva come Dante, nella *Divina commedia*, attribuisca alla disposizione celeste e materiale un peso molto minore di quello che vi attribuisce nel *Convivio* riguardo alle condizioni della perfezione umana di Cristo e di Adamo;<sup>75</sup> e ciò accadrebbe perché nella *Commedia* i cieli e la materia, pur rimanendo strumento della diffusione delle perfezioni nel mondo, sono sempre in difetto.<sup>76</sup>

Quanto Nardi sottolinea conferma, al di là dei possibili raffronti con gli scritti di san Tommaso e delle oscillazioni espositive riscon-

<sup>70</sup> *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 86, n. 1-4.

<sup>71</sup> B. NARDI, *Saggi*, cit., p. 356.

<sup>72</sup> A. MELLONE, *L'esemplarismo divino secondo Dante*, «Divinitas», IX (1965), pp. 235 e 238. Mellone rimanda a *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 84.

<sup>73</sup> Si è visto che anche nel passo appena citato di B. NARDI, *Saggi*, cit., p. 356 si ammetteva che in *Mon. II 2, 2* Dante pareva mostrare un'opinione divergente da quella solitamente professata nelle sue opere. Però nel suo commento a *Mon. II 2, 3* (in D. ALIGHIERI, *Opere minori*, vol. III, tomo I, Milano-Napoli 1979, nuova ed. 1996, p. 371, n.), Bruno Nardi specifica che la perfezione attribuita al cielo si deve propriamente riferire al solo empireo.

<sup>74</sup> A. MELLONE, *L'esemplarismo*, cit., p. 236.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>76</sup> Queste osservazioni di Mellone possono suggerire il delineamento di un'evoluzione, nel sentire di Dante, da un originario ottimismo naturalistico riscontrabile nel *Convivio* ad una più austera e mistica concezione, nella *Commedia*, della superiore perfezione di ciò che è posto dalla diretta creazione divina.

trabili negli scritti danteschi, che Dante tende a ricondurre all'azione delle cause seconde la realtà del mondo sublunare quanto più è possibile, soprattutto se si ricorda che la stessa indisposizione della materia dipende dalle influenze celesti; così anche le diversità riscontrabili tra gli individui di una medesima specie sono ricondotte ai diversi influssi derivanti dalle differenti congiunzioni astrali e, pertanto, ad una struttura naturalistica che rende ragione della realtà senza indulgere ad elementi eteronomi<sup>77</sup> che indebolirebbero insieme l'unità del cosmo e la sua intelligibilità scientifica. È da notare, però, come Mellone, che pure non è un fautore della tesi che vedrebbe in Dante un tomista perfetto o quasi, tenda invece a riconoscere una stretta affinità tra il modo tomistico e quello dantesco di concepire l'azione delle cause seconde sul mondo della generazione e ribadisce tali somiglianze a più riprese.<sup>78</sup>

Inoltre Mellone propone altri particolari rilievi che tendono a ridimensionare molto l'ipotesi di una notevole e ben riscontrabile adesione di Dante ad alcuni principi della metafisica avicenniana. Di particolare interesse è l'insistenza di Mellone sull'opportunità di considerare il raggiare della luce divina nelle creature come riferito allo stato della loro somiglianza analogica con Dio<sup>79</sup> e quindi non necessariamente all'atto della loro creazione. In tale stato, prosegue Mellone, le creature permangono anche dopo che sono venute all'esistenza e così esse, «prodotte o non prodotte direttamente da Dio»,<sup>80</sup> sono fatte a somiglianza degli angeli che, a loro volta, sono creati immediatamente a somiglianza divina, e pertanto esse, mediatamente, riflettono Dio. Così a Mellone pare opportuno interpretare il passo del quattordicesimo capitolo del terzo trattato del *Convivio*, in cui Dante scrive:

Sì come detto è di sopra, Filosofia per subietto materiale qui ha la sapienza, e per forma ha amore, e per composto dell'uno e dell'altro l'uso di speculazione. Onde in questo verso che seguentemente comincia:

<sup>77</sup> Un elemento eteronomo potrebbe essere invece l'affermazione, presente in *Par.* XXIX 51, che la caduta degli angeli ribelli ha prodotto un turbamento nel soggetto degli elementi.

<sup>78</sup> Si confronti per esempio A. MELLONE, *Il concorso*, cit., pp. 277 sgg.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>80</sup> *Ibid.*

In lei discende la virtù divina,

io intendo commendare l'amore che è parte della filosofia.

Ove è da sapere che discendere la vertude d'una cosa in altra non è altro che ridurre quella in sua similitudine, sì come nelli agenti naturali vedemo manifestamente: ché, discendendo la loro virtù nelle pazienti cose, recano quelle a loro similitudine tanto quanto possibili sono a venire ad essa. Onde vedemo lo sole che, discendendo lo raggio suo qua giù, reduce le cose a sua similitudine di lume quanto esse per loro disposizione possono dalla [sua] vertude lume ricevere. Così dico che Dio questo amore a sua similitudine reduce quanto esso è possibile a lui assimilarsi. E poni la qualitate della *riduzione*, dicendo:

sì come face in angelo che 'l vede.

Ove ancora è da sapere che lo primo agente, cioè Dio, pinge la sua virtù in cose per modo di diritto raggio, e in cose per modo di splendore reverberato; onde nelle Intelligenze [separate] raggia la divina luce senza mezzo, nell'altre si ripercuote da queste Intelligenze prima illuminate.

Ma però che qui è fatta menzione di luce e di splendore, a perfetto intendimento mostrerò [la] differenza di questi vocabuli, secondo che Avicenna sente. Dico che l'usanza de' filosofi è di chiamare 'luce' lo lume in quanto esso è nel suo fontale principio; di chiamare 'raggio' in quanto esso è per lo mezzo, dal principio al primo corpo dove si termina; di chiamare 'splendore' in quanto esso è in altra parte alluminata ripercusso.

Dico adunque che la divina virtù senza mezzo questo amore tragge a sua similitudine. E ciò si può fare manifesto massimamente in ciò, che si come lo divino amore è tutto eterno, così conviene che sia eterno lo suo obbietto di necessitate, sì che etterne cose siano quelle che esso ama. E così face a questo amore amare; ché la sapienza, nella quale questo amore fère, eterna è. Onde è scritto di lei: «Dal principio [e] dinanzi dalli secoli creata sono, e nel secolo che dee venire non verrò meno»; e nelli Proverbi di Salomone essa Sapienza dice: «Eternalmente ordinata sono»; e nel principio di Giovanni, nell'Evangelio, si può la sua eternitate apertamente notare.<sup>81</sup>

Mellone vuole pertanto mostrare come questo passo, che potrebbe essere inteso come una delle più esplicite professioni della dottrina della creazione mediata, sia in verità da intendersi come l'esposizione della concezione per cui le creature inferiori sono fatte

<sup>81</sup> *Conv.* III 14, 2-6.



da Dio a somiglianza degli angeli, concetto che, egli conclude, ritorna altrove in Dante<sup>82</sup> e non è estraneo neppure a san Tommaso.

Mellone ribadisce la sua interpretazione anche in riferimento al tredicesimo canto del *Paradiso*:

Ciò che non more e ciò che può morire  
non è se non splendor di quella idea  
che partorisce, amando, il nostro Sire;  
ché quella viva luce che sì mea  
dal suo lucente, che non si disuna  
da lui né da l'amor ch'a lor s'intrea,  
per sua bontate il suo raggiare aduna,  
quasi specchiato, in nove sussistenze,  
etternalmente rimanendosi una.  
Quindi discende a l'ultime potenze  
giù d'atto in atto, tanto divenendo,  
che più non fa che brevi contingenze;  
e queste contingenze essere intendo  
le cose generate, che produce  
con seme e senza seme il ciel movendo.  
La cera di costoro e chi la duce  
non sta d'un modo; e però sotto 'l segno  
idéale poi più e men traluce.  
Ond' elli avvien ch'un medesimo legno,  
secondo specie, meglio e peggio frutta;  
e voi nascete con diverso ingegno.  
Se fosse a punto la cera dedutta  
e fosse il cielo in sua virtù suprema,  
la luce del suggel parrebbe tutta;  
ma la natura la dà sempre scema,  
similmente operando a l'artista  
ch'a l'abito de l'arte ha man che trema.  
Però se 'l caldo amor la chiara vista  
de la prima virtù dispone e segna,  
tutta la perfezion quivi s'acquista.  
Così fu fatta già la terra degna  
di tutta l'animal perfezione;  
così fu fatta la Vergine pregna;  
sì ch'io commendo tua opinione,

<sup>82</sup> A. MELLONE, *Il concorso*, cit., p. 275: nella n. 17 Mellone fa riferimento a *Inf.* VII 73-76, *Par.* II 130 sgg. e XXVIII 46-78 nonché ad un accenno in *Conv.* II 5, 12.

che l'umana natura mai non fue  
né fia qual fu in quelle due persone.<sup>83</sup>

Mellone, dopo aver asserito che le «nove sussistenze» indicano i nove cori angelici e non i nove cieli, sottolinea come, in tutto il passo, Dante tratti «soltanto dell'influsso esemplaristico divino attuale: quando si riferisce alle creature già esistenti, parla dello stato della loro somiglianza analogica con Dio; quando invece si riferisce alle creature che ora vengono generate o comunque prodotte, parla del momento dell'attuazione estrinseca degli esemplari divini».<sup>84</sup> Altro concetto su cui dunque insiste Mellone è quello dell'esemplarismo divino<sup>85</sup>: nella creazione della realtà vengono attuati gli esemplari divini che risiedono nel Verbo, ossia in «quella idea che partorisce, amando, il nostro Sire»; anzi, l'«esemplare divino, essendo il Verbo, è sussistente»<sup>86</sup> e Dio stesso è il «modello delle sue opere immediate: anzi è modello anche delle opere delle cause seconde».<sup>87</sup> Ciò non toglie, però, secondo Mellone, che vi sia distinzione fra le cause esemplari, perché Dio, che è causa della distinzione delle cose, contemplando se stesso, le vede tutte distinte.<sup>88</sup> È però possibile distinguere anche in Dante l'idea esemplare dall'idea «ratio», la quale

<sup>83</sup> Par. XIII 52-87.

<sup>84</sup> A. MELLONE, *Il concorso*, cit., p. 277.

<sup>85</sup> A. Mellone, oltre che nel già citato studio, ritorna ampiamente sull'argomento dell'esemplarismo divino anche altrove, per esempio nell'articolo *L'esemplarismo*, cit., *pass.*, e in quanto scrive sotto la voce *Creazione* da lui curata per l'*Enciclopedia dantesca* (vol. II, pp. 251-53 nell'edizione del 1970). Si confronti anche *Id.*, *Emanatismo neoplatonico di Dante per le citazioni del «Liber de causis»?*, «Divus Thomas», LIV (1951), p. 211, dove l'autore ravvisa, nel concetto dell'unità del «discorrimiento» delle bontà divine espresso in *Conv.* III 7, 2, un riferimento all'esemplarismo divino passivo e non l'accoglimento di una dottrina che ricorra alle cause seconde per dar ragione della diversità delle creature.

<sup>86</sup> A. MELLONE, *L'esemplarismo*, cit., p. 226.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 225. È una soluzione interpretativa che Mellone propone per Par. XXXIII 85-90; a p. 242 Mellone ritorna ancora su quanto ha detto in precedenza, affermando che per Dante, «come generalmente per gli scolastici, Dio ha gli esemplari di tutte le creature, anche delle infime e degli accidenti, anche delle cose che sono prodotte per mezzo delle cause seconde».

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 225, in nota Mellone cita a proposito *Conv.* III 12, 11: «Dico adunque che Dio, che tutto intende (ché suo 'girare' è suo 'intendere'), non vede tanto gentil cosa quanto elli vede quando mira là dove è questa Filosofia. Ché, avegna che

costituisce soltanto il principio conoscitivo della cosa, rammentando che nell'essenza divina alcune cose possono avere una propria idea «ratio», senza avervi una propria idea esemplare;<sup>89</sup> Dante potrebbe dunque ritenere, secondo Mellone, che gli accidenti e le opere delle creature possano avere proprie soltanto le «rationes»<sup>90</sup>: accolta però, anche per Dante, la distinzione proposta da Mellone, ci si potrebbe domandare se il Poeta non potesse in qualche modo immaginare una diversa distribuzione tra le realtà che hanno in Dio la propria idea esemplare e quelle che hanno solo la propria «ratio» e ciò potrebbe suggerire la formulazione di ipotesi interessanti, anche se spesso non sostenibili con precisi riferimenti testuali.

Il riferimento all'esemplarismo divino ridimensiona molto lo spazio teorico della concezione che abbiamo visto essere stata avanzata da Nardi riguardo alla progressiva definizione della forma sotto l'azione delle virtù dei diversi cieli e pertanto, negli stessi versi del canto tredicesimo del *Paradiso*, interpreti di diversa ispirazione hanno potuto leggere le conferme di tesi sotto molti aspetti antagoniste.<sup>91</sup> Mentre infatti l'interpretazione che considera la virtù celeste come attiva nella determinazione delle forme dei sublunari afferma una sorta di creazione mediata, nella quale la forma stessa dei sublunari non è posta nella sua ultima definizione da Dio nella potenza della materia, ma è il risultato della determinazione che la fontale potenza divina riceve ad opera dei cieli, l'interpretazione che rifiuta di ravvisare nel pensiero dantesco questa concezione mantiene come spettante alla diretta azione divina sia la creazione della materia prima sia la definizione delle forme, le quali sotto l'influsso celeste vengono ad inerire alla materia disposta.

Un altro problema che riguarda la creazione e il ruolo delle cause seconde è, poi, quello della creazione delle prime forme dei bruti e

Dio, esso medesimo mirando, veggia insieme tutto, in quanto la distinzione delle cose è in lui per [lo] modo che lo effetto è nella cagione, vede quelle distinte».

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>90</sup> *Ibid.*

<sup>91</sup> È da notare, però, che A. MELLONE, *L'esemplarismo*, cit., p. 243, giungerà a definire «quasi rudimentale» la dottrina dantesca sull'esemplarismo, a suo parere impropriamente sopravvalutata da alcuni interpreti.

delle piante. Se infatti tale problema non si pone con le forme che sono prodotte per generazione equivoca, per le specie in cui le forme dei nuovi individui sono prodotte per generazione univoca sorge il dubbio di come siano state create le forme dei primi individui che non possono essere stati generati da un generante univoco. Attilio Mellone riconosce, con Nardi e contro Busnelli,<sup>92</sup> che Dante sostiene che le prime forme dei bruti e delle piante non sono state create direttamente da Dio, e che evidentemente «Dante pensa che i cieli abbiano avuto, all'inizio, la virtù speciale di trarre dalla materia anche le prime forme organiche perfette senza agente univoco».<sup>93</sup> Mellone sottolinea come la delicatezza del problema spingesse molti teologi del tempo di Dante a considerare contraria alla sana dottrina la tesi che le prime forme dei bruti e delle piante fossero state prodotte nella potenza naturale della materia ad opera dei cieli; egli però nota anche come nel *De Genesi ad litteram*<sup>94</sup> Agostino non avesse rifiutato tale dottrina. Per quanto, dunque, ai tempi di Dante fosse in genere riconosciuta piena legittimità dottrinale solo alla teoria della creazione delle piante e dei bruti nella potenza obbedienziale della materia, Mellone sottolinea, oltre all'ascendenza agostiniana, anche le successive riprese della concezione accolta da Dante. Comunque stiano le cose, però, se si seguono le osservazioni di Mellone, si scorge come esse possano essere illuminanti per cogliere un tratto del pensiero del Poeta che, nei confronti di una dottrina comunemente riprovata, ha potuto provare una simpatia filosofica che, ancora una volta, lo avvicina ad Avicenna.

### *Il ruolo della materia.*

Strettamente connesso con il tema della causazione mediata è quello che riguarda, nel pensiero di Dante, la materia; in particolare

<sup>92</sup> G. BUSNELLI, *op. cit.*, p. 68: «l'Alighieri si accorda con san Tommaso contro ad Avicenna nella prima produzione delle creature». Si confronti pure quanto è scritto a p. 66.

<sup>93</sup> A. MELLONE, *Il concorso*, cit., p. 284.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 281. Si consideri a proposito il riferimento in nota al *De Genesi ad litteram*, VI 14, 25.

le questioni che si pongono riguardano, da una parte, la creazione diretta da parte di Dio della materia prima e i conseguenti rapporti tra materia e forma e, dall'altra parte, il ruolo della materia e della sua disposizione nella ricezione, da parte delle realtà generabili, delle perfezioni formali. Un altro problema è inoltre quello della complessa conciliabilità del carattere di incorruttibilità goduto dalle cose create direttamente da Dio, e tra queste anche dai cieli e dalla materia prima, con il dogma cristiano della fine dei tempi<sup>95</sup> e dell'avvento di nuovi cieli e di una nuova terra; ma di tale specifica questione non s'intende trattare in questo studio.

Riguardo al primo problema accennato, una chiara definizione teorica della questione è offerta in un articolo di Gennaro Sasso<sup>96</sup>:

se, al pari della forma e del composto, anche la materia fu «saettata», nel segno della simultaneità, dal tricolore arco della creazione, impossibile è mantenere ad essa il carattere (non carattere) dell'«informità». Creare è infatti necessariamente determinare. Ne consegue che ciò che deriva non può non essere determinato, e sottratto per conseguenza ad ogni ipotesi di «informità», da ciò da cui deriva. Ne consegue anche, se è così, che, per assumere la concepibilità della pura materia, della materia, si vuol dire, informe, buia, caotica (o come altrimenti si metaforeggi il suo non dicibile concetto), non vale far ricorso all'idea che a Dio era ben possibile crearla così: con questo carattere che non è un carattere. Questa concepibilità è infatti resa inconcepibile dalla capacità, e da questa proprio, che a Dio si riconosce di crearla.<sup>97</sup>

Riconoscendo infine che la materia prima degli elementi era intesa, ossia compresa oppure anche voluta da Dio, Dante si trova a maneggiare un'immagine evanescente che rappresenta una delle figure più misteriose ed enigmatiche e, insieme, più affascinanti che il suo pensiero ci offra. Per quanto infatti, creata contemporaneamente con la struttura cosmologica che opera e media l'informazione delle cose generabili, la materia possa considerarsi già da sempre sostrato della forma che le inerisce,<sup>98</sup> la sola possibilità stessa della sua creazione

<sup>95</sup> Cf. B. NARDI, *Dante e la cultura medievale*, cit., pp. 250-51 e 264.

<sup>96</sup> G. SASSO, «*Se la materia degli elementi era da Dio intesa*», «Cultura», XXXIX (2001), pp. 365-93.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 391.

<sup>98</sup> Non è di quest'avviso B. NARDI, *Intorno al tomismo di Dante*, Firenze 1914

separata implica le difficoltà concettuali che sono state illustrate da Sasso e che hanno indotto Dante a risospingere l'idea della materia prima, per propria stessa natura irriducibile ad una determinazione concettuale, nella regione oscura dell'ineffabilità.

È da notare, inoltre, proprio come anche il secondo problema a cui si è accennato sia strettamente connesso con questo primo. Infatti

(estratto dal «G. dantesco», XXII, quad. V), pp. 4b-5a e 6b. Secondo Nardi, «ci deve essere stato un momento, sia pur brevissimo, nel quale la materia fu realizzata spoglia delle forme elementari» (p. 5a) e tale convinzione viene ribadita in *Id.*, *Noterelle polemiche di filosofia dantesca*, «Nuovo G. dantesco», I (1917), p. 133. Si può obiettare a queste affermazioni di Nardi che Dio, creando primieramente e contemporaneamente gli angeli, i cieli e la pura potenza della materia, ha posto gli angeli motori come moventi in atto, giacché essi non possono, secondo Dante, rimanere senza compiere il proprio ufficio; se le intelligenze motrici sono già da sempre moventi, già da sempre mossi devono essere i cieli e, quindi, già da sempre capaci di effondere la propria virtù informante sulla materia che risulta quindi, già da sempre, informata. Questa interpretazione consentirebbe, inoltre, di proporre una soluzione per il problema suscitato dall'epigrafe posta al sommo della porta infernale: in essa, infatti, si afferma che prima della porta infernale, che dura eterna, furono create solo cose eterne e ciò induce a ritenere che essa sia stata creata prima della formazione degli elementi, i quali non sono creati direttamente da Dio e dunque non godono del carattere dell'incorruttibilità. Ma, distinguendo eternità e incorruttibilità, si può osservare che gli elementi, già da sempre attuati nella materia dalla virtù informante dei cieli, sono eterni in quanto eternamente presenti (si noti come qui il termine eternità indichi la perpetuità nel tempo e, per di più, in un tempo limitato dall'atto creativo che lo pone; inoltre, l'eternità della porta, rispetto alla quale sono state «dinanzi» create cose eterne, sembrerebbe doversi intendere soltanto in riferimento al fatto che la dimora infernale è stata creata per essere il luogo del dolore senza fine, il fuoco eterno «qui paratus est diabolus, et angelis eius»: un'eternità dunque anteriormente limitata dall'evento della creazione della porta stessa e non dall'evento della prima creazione); rimane però oscura l'espressione di *Par. XXIX 51*, che asserisce che la caduta di parte degli angeli turbò il «soggetto» degli elementi: si potrebbe darne una spiegazione plausibile con l'ipotesi sopra proposta considerando l'espressione «soggetto d'i vostri alimenti» come riferita alla terra, come già alcuni hanno interpretato, la quale sarebbe così definita per il luogo più basso da essa occupato, oppure ritenendo tale espressione come riferita al soggetto materiale degli elementi considerato già nel nesso con gli elementi di cui è soggetto (ipotesi, quest'ultima, discussa da G. SASSO, «Se la materia degli elementi era da Dio intesa», cit., pp. 381-82). È opportuno però notare che l'ipotesi dell'informazione immediata (in senso temporale) della materia non esclude che sia accettabile l'interpretazione di Nardi, secondo la quale la materia possiede un atto imperfetto, conformemente al pensiero di diversi esponenti della corrente agostinistica.

la disposizione della materia è una delle cause, insieme con la disposizione delle cause seconde, che determinano la maggiore o minore capacità delle realtà generabili di accogliere in sé le perfezioni formali che derivano dalla causa prima divina. Ma ciò implica due problemi: in primo luogo, perché la materia possa essere principio di differenti capacità recettive non può essere né informe né uniforme e pertanto deve godere in sé di rilevabili distinzioni formali, e, in secondo luogo, l'indisposizione che talvolta la materia presenta nell'accogliere le perfezioni formali pare una manchevolezza inconciliabile con la pienezza che Dante riconosce a ciò che è creato direttamente da Dio. Gennaro Sasso delinea la questione con queste parole:

in un caso alla materia poteva in qualche modo esser riconosciuto il carattere/non carattere dell'«informità», e nell'altro invece no, perché non è «informe» e indeterminata una materia alla quale, riconoscendosi la capacità di resistere all'atto, anche deve riconoscersi di essere, in atto, questa capacità.<sup>99</sup>

Dante distingue tra la materia «che non avia fallo»<sup>100</sup> quale è stata creata direttamente da Dio, e quella non «a punto (...) dedutta»,<sup>101</sup> che è il sostrato manchevole del «segno ideale».<sup>102</sup> La materia prima, pura potenza, quale viene presentata da Dante, ha richiamato alla mente di Bruno Nardi<sup>103</sup> e di Attilio Mellone<sup>104</sup> la dottrina scotiana riguardo alla materia informe; il ricorso alla concezione scotiana aiuta ad accogliere la possibilità di considerare la materia prima come materia informe e suggerisce a Mellone una critica nei confronti di coloro che, non tenendo presente o non interpretando bene «la concezione di alcuni agostinisti, come del Dottore sottile»,<sup>105</sup> provano difficoltà a «concepire una materia esistente senza forma alcu-

<sup>99</sup> G. SASSO, «Se la materia delli elementi era da Dio intesa», cit., p. 392.

<sup>100</sup> *Par.* XXIX 23.

<sup>101</sup> *Ibid.*, XIII 73.

<sup>102</sup> *Ibid.*, XIII 68-69.

<sup>103</sup> B. NARDI, *Dante e la cultura medievale*, cit., p. 261; *Id.*, *Nel mondo di Dante*, cit., p. 369.

<sup>104</sup> A. MELLONE, *La dottrina*, cit., pp. 59-60. In tale passo e nelle pagine seguenti l'autore traccia una breve storia del dibattito suscitato dalle intuizioni di Nardi.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 61.

na»;<sup>106</sup> tale problema però, occorre notare, rimane evidente e gravido di implicazioni teoriche ardue e complesse, pure in riferimento al solo pensiero dantesco, anche oltre le convergenze dottrinali che si possono ravvisare con le elaborazioni di alcuni pensatori.

La materia, che può mostrarsi manchevole nella ricezione delle perfezioni formali, sembra dunque doversi considerare come già dotata di un qualche grado di formalità e, a tal proposito, Bruno Nardi ha sottolineato come la materia sia da intendersi non come un'unità indifferenziata, bensì come una molteplicità iniziale,<sup>107</sup> «come soggetto esteso delle forme corporali verso le quali sono in essa differenti disposizioni iniziali secondo le sue diverse parti».<sup>108</sup> È stata proposta anche la soluzione di ricorrere alla dottrina dell'«inchoatio formae» esposta da sant'Alberto e già utilizzata da Nardi per rendere conto delle riflessioni dantesche sull'origine dell'anima umana.<sup>109</sup> Tale dottrina, però, fondata su una concezione non statica della forma e su quella del suo sviluppo nel tempo da una minore ad una maggiore perfezione e complessità, sembra molto opportuna per tentare di dare ragione delle considerazioni dantesche sull'origine dell'anima, ma non pare chiaramente rinvenibile nei passi in cui Dante tratta dell'informazione dei generabili inanimati; l'estensione della spiegazione fondata sulla dottrina di Alberto si fonderebbe quindi soprattutto su un presupposto di simmetria, per quanto Nardi stesso abbia mostrato la tendenza a considerare il carattere non statico della forma come una caratteristica generale del pensiero dantesco. Nardi infatti sostiene che Dante abbia accolto la dottrina agostiniana delle *rationes seminales*: il Poeta, per quanto si discosti dall'insegnamento di Agostino nel considerare «le forme degli elementi e i germi delle cose»<sup>110</sup> come «dovuti alla causalità efficiente dei corpi celesti»<sup>111</sup> e non «all'azione diretta di Dio»,<sup>112</sup> presenterebbe una concezione dello sviluppo di tali

<sup>106</sup> *Ibid.*

<sup>107</sup> B. NARDI, *Intorno al tomismo*, cit., p. 6a.

<sup>108</sup> ID., *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante*, Spianate 1912 (estratto dalla «R. Filos. neoscol.», 1911-12).

<sup>109</sup> Cf. B. NARDI, *Studi di filosofia medievale*, Roma 1960, pp. 9-101.

<sup>110</sup> B. NARDI, *Saggi*, cit., p. 347.

<sup>111</sup> *Ibid.*

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 348.



germi «secondo un processo evolutivo che è, né più né meno, il processo di sviluppo delle *rationes seminales* dell'agostinismo medievale». <sup>113</sup> Significativamente, però, Nardi subito apporta l'esempio dello sviluppo dell'anima umana, dando l'impressione di aver egli stesso elevato a teoria generale, sulla base di un presupposto di simmetria e di uniformità, quanto Dante afferma specificamente dell'anima.

Un'altra possibilità di soluzione del problema in questione è dunque quella di riferire semplicemente la formalità richiesta alla materia per concorrere alla determinazione delle diverse ricezioni delle perfezioni formali alla presenza nella materia stessa delle *rationes seminales*:

È da notare, ad ogni modo, che ogni ipotesi che tenda ad attribuire un certo grado di formalità alla materia inclina anche a ricorrere alla virtù informante dei cieli per spiegare la presenza di tale formalità. Il principio che determina le diverse capacità recettive delle cose, spesso sdoppiato (la mediazione delle cause seconde e la disposizione della materia), se non addirittura scomposto in tre (aggiungendo alle due precedenti condizioni quella della disposizione del seme del generante nel caso della generazione univoca) da Dante, dimostrerebbe dunque di essere unico e riconducibile all'azione delle cause seconde, ossia dei cieli e delle intelligenze che li muovono. Proprio la prima informazione della materia provocherebbe in essa una diversificazione che, di per sé non imperfetta, renderebbe però la materia stessa più o meno adatta ad accogliere le perfezioni formali che le devono inerire.

Comunque sia, anche a prescindere dalle discussioni sul grado di formalità da attribuirsi alla materia prima, si può ritenere che la formazione degli elementi, la stessa costituzione nello spazio dei loro luoghi propri, nonché i successivi mutamenti formali della materia, con la costituzione di differenti misture e l'insorgere di diverse «complessioni», concorrano in modo rilevante alla differenziazione della materia che sarà poi sostrato delle successive informazioni e proprio questa potrebbe quindi essere la materia mai «a punto (...) dedotta» di cui parla Dante. Tale spiegazione consentirebbe di ravvisare il principio delle diversità formali della materia ricettiva non

<sup>113</sup> *Ibid.*

nella disposizione iniziale, sotto diversi aspetti problematica, della materia stessa, bensì nell'acquisizione, da parte della materia, di qualità derivanti dalla stessa azione informante dei cieli: una volta avvenuta la formazione degli elementi, la loro effettiva relazione spaziale con i loro luoghi propri e la natura dei composti che si generano offrirebbero un sostrato sufficientemente molteplice alle successive informazioni operate dalla virtù celeste, un sostrato dunque capace di presentare tutte quelle difformità che occorrono per rendere ragione della maggiore o minore refrattarietà della materia all'accoglimento della forma attribuitale. Né questa né le altre ipotesi, però, eliminerebbero il più profondo problema che la descrizione dantesca della formazione dell'universo creato pone: dopo che si è delineato un sistema fisico e metafisico capace di dar ragione del vario dispiegarsi della potenza causale divina nel mondo, tutto questo sistema rimane ancora oscuramente dipendente dalla volontà imperscrutabile di Dio, perché non viene superato il problema fondamentale di come dall'infinita bontà e potenza divina possa derivare qualcosa di inferiore ad essa, se non per un decreto arbitrario di Dio e un'altrettanto arbitraria costituzione e definizione di un sistema di cause seconde volto, con i suoi giochi d'incastri, a circoscrivere l'infinita e indivisa sovrabbondanza divina conformemente alla sovrana volontà di Dio creatore e provvidente. E che Dante divenisse vieppiù consapevole di tali problemi pare emergere talvolta nella stessa tendenza mistica all'ineffabilità presente in alcune delle più suggestive pagine della *Divina commedia*.

Alla luce delle considerazioni svolte, si può poi anche valutare il racconto del turbamento della materia causato, secondo Dante, dalla caduta degli angeli ribelli.<sup>114</sup> È possibile sostenere, come è stato

<sup>114</sup> G. SASSO, «*Se la materia degli elementi era da Dio intesa*», cit., pp. 381-82, discute due interpretazioni che si possono offrire delle parole di *Par. XXIX 51*: il soggetto degli elementi turbato dalla caduta degli angeli superbi potrebbe essere inteso come la «materia prima e pura potenza» oppure «considerato non prima del, ma nel, nesso con gli elementi dei quali è, appunto, il soggetto, la materia». Da entrambe le interpretazioni deriverebbero conseguenze altamente problematiche. Nel primo caso, il turbamento, che pure in sé è una confusione, consisterebbe in una distinzione nella materia: una distinzione locale e, si potrebbe aggiungere, la distinzione stessa degli elementi. Nel secondo caso il turbamento, ossia il passaggio

effettivamente sostenuto, che tale racconto sia stato utilizzato per limitare i problemi dottrinali introdotti dalla concezione della causalità mediata. Però, se le intelligenze angeliche sono il mezzo della costituzione della realtà, è facile comprendere come la caduta di alcune di esse, creduta per fede da Dante, abbia avuto la possibilità di sconvolgere l'ordine cosmico e di turbarne la perfezione.<sup>115</sup>

Così, soprattutto se si seguono le riflessioni di Nardi, la struttura della natura creata, di quella natura particolare che si affianca alla natura universale divina, diverrebbe il mezzo, eternamente voluto e stabilito da Dio, attraverso il quale l'indivisa e perfetta potenza divina si contrae nell'ordine particolare delle creature generabili e dunque diverrebbe uno strumento concettuale che permette di rendere conto, almeno in parte, del passaggio da una potenza che, neoplatonicamente intesa, non può darsi che come potenza assoluta e perfetta, ad un ordine nel quale la potenza causale si esprime in una forma particolare, fino alla produzione di «brevi contingenze».<sup>116</sup>

da uno stato ad un altro, consisterebbe verosimilmente nella perdita, da parte degli elementi, di un privilegio dapprima goduto: il privilegio delle cose create e destinate a durare eterne. In entrambi i casi la caduta degli angeli ribelli assumerebbe un inatteso significato cosmologico e introdurrebbe un elemento più favolistico che scientifico nel pensiero di Dante, elemento con cui sarebbe pur sempre necessario confrontarsi. Naturalmente, chi ritiene che il soggetto degli elementi turbato dalla rovina angelica debba essere identificato con la terra, che è l'elemento che soggiace agli altri in virtù del proprio luogo naturale, si affranca in parte dai problemi rilevati da Sasso, ma corre anche il rischio di affidarsi ad una soluzione che, qualora fosse unilateralmente e acriticamente accolta, priverebbe della possibilità di meditare su un aspetto significativo del sentire dantesco.

<sup>115</sup> *Ibid.*, pp. 384-85, Sasso sottolinea come il peccato degli angeli ribelli e quello dei protoparenti siano un'eccezione «drastica e radicale» all'interno della «regola concettuale» dell'eternità: gli angeli e i primi parenti, costituiti immortali e inseriti nella perfezione divina dell'empireo e del paradiso terrestre, hanno accolto in sé, in modo sotto vari aspetti inesplicabile, il male del rifiuto di tale perfezione e il «principio dell'alterazione». Emerge così, in tutta la sua drammaticità esistenziale ma anche in tutta la sua problematicità concettuale, l'incommensurabilità dell'eterno e della libertà, della necessità di ciò che è posto come eterno e inalterabile e della negazione, sorta in seno a tale eternità stessa, dell'imperturbabilità di ciò che, derivando direttamente dalla bontà divina, è ordinato alla perpetuità e alla perfezione.

<sup>116</sup> *Par.* XIII 63.

AISLINN LOCONTE

ROYAL PATRONAGE IN THE REGNO:  
QUEEN GIOVANNA I D'ANJOU AND THE CHURCH  
AND HOSPITAL OF SANT'ANTONIO ABATE IN NAPLES \*

In the late medieval and early modern period, the Kingdom of Naples, or the Regno as it is generally known, maintained a system of monarchical government, which clearly distinguished it from the duchies and republics of Northern and Central Italy and afforded it an unusual and particularly powerful position. Although it was initially structured as a patriarchal kingdom, upon the death of her grandfather, King Robert d'Anjou in 1343, Queen Giovanna I d'Anjou (1326-1382) took the throne as the first female monarch of the Kingdom of Naples.<sup>1</sup> Within this novel political context, Giovanna assumed the roles of authoritative ruler and active monarch that afforded her substantial power and influence. Although her position as queen was frequently interpreted by her male peers as politically unfavourable and dynastically unstable and her control of the throne was often challenged, Giovanna maintained her rule of the Regno for almost forty years until her death in 1382.

During the 13<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> centuries, under the rule of Queen Giovanna I's Angevin predecessors, the Kingdom of Naples had become an important hub for both local and foreign artists who

\* I wish to acknowledge with grateful appreciation the advice and support I received in preparing this article from Julian Gardner, Geraldine A. Johnson, Martin Kemp and Bianca de Divitiis. Thanks are also extended to the Italian Cultural Institute in London and Istituto Italiano per gli Studi Storici in Naples for their generous support, which enabled me to carry out the research and writing of this study. Unless otherwise noted all translations are mine.

<sup>1</sup> The most complete study of Giovanna I d'Anjou which does not rely upon traditional and clichéd portrayals of her rule, still remains the work of Emile G. Léonard. See E. G. LÉONARD, *Histoire de Jeanne I reine de Naples*, Monaco-Paris 1932 and Id., *Les Angevins de Naples*, Paris 1954. For the historical events leading to the crowning of Giovanna I d'Anjou and the long period of her reign, especially useful is G. GALASSO, *Il Regno di Napoli. Il Mezzogiorno angioino e aragonese (1266-1474)*, Torino 1992.

worked for influential and wealthy patrons, creating a rich legacy of visual culture. As Queen, Giovanna recognized the importance of patronage in shaping her position as a royal ruler and the strength of visual rhetoric in building a public image of herself as a powerful monarch. At the same time, working within a deep-rooted practice of artistic patronage in the Regno, Giovanna was conscious of the influential role Angevin royal patrons had traditionally assumed in the religious culture of their kingdom, particularly in the city of Naples. In addition, as a woman, her role as a patron of religious projects served to enhance her image as a pious and virtuous devotee. Thus motivated by a complex set of factors, religious, political and even personal, Giovanna commissioned a large number of objects and monuments that constitute an exceptional archive of visual sources through which to investigate and contextualise her influential position in the development of 14<sup>th</sup> century culture in the Kingdom of Naples.

One of Giovanna's most significant patronage projects was the monastery complex of Sant'Antonio Abate which she founded and generously patronized [fig. 1]. Under her guidance the church and adjoining hospital were constructed outside the city walls of Naples and Giovanna arranged for the complex to be administered by the hospital order of St. Anthony, the Antonines. Giovanna not only founded and supported the construction of the religious complex, in 1371, she commissioned a large triptych from the artist Niccolò di Tommaso to decorate the high altar of the church. However, like many of her patronage projects, Giovanna's role as founder and patron of Sant'Antonio Abate has received relatively little scholarly attention. Although, art historians have shown interest in the triptych of Sant'Antonio Abate as a significant work of art in the oeuvre of Niccolò di Tommaso, this work has not been extensively examined in relation to the religious, socio-political and artistic context of late 14<sup>th</sup> century Naples. Building on the existing scholarship surrounding the altarpiece of Sant'Antonio Abate, this article discusses the triptych as a product of Giovanna's generous patronage and explores the relationships between the Angevin Queen, the artist Niccolò di Tommaso and the *precettore generale* of the Antonine order in Naples, Giovanni Guidotti.

Queen Giovanna's role as the founder and patron of Sant'An-

tonio Abate has long been recognized by chroniclers and historians of late medieval and early modern Naples.<sup>2</sup> Although the specific details of its foundation remain unknown, it is clear that Giovanna was responsible for founding the church of Sant'Antonio Abate as well as the adjoining monastery and hospital. The foundation, located on the modern Via Foria, was built in a remote area beyond the walls of the late medieval city and construction on the church was completed by the early 1370s. Although geographically removed from the heart of Naples, the position of the foundation outside the urban centre was well located for its function as a hospital and refuge for those suffering from contagious diseases. Giovanna gave the church and hospital to the monks of the order of St. Anthony Abbott, also known as St. Anthony of Vienna, and established them as the administrators of the hospital.<sup>3</sup> Their role as care givers de-

<sup>2</sup> The patronage of Giovanna is mentioned in many early sources including P. DE STEFANO, *Descrittione de i luoghi sacri della città di Napoli, con li fondatori di essi reliquie, sepolture, et epitaphii scelti che in quelle si ritrovano*, Naples, R. Amato, 1560, pp. 28-29; C. D'ENGENIO CARACCILO, *Napoli sacra*, Naples, O. Beltrano, 1623, p. 639 and C. CELANO, *Notizie del Bello dell' Antico e del Curioso della Città di Napoli*, giornata ottava, Naples, G. Raillard, 1692, pp. 50-54. In some of these sources, the church is alternatively called S. Antonio di Vienna or S. Antonio del Fuoco. The foundation gave its name to the area surrounding the church and hospital and it later became known as Borgo Sant'Antonio.

<sup>3</sup> At the end of the 11th century Gaston of Dauphiné founded the order of the Antonines in France after he miraculously recovered from a severe skin disorder. The order took their name from the founder of the monastic tradition in Christendom, Saint Anthony and they arranged for the relics of the saint to be brought to Saint-Didier de la Mothe where they built a large complex to house them that became the mother church of the order. The monks wore long black or grey robes decorated with the Greek letter *Tau*, which became known as St. Anthony's cross, in blue on their chests. Their mission was dedicated to caring for the sick and their religious houses were typically centred around hospital complexes. They became known for their cures for the *Fuoco di Sant'Antonio* or severe skin conditions. They prescribed pig fat as a medicinal ointment. Thus the pig became a symbol of the order and St. Anthony Abbott is often represented with this animal at his feet. For the early history of the order see: L.T. DASSY, *L'Abbaye de Saint-Antoine en Dauphiné*, Grenoble 1844; V. ADVIELLE, *Histoire de l'Ordre Hospitalier de Saint-Antoine des Viennois et de ses Commanderies et Prieurés*, Paris 1853 and S. FERRALI, *L'ordine ospitaliero di S. Antonio Abate o del Tau e la sua Casa a Pistoia*, in *Il Gotico a Pistoia nei suoi rapporti con l'arte gotica italiana*, Pistoia 1966, pp. 181-246.

voted to tending the sick and infirm would have made them an ideal choice to administer the religious complex since, unlike the Carthusians, an order previously generously patronized by members of the royal family including Queen Giovanna, the Antonines were not cloistered and thus would have been better equipped to deal with the public role of running the church and hospital.<sup>4</sup>

Unfortunately, very little visual evidence of the original religious foundation of Sant'Antonio Abate still exists. In the 14<sup>th</sup> century, the monastery complex was built upon a large open parcel of land and contained a church, hospital, bell tower and various other buildings. However, sparse indication of the former Angevin architectural structures still survives and, as is true with so many early modern buildings in Naples, we are left with limited evidence of what was once a significant religious foundation. Yet following the Quattrocento, the monastery remained an important element in the urban landscape of the city and its surrounding area, and no substantial architectural alterations seem have been made to the complex for the next three centuries. The location of the religious complex north of the Porta Capuana is indicated in the 1566 map of Naples made by Stefano Dupérac for Antoine Lafréry.<sup>5</sup> The perspective plan of the city of Naples is placed within a pictorial depiction of the surrounding landscape and the monastery of Sant'Antonio

<sup>4</sup> The Carthusians benefited from the patronage of several Angevin royal monarchs. The Certosa of San Martino was founded in 1325 by Giovanna's father, Charles of Calabria. The monastery overlooking the city also gained the generous patronage of King Robert d'Anjou and Queen Sancia of Majorca. Giovanna was involved in the final stages of the construction of the Certosa of San Martino. Following debates with the pope concerning the suitability of the order, she put an other church and hospital she founded in Naples, Santa Maria dell'Incoronta, under the administration of the Carthusians.

<sup>5</sup> I have consulted the copy held in the British Library, London [BL Shelfmark, Map C.7.e.2 (49)]. Although 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> century maps of Naples, including that of Lafréry, provide relatively detailed representations of many significant architectural monuments, they must be viewed with a degree of caution given the possibility that they reflect post 14<sup>th</sup> century architectural renovations as well as the creative invention of the mapmaker. However, they prove useful to consider in cases such as that of Sant'Antonio Abate in which, it appears few major alterations were made to the primary architectural structures until the late 17<sup>th</sup> century.

Abate is rendered with details indicating the presence of the church, large bell tower and cloistered courtyard. It appears on the right side of the map framing the vast urban landscape from the north.

Further evidence of the architectural design and the organization of the monastery buildings is found in the exceptionally detailed plan of the city of Naples composed by Alessandro Baratta. The Calabrian cartographer's plan of 1627 entitled, *Fidelissimae urbis Neapolitanae cum omnibus viis accurate et nova delineatio* provides a potentially useful source for the design and appearance of many Neapolitan buildings which no longer survive, including the foundation of Sant'Antonio Abate.<sup>6</sup> As Barbara Ann Naddeo has explained, «by virtue of the intermediate angle of his imaginary axis of vision, Baratta could mount a panorama of Naples's better-known monuments without egregious distortion». <sup>7</sup> In Baratta's map Sant'Antonio Abate is depicted as a large foundation with ample cloistered grounds and surrounding buildings. The height of the campanile extends beyond the façade of the church and is capped with a cylindrical cone. Giulio Pane has described the representation of the church as closely related to the original Angevin architectural structure noting, «its' aspect is very close to that of the original structure, not having yet begun to undergo the Baroque transformation of the second half of the century». <sup>8</sup>

<sup>6</sup> I have consulted the first edition of the map, dated 1627 and held in the British Library, London [BL Shelfmark, Maps 24045 (2)].

<sup>7</sup> B.A. NADDEO, *Topographies of Difference: Cartography of the City of Naples, 1627-1775*, «Imago mundi», 56 (2004), p. 28. Cesare De Seta has extensively explored the function of cartographic representations of Naples as documents for enhancing knowledge about the history of the early modern city. For the Baratta map as a source for the potential reconstruction of the early modern urban landscape of Naples see: A. BARATTA, *Fidelissimae urbis Neapolitanae cum omnibus viis accurate et nova delineatio*, ed. C. DE SETA, Naples 1986 and C. DE SETA, *Cartografia della città di Napoli*, Naples 1969 and G. PANE, *Napoli seicentesca nella veduta di A. Baratta*, «Napoli nobilissima», IX (1970), pp. 118-59, *ibid.*, XII (1973), pp. 45-70. Cartography of the city of Naples is treated more broadly in V. VALERIO and E. BELLUCCI, *Piante e vedute di Napoli dal 1486 al 1599*, Naples 1998; G. PANE and V. VALERIO, *La città di Napoli tra vedutismo e cartografia*, Naples 1987 and *Napoli fra Rinascimento e Illuminismo*, ed. C. DE SETA, Naples 1991.

<sup>8</sup> See G. PANE, *Napoli seicentesca*, cit. (1973), p. 60.



The representations of the monastery complex depicted in the Lafréry and Baratta maps provide a tentative indication of the structure of the monastery prior to what appears to be the first substantial series of renovations begun in 1699. The changes to Sant'Antonio Abate continued and following a series of architectural projects, by the late 17<sup>th</sup> century, the monastery had been dramatically altered. The hospital was destroyed and new building projects that fundamentally transformed the urban fabric of the area had been undertaken.<sup>9</sup> Auspiciously during this renovation the church was not entirely lost, but the original late 14<sup>th</sup> century design was radically modified, leaving very little of the Angevin structure. Although it has been heavily renovated, the building still retains some early modern features: the original walls, a pair of Quattrocento wooden doors and marble sculptural decoration surrounding the central portal, as well as limited 15<sup>th</sup>-century decoration in the interior.<sup>10</sup> Typical of late medieval and early modern Angevin architecture, the church is formed from a single nave surrounded by small chapels.

<sup>9</sup> As early as 1447, restorations on the church were carried out under the guidance of Bernardo Robert the procurator general of the order who contracted the carpenter, Giovanni di Iscla to reinforce the wooden ceiling of the *sala grande* of the church. I have found no other evidence of changes to the structure of the building at this point. However, it is clear that by the last decade of the 17<sup>th</sup> century, major alterations to the monastery complex had begun. In 1699, restoration work was undertaken on the order of Cardinal Cantelmo and in 1701 Arcangelo Guglielmelli was paid to design the high altar. Between 1769 and 1779, Cardinal Sersale had the presbytery and the façade extensively renovated. Later work in the 19<sup>th</sup> century was directed by Giovanni della Porta and Carmine Cinque. See L. SALAZAR, *La chiesa di S. Antonio Abate*, «Napoli nobilissima», XIV (1905), pp. 49-56; L. DE LA VILLE SUR-YLLON, *Il largo delle Pigne, Foria e la Lava dei Vergini*, «Napoli nobilissima», IX (1900), p. 99 and G.B. D'ADDOSIO, *Documenti inediti di artisti napoletani dei secoli XVI e XVII dalle polizze dei banchi*, «Arch. stor. Prov. napoletane», XLIII (1913), p. 145. For more recent work see A. VENDITTI, *Urbanistica ed architettura nella Napoli angioina*, in *Storia di Napoli*, dir. E. PONTIERI, vol. III, Naples 1969, pp. 800-01.

<sup>10</sup> In the interior, the statue of the Madonna and Child and the fresco fragments near the door to the sacristy are also purported to be part of the original Angevin decoration. See L. SALAZAR, *op. cit.* Detailed consideration of the contested elements of Angevin construction and decoration remain outside the scope of this article, but much work remains to be done in this area, particularly in light of the current unfortunate state of the church.

Although there originally were six side chapels the last three chapels closest to the entrance were removed to expand the sacristy. The internal space of the church contains richly decorated Baroque-style mouldings and sculpture that cover and mask the original, presumably simpler, Gothic-style interior.

However, some indication of the original architecture and design of the foundation can be gleaned from the 16<sup>th</sup>-century historian Pietro De Stefano who provided a description of the church. Writing prior to the renovations begun in 1699, De Stefano noted the presence of the coat of arms of both the Angevin royal family and the Pope decorating the facade of the church; «above the door are seen the royal arms with the fleur-di-lis and the insignia of the Pope Gregory XI». <sup>11</sup> This now lost evidence was in part, used by later historians to date the commission and construction of the church to the pontificate of Gregory XI. <sup>12</sup> In conjunction with the early histories of Naples, such as those written by De Stefano and D'Engenio Carracciolo which record Giovanna as the patron of the church, it has generally been accepted that the foundation can be securely dated to the later period of her rule and the pontificate of Pope Gregory XI, namely, between 1370 and 1378.

Still, several of the early Neapolitan chroniclers were slightly more specific and gave the date of the foundation as circa 1370. <sup>13</sup> However, when considered within the framework of Giovanna's corpus of patronage and the social and religious context of late 14<sup>th</sup> century Naples, the dating of the monument can be determined more conclusively. Building upon the limited recorded evidence and the surviving visual material traditionally used to date the construction of Sant'Antonio Abate, I believe that the religious foundation was begun in the late years of the 1360s and was completed by 1371. The former presence of the heraldic emblem of Pope Gregory XI points to a date for the completion of the façade during his pontifi-

<sup>11</sup> P. DE STEFANO, *op. cit.*, p. 28.

<sup>12</sup> The renovation of the façade undertaken by Cardinal Sersale included substantial changes to the Gothic façade and it can be assumed that at this point the original papal crest of Gregory XI was removed and the heraldic crest of Cardinal Sersale, currently visible, was instated.

<sup>13</sup> *Ibid.*, and C. CELANO, *op. cit.*, p. 50.

cate. Yet Gregory XI was elected Pope following the death of Urban V on 19 December 1370 and he was not crowned until 5 January 1371, thus making the display of his papal crest on the church prior to 1371, highly unlikely. If we are to assume that the church was then completed in 1371, the period of building was most probably undertaken in the later part of the 1360s during the pontificate of his predecessor, Urban V.

Nevertheless, the most convincing evidence for a *terminus post quem* for the foundation of 1371 lies in the role of the patron of the church, Giovanna I d'Anjou. The Angevin queen commissioned a large altarpiece for Sant'Antonio Abate from the artist, Niccolò di Tommaso which he signed and dated 1371. The work was intended for the high altar of the monastery church and the date, which appears on the central panel, indicates that by 1371 the church was most likely complete and ready to display this large triptych.

Remarkably the altarpiece still survives and is now held in the Museo nazionale di Capodimonte in Naples [fig. 2]. It has been broken up and the frame, which once held the work together has been lost; yet three painted panels remain.<sup>14</sup> The largest of these, the central panel of the altarpiece, represents the patron saint of the Antonines, St. Anthony. He is enthroned with his right hand raised in blessing and he holds a book in his left hand. The open book reveals text clearly identifying him as the name saint of the church.<sup>15</sup> He is placed in an elaborate Gothic niche and, above his head two angels hold a richly decorated cloth of honour with the Angevin heraldic emblem, the fleur-de-lis, upon it. Much of the original gold overlay in this area of the painting has been lost, but the formerly bright colours of the Angevin heraldic crest, now noticeable

<sup>14</sup> I would like to thank il soprintendente, professore Nicola Spinosa and the staff of the Soprintendenza speciale per il polo museale napoletano for their generous assistance with my study of the painting. The work is painted in tempera and oil on panel. The central panel measures 164 x 92 centimetres and the side panels are each 119 x 67 centimetres. See *Museo nazionale di Capodimonte. Dipinti dal XIII al XVI secolo. Le collezioni borboniche e post-unitarie*, ed. P. LEONE DE CASTRIS, Naples 1999, pp. 39-40.

<sup>15</sup> The text reads «Antonius sol celi tū Lucerna veri numinis Doctor humilitatis / Magister ... Viator san ... te simplicitatis Efulsit in egitto amen» *ibid.*

faded, still remain.<sup>16</sup> Two more angels sit at the feet of the saint playing musical instruments.

The central panel is framed by two secondary panels on either side that have now been detached from the main image of St. Anthony. However, bare traces of where the frame would have originally joined the panels into a single altarpiece are still visible. In the side panels of the altarpiece, four additional saints each wearing long robes and holding books, are represented. In the left panel, St. Peter and St. Francis, are depicted while in the right panel, St. Louis of Toulouse and St. John are shown. The Angevin royal saint, St. Louis of Toulouse, is particularly highly decorated and he stands out from the other saints on the altarpiece. He wears a large mitre indicating the ecclesiastical office he held as Bishop of Toulouse. Covering his plain Franciscan robe is an elaborate mantle edged with a band of fleur-de-lis decoration and fastened over his chest with a round clasp decorated with an image of Christ as the Man Of Sorrows.

In the central panel along the base of the throne upon which St. Anthony sits is an inscription identifying the painter as Niccolò di Tommaso and the date of the work as 1371: A. MCCCLXXI NICHOLAUS DE FLORE PIC. Initially, early historians misread the name of the painter, thus leading to a certain degree of confusion concerning the identity of the artist. Indeed, the earliest recorded mention of the altarpiece was made by Camillo Tutini who identified the painter as Colantonio di Fiore.<sup>17</sup> More recently, this misunder-

<sup>16</sup> Since being removed from the church of Sant'Antonio Abate in 1940, the painting was restored in 1946-47 and later in 1982, *ibid*.

<sup>17</sup> Tutini wrote: «Il primo pittore, che noi abbiamo ritrovato napoletano, dopo la restituzione del disegno e del colorito, fu Colantonio di Fiore che visse nel 1375. Il quale per ordine della regina Giovanna prima dipinse la tavola dell'altare maggiore della chiesa di S. Antonio Abate, chiesa fondata dalla detta regina fuor di Napoli in un borgo vicino le mura della città che riceve il nome da detto Santo, chiamandosi dall'ora il borgo di S. Antonio. Si vede (in) detta tavola il Santo insieme con alter figure pittate ben colorite e disegnate che molto lodata viene dall'intendenti della pittura, et in quella vi e scritto il suo nome». The quote is found in O. MORISANI, *Letturatura artistica tra il '400-'600*, Naples 1958, p. 117. Morisani dealt with the long-standing confusion surrounding the interpretation of the inscription on the altarpiece as well as the identity of the artist in, *Pittura del Trecento in Napoli*, Naples 1947, p. 52.

standing has been clarified and scholars have confirmed that the altarpiece is the only existing signed and dated work attributed to the painter, Niccolò di Tommaso.<sup>18</sup>

Although Niccolò di Tommaso was once relatively unknown to art historians, recent scholarship has greatly increased our knowledge of the work of this significant 14<sup>th</sup> century Florentine painter who was active primarily in Florence and Pistoia. In the early twentieth century, Richard Offner, the first art historian to critically investigate the artistic career of Niccolò di Tommaso, established a select group of works attributed to the artist.<sup>19</sup> Largely interested in Niccolò's Tuscan commissions, Offner's proposed corpus of works was later expanded by Ferdinando Bologna in his seminal work on Neapolitan court painting. Bologna attributed a number of works in Naples and the surrounding area to the painter thereby helping to enhance the understanding of Niccolò's activities in Southern Italy.<sup>20</sup> Subsequently, Miklòs Boskovits and Angelo Tartuferi confirmed and further expanded the attributions made by Bologna establishing a number of frescoes, panel paintings and altarpieces securely associated with Niccolò di Tommaso.<sup>21</sup> Although we are now able to confidently

<sup>18</sup> This attribution was recognized by Richard Offner and is now well accepted by scholars. See R. OFFNER, *Niccolò di Tommaso*, «Art America», XIII (1924), pp. 21-37. More recent studies which discuss the altarpiece as a work by Niccolò di Tommaso include A. LADIS, *A High Altarpiece for S. Giovanni Fuorcivitas in Pistoia and Hypotheses about Niccolò di Tommaso*, «Mitt. Kunsthst. Inst. Florenz», XXXIII (1989), pp. 3-16, and E. SKAUG, *St. Bridget's vision of the Nativity and Niccolò di Tommaso's late period*, «Arte cristiana», LXXXIX (2001), pp. 195-209, and H. ΑΠΙ and J. SVANBERG, *Imagines Sanctae Brigittae*, Stockholm 2003.

<sup>19</sup> Richard Offner's first article on Niccolò di Tommaso appeared in 1924 followed by two subsequent articles in 1927 and 1956 respectively. See R. OFFNER, *op. cit.*; ID., *Niccolò di Tommaso and the Rinuccini Master*, in *Studies in Florentine Painting: The Fourteenth Century*, New York 1927 and ID., *A Ray of Light on Giovanni del Biondo and Niccolò di Tommaso*, «Mitt. Kunsthst. Inst. Florenz», XVII (1956), pp. 173-92. In his 1956 article he included a list of works attributed to the artist.

<sup>20</sup> Ferdinando Bologna focused on the artist's Neapolitan sojourn and he attributed the Capodimonte altarpiece as well as frescoes in the Castello di Casaluce, Aversa (now held in Museo civico di Castel Nuovo) to Niccolò di Tommaso. F. BOLOGNA, *I pittori alla corte angioina di Napoli 1266-1414: e un riesame dell'arte nell'età fridericiana*, Rome 1969, pp. 326-28.

<sup>21</sup> M. BOSKOVITS, *Pittura fiorentina alla vigilia del Rinascimento 1370-1400*,

identify an ample corpus of work created by the Florentine painter, much remains to be learned about his training and career. Indeed, the lack of specific knowledge concerning his artistic development and the chronology of his works has led to differing hypotheses surrounding the location and production of many of his works including the Capodimonte altarpiece. As the only signed work by the artist, the altarpiece of Sant'Antonio Abate holds an important position in our still relatively limited understanding of the artistic development of Niccolò di Tommaso. Thus a contextual reading of the altarpiece, which considers the work as a commission by Queen Giovanna I d'Anjou for the church of Sant'Antonio Abate, further enhances our knowledge of the individuals and events that influenced and shaped Niccolò di Tommaso's artistic career.

In the documents concerning his commissions, Niccolò di Tommaso is often referred to as «Niccolao da Firenze».<sup>22</sup> Indeed he appears to have received his early artistic training in Florence and the limited evidence surrounding his initial career indicates that he was admitted to the Florentine guild of the *Arte dei Medici e Speciali* in 1346. During the 1360s he is mentioned as living south of the river in the *Oltrarno* in the quarter of Santo Spirito, but by the end of the decade he is listed as resident in the more affluent central area of the city of Florence. Amongst the few document sources, his name appears in 1365, when he is mentioned as witnessing the last testament of his contemporary and fellow artist, Nardo di Cione.<sup>23</sup> By the

Florence 1975, p. 35 and A. TARTUFERI, *Appunti tardogotici fiorentini: Niccolò di Tommaso, il Maestro di Barberino e Lorenzo di Bicci*, «Paragone», XXXVII (1985), p. 5. Both of these scholars agreed that the Crucifix originally from the Disciplina della Croce, now held in Museo nazionale di Capodimonte and the fresco of *Madonna and Child with Saints and Donors* on the façade of the monastery church of San Giacomo, Capri were, not as Bologna had previously proposed, by the school of Niccolò di Tommaso, but rather were works by his own hand.

<sup>22</sup> The commonality of his name and its different variations has led to substantial difficulty differentiating him from other artists of the period with similar names. Both Erling Skaug and Andrew Ladis have done much to clarify this issue or what has been termed the «Niccolao problem». See E. SKAUG, *op. cit.* and A. LADIS, *op. cit.*

<sup>23</sup> G. MILANESI, *Nuovi documenti per la storia dell'arte toscana dal XII al XV secolo*, Rome 1893, p. 58, n. 77.

second half of the 1360s he had built a reputation for himself in the city and had become well connected in artistic circles.<sup>24</sup> In 1366 and 1367, his name appears alongside some of the most well known and acclaimed artists of the day, such as Taddeo Gaddi and Orcagna, as an advisor consulting on the project to construct the Florentine Cathedral.<sup>25</sup>

Although the documentary evidence of Niccolò's activities in Florence still remains limited, his artistic output and the vast number of commissions he received in Florence and beyond, point most accurately to his important role in fourteenth century artistic culture. His oeuvre includes altarpieces and devotional paintings as well as small-scale mural paintings and monumental fresco cycles.<sup>26</sup> Amongst his Florentine works still *in situ* are frescoes in the churches of San Lorenzo and San Minato al Monte. Yet by 1370, Niccolò had begun to receive patronage outside Florence and in Pistoia he took on a number of commissions for important religious foundations. For the Cathedral of Pistoia he restored a painting and completed a series of frescoes in the sacristy. Notably it was also in Pistoia where he received the commission, for which he remains best known, the frescoes of the Convento del Tau.

Niccolò di Tommaso was commissioned to paint the interior of the Antonine foundation and frescoes by his hand have been identified amongst the rich decoration that fills the walls of the church.

<sup>24</sup> In the decade following his death, Niccolò di Tommaso seems to have maintained his reputation as an important Florentine painter of the late 14<sup>th</sup> century as Franco Sacchetti included him in his *boccacciana* work, *Il trecentonovelle*. In Novella CXXXVI, Niccolò is named as part of a group of Florentine artists who set themselves the task of deciding who amongst them is the most talented painter. See F. SACCHETTI, *Il trecentonovelle*, ed. V. MARUCCI, Rome 1996, pp. 412-16. Valerio Marucci following the 1984 critical edition of *Il trecentonovelle* by Antonio Lanza, identifies the «Niccolò» in the text as Niccolò di Beltramo who had worked on the Florentine Cathedral. This tenuous attribution has been questioned by art historians.

<sup>25</sup> C. GUASTI, *Santa Maria del Fiore: la costruzione della chiesa e del campanile*, Florence 1887, p. 178, doc. 156.

<sup>26</sup> In 1956, Richard Offner provided a list of works attributed to him, see R. OFFNER, *op. cit.* (1956), pp. 190-92. Attributions made in the later half of the 20<sup>th</sup> century are discussed in A. LADIS, *op. cit.*

Following the foundation of the Convento del Tau on 29 November 1360 by the Florentine friar, Giovanni Guidotti, the monastery became one of the major centres for the Antonine order in Italy. The generous friar was a powerful and influential member of the order and whilst *precettore generale della magione di Sant'Antonio di Firenze* he decided to found a monastery in his home city of Pistoia for the salvation of his soul and those of his parents and relatives. After receiving permission from the *vicario generale di Pistoia* he set about initiating construction on the church in the parish of San Giovanni Fuorcivitas. The existing evidence concerning the progression of the project presents a profile of Giovanni Guidotti as an influential and competent patron who invested heavily in the construction and decoration of the Convento del Tau. Guidotti not only oversaw the construction of the church but he also insured that it received ample donations and external financial contributions. He wrote to the motherhouse of the order in France negotiating their support and assistance for his project. The building of the church proceeded quickly and by 1363 the architecture seems to have been complete.

Thus in light of Guidotti's well-documented dedication to the construction and enrichment of the Convento del Tau it is commonly accepted that it was also under his direction that the church was richly decorated with a series of fresco cycles.<sup>27</sup> The ceiling vaults of the Gothic interior of the Convento del Tau and the nave walls were covered with scenes from the Old and New Testaments. Unsurprisingly, the decorative scheme also focused on the Life of St. Anthony and fourteen images depicting his life were placed along the lower register of the nave wall. While the vast fresco program could hardly have been the work of a single artist, in 1925, Richard Offner first attributed the frescoes to Niccolò di Tommaso, indicating that he must have been involved in much of the design and execution of the fresco program.<sup>28</sup> This long accepted style-based attribution was confirmed in 1970 by Lucia Gai who

<sup>27</sup> E. CARLI, *Gli affreschi del Tau a Pistoia*, Florence 1977, p. 3 and F. GURRIERI, *La chiesa di S. Antonio Abate o del Tau a Pistoia*, «Bull. stor. pistoiese», V (1970), pp. 3-16.

<sup>28</sup> R. OFFNER, *op. cit.* (1924), pp. 21-37.



published previously unknown documents indicating that, in 1372, Niccolò di Tommaso had received payment for work in the Convento del Tau.<sup>29</sup>

When considered in isolation it appears highly probable that Niccolò di Tommaso received the commission for the frescoes of the Convento del Tau from the founder and patron of the church, Giovanni Guidotti. Yet when placed within the context of the events in the life of Guidotti and the late artistic career of Niccolò it is clear that the patronage of this important Florentine artist by the *precettore generale* for the Antonine order was certainly much more extensive. Indeed, I argue that Giovanni Guidotti became one of Niccolò's most important patrons and it was through his influence that Niccolò came to work on other projects both in Pistoia and, most central to the issues at hand here, in Naples.

In 1369, Giovanni Guidotti was transferred to Naples assuming the position of *precettore generale di Napoli e Puglia* and upon his arrival he became instrumental in expanding the influence of the Hospital Order of St. Anthony in the Regno.<sup>30</sup> Although the Antonines had established a presence in the Regno before the arrival of Guidotti, the foundation and building of Sant'Antonio Abate greatly increased the profile of the order, highlighted the importance of their role in Naples and tightened their links with the royal court.<sup>31</sup> Queen Giovanna's

<sup>29</sup> L. GAI, *Nuove proposte e nuovi documenti sui maestri che hanno affrescato la cappella del Tau a Pistoia*, «Bull. stor. pistoiese», V (1970), pp. 75-94.

<sup>30</sup> There remains much to be learnt about Giovanni Guidotti and his role as a patron and a religious figure. Some useful discussion is found in V. CAPPONI, *Notizie della vita e delle opere dei pistoiesi illustri*, Pistoia 1878, pp. 237-39; S. FERRALI, *op. cit.*, pp. 193-99. He may also be responsible for the construction of houses for the order in San Minato in the province of Pisa and in Florence. Unpublished documents in the Archivio di Stato di Firenze indicate that by 1380, Guidotti was making preparations for the maintenance of certain foundations after his death and the last recorded mention of him is dated 23 December 1384. Archivio di Stato di Firenze, *Precettoria di S. Antonio in Firenze*, f. 181r-v and 182r.

<sup>31</sup> For the early history of the order on the Italian peninsula, including their presence in the Regno see: I. RUFFINO, *Ricerche sulla diffusione dell'ordine ospedaliero di S. Antonio di Vienna in Atti del primo congresso europeo di storia ospedaliera Reggio Emilia 6-12 giugno 1960* (Reggio Emilia, 1962) and *Id.*, *Le prime fondazioni ospedaliere antoniane in alta Italia*, in *Relazioni e comunicazioni presentate al XXXII congresso*

commission of the church of Sant'Antonio Abate and the large triptych to decorate its high altar, shortly after Guidotti's arrival in Naples demonstrates the influence he held with the queen and how he used his position to promote the interests of the Antonine order.

Niccolò di Tommaso's artistic fortunes were closely tied to Giovanni Guidotti and when Guidotti was transferred to Naples to take up his new post, the artist subsequently received what must have been one of his most prestigious commissions, the altarpiece for the church of Sant'Antonio Abate. The artist's previous experience working for the order of St. Anthony in Pistoia as well as his personal connection to Guidotti made him a likely candidate to complete the work. Although it was probably on the advice of Guidotti that Giovanna awarded Niccolò di Tommaso the commission, the final work he produced bears no signs of the influence of Guidotti and is instead filled with Angevin symbols. The large cloth held by angels behind the enthroned Saint Anthony is decorated with the Angevin symbol, the fleur-de-lis and the presence of the Angevin's own royal saint, Louis of Toulouse, mixes devout religious imagery with specific royal heraldry.<sup>32</sup> The altarpiece, commissioned primarily to fulfil the demands of a royal patron, namely Giovanna I, initiated a relationship between the Angevin Queen and the Florentine artist which would later intensify when Niccolò came to work at her court.

Indeed, the work of Niccolò di Tommaso in the Regno remains particularly important in understanding the relationship, which developed between the artist and his patrons in Naples, Giovanni Guidotti and Giovanna I d'Anjou. The commissions that Niccolò received in the Regno present important evidence useful in clarifying one of the central questions regarding his later career, namely, the uncertain dating of the period Niccolò spent in Naples. Based primarily on the date of the Capodimonte altarpiece, scholars have

*storico subalpino III convegno di Storia della Chiesa in Italia, Pinerolo 6-9 settembre 1964*, Torino 1966, pp. 543-46.

<sup>32</sup> For Angevin iconography, particularly related to St. Louis of Toulouse, see J. GARDNER, *The Cult of a Fourteenth-Century Saint: the Iconography of Louis of Toulouse*, in *I Francescani nel Trecento. XIV convegno internazionale*, Perugia 1988, pp. 169-93.

traditionally assigned two periods of activity to Niccolò di Tommaso in Naples. His first trip to the city has been dated to 1371 and it has been assumed that by this period he was working at the royal court.<sup>33</sup> Yet this supposition became problematic when further details concerning Niccolò's activities in Pistoia were confirmed. Thus a second period of activity was proposed and it was believed that the artist returned to the Regno for a second trip late in his career.

Recently however, Erling Skaug has highlighted the need to reconsider Niccolò's oft-assumed two periods of activity in Naples in light of new material evidence. In arguments primarily laid out in his book, *Punch Marks From Giotto to Fra Angelico. Attribution, Chronology and Workshop Relationships in Tuscan Panel Painting*, Skaug argued that the punch marks on Niccolò di Tommaso's painting were similar to those shared by a group of well known painters working in Florence in the 1360s and 1370s.<sup>34</sup> Accordingly, he concluded that the inclusion of this specific type of gold tooling on the Capodimonte altarpiece indicated that the work was produced in a location where Niccolò had close contact with other Tuscan painters and was able to share their tools; most likely Florence.

In addition to this technical evidence, the case for a single Neapolitan sojourn is strengthened by the documentation indicating that in 1372, Niccolò di Tommaso was still working in Pistoia and did not receive payment for his work in the Convento del Tau until December of that year, thus making his arrival in Naples at an earlier date unlikely. The relationship between Niccolò di Tommaso and Giovanni Guidotti that must have developed when he worked in the Convento del Tau, provides an obvious link between the royal court in Naples and the Florentine artist. Thus making it highly probable

<sup>33</sup> The date on the altarpiece of 1371 has been used as evidence of his early activity in the city of Naples by M. BOSKOVITS, *op. cit.*, p. 35, and A. TARTUFERI, *op. cit.*, p. 5. However, one of the key indicators that Niccolò di Tommaso did not leave Florence permanently until 1373 is that in that year, his name no longer appears in the records of artists working in the city, and it does not reappear again until October of 1375, when he is listed with a new address.

<sup>34</sup> E. SKAUG, *Punch Marks From Giotto to Fra Angelico. Attribution, Chronology and Workshop Relationships in Tuscan Panel Painting with particular consideration to Florence, 1330-1430*, Oslo 1994.

that Guidotti served as the conduit through which Niccolò received his earliest Neapolitan commission for Sant'Antonio Abate. Most plausibly it follows that the commission for the altarpiece was delivered to Niccolò through Giovanni Guidotti or his contacts and that the altarpiece was executed outside of Naples and then later sent to Giovanna. Upon her receipt and satisfaction with the Capodimonte altarpiece, Giovanna probably then asked Niccolò to come to work in Naples, a request, which it is clear he took up, as he later completed a number of major projects in the Regno.

The arguments developed by Skaug supporting a single Neapolitan sojourn by Niccolò between January 1373 and October 1375, are strengthened by additional evidence concerning the other commissions he completed in the Regno. The royal commission of the Capodimonte altarpiece must have established a reputation for Niccolò di Tommaso in Naples and unsurprisingly, upon his arrival in the city, he quickly received other significant commissions. Indeed, it was during this period that he took up an important commission on the island of Capri and painted a lunette fresco over the exterior doorway of the main church of the monastery of the Certosa of San Giacomo [fig. 3]. This project has not received adequate consideration as part of the later work of Niccolò di Tommaso nor, in particular, as a project supported by Queen Giovanna.

The Carthusian monastery had been founded in 1371 by Giacomo Arcucci, the Count of Minervino and *Gran Camerario* of the Regno.<sup>35</sup> Through his important post at the royal court, Arcucci was closely tied to Giovanna I, and it was probably upon the influence of the queen that Niccolò di Tommaso was chosen to work at the monastery of San Giacomo. The documentary evidence concerning the building and the foundation of the Certosa, clearly points to the active role that Giovanna assumed alongside Giacomo Arcucci in

<sup>35</sup> He received papal permission to found a Certosa in his home territory of Capri. Shortly afterward, construction began on the foundation and Giacomo dedicated it to his name saint, St. James. For the history of the Certosa see: R. DE STEFANO, *La certosa di San Giacomo a Capri*, Naples 1982. The documents concerning the foundation of the monastery are transcribed in B. TROMBY, *Storia critico-cronologica diplomatica del patriarca S. Brunone e del suo ordine Cartusiano*, vol. VII, Naples, V. Orsino, 1777, pp. 9-24 and Appendix I.

ensuring the completion and well being of this new religious foundation in the Regno. Significantly, these documents concerning the early history of the Certosa also illuminate Niccolò's activity at the Certosa and provide further evidence for his activities in the Regno.

Almost immediately after its foundation by Arcucci, the Certosa of San Giacomo began receiving Queen Giovanna's financial and diplomatic assistance.<sup>36</sup> Her involvement eased the financial burden of the project and through her intercession, the Certosa was granted papal privileges and concessions. Giovanna arranged for a group of monks to be transferred to the Certosa on Capri and she wrote to Pope Gregory XI requesting the full privileges and rights granted to other Carthusian foundations.<sup>37</sup> His positive response on 26 April 1374 indicates that by the Spring of that year the architectural project must have been close to completion.<sup>38</sup>

While the involvement of the patrons of the monastery, Giacomo Arcucci and Giovanna I, is well documented, in the records concerning the monastery, no mention of the artist Niccolò di Tommaso appears. However, the timeframe for the later construction and decoration of the Certosa falls precisely within the assumed period of his sojourn in the Regno. By the time Niccolò arrived in Naples, at the earliest, in the beginning of 1373, the building of the Certosa must have been well underway and his commission for the monastery was probably completed between early 1373 and the Spring of 1374 when the foundation was granted full privileges from the pope. Even though a more specific dating is difficult to ascertain, the fresco must have been completed prior to Niccolò's return to Florence by October 1375.

Like the altarpiece commissioned by Giovanna I for the church of Sant'Antonio Abate the fresco also contains Angevin heraldic

<sup>36</sup> Following Arcucci's request, Giovanna issued a diploma on 1 May 1371, granting funds for the building of the Certosa, as well as for the maintenance of the monks. The generous donations by the Queen also ensured that the monastery was given certain tax concessions and the bequest of the wealthy territories of Castellammare di Stabia, Lettere, Gragnano and Scafati. See B. TROMBY, *op. cit.*, Appendix I, doc. V.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 21-22.

<sup>38</sup> *Ibid.*, Appendix I, doc. XVIII

devices pointing to Giovanna's significant role as the patron of the monastery. Her influential position is celebrated and visually confirmed in the remarkably well-preserved lunette fresco on the façade of the church of the Certosa di San Giacomo.<sup>39</sup> Niccolò di Tommaso's work represents the Madonna and Child enthroned while on their left hand side, Giacomo Arcucci, the founder of the Certosa, kneels and holds a miniature model of the Certosa while his name saint, St. James, stands behind him. On the right of Giacomo Arcucci, also kneeling, are his two sons, Giannuccio and Francesco. However, in addition to the group on the left hand side headed by Giacomo Arcucci, the founder of the monastery, Giovanna I is depicted on the right side of the Virgin and Child.<sup>40</sup>

The Queen kneels with her hands in prayer and the patron saint of the Carthusians, St. Bruno, stands behind her with his hand upon her shoulder. Giovanna stands out dramatically from the other figures in the composition through her elaborately decorated costume. She wears long robes and a large crown, both decorated with the Angevin heraldic symbol of the fleur-de-lis. Her dynastic attire and placement in front of the patron saint of the order, St. Bruno and to the right of the Madonna (the side typically reserved for men) allude to her significant contributions to the construction of the Certosa of San Giacomo, as well as to her role as an magnanimous patron.

Through her generous patronage of the Certosa of San Giacomo and her foundation of the church and hospital of Sant'Antonio Abate, Giovanna I d'Anjou enhanced her reputation as an important

<sup>39</sup> Ottavio Morisani first discussed the painting as the work of Andrea di Vanni and Ferdinando Bologna attributed it to the school of Niccolò di Tommaso. However, general agreement has been reached amongst scholars including Miklòs Boskovits, Angelo Tartuferi and Erling Skaug, that the work is by Niccolò di Tommaso. See O. MORISANI, *op. cit.* (1974), pp. 92-93, and F. BOLOGNA, *op. cit.*, pp. 328-29 and note 19 above.

<sup>40</sup> The identification of Queen Giovanna was questioned by Bologna who presented the untenable argument that: «Codesta prima donna, in effetti, non ha alcun segno regale: è impossibile pensare a Giovanna». Instead he proposed that the figure represents Margherita Sanseverino, the wife of Giacomo Arcucci. See F. BOLOGNA, *op. cit.*, pp. 328-29. To his credit, Bologna studied the fresco before it was extensively cleaned and restored, perhaps indicating why he came to such a conclusion.

patron of art and architecture in the Regno. The building of the church and hospital of Sant'Antonio Abate outside the walls of the city created a significant foundation for the Hospital Order of St. Anthony in Naples under the guidance of the *precettore generale*, Giovanni Guidotti. Indeed, the importance of this foundation and the interest of its royal patron were given visual form in the altarpiece commissioned to decorate the high altar of this monastery church. The work by one of the most well known Tuscan artists of the time, Niccolò di Tommaso, demonstrates Giovanna's knowledge of the potential of visual culture to promote an image of herself as well as her interest in continuing a long-standing Angevin dynastic tradition of bringing significant artists from other areas of the Italian peninsula to work at the Neapolitan royal court.

Through the introduction of his Tuscan patron, Giovanni Guidotti, Niccolò di Tommaso gained the support of an even more powerful benefactor in Giovanna I d'Anjou. The later work of Niccolò in the Regno was advanced through the support and influence of the Queen and many of his later projects can be linked directly or indirectly to her patronage. The Certosa of San Giacomo not only provides an additional example of Giovanna's influential role in the career of Niccolò, but a more thorough investigation of the circumstances of the foundation of the monastery enhances our knowledge of the artist's work in the Regno. By helping to clarify long-standing questions concerning the dating of Niccolò's late work and the timeframe of his Neapolitan sojourn, both the Capodimonte altarpiece and the fresco for the Certosa of San Giacomo, point to the significant role that Giovanni Guidotti and Giovanna I played in the last decade of Niccolò's artistic career. Although much still remains to be learned about the relationship between Niccolò di Tommaso, Giovanni Guidotti and Giovanna I d'Anjou many of the clues are found in a contextual reading of the rich visual material Niccolò di Tommaso created for the royal court in Naples.



Fig. 1 - Church of Sant'Antonio Abate, Naples (photo by M. Velo).



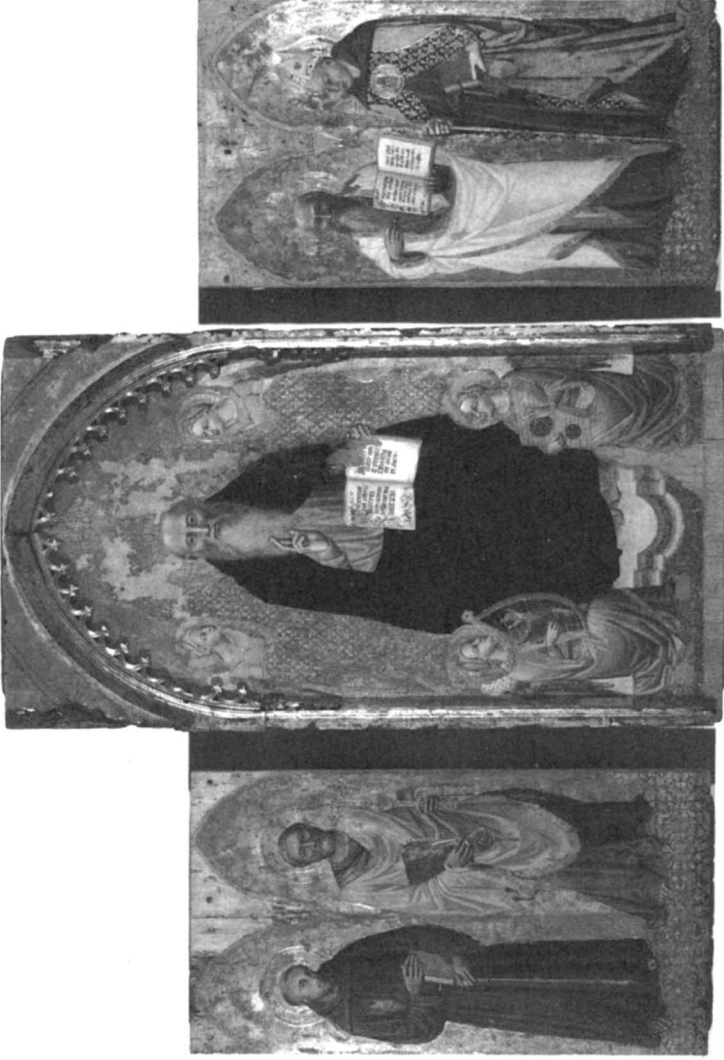


Fig. 2 - Niccolò di Tommaso, *Altarpiece of Santi Antonio Abate, 1371*, Museo nazionale di Capodimonte, Naples (photo by L. Pedicini and courtesy of the Soprintendenza speciale per il polo museale napoletano).



Fig. 3 - Niccolò di Tommaso, *Madonna and Child with Saints and Donors*, 1373-1375, Certosa di San Giacomo, Capri (photo by M. Velo and courtesy of the Soprintendenza speciale per il polo museale napoletano).



ANDREA GUIDI

DUE INEDITI DELL'EPISTOLARIO MACHIAVELLIANO

Il 3 novembre 1502 Biagio Buonaccorsi scriveva a Niccolò Machiavelli impegnato nella sua seconda legazione al Valentino. In quella lettera, fra i vari argomenti affrontati, egli faceva riferimento ad un allegato scritto dal gonfaloniere a vita Pier Soderini da poco eletto: «Il Gonfaloniere vi scrive la alligata: vedete sia servito e di fare onore alle commissioni sua, et ingegnatevi di tornare».<sup>1</sup> Lo stesso giorno, ma qualche ora più tardi, Biagio scriveva ancora al suo segretario e amico facendo nuovamente riferimento a quella lettera di Pier Soderini: «Niccolò mio. Perché costà non venga uomo senza mia lettere, vi fo questi pochi versi, avendovi scritto oggi insieme con una del gonfaloniere ...».<sup>2</sup> Finora però di questa missiva del gonfaloniere non v'era traccia.

Come sappiamo, Machiavelli durante quella legazione era duramente impegnato a seguire scrupolosamente i movimenti del Valentino e a cercare una difficile mediazione fra la sua volontà di ottenere una condotta dalla Repubblica ed il rifiuto del governo fiorentino di aderire a questa sua richiesta, come annotava lo stesso Buonaccorsi: «In questo tempo, il Duca Valentino ci ricercava di fare seco amicitia et tra le prime conditioni era in sul volere una condotta et titolo di Capitano, la quale pratica sempre si escluse».<sup>3</sup> Verso i primi di novembre dunque il Segretario assisteva alle manovre del duca per eliminare il pericolo dei congiurati della Magione ed informava con frequenza i Dieci delle pratiche seguite e dei colloqui avuti con lo stesso duca e con vari personaggi della sua corte.

<sup>1</sup> N. MACHIAVELLI, *Opere*, vol. II, a c. di C. VIVANTI, Torino 1999, p. 64.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>3</sup> B. BUONACCORSI, *Summario di cose seguite da dì 6 giugno 1498 fino a dì X di settembre 1508*, in N. MACHIAVELLI, *Legazioni, commissarie e scritti di governo*, vol. II, a c. di F. CHIAPPELLI, Bari 1973, p. 582.

Il 22 ottobre 1502 Pier Soderini, già eletto, ma non ancora entrato ufficialmente in carica, scriveva una prima volta a Machiavelli ad Imola «in raccomandazione di alcuni ai quali ne' mesi passati furono tolti sei muli a Castel Durante da certi uomini di sua Excellentia». <sup>4</sup> Il gonfaloniere in quell'occasione si era quasi giustificato con il segretario per non aver scritto lui direttamente al Borgia «giudicando», per farlo, fosse «conveniente aspettare di esser tratto et in palazzo». <sup>5</sup>

In questo quadro si inserisce la lettera inedita di Pier Soderini a Machiavelli da me ritrovata tra le carte dell'Archivio di Stato di Firenze, datata appunto 3 novembre 1502 e citata nelle due di Biagio Buonaccorsi del medesimo giorno, viste in precedenza. È l'originale spedito al Segretario fiorentino ad Imola, un unico foglio cartaceo che reca sul verso la seguente dicitura: «Spectabili viro Nicolao Maclavello mandatario florentino apud Ill. Ducem Romandiole». Ne fornisco il testo, avvertendo fin da ora che, per questo e gli altri documenti che seguiranno, darò la trascrizione secondo un criterio di assoluta aderenza alla grafia originale. Mi sono limitato a sciogliere le abbreviazioni e le sigle, a riadattare la punteggiatura secondo l'uso moderno, a separare le parole giunte e a modificare l'uso delle maiuscole. Ho inoltre inserito nel testo le cancellature operate dall'autore ponendole fra parentesi quadre:

*Spectabili viro Nicolao Maclavello mandatario florentino apud Ill. Ducem Romandiole. Imole.*

Niccolò, elli è stato qui ad me uno messer Marino da Recanati iudice et auditore qui della ruota nostra, il quale ha certe sua robe in Pesero donde desidera trarle per potersene servire; et pertanto elli è necessario che vegga di trarre una lettera dalla excellentia di cotesto Principe in favore del decto messer Marino, per la quale lui possa conseguire il desiderio suo et *demum* farli omni favore. Lui manda costì uno suo huomo, il quale sarà exhibitore della presente, udiralo et ti ingegnerai sia compiaciuto.

Alle dua [vostra] tua per essere occupato non risponderò di presente, rimectendomi ad farlo più lungamente per altra mia. *Bene vale. Ex Palatio Florentino. Die III novembris MDII.*

<sup>4</sup> N. MACHIAVELLI, *Opere*, vol. II, cit., p. 57.

<sup>5</sup> *Ibid.*

*Petrus Soderinus Vexillifer Iustitiae.*<sup>6</sup>

La grafia sembra quella di Buonaccorsi, ma più accurata di quanto non appaia nelle lettere proprie. La missiva mostra ancora i segni delle piegature tipiche delle lettere dell'epoca e una macchia scura sul verso, residuo della ceralacca, ed è contenuta in un cartoncino verde con i seguenti dati scritti in una grafia ottocentesca:<sup>7</sup>

Pietro Soderini

*Titoli.* Gonfaloniere perpetuo della Repubblica Fiorentina

*Patria.* Firenze

*Nascita.* 1450 circa

*Morte.* 1522

*Data dell'autografo.* 3 novembre 1502 ex Palatio Florentino [aggiunto a lato, N.d.A.] Non autografo.

*Soggetto.* Raccomanda Niccolò Machiavelli gli interessi di messer Marino da Recanati

*Opere.* Non per eruditi scritti ma per disgrazie che avendo il sommo potere doveva antivedere, ha il Soderini un posto infelice nell'istoria dei suoi tempi. Uomo dolce e modesto era degno di vivere in epoca migliore. Protesse le arti, fu amico dei grandi pittori, degli scultori, degli architetti, de' poeti e de' filosofi, che allora erano la gloria d'Italia, ma non lasciò di sé, che poco onorevoli ricordanze, come uomo di stato.

N. B. Tutte le Storie d'Italia più o meno diffusamente ne parlano ma particolarmente il Razzi, che ne pubblicò la vita stampata a Padova nel 1739 in 4°.

Tali commenti ottocenteschi sono stati probabilmente fatti al momento dell'acquisto delle carte nel maggio 1874, o poco dopo. Nello stesso inserto, allegato all'autografo della lettera a Giovanni Vernacci dell'8 giugno 1517 — di cui tratterò più avanti — vi è un foglietto di piccole dimensioni che reca le seguenti parole:

Questa lettera [a Giovanni Vernacci, N.d.A.] fu pubblicata, ma non intera, né esattamente. È la 45° nelle edizioni comuni.

Lo stampato risponde a tutto il 1° paragrafo, da «carissimo» a «maraviglia» linea 1-12. Mancano le due seguenti linee 13-14 da «io ho haute» a «piacere»; e con «maraviglia» linea 12, si attacca la linea 15 «et quando»,

<sup>6</sup> ASF, *Aquisti e doni*, 59, ins. 2.

<sup>7</sup> Le parti in corsivo sono a stampa.

col resto del paragrafo linee 16-17 fino a «sgratiata». I due seguenti paragrafi, da «Bernardo» a «ti guardi», linea 18-23, mancano in tutto.

(Riscontri fatti dall'Illustrissimo Sig. Cav. Palermo Bibliotecario Palatino)

Fu forse lo stesso cavalier Palermo bibliotecario palatino<sup>8</sup> a redigere anche la premessa alla lettera di Soderini scritta sul cartoncino verde, ma la grafia presente su quest'ultimo non pare la stessa del foglietto, e poi il diverso supporto utilizzato fa pensare che vadano attribuiti ad un'altra persona. Di sicuro la presenza dei riscontri del cavalier Palermo fa ipotizzare che comunque in qualche modo egli fosse stato richiesto di un consulto dall'Archivio di stato o da altri al momento dell'acquisto o della vendita dei documenti.

Come si nota, il gonfaloniere, dopo la lettera del 22 ottobre, scriveva nuovamente, appena entrato in carica, a Machiavelli e ancora una volta per chiedergli di farsi latore di una richiesta personale per Cesare Borgia. Pur avendo assunto ormai ufficialmente la carica di gonfaloniere perpetuo,<sup>9</sup> Soderini, anziché rivolgersi direttamente al Valentino, come aveva lasciato intendere nella sua lettera precedente, continuava dunque ad utilizzare Machiavelli come tramite per le sue personali richieste al duca. Nell'ottobre infatti Soderini aveva cercato di ottenere la restituzione di certi muli tolti a Marco e Iacopo Brinciassi dai soldati borgiani, la stessa cosa, o qualcosa di molto simile, il gonfaloniere cercava di ottenere con questa sua del 3 novembre. Quel messer Marino da Recanati «iudice et auditore» della Ruota citato nella lettera, che cercava di riavere le sue «robe» lasciate in Pesaro in balia di eventuali razzie, si era rivolto a Pier Soderini, il quale si ingegnò immediatamente di aiutarlo. Come è noto la Ruota era preposta alla funzione giurisdizionale per l'ambito cittadino, e fra l'altro in quel torno di tempo era appena entrata in

<sup>8</sup> Di Palermo, come è noto, sono anche gli inventari ottocenteschi del fondo *Palatino* della Biblioteca nazionale di Firenze. Per qualche cenno biografico su questo personaggio cf.: la voce *Francesco Palermo* del *Lessico universale italiano*, vol. XV, Roma 1975, p. 730; P. INNOCENTI, *Il bosco e gli alberi*, vol. I, Firenze 1984, pp. 517, 520; e C. FRATI, *Dizionario bio-bibliografico dei bibliotecari e bibliofili italiani dal sec. 14 al 19*, raccolto e pubblicato da A. SORBELLI, Firenze 1933, s.v.

<sup>9</sup> Era stato nominato il 22 settembre 1502, ma era entrato in carica solo ai primi di novembre.

funzione.<sup>10</sup> Probabilmente il gonfaloniere aveva interesse a garantirsi l'appoggio di uno dei giudici del nuovo organismo giurisdizionale, i cui favori potevano senz'altro aiutare il suo potere politico. Strumento della volontà di Soderini era ancora una volta Machiavelli, che aveva già visto respinta la sua richiesta di tornare a Firenze.<sup>11</sup> Troppo importante era per la Repubblica avere alla corte del duca un uomo che sembrava godere di una certa confidenza con lui, e a Machiavelli il gonfaloniere sapeva di poter affidare compiti piuttosto delicati.

Machiavelli dovette svolgere con zelo tali compiti se il gonfaloniere, in una successiva missiva del 14 novembre, scriveva che gli era piaciuto intendere quanto aveva «scripto in pubblico et in privato».<sup>12</sup> In un'altra brevissima, spedita sempre a Machiavelli l'11 dello stesso mese, Pier Soderini faceva riferimento ad una missiva del suo Segretario ricevuta poco prima,<sup>13</sup> e le lettere del Segretario, da lui citate, erano divenute due nella sua successiva, già nominata, del 14. Anche se il caso dei muli sottratti a Marco e Iacopo Brinciassi non era stato risolto, tanto che il gonfaloniere doveva tornare a ripetere in quella occasione la sua richiesta di restituzione,<sup>14</sup> il gonfaloniere era certo di avere un uomo prezioso alla corte del Valentino.

<sup>10</sup> Cf. G. GUIDI, *Lotte, pensiero e istituzioni politiche nella repubblica fiorentina dal 1494 al 1512*, vol. II, Firenze 1992, pp. 748-49.

<sup>11</sup> Machiavelli fece questa richiesta adducendo motivi personali nella lettera ai Dieci del 27 ottobre 1502, cioè appena pochi giorni prima che Soderini gli scrivesse l'inedito proposto in questa sede con le richieste di favori dal Valentino, cf. N. MACHIAVELLI, *Opere*, vol. II, cit., p. 677.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 709.

<sup>13</sup> Scriveva il gonfaloniere quel giorno: «Spectabilis vir etc. Ho ricevuto la tua alla quale per al presente non accade rispondere altro se non che, circa al procedere tuo costì, ti governerai in quel modo ti commettono Dieci. Et partendo el Duca lo seguirai. Bene vale. Ex Palatio Florentino ...», in N. MACHIAVELLI, *Opere*, vol. VII, *Legazioni e commissarie*, a c. di S. BERTELLI, Milano 1970, p. 100; parzialmente trascritta già da O. TOMMASINI, *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli nella loro relazione col machiavellismo*, 2 voll., Torino-Roma 1882-1911, vol. II, parte seconda, pp. 1298-99 (ma qui si cita dalla ristampa anastatica dell'Istituto italiano per gli studi storici, Bologna 2003).

<sup>14</sup> N. MACHIAVELLI, *Opere*, vol. II, cit., p. 710.



Qualche anno più tardi ritroviamo Niccolò Machiavelli alla corte papale, in casa del cardinale di Volterra fratello del gonfaloniere. A lui pervenivano spesso lettere di Biagio Buonaccorsi. In quella del primo settembre del 1506 si menzionano certi denari destinati al pagamento delle staffette, che si solevano indicare nella loro corrispondenza con il simbolo  $\Delta$  — poi rimasto tradizionalmente in molte edizioni a stampa machiavelliane —, e che riappaiono anche nella successiva lettera finora nota dello stesso Biagio del 6 dello stesso mese; nella quale però si inseriva la novità del ruolo di Michelangelo come portatore degli stessi denari: «...arete, per mano di Michelagnolo scultore, ricevuto li denari della  $\Delta$  di che aspetto intenderne qualcosa per la prima vostra».<sup>15</sup> Nella medesima missiva poi Biagio teneva al corrente Machiavelli delle ultime notizie sul re d'Aragona diretto a Napoli, sulla nomina degli ambasciatori fiorentini e più in generale sulla situazione internazionale.

La frase sui denari per le staffette presente nella lettera del 6 lasciava intendere però in qualche modo come Machiavelli avesse già noto che essi sarebbero arrivati per mano di Michelangelo. Si presupponeva che lo sapesse. E non a caso, perché, nonostante nella medesima lettera dichiarasse retoricamente di non ricordare «quello che feci due ore fa», Biagio sapeva bene invece, nel momento in cui scriveva, di aver già avvisato il suo amico di quel dettaglio in una sua precedente. Di tale lettera, da me ritrovata, si dà il testo a seguire:

*Nicolao Maclavello secretario florentino apud summum Pontificem [...] plurimum honorando. Alla corte.*

Niccolò carissimo io vi ho scripto più volte et la prima vostra doverrà dirme la ricevuta, così vi ho mandato per Michelagnolo scultore quelli danari delle  $\Delta$  in uno legaturo, che furono quelli medesimi riscossi. Dixemi sarebbe costì domenica proxima et vi troverrebbe, havendolo anche ad fare per sua faccende. Non vi sarà grave anchora di questo dirme una parola.

Credo si manderà ad Livorno 200 fanti di quelli del Mugello, intenderetelo. Aragona s'aspecta a ogni hora a Piombino che imbarcò fino a' 22

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>16</sup> Parola poco leggibile, probabilmente «suo».

del passato et qui per anchora non s'è facto ambasciatori. \*Andrà questo come l'altre.\*<sup>17</sup>

La brigata nostra sta bene et qui non è altro di nuovo dalla passata dello imperatore in fuora, quale riscalda ogni di più. Le altre cose vanno per lo ordinario.

Hier sera giunse qui Nerbona,<sup>18</sup> che non si seppe mai la venuta sua se non quando fu all'osteria. Essi honorato quanto s'è potuto et subito fu tracto dall'osteria et messo in casa Tornabuoni et facto verso di Sua excelsa Signoria tutte le demonstratione che si haveano ad fare alla venuta. Partirassi hoggi dopo desinare per all'Ancisa,<sup>19</sup> dove sarà honorato anchora. Non altro. *Florentia, die 5 septembris MDVI*

*Frater Blasius*<sup>20</sup>

La lettera è l'originale spedito al Segretario in legazione presso il pontefice: è un unico foglio cartaceo sul quale sono evidenti ancora i segni della tipica piegatura del foglio, come si usava normalmente per le lettere. Sul verso reca il nome del destinatario «Nicolaio Maclavello ...» già riportato nella citazione, e il suo recapito, del quale l'espressione «Alla corte» è scritta dalla stessa mano, ma con un inchiostro lievemente più chiaro, forse perché aggiunta in un secondo momento, o più probabilmente perché concludendo la frase d'intestazione lo scrivente non ha reintonato il pennino nel calamaio. Lo stesso verso reca ancora evidente l'impronta lasciata dal sigillo, il quale è però ormai completamente sparito. Il foglio della missiva, come nel caso della lettera di Soderini prima esaminata, è contenuto da una camicia in cartoncino verde con impresso sopra in una grafia di origine ottocentesca:<sup>21</sup>

Biagio Buonaccorsi

*Titoli.* Nobile fiorentino

*Patria.* Firenze

*Data dell'autografo.* 5 settembre Firenze 1506

<sup>17</sup> In cifra nell'originale.

<sup>18</sup> Il vescovo di Narbona François-Guillaume Castelnau de Clermont-Lodève, cit. anche nella lettera dei Dieci a Machiavelli del 7 set. 1506, cf. N. MACHIAVELLI, *Opere*, vol. II, cit., rispettivamente alle pp. 1815 e 1006.

<sup>19</sup> Incisa Valdarno, cf. E. REPETTI, *Dizionario geografico fisico storico della Toscana*, vol. I, Firenze 1833, p. 84.

<sup>20</sup> ASF, *Aquisti e doni*, 59, ins. 2.

<sup>21</sup> Le parti in corsivo sono a stampa.

*Soggetto.* Lettera d'interesse storico diretta a Nic. Macchiavello  
Diario delle cose memorabili del suo tempo.  
N.B. Trovansi manoscritte alcune sue poesie.

La lettera porta la data del 5 settembre 1506, quel giorno dunque Biagio aveva già scritto a Machiavelli avvisandolo di quel particolare e nella successiva del 6 gli confermava semplicemente che il portatore dei danari sarebbe stato Michelangelo. Si sa dalla sua ancora successiva lettera dell'11 che Michelangelo non arrivò a dare i denari in questione a Machiavelli;<sup>22</sup> la lettera di Biagio inedita, qui proposta, con buona probabilità doveva essere portata al segretario dallo stesso Michelangelo, come lascia intendere la frase con cui gli si spiegava che i denari erano in una borsa allegata «vi ho mandato per Michelagnolo scultore quelli danari delle  $\Delta$  in uno legaturo che furono quelli medesimi riscossi». È ipotizzabile dunque che né la lettera, né i denari, in un primo momento, arrivassero a destinazione nelle modalità previste dal mittente.<sup>23</sup>

Come si nota, nella missiva alcuni passi sono in cifre, e precisamente quelli in cui si danno dettagli sull'elezione degli ambasciatori. L'intento era naturalmente quello di nascondere particolari importanti a chi avesse eventualmente intercettato la lettera, ma questo brano cifrato rischiò di mettere non poco in imbarazzo Machiavelli, che solo pochi giorni avanti era riuscito ad ottenere una copia del codice di decifrazione — scordato distrattamente a Firenze al momento della partenza<sup>24</sup> — grazie a un allegato giuntogli con una lettera, inviata anch'essa il 5 settembre da Marcello Virgilio per conto dei Dieci, e arrivatagli probabilmente poco dopo.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Scrive Buonaccorsi «Quando io credevo che Michelagnolo vi avessi dato quelli danari, per uno suo omo mi furono riportati, dicendomi che era ritornato indietro per buona cagione», in N. MACHIAVELLI, *Opere*, vol. II, cit., p. 134.

<sup>23</sup> La lettera in ogni caso dovette pervenire a Machiavelli, altrimenti non sarebbe arrivata fino a noi. È molto probabile infatti, come si dirà più avanti, che la missiva fosse contenuta nelle carte Machiavelli possedute dalla famiglia Ricci e vendute nel 1827 o nel 1832.

<sup>24</sup> Cf. la lettera dello stesso Machiavelli ai Dieci del 30 agosto dello stesso anno, nella quale egli confessava di non averlo portato con sé, in N. MACHIAVELLI, *Opere*, vol. II, cit., p. 997.

<sup>25</sup> Cf. *ibid.*, p. 1004. Mentre le «lettere pubbliche» redatte da Biagio Buonac-

Anche i brevi cenni dell'inedito all'arrivo del re d'Aragona a Piombino, diretto verso Napoli, trovano riscontro nelle lettere già conosciute comprese tra la fine dell'agosto e le prime settimane di settembre. Nella sua del 6 ad esempio Buonaccorsi accennava alla venuta del «Catolico a Piombino»;<sup>26</sup> allo stesso modo, il 5 appunto scriveva: «Aragona s'aspetta a ogni hora a Piombino che imbarcò fino a 22 del passato». Guicciardini ci informa che:

Era in questo mezo el re di Ragona venuto per mare alla volta del reame, e molti de' sua gentiluomini e baroni colle donne e brigate loro ne venivano per terra; e perché gli aveva per transito a toccare Piombino, vi fu mandato oratori a visitarlo e presentarlo, messer Giovanni Vettorino Soderini, Niccolò del Nero, amico suo per avere lungamente fatto faccende in Spagna, Giovan Batista Ridolfi ed Alamanno Salviati, de' quali Giovan Batista, amalato per la vita, si ritornò a Firenze.<sup>27</sup>

Similmente, i passi in cifre, relativi alla scontata elezione degli ambasciatori, ci riconducono alle informazioni contenute in altre missive del periodo, ad esempio nella successiva del 9 settembre scriveva i nomi degli ambasciatori da eleggere per il re d'Aragona «Oggi si faranno ambasciatori per a Napoli, per onorare el Catolico; e se tocherà Piombino, vi si manderà messere Giovanvittorio, Alamanno, el Gualterotto e Niccolò del Nero», nomi che abbiamo visto essere citati anche da Guicciardini; e in quella del 21 dello stesso mese Biagio tornava ad informare il suo amico dell'evoluzione della questione: «Qui non è cosa alcuna di nuovo né dello imperadore né del re di

corsi in quei primi giorni di settembre faticarono ad arrivare, come si evince dalle parole scritte dallo stesso Biagio nella sua dell'11 («Io vi ho scritto più volte a' di passati sotto lettere pubbliche, e poiché voi non accusate alcuna per questa vostra ultima de' 9, dovranno essere capitate in qualche machia, e ritroveretele a bell'agio», *ibid.*, p. 134) nessun altro dato ci autorizza a pensare che Machiavelli non ricevesse quella scritta da Marcello Virgilio per conto dei Dieci, con il codice di decifrazione allegato.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>27</sup> F. GUICCIARDINI, *Storie fiorentine*, a c. di A. MONTEVECCHI 1998, p. 435. Similmente anche B. CERRETANI, *Storia fiorentina*, a c. di G. BERTI, Firenze 1994, p. 345, «... s'intese il re di Spagna venire a Napoli et fare scala a Piombino, dove per la città si mandò oratori per honorarlo messer Gianvettorio Soderini Nicolò del Nero Alamanno Salviati con un presente sottoschritto ...».

Aragona: li ambasciatori sono a Bibbona con le provisioni per onorarlo, luogo commodo da trasferirsi et a Livorno et a Piombino, dove non si sa certo qual di questi dua luoghi abbi a toccare».<sup>28</sup>

Pochi giorni dopo aver ricevuto la lettera di Biagio del 5, Machiavelli scriverà i famosi *Ghiribizzi al Soderino*. Conoscere un altro pezzo del suo epistolario, specialmente se relativo ad un periodo cruciale per il pensiero del Segretario fiorentino, quale appare essere quello del periodo della scrittura dei *Ghiribizzi*,<sup>29</sup> è dunque un altro piccolo passo nella ricostruzione del contesto nel quale tale pensiero si formò.

Le lettere provengono dal fondo *Acquisti e doni* dell'Archivio di Stato di Firenze. Le carte furono visionate in precedenza da altri studiosi, in particolare, per primo da Pasquale Villari, che pubblicò in appendice alla sua opera una trascrizione della lettera di Machiavelli a Vernacci dell'8 giugno 1517,<sup>30</sup> e poi da Ridolfi, che pubblicò il testo della lettera del Nerli a Machiavelli del primo novembre 1526,<sup>31</sup> i cui originali autografi sono appunto contenuti nel medesimo inserto delle altre missive inedite qui pubblicate, inediti dei quali, però, nessuno dei due biografi del Segretario dette notizia. Probabilmente sia Villari, sia Ridolfi dovettero giudicarle di scarso interesse, ma gli studiosi oggi converranno con me nel ritenerne utile la pubblicazione. Si può anche supporre che Ridolfi intendesse inserirle in una sua edizione dell'epistolario machiavelliano.<sup>32</sup> Il fondo *Acquisti e doni*, nel quale l'inserto che contiene tutti questi documenti è conservato, inoltre, è il medesimo già indagato in alcune sue parti da due altri grandi studiosi machiavelliani, J.J. Mar-

<sup>28</sup> N. MACHIAVELLI, *Opere*, vol. II, cit., p. 139.

<sup>29</sup> Cf. su questo G. SASSO, *Niccolò Machiavelli*, vol. I, *Il pensiero politico*, Bologna 1993, pp. 215 sgg.

<sup>30</sup> P. VILLARI, *Niccolò Machiavelli e i suoi tempi*, Milano 1897<sup>2</sup>, pp. 396-97 e n.

<sup>31</sup> R. RIDOLFI, *Schede per l'epistolario di Machiavelli. Una lettera inedita di Filippo de' Nerli ed altro*, «G. stor. Lett. ital.», CXXXVIII (1961), pp. 232-38.

<sup>32</sup> Il proposito di realizzare un'edizione completa dell'epistolario fu più volte espresso dal grande biografo di Machiavelli, ma non gli riuscì mai di portarlo a compimento, cf. il suo *Una lettera inedita del Machiavelli*, «Bibliofilia», LVIII (1971), p. 243, e nuovamente *Schede per l'epistolario di Machiavelli*, cit., p. 232.

chand e P. Ghiglieri. Uno dei fascicoli di quel fondo è infatti quello con le pagine autografe del *Discursus De pace inter imperatorem et Regem* e una sezione dei *Giribizi d'ordinanza*.<sup>33</sup>

Le carte di questo inserto sono classificate dall'inventario come «acquisto Salari» del maggio 1874. Come è noto la parte principale delle carte di Niccolò Machiavelli, conservato presso la famiglia Ricci fino all'Ottocento, fu venduto intorno al 1827 causando la dispersione di alcuni documenti. Una buona parte di quelle carte fu infatti acquistata dalla Biblioteca palatina di Firenze, ma un'altra notevole sezione finì invece in collezioni private, soprattutto estere.<sup>34</sup> Si può ipotizzare che la famiglia Salari riuscisse ad acquistarne una parte, ma è anche possibile che i documenti da loro posseduti avessero altra provenienza. Più probabile, in ogni caso, è che i Salari acquistassero questo piccolo lotto di documenti nel 1832, anno in cui la famiglia Ricci procedette alla vendita di un'altra notevole messe di lettere machiavelliane, acquistate ancora una volta in gran numero dalla Palatina, dato che molte delle lettere del periodo settembre-novembre 1506 — epoca alla quale appartiene anche l'inedito di Buonaccorsi qui pubblicato —, conservate oggi alla Biblioteca nazionale di Firenze, sono state per la gran parte acquisite proprio in quell'anno.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Per ciò che riguarda il primo scritto cf. P. GHIGLIERI, *Un inedito del Machiavelli*, «Bibliofilia», LXVIII (1966), pp. 165-80; sui *Giribizi d'ordinanza* dell'ASF e sull'accorpamento con l'altro loro segmento, precedentemente detto *Scritto sul modo di ricostituire l'ordinanza*, contenuto nelle carte della Biblioteca nazionale di Firenze, cf. l'ottimo lavoro di J.J. MARCHAND, *I Giribizi d'ordinanza del Machiavelli*, «Bibliofilia», LXXIII (1971), pp. 135-50.

<sup>34</sup> Cf. R. RIDOLFI, *Le carte del Machiavelli*, «Bibliofilia», LXXI (1969), pp. 5-7, e J.J. MARCHAND, *Gli autografi di otto lettere di Francesco Vettori al Machiavelli (e una lettera inedita a Paolo Vettori)*, «Interpres», XII (1992), pp. 225-26.

<sup>35</sup> R. RIDOLFI, *Le carte del Machiavelli*, cit., p. 5, ricordava che una buona messe di missive machiavelliane fu acquistata dalla Biblioteca palatina nel 1832. In particolare, la lettera di Biagio Buonaccorsi del 9 di quel mese fu acquisita dalla palatina proprio in quell'anno. Identica provenienza, oltretutto, hanno le lettere del 22 ott. e 14 nov. 1502 di Pier Soderini a Machiavelli ad Imola, anch'esse ora alla Nazionale e, come detto, rispettivamente precedente e successiva a quella qui pubblicata. Su questo cf. anche ID., *Schede per l'epistolario di Machiavelli*, cit., p. 553, nel quale il grande studioso ripercorreva ottimamente la storia di alcuni documenti machiavelliani; e O. TOMMASINI, *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli*, vol. II, parte seconda, cit., pp. 1295, 1299 e 1325.

Alla fine dell'Ottocento, comunque, i Salari decisero di disfarsi delle carte in loro possesso e le vendettero all'Archivio di Stato di Firenze, dove oggi si trovano.

Riguardo al breve commento di Francesco Palermo, inoltre, l'ipotesi più verosimile è che visionasse le carte subito prima o al momento dell'acquisto da parte dell'Archivio, poco avanti la sua morte, avvenuta nello stesso anno 1874, e che i dati delle camicie degli altri documenti siano stati scritti da un funzionario dell'Archivio subito dopo l'acquisto. È possibile anzi che al Bibliotecario palatino, evidentemente esperto di grafia machiavelliana, data la presenza di buona parte delle carte Machiavelli in quella stessa biblioteca, venisse appunto richiesto dall'Archivio di Stato un parere risolutivo sulla autenticità e sul valore di quei documenti, proprio in funzione del definitivo acquisto. Non è da escludere totalmente, però, che Palermo facesse i citati riscontri in altro momento precedente, anche perché nel foglietto citato egli viene definito semplicemente «Bibliotecario palatino», e considerato che fu chiamato a dirigere la Palatina nel 1850 e che resse quella carica solo fino al 1861,<sup>36</sup> pur non scartando la più credibile ipotesi che, per rispetto, dopo aver lasciato l'ufficio gli venisse ancora attribuito quel titolo senza ulteriori specificazioni, rimane aperta la possibilità che ci si riferisse al suo titolo di Bibliotecario come se ancora lo possedesse, e ciò ci farebbe retrodatare i «riscontri» del foglietto ad un periodo compreso appunto tra il 1850 e il 1861. È ipotizzabile inoltre, ma con scarsa probabilità, che Palermo operasse tali riscontri sulla sola lettera di Machiavelli a Vernacci, senza avere la possibilità di vedere le altre missive comprese oggi nell'inserito, che insomma al momento dei suoi «riscontri» le missive non fossero assieme, il che rafforzerebbe l'ipotesi che le carte siano state visionate da Palermo prima del 1861.

<sup>36</sup> Cf. nuovamente la voce *Francesco Palermo* del *Lessico universale italiano*, cit. p. 730; P. INNOCENTI, *op. cit.*, pp. 517, 520; e C. FRATI, *Dizionario bio-bibliografico*, cit., s.v.

DANIELE SANTARELLI

LA RIFORMA DELLA CHIESA DI PAOLO IV NELLO  
SPECCHIO DELLE LETTERE DELL'AMBASCIATORE  
VENEZIANO BERNARDO NAVAGERO\*

I. *Premessa.*

Nell'arco della sua lunga vita, Gian Pietro Carafa (1476-1559)<sup>1</sup> si dimostrò molto attento e sensibile al tema della riforma della Chiesa come vescovo di Chieti, come superiore dell'ordine dei Teatini, come cardinale impegnato a Roma nei lavori per la riforma, in particolare negli anni del pontificato di Paolo III Farnese (fu, com'è noto, uno dei più autorevoli membri della commissione incaricata di redigere il celebre *Consilium de emendanda ecclesia*).

Dal 1542 in poi il Carafa si dedicò prevalentemente alla conduzione del Sant'Uffizio, sempre più consapevole dell'ampia diffusione del dissenso ereticale e del pericolo da esso rappresentato.

D'altra parte il Sant'Uffizio rappresentò per il cardinal Carafa uno strumento efficace per acquisire sempre più potere all'interno della curia. Tale acquisizione di potere era necessaria per far passare le proprie idee, anche sul piano della riforma della Chiesa.

Asceso al pontificato nel 1555, Gian Pietro Carafa dedicò molti dei suoi sforzi alla riforma della Chiesa. Una parte importante dell'attività riformatrice di Paolo IV è riflessa «nello specchio» delle lettere di Bernardo Navagero, ambasciatore veneziano presso la Santa Sede dal settembre 1555 al marzo 1558 (quindi cardinale e legato

\* Ringrazio i professori Achille Olivieri, Adriano Prosperi e Roberto Rusconi per aver letto e discusso con me le diverse redazioni del presente lavoro. Abbreviazioni utilizzate: ASV = Archivio di Stato di Venezia; BUP = Biblioteca universitaria di Pisa.

<sup>1</sup> Per un breve profilo biografico di Gian Pietro Carafa cf. la voce di A. AUBERT, in *Enciclopedia dei papi*, vol. III, Roma 2000, pp. 128-42, *pass.* Sul suo papato rimane fondamentale la trattazione di L. VON PASTOR, *Storia dei papi dalla fine del Medio Evo*, vol. VI, *Storia dei papi nel periodo della Riforma e Restaurazione cattolica. Giulio III, Marcello II e Paolo IV (1550-1559)*, Roma 1922.



anziano al concilio di Trento nel 1563), fonte fondamentale per la storia del papato di Paolo IV nel suo complesso, conosciuta soprattutto nella versione di R. Brown,<sup>2</sup> che ne ha pubblicato in inglese una scelta molto parziale, di cui si serve il Pastor nel volume VI della *Storia dei Papi*. Prima del Pastor, R. Ancel aveva sfruttato i dispacci del Navagero nei suoi studi sull'attività riformatrice di Paolo IV,<sup>3</sup> ma non sistematicamente. Il Pastor, trattando della riforma della Chiesa di Paolo IV,<sup>4</sup> oltre ad utilizzare la versione del Brown, sfrutta alcuni dispacci del Navagero in versione originale, sulla base di un codice della Biblioteca marciana di Venezia, che contiene tuttavia una parte molto limitata della corrispondenza dell'inviato veneziano.<sup>5</sup>

Nella sua imponente opera sul concilio di Trento, H. Jedin dedica solo una decina di pagine al papato di Paolo IV, limitandosi a considerazioni generiche e senza utilizzare fonti di prima mano;<sup>6</sup> d'altronde l'interesse di questo illustre studioso non poteva concentrarsi su di un papa che non volle assolutamente riaprire il concilio e la cui attività di riforma egli considerava evidentemente poco rilevante. I dispacci del Navagero, sfruttati sistematicamente, ci forniscono informazioni molto preziose per comprendere come siano andate effettivamente le cose, ed offrono l'immagine di un Paolo IV fortemente impegnato sul terreno della riforma della Chiesa, rendendo giustizia al suo impegno in questo ambito, sicuramente viziato da una visione troppo gerarchica e rigida, ma che fu comunque sincero e che portò a risultati concreti. L'azione riformatrice di Paolo IV non è stata affatto uno dei temi privilegiati della storiografia occupatasi del suo papato.

<sup>2</sup> *Calendar of State Papers and Manuscripts relating to english affairs existing in the archives and collections of Venice and in other libraries of Northern Italy*, ed. R. BROWN, vol. VI, 1-3, London 1877-84.

<sup>3</sup> Cf. principalmente R. ANCEL, *Paul IV et le concile*, «R. Hist. ecclésiastique», VIII 1907, pp. 716-41.

<sup>4</sup> Cf. L. VON PASTOR, *Storia dei papi dalla fine del Medio Evo*, vol. VI, cit., pp. 421 sgg.

<sup>5</sup> Biblioteca nazionale marciana di Venezia, *Ital. VII, 1097 (9445)*. Il ms. contiene, con lacune, i dispacci del Navagero al Senato dal 7 set. 1555 al 4 set. 1556.

<sup>6</sup> H. JEDIN, *Storia del concilio di Trento*, vol. IV, 1, Brescia 1979, pp. 25-34.

## 2. *La lotta per la moralizzazione del clero.*

Sin dai primi mesi del suo pontificato Paolo IV non esitò a prendere severi provvedimenti per moralizzare i costumi del clero.<sup>7</sup>

Le linee direttrici dell'attività riformatrice di Paolo IV erano le stesse su cui si impegnò l'assemblea tridentina tra 1562 e 1563: imposizione ai vescovi dell'obbligo della residenza nelle loro diocesi, lotta contro l'accumulazione dei benefici ecclesiastici e contro la simonia, lotta contro il concubinato dei chierici e contro il fenomeno degli sfratati ...

Secondo la testimonianza del Navagero, nell'aprile 1556, Paolo IV riprese alcuni vescovi che venivano meno al dovere di residenza e li esortò a dedicarsi con più vigore alla cura d'anime:

Sendosi trovati uno de questi giorni al desinare del pontefice alquanti prelati, sua santità li fece chiamar nella sua camera, dove, con parlar latino, puro, ornato et copioso, secondo il suo solito, li represe perché non andassero alli loro vescovati, che lassavano la sposa vedova e ch' il grege commessolli senza il suo pastore et ch' almanco fino che si facesse la riforma, la quale con maggior forza li commetteva, ch' andassero alla loro residenza, non consumassino il tempo in visite, in banchetti et forse in giuochi, ma che studiassero per sapere governare poi le loro peccorelle, perché era una grandissima vergogna che nella cappella, ove sedevano i vescovi, si levassero frati et anco laici ad insegnarli, che per il più questi fanno de sermoni, che doveano parlar essi, il quale parlar di sua santità è stata quasi una caparra a questi di quel che disegna fare.<sup>8</sup>

Circa un mese dopo, nel concistoro del 4 maggio 1556, Paolo IV «chiamò li cardinali che pigliano pensioni e che s'affettonano a parte alcuna venditori della libertà e che, se bene havessero li cappelli rossi et erano chiamati cardinali, esso li haveva per tali, e parlò con tanta veemenza e copia di parole latine, che spaventò ogn'uno e non era cardinale ch'ardisse levar la faccia».<sup>9</sup>

Della severità di Paolo IV contro l'avidità e la corruzione del clero fece le spese un eminente membro del Sacro Collegio, il cardi-

<sup>7</sup> Cf. L. VON PASTOR, *Storia dei papi dalla fine del Medio Evo*, vol. VI, cit., pp. 364-65.

<sup>8</sup> Bernardo Navagero al doge e al Senato, 10 apr. 1556. BUP, ms. 154, cc. 100v-01r.

<sup>9</sup> Bernardo Navagero al doge e al Senato, 5 mag. 1556. BUP, ms. 154, c. 120v.

nale Ippolito d'Este, il quale, sebbene fratello del duca di Ferrara Ercole II, grande alleato di papa Carafa, fu cacciato in esilio da Roma sin dall'inizio del nuovo pontificato.<sup>10</sup> Il 14 settembre 1555 Girolamo Grimani e Bernardo Navagero, giunti alle porte di Roma, scrivevano al Senato:

Nel passar nostro per Cagli, intendessimo ch'il reverendissimo cardinale d'Urbino era in quella città e (...) fussimo a visitation sua (...). Poi in Terni facessimo simile officio col reverendissimo cardinale di Ferrara, il quale, doppo le parole generali, ci disse che, per commissione del pontefice, sua signoria reverendissima partiva da Roma e che tal ordine li fu dato da sua santità con qualche collera causata da falsa relattione de maligni et che lei si haveva voluto costituire in qualunque luogo che fosse piaciuto a sua santità per giustificarsi di qualsivoglia imputatione che li fusse fatta, ma che sua santità non l'haveva più voluto udire, ma li fece replicare che partisse.<sup>11</sup>

Contro il cardinale d'Este Paolo IV si scagliò con veemenza il 23 maggio 1557 (secondo anniversario della sua ascesa al papato), alla presenza del Sacro collegio. Dopo aver accennato brevemente alle vicende della sua elezione, aggiunse «che Dio faceva li pontefici e che non l'havere in seno polizze per 100 e 200 mila scudi e beneficij per 50 mila da poter dispensare come quel Simon mago, che tutte le signorie loro reverendissime conoscevano, la puzza del quale proveniva ancora al naso, e che si maravigliava come questo tale avesse alcuni cardinali che lo servivano come cagnioletti, quali si doverriano vergogniare, essendo così nobili come sono».<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Cf. L. VON PASTOR, *Storia dei papi dalla fine del Medio Evo*, vol. VI, cit., pp. 435-36 e n. 6 *ibid.*

<sup>11</sup> Girolamo Grimani e Bernardo Navagero al doge e al Senato, 14 set. 1555. BUP, ms. 154, c. 2v.

<sup>12</sup> «Domenica il pontefice fu a cappella per la solennità della sua creatione e poi diede desinare a tutti li reverendissimi cardinali et alli ambasciatori e vi fu anco io, ma non vi possetti già esser mercole che fu l'incoronatione per causa della mia indispositione. Quel giorno di domenica doppo desinare si ritirò il pontefice in camera con tutti li cardinali e, volendosi entrare l'ambasciatori di Francia et Portogallo e l'altri, furono fatti restar di fuori, con dire che la santità sua voleva fare congregatione, la quale in sostanza fu ch'il pontefice si dolse prima che l'ambasciatori de Imperiali e re havevano presa consuetudine di stare in cappella in piedi presso di sua sedia, che li voleva provvedere che sedessero con l'altri, al loro antico logo, sog-

Gian Pietro Carafa si era già scagliato contro il cardinale Ippolito d'Este chiamandolo «Simon Mago», nel corso del conclave che lo elesse papa.<sup>13</sup> Il cardinale d'Este sia nel conclave di Marcello II sia in quello di Paolo IV fece di tutto per essere eletto papa, corrompendo gli altri membri del Sacro collegio e creandosi uno stuolo di zelanti seguaci.<sup>14</sup>

Un altro illustre prelato che fece le spese del rigore di Paolo IV fu il datario Gian Battista Osio. L'arresto di questi, avvenuto all'inizio del dicembre 1555, anche se giustificato soprattutto da motivi politici, aprì la strada alla riforma della Dataria, che stava tanto a cuore a Paolo IV.<sup>15</sup>

Il cardinal Alessandro Farnese, dal canto suo, subì un grave danno economico a causa della revoca dei regressi, uno dei più importanti provvedimenti di riforma di Paolo IV.<sup>16</sup>

giungendo poi ch'haveva animo di fare il concilio, principalmente per riformare le cose de principi, quali mettevano falcem in messem alienam. Da questo ragionamento passò a parlare del suo conclave, dicendo ch'era due anni ch'in simil giorno erano in conflitto della sua elettione, che li primi cardinali ch'andorno in cappella per farlo papa si mossero per particolari interessi, che l'altri savij e prudenti, mettendo tempo di mezzo, vollero assicurarsi che l'implicatione fusse buona e vegniente dallo Spirito Santo e qui sua santità entrò ad esortare le loro signorie reverendissime a fare il pontefice spirati dallo Spirito Santo e non mossi da rispetti mondani, il che diceva perché si conosceva propinquo a partirsi da questo secolo, soggiungendo che Dio faceva li pontefici e che non l'havere in seno polizze per 100 e 200 mila scudi e beneficij per 50 mila da poter dispensare come quel Simon mago, che tutte le signorie loro reverendissime conoscevano, la puzza della quale proveniva ancora al naso, e che si maravigliava come questo tale havesse alcuni cardinali che lo servivano come cagnioletti, quali si doverriano vergogniare, essendo così nobili come sono. Chi intendesse sua santità per Simon Mago e chi habbi voluto notare per cagnioletti, se bene è assai chiaro, havendo havuto rispetto sua santità di nominarli, lo debbo haver ancor io». Così Bernardo Navagero al doge e al Senato, 29 mag. 1557. BUP, ms. 154, c. 380r.

<sup>13</sup> Così riferisce L. VON PASTOR, *Storia dei papi dalla fine del Medio Evo*, vol. VI, cit., p. 453.

<sup>14</sup> Cf. *ibid.*, pp. 303-10 e 340-46 pass.

<sup>15</sup> Dell'episodio, cui brevemente si accenna *ibid.*, p. 378, il Navagero fa un lungo resoconto nella sua lettera al doge e al Senato del 7 dic. 1555 (BUP, ms. 154, cc. 36r-37r).

<sup>16</sup> Riferiva il Navagero al doge e al Senato l'11 dic. 1557: «al cardinal Farnese con la revocatione delli regressi si ha dato un danno di molti migliaia di scudi d'en-

Altro problema che si aggiungeva a quello della corruzione erano i costumi sessuali del clero. Nella lettera del 6 giugno 1556 il Navagero riferiva che Paolo IV aveva intenzione di contrastare con severità il fenomeno del concubinato dei chierici, e riferiva un episodio riguardante il cardinal Cristoforo Del Monte, nipote di Giulio III:

Qui s'è detto asseveratamente che sua beatitudine vuol frenare la vita de prelati e li suoi più intrinsechi dicono ch'ella ha una listra di molti che tengono in casa concubine. Questo ben si sa: che l'officiali sono stati in casa di due prelati grandi per ritenerli la donna, ma non l'hanno trovata, perché il rumore che di questo andò prima attorno l'ha giovato. Intendo che sua santità, quando fece restituire certa abbazia di 500 scudi al cardinale del Monte, la quale l'è stata usurpata dal Datario ritenuto, disse a sua signoria reverendissima: «figliuol mio, ve la damo volentieri, ma vivete di modo che non habbiamo causa di levarvi questa e tutto quel altro che voi havete».<sup>17</sup>

Seri provvedimenti furono presi anche contro gli sfratati. Scriveva l'inviato veneziano il 14 novembre 1556:

Giobbia [12 novembre] nella congregazione dell'Inquisitione si deliberò che li sfratati non potessero havere né uffitij, né beneficij né celebrar e che portassero un segniale, che fossero conosciuti, senza obligare i monasteri a ripigliarli, e la bolla presto uscirà fuori.<sup>18</sup>

Nella lettera del 22 maggio 1557 il Navagero accennava quindi ad una bolla contro gli sfratati dell'ordine dei Minori, che avrebbe prefigurato simili provvedimenti contro gli sfratati degli altri ordini.<sup>19</sup>

Se dunque le linee direttrici della riforma di Paolo IV anticipavano quelle seguite dall'assemblea tridentina nel 1562-63, egli tuttavia non credeva affatto nell'efficacia di un concilio ai fini della ri-

trata, perché sua signoria illustrissima havea regresso al manco sopra 12 chiese cathedral, che la menor valeva 2000 scudi in su». ASV, *Secreta Archivi Propri, Roma*, reg. 11, c. 34r.

<sup>17</sup> Bernardo Navagero al doge e al Senato, 6 giu. 1556. BUP, ms. 154, cc. 136v-37r.

<sup>18</sup> Bernardo Navagero al doge e al Senato, 14 nov. 1556. BUP, ms. 154, c. 276r.

<sup>19</sup> «Mando a vostra serenità la bolla in stampa contra gli sfratati dell'ordine de frati minori. Il medesimo s'aspetta anco dell'altre religioni». Così Bernardo Navagero al doge e al Senato, 22 mag. 1557. BUP, ms. 154, c. 387r.

forma della Chiesa; «de tous les papes de la période conciliaire il est le seul qui n'ait pas réussi à obtenir la continuation de l'assemblée de Trente»,<sup>20</sup> rileva l'AnceI nel suo articolo del 1907 sull'atteggiamento di Paolo IV nei confronti del concilio. Dai dispacci del Navagero emerge chiaramente come il «carattere» e le idee di Paolo IV contrastassero in modo netto con l'idea di un concilio non diretto in prima persona dal papa e troppo aperto alle discussioni tra i prelati.

Occorre adesso ripercorrere in modo più dettagliato gli avvenimenti, seguendo la voce dell'ambasciatore veneziano.

### 3. *La congregazione per la riforma.*

Secondo la testimonianza del Navagero, papa Carafa scartò l'opzione del concilio all'inizio del dicembre 1556, allorché, discutendo con alcuni teologi francesi sulla situazione religiosa del regno di Francia, affermò di credere che fosse poco necessario un concilio per la riforma della Chiesa, «nel quale si trovano molte difficoltà, e molta lunghezza, perché bisogna a poco a poco correggere l'errori et abusi introdotti et dare esecuzione a quello che sarà ordinato».<sup>21</sup>

Al fine di condurre in porto la tanto agognata riforma, Paolo IV si servì dunque di una congregazione che egli istituì nel gennaio 1556. La congregazione arrivò, all'inizio di marzo, a contare circa 150 membri (divisi in 3 classi), cosa che la faceva assomigliare ad una specie di concilio.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Così R. ANCEL, *Paul IV et le concile*, cit., p. 716.

<sup>21</sup> «È stato questi di il pontefice lungamente con alcuni teologi venuti di Francia col reverendissimo di Lorena, ha voluto parlare con 4 d'essi prima che tutti insieme, poi separatamente l'uno dall'altro, per intendere particolarmente le differenze della religione di quel regno. Et ha detto uno di quelli, parlando col pontefice, haverli parso di parlare con uno che sappia ogni cosa e ch'habbia più tosto del divino che dell'huomo. E esso pontefice s'è lasciato intendere che, per la riforma della Chiesa universale, crede che sia poco necessario un concilio, nel quale si trovano molte difficoltà e molta lunghezza, perché bisogna a poco a poco correggere l'errori et abusi introdotti, e dare esecuzione a quello che sarà ordinato». Così Bernardo Navagero al doge e al Senato, 7 dic. 1555. BUP, ms. 154, c. 38r.

<sup>22</sup> Cf. L. VON PASTOR, *Storia dei papi dalla fine del Medio Evo*, vol. VI, cit., pp. 429 sgg. In merito al progressivo ampliamento della commissione per la riforma

Tra le prime preoccupazioni di Paolo IV c'era la riforma della Dataria. All'inizio di gennaio Paolo IV affidò questa ai cardinali Scotti, Rebiba e Reumano, i quali avrebbero dovuto essere coadiuvati da tre prelati (tra i quali Francesco Bachod e Silvestro Aldobrandini).<sup>23</sup>

riferiva il Navagero al doge e al Senato l'8 feb. 1556 (BUP, ms. 154, c. 75r-v): «Desiderando sua santità più presto che si possa dar principio alla riforma, come haveva fatto deputatione di 24 cardinali per questo effetto, così ha voluto che siano 24 prelati e che tra loro s'eleghino con voti segreti, come fecero ultimamente il giorno di Nostra Donna passato in cappella, doppo la messa e cerimonia del benedire et accendere le candele, ch'essendo ivi ridotti al numero di 63, elessero li 24 acclusi in questa polizza, qual mando a vostra serenità et la ballotattione fu con le fave bianche di sì e le negre di no. Erano presenti, chi contorno i voti, li reverendissimo Bellai decano primo vescovo, Moron primo prete e Farnese primo diacono. Terzo giorno poi sua santità chiamò congregazione di tutti li reverendissimi cardinali, invitandoli doppo a desinar seco, nel quale divise li 24 cardinali eletti in tre classi, et 8 per una, come vostra serenità vedrà per l'acclusa polizza, et la divisione dicono si farà delli 24 prelati, et si disse ch'il pontefice accrescerà cadauna di queste classi di sei altri teologi e canonisti, e poi se li daranno li dubbij e cadauna classe si deporterà fra sé, e quello che sarà deciso, discusso e concluso lo riferiranno al pontefice». Riferiva quindi il Navagero al doge e al Senato il 29 feb. 1556 (BUP, ms. 154, c. 84r-v) che alla commissione per la riforma si erano aggiunti «oltre li 24 prelati eletti, i nomi de quali mandati a vostra serenità, altri tre, come la vedrà per l'acclusa polizza. Questi non sono stati eletti con le fave come i primi, ma ricordati dalli reverendissimi decano, Cesis et Trani, presidenti delle tre classi, per età al pontefice, e dal medesimo confirmati, di modo che con tanto numero le cose saranno più lunghe et havrà forma quasi di concilio». Ed il 14 mar. 1556 (BUP, ms. 154, c. 90r-v): «Mercoledì poi sua santità chiamò congregazione di tutti li deputati sopra la riforma e parlò tre volte con la solita sua facondia, la prima alli cardinali soli, la 2<sup>a</sup> ai prelati, e poi a tutta la congregazione unita. La sustanza, se bene sua santità tutte le tre volte con mirabile arte dicesse diversamente et con altre parole, che per fare questa riforma con quel maggior fondamento che si potesse, oltre all'XI prelati ch'havea aggiunto alli 24, haveva voluto mettere in cadauna classe 27 tra teologi, canonisti et ufficiali, acciò ogn'uno potesse ricordare e consiliar bene l'honore di questa Santa Sede, onde le classi saranno di 50 persone l'una. Poi disse sua santità che darìa il dubbio in scrittura, ma che, volendolo dare con parole schiette ed espresse, voleva un poco di tempo da considerarlo, essendo importantissimo, ma oggi intendo che l'ha dato alla stampa».

<sup>23</sup> «Il pontefice ha fatto sopra il datario li reverendissimi cardinali Trani, Motula e Reumano e vuole ch'il reverendo Bacodi, don Silvestro Aldobrandini et un altro che sarà quasi un'altra Ruota, proponghino le cose ch'alla giornata veniranno a' cardinali e li diano le informazioni necessarie a lor signorie reverendissime, poi le segnino, il che da diversi è interpretato diversamente, perché alcuni dicono che questa è la via di correggere molti abusi del datario, dovendo passare per tante

I progetti di riforma di Paolo IV erano grandiosi e radicali. Ne dà prova il discorso tenuto in occasione del concistoro del 10 gennaio 1556. Riferiva il Navagero al doge e al Senato l'11 gennaio:

Hieri fu concistoro [...]. In questo concistoro, doppo lunghissime audienze de cardinali, il papa entrò a parlare della riforma e disse che ogni giorno li pareva più cognoscere essere asceto in quel supremo grado per voler de Dio, perché voleva Sua Divina Maestà sopra tutte l'imperfezioni sue, sì dell'animo come del corpo, ch'in quest'età decrepita li dava forze di poter sopportar travagli e fatiche che porta seco il papato e li metteva in animo la cosa della riforma, la quale voleva fare in effetto, così come li passati pontefici da 60 anni in qua la proponevano con parole, che però sua santità reformaria prima sé, onde haveva proposto li 3 cardinali, che già scrissi, al datariato acciò lo regolassero e che, se bene ella ne patirà, traendo il suo vivere da quello, perché si restringerà, perché la natura si contenta di poco e che, fatto questo, l'altri si preparino, che riformerà loro ancora, accennando la Cancelleria, Penitenzieria et Camarlingheria, la vita de prelati et perpetuità delli benefici, con l'altri regressi, accessi et altre introduzioni, aggiungendo che, reformata la corte, vorrà poi senza alcun rispetto toccare i principi.<sup>24</sup>

Paolo IV espose quindi i suoi progetti di riforma al Navagero nell'udienza del 17 gennaio 1556. Dopo aver deprecato l'arrendevolezza dei suoi predecessori nei confronti dei principi («Li nostri predecessori pur troppo l'hanno abbassata questa Santa Sede con tanto temere i principi, hanno fatto dell'indignità, onde ne sono causati infiniti disordini»), il papa disse in sostanza all'inviato veneziano di voler agire da solo («volemo fare la riforma da noi») e che al centro dei suoi propositi c'era, innanzi tutto, la lotta alla simonia attraverso una radicale riforma della Dataria. Ricordò in proposito di essersi occupato, sotto il papato di Paolo III Farnese, della riforma della Dataria insieme a Gasparo Contarini, Girolamo Aleandro e Tommaso Badia:

mani, ch'a questo modo non si potrà mai vedere al fine di cosa alcuna. A quelli tre sopradetti cardinali intendo che sia stato dato, e si darà, il carico dell'Inquisitione». Così Bernardo Navagero al doge e al Senato, 4 gen. 1556. BUP, ms. 154, c. 56v.

<sup>24</sup> Così Bernardo Navagero al doge e al Senato, 11 gen. 1556. BUP, ms. 154, cc. 61v-62r.



(...) et s'ha parlato altre volte di questa riforma del datariato, et Paolo 3° felice memoria deputò il cardinale Contarino vostro, noi ch'eramo cardinale, l'arcivescovo di Brindisi [Girolamo Aleandro] et il Badia maestro del Sacro Palazzo, che furno poi cardinali, et facessimo anco alcune moderationi, et a me toccò referire al pontefice, ma io viddi che sua santità, se bene m'havea udito con la sua solita modestia e cortesia, pur non ne voleva far altro.

Fece notare al Navagero come egli fosse sopravvissuto fino agli 80 anni senza mai ricorrere alla simonia, ricordando in particolare che, quand'era cardinale, gli era stato impedito di prendere possesso dell'arcivescovado di Napoli ed era stato costretto a vivere senza nessuna entrata («et come cardinale ancora sono stato un par d'anni senza haver niente, quando non hebbi il possesso dell'arcivescovado di Napoli, che m'era tenuto da tiranni, né io mi degnai dirne una parola e non mi mancò cosa alcuna»). Disse che tuttora, in caso di difficoltà nei sostentamenti, avrebbe preferito mettersi ad elemosinare piuttosto che ricorrere alla simonia («Et, quando pure il Signore Dio volesse adesso che mi mancasse sostenerci, andarei accattando con una scodella prima ch'havere tutte le commodità per questa via indiretta con ruina dell'anima mia e di tanti altri che vengono dietro»). Ringraziando Cristo, che gli aveva dato «questo animo di fare senza alcun rispetto l'honore di Sua divina maestà et il bene di questa Santa Sede», affermò quindi in modo perentorio: «Noi procuraremo la causa de Dio e Sua Divina Maestà procurerà la nostra». Aggiunse infine:

Habbiamo pur hoggi racciordato ad alcuni auditori di Rota che vedino e pensino bene con quell'altri dottori che li deputaremo sopra queste cose, et non ci lasceremo ingannare, perché della simonia ne habbiamo detto quel che dicono i teologi e canonisti, tanto che potemo dire d'essere istruttissimi, et la dottrina del nostro Santo Tommaso in questo come in tutte l'altre cose m'ha fatto risolvere christianamente. Quando questi n'havranno riferito il parer loro, li faremo quelle provisioni che saranno necessarie.<sup>25</sup>

Il riferimento al tentativo, fallito, di riforma della Dataria di vent'anni prima, ai tempi dei lavori per il *Consilium de emendanda ecclesia*, è assai significativo: Gian Pietro Carafa, insieme al cardinal

<sup>25</sup> Bernardo Navagero al doge e al Senato, 18 gen. 1556. BUP, ms. 154, c. 64r-v.

Contarini, all'Aleandro e al Badia aveva sostenuto una linea di riforma radicale, che però non era passata, ed aveva dunque dovuto accantonare i suoi progetti.<sup>26</sup> Adesso i tempi erano cambiati: al potere c'era un papa intransigente e si faceva sul serio. La rottura con il passato era più che evidente.

Nel concistoro del 24 gennaio 1556, Paolo IV spese alcune parole sulla riforma che intendeva portare a termine: il suo obiettivo era «recuperare l'antica e prima iurisdittione della Sede Apostolica». Per poter procedere a questa riforma tre giorni prima il papa aveva riunito «una congregatione di cardinali, di [auditori di] Rota e d'altri dottori et generali de religiosi» e nel corso di tale riunione — si trattava della prima riunione della commissione per la riforma — egli aveva parlato con grande vigore contro la simonia, infiammando gli spiriti dei presenti e facendo loro notare che proprio nella lotta alla simonia consisteva la vera riforma della Chiesa, «aggiungendo — notava significativamente il Navagero — quasi li medesimi concetti che disse a me et io li scrissi per l'ultime mie».<sup>27</sup>

Nell'udienza del Navagero del 25 gennaio Paolo IV ritornò sul tema della riforma e della lotta alla simonia, dicendo in particolare di voler cominciare dapprima «dalla sua pelle et scorticarla et riformarla, per poter poi liberamente riformar li altri, non solamente prelati, ma imperij, regni, et signori» e di non volere «multiplicità di bolle con belle parole e prohemiij, finti consiglij et altro per ingannare il

<sup>26</sup> Cf. in proposito A. AUBERT, *Alle origini della Controriforma. Studi e problemi su Paolo IV*, «R. Stor. Lett. religiosa», XXII (1986), pp. 303-55: in special modo le pp. 331 sgg.

<sup>27</sup> Così Bernardo Navagero al doge e al Senato, 24 gen. 1556 (BUP, ms. 154, c. 67r): «Serenissimo Principe. Hoggi è stato concistoro. (...) In questo concistoro sua santità disse alcune parole circa la reforma, che vuol fare al tutto, dicendo alli reverendissimi cardinali che non si spaventassero per ciò di quanto ella faceva, era per recuperare l'antica e prima iurisdittione della Sede Apostolica, accennando la forma de principali, quale racquistata saria ogn'uno saria felice e felicissimo quel Sacro Collegio. Per poter procedere con fondamento a questa reforma, haveva, tre giorni avanti, fatto sua santità una congregatione di cardinali, di Rota e d'altri dottori et generali de religiosi, nella quale parlò con tanta forza e materia, in conto della simonia, ch'infiammò ogn'uno, facendoli conoscere ch'in questo stava la vera reforma della Chiesa, aggiungendo quasi li medesimi concetti che disse a me et io li scrissi per l'ultime mie».

mondo», ma «fare effetti». Per questo aveva convocato la congregazione per la riforma ed aveva impartito ai suoi membri lo studio del caso della simonia. A questi membri avrebbe aggiunto altri uomini che fossero degni, cosicché quella congregazione sarebbe stata «un concilio, senza chiamarsi concilio». Presto, aggiunse il pontefice, si sarebbe svolta un'ulteriore seduta della congregazione per la riforma, nella quale si sarebbe affrontata la questione della simonia. Contro tale pratica, definita «eresia per l'effetto che fa», Paolo IV si dilungò con molta passione.<sup>28</sup>

La commissione per la riforma si riunì nuovamente il 29 gennaio. Secondo la ricostruzione del Navagero, in tale occasione, presenti quasi 200 persone, il papa disse, tra l'altro, che la sua intenzione era «di fare la riforma e di cominciar da sé, perché questo era un metter la scure alla radice et serrar la bocca ad ognuno». Quindi il papa affermò di voler sottoporre all'esame della congregazione il caso della simonia, ponendo ai membri della commissione la questione «se per la collatione de beneficij si poteva pigliar denari»; dispose poi che i membri della congregazione si dividessero in varie classi, di teologi, di canonisti ecc., e che le votazioni avvenissero «per classes».<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Bernardo Navagero al doge e al Senato, 25 gen. 1556. BUP, ms. 154, cc. 70r-71v.

<sup>29</sup> «Il pontefice mercole chiamò congregazione di molti dottori, cardinali reverendissimi, prelati, auditori di Rota, generali delle religioni, avvocati concistoriali et molti altri teologi e canonisti, e volle anco che vi fossero deputati di cadauna congregazione di officiali, di modo ch'ascendono al numero quasi di 200 persone. In essa congregazione disse sua santità che quelli ch'erano stati nelle precedenti congregazioni sapevano e l'altri potevano havere inteso la mente di sua beatitudine essere di fare la riforma et incominciar da sé, perché questo era un metter la scure alle radici et serrar la bocca d'ogn'uno, che li haveva chiamati per farli intendere che voleva che studiassero la cosa della simonia per poterne dare dapoi li suoi voti quando fussero chiamati un'altra volta, che saria presto, et ch'il punto stava qui: se per la collatione de beneficij si poteva pigliar denari, essendo in ciò la suprema autorità del pontefice data da Christo a Pietro, ch'hanno instituito le compositioni et l'annata, e ch'ogn'uno si preparasse a dire liberamente quel che sentiva per l'honor de Dio senza rispetto del pontefice o suoi interessi o d'altri, e che, per non fare confusione, ella s'haveva pensato che li voti per classe fossero spediti. Queste classes loro chiamano i teologi una, i canonisti un'altra, e con ogni professione una classe. A queste deputeria sua santità cardinali della professione, quali piglieranno i voti di cadauno della sua classe in scrittura e, per non multiplicare in repliche di ragioni, da tutti trarriano un

Un'ulteriore riunione della commissione speciale per la riforma, a pieni ranghi, avvenne l'11 marzo. In tale occasione Paolo IV affermò che avrebbe dato «in scrittura» il «dubbio» relativo al caso della simonia.<sup>30</sup>

Due giorni dopo il papa, nel corso di un'udienza del Navagero, pronunciò un discorso molto significativo in merito ai suoi progetti di riforma:

Tuttavia attendemo alla riforma, e questo tempo che li mettemo è per far la cosa bene, la quale è importantissima, e non volemo che si possa dire che sia stata un nostro ghiribizzo e ch'haviamo voluto fare di nostro cervello, senza udire alcuno. Vogliamo ch'ognuno dica e, quanto peggio diranno, haveremo miglior piacere perché si scoprirrà meglio la verità una volta. Non è bisogno qui di parole, Christo parla, non Agostino, Tommaso, o altri: «gratis accepistis, gratis date». Questa cosa, magnifico ambasciatore, è stata molti anni sopra il cuore, perché vedemo forse alcune cose nella casa di Dio che vi fariano spaventare: chi voleva un vescovado andava prima in Banchi, dove era la listra con li prezzi, nella promotione di cardinali si faceva il conto quante decine e migliaia di scudi si poteva cavare, onde, subito che Dio ci diede questa dignità senza che la dimandassimo, che la maestà sua lo sa, dicessimo, sappiamo quel ch'il Nostro Signore vuole da noi, bisogna che facciamo fatti, che purghiamo questo mal dal capo. Et, se non lo facessimo immediate, fu perché prima volessimo fare una promotione di cardinali di poter adoperare et esercitare, ancor che de l'altri non ci diffidiamo, hora lo faremo se vi dovessimo lasciar la vita. Non ci turbano coloro che dicono che vi metteremo troppo del nostro e che non haveremo da sostenere perché siamo certi che Colui che di niente ha fatto quanto ci è non ne abbandonerà. È miracolo, magnifico ambasciatore, come si sia mantenuta questa Sede, havendo li pontefici passati fatto ogni cosa (si può dire) per rovinarla, ma è fondata sopra tal pietra che non s'ha da temere, quei due apostoli che sono ornamento del cielo e poi il sangue di tanti martiri che

summario, e quello refereriano a sua santità, alla quale se alcuno volesse dire altro ella ascolterea et deliberaria quel che fusse il bene e l'honore di questa Santa Sede e di tutta la christianità, et aggiunse che, se qualcheduno non piaceva questo modo, ricordasse un migliore. Fu risposto che piaceva quanto sua santità haveva detto. Né voglio tacere il reverendo Grimani patriarcha d'Aquileia parlò con molta sodisfazione d'ogn'uno, laudò la buona mente di sua santità et disse ch'il modo di voti per classe era perfetto et che esso nella materia del suo voto darà secondo ch'il signore Iddio l'espierà». Così Bernardo Navagero al doge e al Senato, 1 feb. 1556. BUP, ms. 154, cc. 72v-73r.

<sup>30</sup> Bernardo Navagero al doge e al Senato, 14 mar. 1556. Cf. *sup.*, n. 22.

sono stati ammazzati in tante parti del mondo e specialmente in questa città. E, quando ancora ne dovesse mancare, ci contanterissimo nettar questo luogo conservato a Dio e poi morire. E, per dirvi ogni cosa, questa nostra congregazione havrà forza di concilio, alla quale habbiamo dato il dubbio in scrittura e l'haviamo fatto ponere in stampa, perché, sebene non lo volemo mandare alli Studij, non essendo dignità di questa Santa Sede, ch'è magistra omnium, andar mendicando il parer d'altri, pur sottomano ci contenteremo che vada attorno et udirà ogn'uno per fare meglio deliberattione.

Paolo IV prese poi due copie del «dubbio» posto ai membri della commissione e le consegnò al Navagero, dicendogli: «una ne manderete all'illustrissima Signoria, l'altra la tenerete per voi».

Quindi il pontefice, dopo esser stato un po' sospeso, «come persona che volesse dire una cosa ma temesse», pronunciò le seguenti, significative parole:

Non vi vogliamo defraudare che non sappiate quanto sappiamo noi, perché siamo certi che servite di modo che quelli signori teneranno appresso di sé quanto li comunichiamo, che non havremo mai causa di dolerci. Intendiamo per via sicura, perché non crediamo così ad ogn'uno e volemo ben chiarirsi delle cose, che 'l re d'Inghilterra Filippo, che non si nomina più l'imperatore, perché non è in essere, come dovete sapere, onde si può dire Filippo q. Carlo, diede nell'istruzione a coloro che negotiano questa tregua che per modo alcuno non si facesse mentione di concilio, perché sanno bene come stariano, e questo timore che hanno di noi lo conoscono dalla potente mano di Dio, perché non ci ingannano delle nostre forze temporali, ben sapemo che sua divina maestà dà l'animo e leva come li pare. Vi haviamo detto questo per dirvi questo altro: che la nostra riforma tirerà addietro gran cose, se Dio ci dà gratia che potiamo nettarci e che non ne sia dato legge sopra il tuo libro, medice cura te ipsum, mosteremo alli principi che nelle loro corti è forse maggior simonia ch'in questa e la vorremo levare perché siamo preposti così a loro come alli preti, che sono tutti nostri figlioli e, quando bisognerà, faremo un concilio in questa città, perché non è necessario andare altrove e noi, come è notorio, non volessimo dare il nostro voto che il concilio si facesse in Trento, si può dire in mezzo a luterani, perché la decisione s'ha da fare dalli vescovi. Si può bene ammettere per consiglio persone dotte, ma cattoliche, ch'altrimenti si potrebbe dire che s'ammettesse anche il Turco. Caro ambasciatore, vi habbiamo voluto aprire tutto il cuor nostro, con quell'amorevolezza che facciamo col cardinale Caraffa.<sup>31</sup>

<sup>31</sup> Bernardo Navagero al doge e al Senato, 14 mar. 1556. BUP, ms. 154, cc. 91v-93r.

Da queste affermazioni di Paolo IV risulta chiaro come egli credesse fermamente che la sua missione fondamentale, in vista della riforma della Chiesa, fosse l'abolizione della simonia. Consapevole della «missione» affidatagli e conscio in cuor suo del favore di Cristo, papa Carafa non temeva che, in seguito all'adozione di rigidi provvedimenti, le sue entrate fossero radicalmente decurtate. Non temeva neppure di sfidare avversari potenti; anzi, mediante la riforma egli avrebbe altresì affermato il suo primato sui principi, ai quali egli riteneva di essere preposto così come ai preti. Inoltre, va notato che Paolo IV, deluso dall'inaspettata lentezza colla quale procedeva la congregazione per la riforma, dava ora credito all'ipotesi di svolgere un concilio, che egli però avrebbe diretto in prima persona a Roma: d'altronde proseguire il concilio a Trento era per papa Carafa una via impraticabile, perché un concilio non si poteva svolgere «in mezzo a luterani». Paolo IV chiudeva ogni porta al dialogo con i protestanti: al concilio dovevano essere ammessi solo cattolici.

È noto, invece, come Carlo V avesse voluto il concilio a Trento, sede di un principato vescovile, il cui principe-vescovo era vassallo dell'imperatore, allo scopo di riconciliare cattolici e protestanti e porre fine ai disordini in Germania; non a caso Carlo V, dopo la grande vittoria di Muhlberg contro i principi protestanti della lega di Smalcalda (1547) e dopo l'*Interim* di Augusta (1548), spinse, colla garanzia del salvacondotto, alcuni delegati protestanti tedeschi a partecipare alla seconda fase del concilio stesso (1551-52), ma l'allenza stipulata a sorpresa del re di Francia Enrico II coi principi protestanti e l'offensiva dello stesso Enrico II contro Innsbruck, dove si trovava l'imperatore per assistere da vicino ai lavori del concilio, rovinò del tutto i suoi piani.<sup>32</sup>

Paolo IV, evidentemente, non condivideva affatto questa linea «riconciliante» e la considerava un pericolo per l'integrità del cattolicesimo.

<sup>32</sup> Cf. H. JEDIN *Breve storia dei concili*, Brescia 1978, pp. 148-52.

4. *Lo sviluppo dell'attività riformatrice dopo il fallimento della congregazione per la riforma.*

Il 26 marzo, in casa del cardinale decano Jean du Bellay, i membri della prima classe della congregazione discussero dell'articolo sulla simonia proposto alla loro attenzione da Paolo IV. L'esito, secondo il Navagero, fu il seguente:

Giobbia fu congregazione della prima classe sopra la riforma in casa del reverendissimo Bellai Decano. La summa fu che 12 dessero i lor voti sopra il punto già dato, ch'io mandai a Vostra serenità, et furono tre opinioni: una del vescovo di Feltre, che si potesse pigliar danari per uso della potestà spirituale. La seconda del vescovo di Sessa, che non si possino pigliar per alcun modo. La terza del vescovo di Sinigaglia, che si possino pigliar, ma a certo tempo e con certe condizioni. Doppo le feste si deciderà questa un'altra volta e l'altri che restano daranno i voti o in voce o in scrittura come li parrà. Il medesimo faranno le altre due classe, nel che il pontefice farà usar diligenza perché mostra desiderio di vedere il fine.<sup>33</sup>

Era ormai evidente, agli occhi di Paolo IV, che la congregazione per la riforma, a causa delle diversità di opinioni tra i suoi membri, era troppo lenta. La sospensione dell'attività della congregazione fu quindi inevitabile.

A questo punto il papa progettò di convocare un concilio a Roma e di chiamarlo «lateranense»: Paolo IV accennò a questo suo proposito nel corso dell'udienza del Navagero del 14 maggio, dicendo che aveva deliberato le legazioni di Carlo Carafa a Enrico II e di Scipione Rebiba a Filippo II proprio «per far un concilio qui in Roma, che si chiamerà lateranense, che saria simile a quell'altro così illustre et glorioso», alludendo al quarto concilio Lateranense convocato da Innocenzo III nel 1215.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Bernardo Navagero al doge e al Senato, 28 mar. 1556. BUP, ms. 154, c. 97v.

<sup>34</sup> «[Paolo IV] Seguitò dicendo: quel ch'importa e quello ch'è nello scrigno di questo petto e che volemo che scrivete è che mandiamo questi legati per fare un concistoro qui in Roma, che si chiama lateranense, che saria simile a quell'altro così illustre et honorato. Questa è città di far concilij, ove siamo ancor noi, alla quale nostra intenzione perché non vedemo non poter concorrere universalmente ogni giorno, se bene saranno chiamati senza mia pace, vogliamo che la provino per ogni

Quindi, il 29 dello stesso mese il papa confidò all'inviato veneziano di essersi ormai convinto che l'unico rimedio per la «molta rovina» del mondo fosse la convocazione di un concilio ecumenico, che egli era in procinto di chiamare («stiamo per chiamar un general consiglio»); i cardinali legati Carafa e Rebiba avrebbero avvisato di ciò rispettivamente Filippo II ed Enrico II; il concilio ecumenico rappresentava, inoltre — disse il papa — l'unico modo per «metter fine agli odii e rivolgere le armi contro i Turchi»; tale concilio sarebbe stato convocato tuttavia non per far piacere ai principi, ma «a lor dispetto»: «li faremo conoscere — affermò allora Paolo IV — quanto può questa Santa Sede quando ha un pontefice animoso». D'altronde il papa era consapevole di «haver tante forze, che congiunte a qualsivoglia di loro, faremo restar l'altro in niente».<sup>35</sup>

Carlo Carafa scrisse successivamente dalla corte francese — Paolo IV fece leggere le comunicazioni del nipote nella congregazione dei cardinali del 27 giugno — che, riguardo al concilio a Roma, il re Enrico II gli aveva detto «ch'ha tenuto e governato il suo regno di modo che non poteva dubitare di concilio, al quale comanderà a tutti l'altri prelati che venissero».<sup>36</sup>

A questo punto, però, Paolo IV aveva già la mente rivolta alla

via e vi promettiamo che, contra quelli ad chi mancherà ci faremo sentire e chi sarà quel christiano che vorrà impedire questa buona opera e che chiamato poi non venghi o mandi ambasciatori?». Così Bernardo Navagero al doge e al Senato, 14 mag. 1556. BUP, ms. 154, c. 124r.

<sup>35</sup> Bernardo Navagero al doge e al Senato, 29 mag. 1556. BUP, ms. 154, cc. 132r-33r.

<sup>36</sup> «Hoggi inaspettatamente è stata congregatione generale di tutti li cardinali (...) il pontefice fece leggere le lettere del cardinale suo nipote di Francia, nelle quali doppo havere scritto particolarmente l'honori co' quali è stato riceuto, che maggiori non sono stati mai fatti, né si potevano aspettare, si conteneva che haveva proposto il concilio al re, dicendo ch'il papa lo desiderava a Roma per potersi trovar presente, perch'essendo vecchio non poteria muoversi per andare in altro luogo e perché a questo effetto così christiano era necessaria la pace, non sendo cosa così ferma una tregua, che però il pontefice l'haveva mandato anco per questo effetto di pace, ch'il re quanto aspetta al concilio havea risposto ch'ha tenuto e governato il suo regno di modo che non poteva dubitare di concilio, al quale comanderà a tutti l'altri prelati che venissero (...). Così Bernardo Navagero al doge e al Senato, 27 giu. 1556. BUP, ms. 154, c. 148r-v.



guerra contro il regno di Napoli e pensava al concilio come un'arma da sfruttare strumentalmente contro i suoi nemici.

Nell'estate 1556 Paolo IV mise mano a due provvedimenti di riforma della Chiesa molto significativi: la riforma della Dataria e l'abolizione degli accessi e regressi.

La riforma della Dataria arrivò nel luglio 1556, ma era già stata preparata da tempo.

Dalle parole con cui il Navagero comunicava la cosa a Venezia, ci si può render conto della radicalità della riforma di Paolo IV:

Il reverendissimo Bacco[di] (...) ha havuto da sua santità il titolo di datario, che prima segniava le supplicationi con questa parola pro datario, et in questi giorni ha spedito gratis d'ordine di sua santità tante dispense di matrimonij già contratti, ch'importava di compositione circa 25 mila ducati, onde viene lodato molto l'animo del pontefice, che, se bene si trova in bisogno per l'occorrenze presenti, non solamente non voglia dar licenza che siano spedite le supplicationi ch'ha il datario, con la compositione ordinaria, che li dariano da 200 mila ducati in una settimana, con farne un monte, ma ch'habbia voluto che quelle de matrimonij che non si potevano far di manco siano spedite gratis.<sup>37</sup>

Alla riforma della Dataria, Paolo IV fece seguire un altro importante provvedimento: nel concistoro del 21 agosto, infatti, come attesta il Navagero, venne letta una bolla «che leva tutti l'accessi passati et vuole che si diano in nota fra certi tempi li regressi già concessi, cioè quelli che sono presenti in termine di 15 giorni, quelli che sono in Italia in termine d'un mese, quelli oltre li monti in termine di 3».<sup>38</sup>

La *resignatio cum regressu* consisteva in una rinuncia sotto la riserva del rinunciatario che in certi casi, come per esempio alla morte del beneficiario della rinuncia, poteva rientrare in possesso del beneficio cui aveva rinunciato. Il diritto di accesso concedeva invece al beneficiario la presa di possesso di un beneficio alla morte o alla rinuncia del titolare.<sup>39</sup>

Il 22 agosto Paolo IV parlò al Navagero della riforma della

<sup>37</sup> Bernardo Navagero al doge e al Senato, 11 lug. 1556. BUP, ms. 154, c. 157v.

<sup>38</sup> Bernardo Navagero al doge e al Senato, 22 ago. 1556. BUP, ms. 154, c. 195r.

<sup>39</sup> L. VON PASTOR, *Storia dei papi dalla fine del Medio Evo*, vol. VI, cit., p. 437.

Dataria e dell'abolizione degli accessi e regressi, esaltando i due provvedimenti, che si inserivano nell'ambito più generale della lotta alla simonia, e dicendo di non temere per la decurtazione delle entrate, che sarebbe derivata dalla loro attuazione.<sup>40</sup>

Ma la situazione politica precipitò proprio nell'estate del 1556 e la successiva guerra contro il regno di Napoli distrasse quasi del tutto Paolo IV dalla questione della riforma della Chiesa. Così, per esempio, il provvedimento di revoca dei regressi poté essere approvato definitivamente solo tra il novembre e dicembre 1557.<sup>41</sup>

<sup>40</sup> Bernardo Navagero al doge e al Senato, 22 ago. 1556. BUP, ms. 154, cc. 196v-98v.

<sup>41</sup> Il 20 nov. 1557 il Navagero riferiva al doge e al Senato: «Giobbia nella congregation dell'Inquisitione, il pontefice disse con molta alteratione che havea havuto la nota delli regressi che hanno li cardinali, come scrissi che havea ordinato, che alcuni hanno fin 20 regressi, et per ciò volea far una bolla che li revocasse tutti, riservandone un solo per cardinal, con condition che, venendo il caso del regresso, possa il cardinal elegger a la chiesa che havea prima o quella del regresso lasciando l'altra. Et a me è stato detto da persona che udì che sua santità comandò al Barengo che facesse ditta bolla più gagliarda et più forte che si possa. Ha fatto di più sua santità un motu proprio, se ben non è ancor dato fuora, che non si possi dimandar benefitij per alcuno, sotto pena della dannation eterna, volendo che siano conferiti dalli 3 cardinali che sono sopra il Datariato (come saria a dir per Spirito Santo) et per bone information che loro haveranno delle persone». ASV, *Secreta Archivi Propri, Roma*, reg. 11, c. 19v. Riferiva quindi il 4 dic. 1557: «Serenissimo principe. Heri fu concistoro, come scrissi, nel qual il pontefice, dopo le audientie, propose la bolla della revocation delli regressi ch'io scrissi voler far sua signoria con reservation di un solo per cardinal, con questo che, venendo il caso del regresso, il cardinal che l'haverà sia obligato elegger o la chiesa del regresso o quella che havea prima, nel qual proposito, secondo l'ordenario suo, disse parole gagliardissime contra la pluralità delle chiese, alla qual fu provisto a tempo di Paolo III, che all'hora si trovò un cardinal che havea 3 arcivescovati et 4 vescovati, qual disse che havea più ciera di soldato, che di cardinal fece poi una deliberation, come a me disse di voler far, che in quel concistoro che erano proposte le chiese non fussero espedito ma rimisse alli seguenti concistorij, nel qual tempo il cardinal proponente fusse obligato mandar a tutti li altri cardinali la necessaria informatione della chiesa et della persona eletta. Poi disse assai sua santità in materia della riforma, che haveva cominciato da sé, levando il datariato, che volea continuar a levar la simonia del clero, che non si vendessero lo sacramenti et li ordini sacri, et poi proveder a quel che facevano li principi secolari, li quali erano più simoniaci che li clerici, perché si vedevano ingerir nel dar li possessi alli eletti per la Sede Apostolica et far pagar per le lettere di possesso molti danari, il che era mera simonia, che deputeria a questa riforma li cardinali dell'Inquisitione». ASV, *Secreta*

Il 15 maggio 1557, nel pieno della seconda fase della guerra contro gli imperiali, Paolo IV tornò a parlare della riforma col Navagero, dicendo che il diavolo lo aveva fatto cadere in tale travagliosa situazione per stornarlo dalla riforma della Chiesa, la quale altrimenti sarebbe ormai giunta in porto; quindi il papa spiegò qual fosse la differenza tra i decreti conciliari ed i suoi provvedimenti di riforma, aggiungendo di sperare di poter realizzare i suoi propositi di riforma coll'aiuto di Dio:

Li concilij de nostri giorni, che l'haviamo visti tutti, hanno fatto decreti, belli e santi, e cresciuti e libri, ma non erano osservati perché si facevano le derogationi, non ostante constitutione tale. Noi cominciavamo dall'esecuzione e questa era la via. Il Demonio n'ha sturbati con darne causa di far sonar tamburi e trombe, ma speriamo in Dio ancora di poterla finire perché Sua divina maestà ci ha detto: «Vobiscum sum usque ad consumationem seculi. Ego vici mundum».<sup>42</sup>

Successivamente, il 23 maggio 1557, come attesta il Navagero, nel secondo anniversario della sua elezione, Paolo IV riunì tutti i cardinali e disse loro di aver in mente di convocare presto il concilio, innanzi tutto «per riformare le cose de principi, quali mettevano falcem in messem alienam». Quindi, dicendo di sentirsi prossimo alla morte, esortò i cardinali ad eleggere il suo successore su ispirazione dello Spirito Santo e «non mossi da rispetti mondani», scagliandosi di nuovo contro la pratica della simonia ed inveendo contro il corrotto cardinale d'Este.<sup>43</sup>

Tuttavia nessun concilio venne convocato, e di fatto la pratica

*Archivi Propri, Roma*, reg. 11, c. 29r-v. Ed, infine, l'11 dic. 1557: «Mando a vostra serenità in stampa la revocation delli regressi, pubblicata nel penultimo concistoro, come scrissi, nella qual, se ben vien detto che riserva alli cardinali un regresso o ver accesso per cadauno. Per il reverendissimo Puteo dice che la giunta dell'accesso è stata posta da chi ha scritto la bolla, ma che la mente del pontefice et la deliberatione è di reservar solamente un regresso et che li accessi siano di tal sorte revocati che non se ne parli più et che così sarà la nota concistorial, ma che chi ha esteso il decreto l'ha fatto con le clausule general, le qual sempre congiungono l'accesso al regresso, il che vien confermato dalli altri cardinali». ASV, *Secreta Archivi Propri, Roma*, reg. 11, c. 32r.

<sup>42</sup> Bernardo Navagero al doge e al Senato, 15 mag. 1557. BUP, ms. 154, c. 378v.

<sup>43</sup> Cf. *sup.*, n. 12.

della riforma languì sino alla fine della guerra, avvenuta nel settembre 1557.

Finita la guerra, il Navagero riferisce che, nel concistoro del 1° ottobre 1557, il papa, dopo aver ricordato le sventure passate, la guerra e lo straripamento del Tevere, «ammonitioni inviate dal Signore Iddio per correctione et emendatione dell'errori di tutti», aggiunse che «era necessario, recognoscendo il beneficio del Signore, mutar vita et con questo mezzo dimostrare di non esser sordi alle sue voci». Per questo esortò i cardinali che conducevano una vita integerrima a continuare così, mentre invitò i membri del Sacro collegio che conducevano una vita peccaminosa a pentirsi e ravvedersi; aggiunse «che esso voleva esser il primo a riformar se stesso, però havea in animo di eleggere sei del numero loro, li quali vedessero se le cose ordinate fin allora per la riforma stavano bene et che insieme con lei provedessero al resto che avanza, potendo mutar quelle delle fatte fin hora che non li paressero bone».<sup>44</sup>

La fine della guerra comportò in effetti una ripresa dell'attività riformatrice di Paolo IV. È significativo quanto il 9 ottobre 1556 il Navagero scriveva al doge e al Senato:

In questi concistori et signature è stato levato quel che si soleva concedere da molti per l'ordinario, si in evidentem utilitatem, che non si possa far più se non alla presenza del pontefice et che li giudici siano dati da sua

<sup>44</sup> «Hierì in concistoro il pontefice, doppo molte audientie, disse che l'arme mosse per male informattioni che havea haute del re Filippo et del duca d'Alva, li quali per la verità ha cognosciuti per figli obediendi et d'un'ottima mente, dilatandosi molto nelle lodi dell'uno et dell'altro, per il qual moto d'armi Roma era stata in quel travaglio et pericolo che tutti purtroppo lo sapeano et la recente inondatione del Tevere con tanto danno et pericolo di questa città erano amonitioni mandate dal Signor Iddio per correctione et emendatione dell'errori di tutti et che però, ringraziando Sua Divina Maestà che ci havesse voluto amonire et non castigare a pieno, era hora necessario, recognoscendo il beneficio del Signor mutar vita et con questo mezzo dimostrare di non esser sordi alle sue voci, che però esortava sue signorie illustrissime quelle che vivevano come si dovea a continuare nella loro bona vita, l'altri che come homini peccavano ad emendarsi et che esso voleva esser il primo a riformar se stesso, però havea in animo di eleggere sei del numero loro, li quali vedessero se le cose ordinate fin allora per la riforma stavano bene et che insieme con lei provedessero al resto che avanza, potendo mutar quelle delle fatte fin hora che non li paressero bone». Così Bernardo Navagero al doge e al Senato, 2 ott. 1557. BUP, ms. 154, cc. 554v-557.

santità che conoscano quest' accidente utilità. È stato fatto anco con decreto che da qui innanzi l'abbadie et beneficij di titolo non si possano dare in commenda, tutte due provisioni giudicate di molto beneficio della religione, et che havessero bisogno di riforma, il che ben io ho detto al pontefice che era molto lodato et che già s'incominciavano a veder frutti della pace, mi disse: «magnifico ambasciatore, questo è niente, se bene è quel tanto che voi conoscete. Nelle signature non sono più ammesse quelle cose che passavano per l'ordinario et hora a nessun altra cosa pensamo più che ad una vera riforma», replicandomi in questa parte quelle tante cose che mi ha detto tante volte et io tante volte ho scritto.<sup>45</sup>

La riforma della Chiesa, dunque, tornava prepotentemente al centro dei pensieri di papa Carafa.

Negli ultimi due anni del suo pontificato, Paolo IV dedicò effettivamente gran parte dei suoi sforzi alla riforma della Chiesa: il papa si occupò tra l'altro, della riforma dei conventi, emanando una bolla contro i monaci vaganti, prese provvedimenti contro le trattative sulla futura elezione del suo successore, incrementò il culto divino, tentò di riformare il governo dello Stato della Chiesa e pose fine al nepotismo, deponendo dalle loro funzioni il cardinale Carlo Carafa ed i suoi fratelli Giovanni e Antonio (gennaio 1559).<sup>46</sup>

##### 5. *Note conclusive.*

Senza altro scandalizzavano Paolo IV l'inefficienza e l'immoralità caratteristiche del clero della prima metà del Cinquecento, favorite dalla litigiosità intrinseca del sistema beneficiale, esasperata a partire dalla fine del Quattrocento dalle massicce ingerenze della Curia romana ai danni degli interessi dei legittimi patroni e delle aspettative delle popolazioni locali, nonché dalla non residenza dei vescovi nelle proprie diocesi. Le masse popolari stesse, d'altronde, in un contesto nel quale si affacciavano prospettive di rinnovamento religioso, erano angosciate di fronte ai costumi sregolati e scandalosi di un'ingente parte del clero.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Bernardo Navagero al doge e al Senato, 9 ott. 1556. BUP, ms. 154, cc. 557v-58r.

<sup>46</sup> L. VON PASTOR, *Storia dei papi dalla fine del Medio Evo*, vol. VI, cit., pp. 443-78.

<sup>47</sup> Sul malcostume del clero nella prima metà del Cinquecento cf. G. GRECO,

Per attuare i suoi propositi di riforma Paolo IV scartò fin da subito l'idea del concilio, poiché, dal suo punto di vista, favoriva eccessivamente inutili discussioni, comportando inevitabili lungaggini. Paolo IV si servì quindi di una congregazione per la riforma, rimanendone però estremamente deluso: tale congregazione, infatti, operava troppo lentamente e comportava le stesse difficoltà di un concilio. Allora a Paolo IV, che interruppe le sedute della congregazione per la riforma, balenò in mente l'idea di convocare un concilio a Roma, chiamandolo «lateranense», che egli voleva evidentemente dirigere e controllare in prima persona. Roma era infatti il luogo ideale per un concilio e certamente migliore di Trento: il papa avrebbe diretto o comunque seguito da vicino le sedute del concilio e ne avrebbe condizionato le deliberazioni, piegandole senza fatica alla propria volontà. Un concilio a Roma avrebbe inoltre escluso più facilmente eventuali condizionamenti politici da parte dei principi sui membri dell'assemblea.

In ogni caso, il concilio caldeggiato da Paolo IV non fu nient'altro che uno spauracchio da agitare contro gli imperiali.

Conclusa la guerra contro il regno di Napoli, papa Carafa non convocò nessun concilio e preferì agire in prima persona per attuare la tanto attesa riforma della Chiesa.<sup>48</sup>

L'atteggiamento dirigista di Paolo IV comportava una forte affermazione di «assolutismo papale» e di «centralismo romano» a scapito delle strutture periferiche della Chiesa. Si può affermare che Paolo IV anticipò, per molti aspetti, il «centralismo romano» dei pontefici dell'età post-tridentina, esercitato a scapito dell'autorità e del prestigio dei vescovi e delle diocesi ed a vantaggio dell'autorità del papa e delle congregazioni cardinalizie romane, che risultò

*Tra disciplina e sacerdozio: il clero secolare nella società italiana dal Cinquecento al Settecento. Clero e società nell'Italia moderna*, Roma-Bari 1995<sup>2</sup>, pp. 45-112, in particolare pp. 45-58; sulle ingerenze da parte del papa e della curia romana nel sistema beneficiale a partire dalla fine del XV secolo cf. invece A. PROSPERI, *Dominus beneficiorum: il conferimento dei benefici ecclesiastici tra prassi curiale e ragioni politiche negli stati italiani tra '400 e '500*, in *Strutture ecclesiastiche in Italia e Germania prima della Riforma*, a c. di P. PRODI, P. JOHANEK, Bologna 1984, pp. 51-86.

<sup>48</sup> Cf. in proposito L. VON PASTOR, *Storia dei papi dalla fine del Medio Evo*, vol. VI, cit., pp. 443 sgg.

frustrante per le aspettative e gli auspici di riforma dei quadri ecclesiastici locali.<sup>49</sup> In ogni caso, lo zelo ed il rigore del governo di papa Carafa segnarono una netta rottura rispetto al passato: significativi sono i provvedimenti contro i cardinali indegni, ma ancor più l'abolizione degli accessi e dei regressi e la radicale riforma della Dataria, che si inserivano nell'ambito della lotta contro la simonia. È da notare che Paolo IV mostrò chiaramente di non voler essere «dominus beneficiorum», come avevano fatto i papi rinascimentali, cioè di non voler disporre liberamente della vendita dei benefici ecclesiastici per impinguare le proprie casse. Questo nonostante la pessima situazione delle finanze pontificie, complicata dai preparativi militari e quindi dalla guerra condotta da Paolo IV contro il regno di Napoli. La condanna senza appello della dottrina del papa come «dominus beneficiorum» era stata d'altronde formulata ai tempi del *Consilium de emendanda ecclesia*.<sup>50</sup> Simili comportamenti messi in atto dal vicario di Cristo non potevano non sapere, per un personaggio come Paolo IV, di simonia. Non a caso Paolo IV giustificò così al Navagero la riforma della Dataria: «ci siamo privati di così gross'intrata non perché non conoscessimo d'haverne bisogno, ma perché non lo potemo pigliare senza peccare in simonia».<sup>51</sup>

A conferma del cambiamento dei tempi si può concludere citando un pregnante passo della «Relazione di Roma» di Alvise (ovvero Luigi) Mocenigo, successore del Navagero come ambasciatore veneziano presso la Santa Sede:

Roma a paragone delli tempi degli altri pontefici si poteva riputar come un onesto monasterio di religiosi; di modo che se pur si peccava, si facevan le cose più segrete ed occulte che si potesse, mentre in altri tempi il tutto procedeva licenziosamente anco fra vescovi e cardinali senza alcuno pur minimo rispetto.<sup>52</sup>

<sup>49</sup> Cf. in proposito C. DONATI, *Vescovi e diocesi d'Italia dall'età post-tridentina alla caduta dell'antico regime*, in *Clero e società nell'Italia moderna*, cit., pp. 321-89, in particolare pp. 329-60.

<sup>50</sup> Cf. in proposito A. PROSPERI, *op. cit.*

<sup>51</sup> Bernardo Navagero al doge e al Senato, 22 ago. 1556. BUP, ms. 154, c. 197v.

<sup>52</sup> Così L. MOCENIGO, *Relazione di Roma 1560*, in E. ALBERI, *Le relazioni degli ambasciatori veneti al Senato nel secolo decimosesto*, s. II, vol. IV, Firenze 1857, p. 48.

ROBERTO PERTICI

CROCE E KEYNES NEL 1922

NOTE A UNO SCONOSCIUTO SAGGIO CROCIANO

1. Dal 20 aprile 1922 al 4 gennaio 1923, dalle settimane, cioè, della conferenza di Genova sui problemi della ricostruzione russa e tedesca fino alla vigilia dell'occupazione franco-belga della Ruhr, John Maynard Keynes si dedicò a un'importante iniziativa giornalistico-editoriale, che fu, per quell'anno, il principale veicolo di diffusione delle sue idee: i grandi supplementi del «Manchester Guardian», il quotidiano di cui era già collaboratore, intitolati «Reconstruction in Europe». <sup>1</sup> I dodici fascicoli, in ciascuno dei quali l'economista fu quasi sempre presente, affrontavano i principali problemi del dopoguerra europeo e vennero pubblicati, oltre che in inglese, anche in francese, tedesco, spagnolo e, con il titolo «La ricostruzione d'Europa», in italiano. <sup>2</sup> I suoi principali biografi hanno minutamente ana-

<sup>1</sup> R.F. HARROD, *La vita di J.M. Keynes*, Torino 1965<sup>3</sup>, pp. 366-70 (il riferimento alla collaborazione di Croce è a p. 369, n. 1); R. SKIDELSKY, *John Maynard Keynes*, vol. II, *The Economist as Saviour 1920-1937*, London 1992, pp. 102-06 (per il contributo di Croce, cf. p. 104). Per la complessa genesi dell'iniziativa, molto utile è la documentazione raccolta in *The collected writings of John Maynard Keynes*, vol. XVII, *Activities 1920-1922: Treaty Revision and Reconstruction*, ed. by E. JOHNSON, London 1977, pp. 317-53.

<sup>2</sup> Si dà qui un elenco sommario degli argomenti, ricavandoli proprio dall'edizione italiana: I, 20 apr. 1922: *I problemi dei cambi*; II, 18 mag. 1922: *Principi fondamentali della ricostruzione; La navigazione oceanica e la marina mercantile europea; Il mar Baltico e i fiumi della Germania; Il Danubio e il Mar Nero*; III, 15 giu. 1922: *La Conferenza di Genova; Il problema dell'Austria; Le industrie tessili d'Europa; Questioni di finanza e dei cambi*; IV, 6 lug. 1922: *La Russia; L'industria del petrolio*; V, 27 lug. 1922: *Le finanze nazionali d'Europa; Tariffe doganali; Il caro-vita*; VI, 17 ago. 1922: *I problemi della popolazione; Agricoltura e approvvigionamenti; La rivoluzione agraria in Europa*; VII, 7 set. 1922: *Ferrovia; Carbone-ferro-acciaio; Macchine*; VIII, 28 set. 1922: *Il problema delle riparazioni; Le regioni devastate*; IX, 26 ott. 1922: *Il problema del lavoro in Europa; Petrolio*; X, 16 nov. 1922: *Gli Stati Uniti e l'Europa; Emigrazione*; XI, 7 dic. 1922: *Stabilizzazione dei cambi; La storica Banca d'Inghilterra; La situazione bancaria d'Europa*; XII, 4 gen. 1923: *L'opinione pubblica in Europa*;



lizzato questa iniziativa, ricostruendone le tematiche e le finalità e indicando anche l'ampio giro di importanti collaboratori, fra cui non poche personalità italiane come Francesco Giannini, Francesco Saverio Nitti, Vittorio Emanuele Orlando, Luigi Einaudi, Luigi Luzzatti, Guglielmo Ferrero, Meuccio Ruini, Angiolo Cabrini<sup>3</sup> e il giovane Piero Sraffa, che era stato presentato a Keynes da Gaetano Salvemini grazie alla mediazione di Mary Berenson.<sup>4</sup> Nell'ottobre,

*Disarmo e pace; La bibliografia della ricostruzione.* La parte finale dei singoli fascicoli era spesso dedicata a una rubrica, *I barometri*, che conteneva i barometri economici e/o commerciali dei vari paesi europei e degli Stati Uniti. La tiratura dell'edizione italiana era di 4.000 copie. La collezione completa della «Ricostruzione d'Europa» è piuttosto rara: ho utilizzato quella esistente nella Biblioteca della Cassa di risparmio di Bologna.

<sup>3</sup> DR. [FRANCESCO] GIANNINI, *Il caso della lira* (I, pp. 24-26); F.S. NITTI, *La Conferenza di Genova: giudizi su metodi e risultati* (III, pp. 133-35); V.E. ORLANDO, *Il punto di vista italiano sull'importanza della Russia nella ricostruzione dell'Europa* (IV, pp. 207-08); L. EINAUDI, *Le difficoltà e le previsioni finanziarie dell'Italia* (V, pp. 285-88); L. LUZZATTI, *Un messaggio dall'Italia* (V, p. 326); G. FERRERO, *Il problema della popolazione sotto l'aspetto storico* (VI, pp. 350-51); M. RUINI, *La crisi della siderurgia italiana* (VII, pp. 455-57); A. CABRINI, *La crisi del sindacalismo italiano, il Fascismo e l'organizzazione delle classi operaie* (IX, pp. 578-81); ID., *La posizione e le prospettive dell'emigrazione italiana* (X, pp. 656-58). Per la collaborazione di Nitti, cf. F. BARBAGALLO, *Francesco S. Nitti*, Torino 1984, pp. 427-28 e 643; per quella di Einaudi, cf. R. FAUCCI, *Luigi Einaudi*, Torino 1986, p. 171. Il Dr. Giannini, autore dell'art. *Il caso della lira* è identificato da R. SKIDELSKY, *op. cit.*, p. 103, in Amedeo Giannini; è invece probabile che si tratti di Francesco Giannini, assai presente nell'ambiente londinese, buon amico di Luigi Albertini, diplomatico esperto di problemi economico-finanziari, spesso delegato italiano nelle trattative internazionali sul problema delle riparazioni.

<sup>4</sup> P. SRAFFA, *L'attuale situazione delle banche italiane* (XI, pp. 694-95). Durante la sua prima permanenza a Londra (apr. 1921-3 giu. 1922), Sraffa aveva incontrato almeno due volte Keynes (7 dic. 1921, 20 mar. 1922), che gli avrebbe poi commissionato questo saggio. Delle sue conseguenze politiche lo stesso Sraffa informava Salvemini in una lettera datata: Milano, 14 lug. 1923: «Nel dicembre scorso il Keynes (al quale lei mi aveva presentato) ha pubblicato in uno dei supplementi al 'Manchester Guardian' un mio articolo 'disfattista e sabotatore' sulle banche italiane, che mi ha procurato dei telegrammi furibondi del duce. Le minacce non hanno avuto seguito, ma quando, due mesi dopo, per invito dello stesso Keynes, mi son recato in Inghilterra, ho trovato a Dover un decreto di espulsione, fatto su richiesta del governo italiano: e dopo poche ore di arresto sono stato espulso. Il vivo e continuo interessamento del Keynes non è riuscito ad ottenere la revoca del decreto: e la polizia inglese è troppo efficiente perché io potessi tentare di entrare malgrado il

quindi alla vigilia della marcia su Roma, lo stesso Salvemini fu invitato — ma senza esito — a collaborare: avrebbe dovuto scrivere un contributo sulla situazione dell'opinione pubblica italiana, destinato all'ultimo numero.<sup>5</sup> Che anche Benedetto Croce fosse stato coinvolto nell'iniziativa<sup>6</sup> era ben noto ai biografi di Keynes, ma la notizia non è mai stata ripresa e approfondita nell'ambito degli studi crociani. Cercheremo di farlo qui, ripubblicando anche il frutto di quella singolare collaborazione, che è rimasto fin ad ora sconosciuto: si tratta di un saggio di notevole rilievo, in cui, forse per la prima volta, Croce tentava di elaborare — sia pure ancora in un contesto polemico — una propria visione del liberalismo, fondandola su alcuni elementi di fondo del suo pensiero. Con questo intervento, cioè, egli iniziava un cammino, che avrebbe percorso in alcune importanti postille del 1923 e poi del 1925, fino ai grandi saggi della seconda metà degli anni Venti.

## 2. L'invito gli era pervenuto direttamente da Keynes:

divieto» (G. SALVEMINI, *Carteggio 1921-1926*, a c. di E. TAGLIACCOZZO, Bari 1985, p. 224). Fin dai tempi del comune insegnamento pisano, Salvemini era amico di Angelo Sraffa, il padre di Piero, professore di diritto commerciale e poi rettore della Bocconi: cf. anche le osservazioni nel diario di Salvemini alla data 7 set. 1923 (Id., *Memorie e soliloqui. Diario 1922-1923*, a c. di R. PERTICI, Bologna 2001, pp. 401-02). Molti documenti su questa vicenda sono pubblicati in N. NALDI, *Dicembre 1922: Piero Sraffa e Benito Mussolini*, «R. ital. Economisti», III (2, ago. 1998), pp. 269-97.

<sup>5</sup> «(...) fammi il piacere di scrivere a Keynes — scriveva alla moglie da Brighton, 17 ott. 1922 — che lo ringrazio del suo invito; ma non posso accettarlo, perché fino al 4 novembre sarò in giro, e dal 4 novembre in poi, per tutto novembre, sarò troppo occupato a preparare le mie lezioni. Questa, vecchia mia, è la vera verità: debbo andare a Brescia fra il giorno 8 e il 10 a guadagnare 1500 lire; e se le guadagno lì, non posso guadagnarle nel 'Manchester Guardian'. Eppoi in 2500 parole non posso vuotare tutto il mio sacco: la pubblica opinione in Italia è così caotica, che non si può analizzarla in breve, cioè in 10 o 15 pagine come questa: ché 2500 parole bastano a riempirle» (G. SALVEMINI, *Carteggio*, cit., pp. 94-95). Nel fasc. XII mancò quindi un saggio sulla situazione italiana.

<sup>6</sup> B. CROCE, *Il problema della popolazione sotto l'aspetto filosofico*, «Ricostruzione d'Europa» (Manchester), I, 6 (17 agosto 1922), pp. 348-49. Questo saggio viene ripubblicato *inf.* alle pp. 121-27.

46, Gordon Square,  
Bloomsbury

17th June, 1922

My dear Sir,

The «Manchester Guardian» are issuing, under my editorship, a series of Special Supplements on *Reconstruction in Europe*, which will appear in five languages and are intended for circulation throughout Europe as well as in England. Selected articles will also be published in America, South America and in Holland.

The Sixth of these Supplements, which is to be published in August, will include a section on the vital problem of Population. I have it in mind that this Number, which will be mainly occupied with detailed and technical articles, should begin with a series of contributions from a somewhat general point of view. My idea is that the first three articles should consist of «An Economist's View of Population», by myself; «An Historian's View of Population» by G. Ferrero, to whom I wrote a day or two ago; and «A Philosopher's View of Population», by yourself.

I do not know that you have ever written on this sort of subject, but I have no doubt that you will have reflected on it, and I write to you in the hope that you may possibly not be disinclined to take this opportunity of writing something a little away from your usual topics. I am sure that it would be of the highest interest to the European public if you felt able to let me have such a contribution as I suggest.

I enclose a paper as to terms, etc., and should be grateful for an early reply.

Yours faithfully  
JM Keynes

Signor Benedetto Croce<sup>7</sup>

Nel *paper* accluso si indicava il compenso (assai cospicuo) di 3000 lire, la data di scadenza (il 17 luglio) e la lunghezza prevista per il saggio (2000-2500 parole).

Non è facile stabilire come Keynes fosse giunto a Croce, fra l'altro proponendogli un tema così lontano dai suoi consueti: sappiamo che inizialmente si era rivolto a Bergson<sup>8</sup> (un filosofo per cui provava

<sup>7</sup> Archivio della fondazione Biblioteca «B. Croce», Napoli, fasc. J.M. Keynes. La lettera è dattiloscritta.

<sup>8</sup> J.M. KEYNES, *Activities 1920-1922*, cit., p. 440. «There's nothing in Bergson's logic, but something quite interesting in his ideas, if only one could get at them clearly», scriveva Keynes a Sebastian Sprott il 3 ott. 1920 (R. SKIDELSKY, *op. cit.*, p. 687).

una notevole curiosità) e che, solo dopo il suo rifiuto, decise di proporre il saggio al filosofo italiano, la cui fama in Inghilterra era già piuttosto vasta (l'anno seguente sarebbe stato insignito della laurea *honoris causa* dall'università di Oxford). Analogamente ci si può interrogare sui motivi dell'accettazione da parte di Croce, che certamente non considerava il «problema della popolazione» come un problema filosofico (e infatti, come vedremo, nel suo contributo lo negò come tale) e che non doveva esser particolarmente lieto di trovarsi in compagnia di Ferrero, contro cui aveva spesso e duramente polemizzato.<sup>9</sup> È probabile che il filosofo avesse finito per accettare non solo per il prestigio internazionale della sede offertagli da Keynes, ma anche per la sintonia che, soprattutto nel giudizio sul trattato di Versailles e sul trattamento della Germania vinta, indubbiamente aveva avvertito fra il suo pensiero e quello dell'economista inglese.<sup>10</sup>

La preparazione del saggio fu piuttosto laboriosa: fra il 30 giugno e il 1° luglio, Croce annotava di aver compiuto «Lecture e meditazioni per preparare un articolo pel *Manchester Guardian* sul problema della popolazione» e di averne steso un primo abbozzo, terminato il 2 e rifatto completamente il 5 luglio: il saggio era stato terminato il 6 e copiato il 7 per l'invio alla rivista.<sup>11</sup> Nel *paper* che aveva accompagnato l'invito di Keynes, si precisava che «Foreign contributors are at liberty to send in their MSS. in their own language, leaving arrangements for translation to the Editor». Così è certo che Croce abbia mandato il saggio in italiano e che in questa versione (in cui, fra l'altro, è chiaramente riconoscibile lo stile del filosofo) esso sia stato

<sup>9</sup> Anche quando la comune scelta antifascista rese meno aspri i loro rapporti, Croce ribadì il merito di quelle polemiche: cf. la sua nota lettera a Ferrero in data Napoli, 16 nov. 1926, in B. CROCE, *Epistolario*, vol. I, *Scelta di lettere curata dall'autore 1914-1935*, Napoli 1967, pp. 133-34, e le osservazioni di F. TESSITORE, *Croce e Ferrero*, «R. Stud. crociani», I (1964), pp. 146-48. Chi ha consuetudine con i carteggi crociani, conosce la cura con cui sempre il filosofo evitò di partecipare a pubblicazioni collettanee, a fianco di studiosi che non stimava o di cui non condivideva le idee politiche.

<sup>10</sup> Su tale affinità, cf. D. COLI, *Croce, Laterza e la cultura europea*, Bologna 1983, p. 153. Per il giudizio crociano sull'Europa del dopoguerra, cf. R. PERTICI, *Croce e il «vario nazionalismo» post-bellico (1918-21)*, in *Studi per Marcello Gigante*, a c. di S. PALMIERI, Bologna 2003, pp. 575-624, specie pp. 597-603.

<sup>11</sup> B. CROCE, *Taccuini di lavoro*, vol. II, 1917-1926, Napoli 1987, pp. 278-79.

pubblicato nell'edizione italiana di «Reconstruction in Europe». Possiamo, quindi, considerare questa come la stesura originaria.

3. Quel che innanzitutto colpisce nello scritto di Croce è la negazione del problema su cui era stato chiamato a esprimere il suo parere di «filosofo»:

(...) gli spiriti storicamente educati mantengono una sorta di freddezza e d'indifferenza innanzi a codeste speculazioni sul futuro, a codesti quadri dalle fosche tinte; e non sentono il «problema» della popolazione, e sono inclini a metterlo in fascio con tutti quelli altri, fantastici, insolubili e oziosi, nei quali gli utopisti di varia gradazione si intricano.

In ciò il suo contributo si distingueva nettamente dagli altri due che lo affiancavano: Keynes dichiarava risolutamente che

Il problema della popolazione non è soltanto un problema economico, ma nel prossimo futuro costituirà il più importante di tutti i problemi politici. Sarà una di quelle questioni che sorgono dai più profondi istinti, dalle più intime emozioni dell'uomo; e si svilupperanno passioni e sentimenti più violenti di quelli che si agitarono durante le precedenti lotte religiose. La via d'uscita non è ancora stata trovata. Ma se la instabile società moderna finirà per trovarla, s'inizierà un grande mutamento nella storia dell'umanità, con lo sforzo fatto dall'uomo civile per assumere nelle sue proprie mani il controllo cosciente del cieco istinto di conservazione e di predominio.<sup>12</sup>

L'economista inglese, che nutriva simpatia e rispetto per Malthus ed era profondamente attratto dalle sue teorie sulla popolazione e sulla disoccupazione (oltre che dalle teorie neo-malthusiane),<sup>13</sup> scor-

<sup>12</sup> J.M. KEYNES, *Il problema della popolazione considerato da un economista*, «Ricostruzione d'Europa» (Manchester), I, 6 (17 ago. 1922), pp. 346-47, 347; ora, col titolo originale, *An Economist's View of Population*, è in *Id.*, *Activities 1920-1922*, cit., pp. 440-46.

<sup>13</sup> R. SKIDELSKY, *op. cit.*, pp. 416-17 e *pass.* Skidelsky fornisce diverse indicazioni sul neo-malthusianesimo di Keynes all'indomani della guerra: molte osservazioni sugli effetti della sovrappopolazione europea rispetto alle risorse economiche del vecchio continente e all'aumento crescente del valore delle importazioni alimentari dagli Stati Uniti sono già presenti in *The Economic Consequences of the Peace* (1919) come nelle *lectures* dell'autunno del 1920 *The Present Disorders of the World's Monetary System* (*ibid.*, pp. 44-46, 429-30).

geva nell'accrescimento demografico un elemento che sul lungo periodo avrebbe sconvolto gli assetti economici e sociali europei e guardava al futuro in una prospettiva pessimistica, in sintonia con molte delle analisi ricorrenti nell'Europa post-bellica.

Ferrero complicava ulteriormente il quadro: l'aumento in progressione geometrica della popolazione dopo la rivoluzione francese (non accennava alla rivoluzione industriale) aveva mutato il carattere della società europea: da una civiltà «qualitativa», com'era precedentemente, si era passati a una «quantitativa», dove tutti i valori e i parametri della vita erano profondamente mutati giungendo al «disordine politico, intellettuale e morale» che imperversava nel dopoguerra europeo. Una politica di controllo delle nascite e quindi di freno dell'accrescimento demografico avrebbe potuto avere, perciò, una conseguenza fondamentale: quella di avviare il ritorno a una «civiltà qualitativa», alla «forte disciplina religiosa e sociale» che le era propria:

una troppo rapida moltiplicazione degli uomini ha i suoi pericoli, ma molto diversi che non pensasse Malthus. Il pericolo vero è non già che impoverisca le masse, come temeva Malthus; ma che le arricchisca troppo: oltre la misura del loro senno.<sup>14</sup>

Croce non negava che in certe condizioni un esteso controllo delle nascite potesse essere opportuno e rifiutava ogni critica moralistica alle impostazioni neo-malthusiane; ma riteneva anche pienamente legittimo che in altre situazioni venisse promossa una politica di incremento della natalità. Ciò che rifiutava — in questa come in altre questioni sociali — era l'enunciazione di leggi generali, la pretesa di giungere a

responsi che esonerino l'uomo dal dovere di esercitare la sua libertà e responsabilità. Questi responsi non può darli la storia, che ci pone sotto l'occhio il quadro del passato, e che, nella storiografia degli ultimi decenni, ha indagato largamente, come non si era fatto innanzi, il movimento della

<sup>14</sup> G. FERRERO, *Il problema della popolazione sotto l'aspetto storico*, «Ricostruzione d'Europa» (Manchester), I, 6 (17 ago. 1922), pp. 350-51. La distinzione fra i due tipi di civiltà era stata elaborata da Ferrero già nel «dialogo» *Fra i due mondi*, Milano 1913: cf. l'eccellente «voce» di P. TREVES, *Ferrero, Guglielmo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. XLVII, Roma 1998, pp. 17-27, specie pp. 23-24.

popolazione nell'antichità, nel medio evo e nei tempi moderni; e non può darli l'economia, che, quando non si appaghi di generalità, non può stabilire, in fatto di popolazione, se non leggi empiriche o di tendenza, inette a fornire norme assolute. E non può darli la filosofia, la quale insegna che la risoluzione pratica deve essere opera nostra, in cui tutto il nostro essere è impegnato; e richiama a considerare che, in fondo di ogni risoluzione, c'è sempre dell'ispirazione: una voce che a ciascuno di noi indica quello che è da operare, quello che è la nostra missione e il nostro dovere, e varia per ciascuno di noi, perché la storia ha bisogno di opere varie, diverse ed altresì opposte, che essa poi prende cura di mediare e mettere in armonia.

Croce, insomma, ancora una volta ribadiva uno dei principi fondamentali della sua filosofia: non è possibile dedurre automaticamente da una posizione teoretica (filosofica, economica, storica) un indirizzo pratico. Quindi anche una politica che affronti il cosiddetto «problema della popolazione», non discende dall'adozione di una determinata teoria o dall'accettazione di una «legge», e non può — su questa base — pretendere di pianificare e regolare i comportamenti individuali. Essa resta un atto di volontà, una manifestazione di sentimenti, l'espressione di una vocazione individuale. E tutte queste diverse vocazioni sono necessarie alla «storia» perché essa ha

bisogno di uomini prudenti e di confidenti, di timidi e di arditi, di conservatori e di rivoluzionari, di uomini che siano padri e di quelli che tali non siano, di coppie dall'unico figlio e di altre che si allegrino di una nidata di marmocchi; e ciascuno deve fare e dire e inculcare quello che il miglior cuore gli consiglia.

Il filosofo, tuttavia, cercava di chiarire le origini intellettuali di quelle posizioni che aspirano a una 'regolamentazione' univoca della vita sociale. In questa caratterizzazione chiamava «liberali» proprio le posizioni opposte, quelle orientate a uno spiccato senso della molteplicità, della varietà, dell'incoercibilità dei fenomeni sociali. Già in alcuni scritti e discorsi del 1920 (in sintonia con l'intensificarsi del suo impegno politico) si può notare un tentativo di definire il nucleo dell'«idea liberale», piuttosto insolito in un uomo che fino ad allora aveva usato quell'aggettivo con una certa parsimonia e anche ritrosia. Nell'intervento parlamentare del 6 luglio, in cui espose il suo programma di ministro della pubblica istruzione, si definiva «rappresentante dell'idea liberale», la concezione, cioè, che «importa, nella vita politica come nell'economia, la superba accettazione della gara e del-

la concorrenza».<sup>15</sup> Il liberalismo veniva quindi presentato non tanto come una concezione dello Stato o dei diritti del cittadino, ma essenzialmente come un metodo che proclama il valore delle diversità, del contrasto, del dissenso. Ciò non era casuale, perché era proprio su questo terreno, sul terreno cioè di una concezione agonistica della vita e della storia e del pluralismo politico e sociale, che si poteva operare una sutura fra alcune delle esigenze più vive del liberalismo classico e il pensiero (e la sensibilità) di Croce quali erano venuti maturando negli ultimi vent'anni.<sup>16</sup>

Ma è in questo saggio scritto nel luglio del '22, che per la prima volta si abbozza un discorso abbastanza compiuto sul «liberalismo» e sugli ideali che lo sostanziano: fra i liberali e i loro avversari, di ogni tipo, vi è un contrasto che riguarda il «modo stesso di concepire il mondo e la storia»:

È il mondo un sistema in disequilibrio, che va alla ricerca di un equilibrio una volta posseduto e da restaurare, o che ottiene in alcuni tempi il suo equilibrio e poi lo riperde, o che si travaglia per adagiarsi in un equilibrio terminale? Per dirlo in termini più semplici, è il fine dell'uomo e della società umana l'assenza di lotte e di traversie e di dolori, la pace, la felicità? Ovvero, per contrario, il mondo non si può descrivere in quei termini meccanici né vagheggiare in queste speranze idilliache, e sua legge è la lotta; e dolore e traversie, e anche i momenti felici e beati, sono i suoi mezzi ed aspetti particolari; e il suo fine nient'altro che il processo del suo svolgersi, così come il fine di un canto o di un poema è il canto stesso?

Croce non aveva dubbi: era la seconda concezione quella a cui erano pervenute la filosofia e la storiografia moderne, in reazione a

<sup>15</sup> B. CROCE, *Discorsi parlamentari*, con un saggio di M. MAGGI, Bologna 2002, p. 74. In un'inchiesta sulla scuola di Stato e la scuola privata, promossa dall'«Idea nazionale» (8 apr. 1920), aveva ribadito la sua certezza «che solo la valida concorrenza della scuola privata possa risanare e rendere robusta ed efficace la scuola di Stato» e aveva fatto discendere tale affermazione dalla sua «fiducia nella forza della libertà, del pensiero e della critica, di tutto ciò insomma che si chiama spirito moderno» (Id., *Pagine sparse*, vol. II, Bari 1960, p. 262). Questi concetti sono ribaditi in una successiva intervista a Pietro Pancrazi, «Resto del Carlino», 29 ago. 1920 (*ibid.*, p. 275).

<sup>16</sup> M. STOPPINO, *Croce e il liberalismo*, «Politico», XLIII (1983), pp. 205-34, specie 225-32; e, più recentemente, R. PERTICI, *Benedetto Croce*, «N. Informazione bibliogr.», I (2004), pp. 453-502, 479-81.



quell'«orgia di astratta regolarità» che aveva caratterizzato la filosofia illuministica:

Donde l'avversione, così forte nei più severi pensatori moderni (...) a tutti gli ideali statici della vita sociale, e l'affetto, invece, per gli ideali dinamici: affetto austero, perché contiene la rinuncia alle illusioni del passato, all'Eden ed al millennio (...). L'avversione si è manifestata non solo come polemica, ma come satira contro gli «Stati perfetti», contro la smania (per ripetere la parola di un vecchio poeta satirico italiano) di «mettere le brache al mondo», contro l'idea di un progresso che menerebbe a un insipido paradiso sulla terra, contro i tentativi di eguagliare gli uomini rendendoli alla pari virtuosi e intelligenti, contro le riforme onde dovrebbero sparire dalla terra vizi, povertà e malanni (...). Persino è stato corrosivo e disciolto via via (e tale critica ha raggiunto la sua forma più rigorosa ai nostri giorni, in Italia) il presupposto di una verità da assodare una volta per sempre, di una filosofia definitiva, nella quale le ansie del pensiero si calmerebbero e l'intelletto si muoverebbe in un mondo di luce, vinte per sempre le tenebre (...).

Questa è «la filosofia e, in certo senso, la religione dell'età moderna», ma residui del «vecchio pensare» permangono. Croce ne indicava due, emersi negli ultimi anni, fra guerra e dopoguerra: l'«immaginazione che la grande guerra che si combatteva sarebbe stata l'ultima delle guerre, e che, dopo di essa, l'umanità avrebbe preso forma giusta e razionale e pacifica» e il ritorno del millenarismo marxista:

Anche i socialisti marxisti, nonostante che si vantino di essere passati dall'utopia alla scienza e si siano messi alla scuola della filosofia storica del secolo decimonono, e di storicità abusino nelle loro parole, sono affetti di utopismo, come prova quel loro famoso passaggio o salto dal «regno della necessità nel regno della libertà», ossia della società senza classi e senza lotte di qualsiasi sorta, fuori della storia o termine della storia.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Accennando a quei socialisti marxisti «che, non ottemperando alle cautele raccomandate dal maestro, hanno voluto frugare coll'occhio quella società futura» e «non hanno saputo trattenersi dal manifestare le loro ambascie per la selvaggia forza procreatrice, che potrebbe disordinare il regno dell'ordine da essi ideato, ed hanno sin da ora proposto provvedimenti per frenare il crescere incompsto della popolazione che allora minaccerebbe», Croce forse allude al saggio di K. Kautsky del 1880, tradotto anche in italiano su iniziativa di N. Colajanni e curato da L. Bissolati, col titolo *Socialismo e Maltusianismo. L'influenza dell'aumento della popolazione sul progresso della società*, Milano 1884.

Ad incarnare il liberalismo, sono — a giudizio di Croce — «gli spiriti storicamente educati», che non possono accettare queste utopie, ma al tempo stesso sono capaci di comprenderne le ragioni storiche e sentimentali e la funzione che esse svolgono; quegli «spiriti» che scelgono la via delle riforme e dell'allentamento delle tensioni internazionali, ma rifiutano (oggi si direbbe) la gnosi rivoluzionaria:

Quale che sia il partito a cui accada loro d'isciversi nelle lotte politiche, in fatto di storia essi sono sempre, e non possono non essere, liberali, accettando i contrasti che il liberalismo accetta, accettando le repressioni e le lezioni che le cose stesse talora somministrano, ma animati dall'alta fede che è propria del liberalismo.

Nella prospettiva opposta, quella 'organizzativistica', Croce avvertiva la volontà, più o meno esplicita, di «mettere le brache al mondo» (come diceva, riprendendo un'espressione di Giuseppe Giusti<sup>18</sup>), la tendenza a domare l'insopprimibile molteplicità e provvisorietà del mondo umano e delle sue dinamiche.

4. Croce non raccolse questo saggio in uno dei suoi volumi successivi (probabilmente, alla luce della maturazione del suo pensiero, lo giudicò più come un momento di passaggio, che un risultato definitivo), ma nemmeno lo accantonò completamente. Con un procedimento piuttosto inconsueto, lo sottopose a un completo «rifacimento», che comprese poi nella quarta serie delle sue *Conversazioni critiche* stampata dieci anni dopo, nel 1932, nella sezione dedicata alle *Dispute e contrasti odierni*.<sup>19</sup> non è azzardato ipotizzare che avesse

<sup>18</sup> «Come un ascetico / di cuore eunuco, / (...) vorrà rimettere / le brache al mondo» (*Il brindisi*, 1838, vv. 253-60), ora in G. GIUSTI, *Poesie*, a c. di N. SABBATUCCI, I, Milano 1962, p. 104. L'espressione di Giusti si trova già in una sede impegnativa come il *Programma* della «Critica» (1° nov. 1902): «Circa alle idee sociali e politiche (...) [il compilatore] dichiara, in breve, ch'egli aborre tutti i tentativi di 'mettere le brache al mondo', e di persuadere gli adulti a rifarsi bambini; e rinunzia a darsi qui un titolo, sol perché non ne trova che non si prestino ad equivoci» (B. CROCE, *Conversazioni critiche. Serie seconda*, Bari 1950<sup>4</sup>, p. 355) e ricorrerà più volte negli anni successivi: cf. almeno la già ricordata intervista a P. Pancrazi del 29 ago. 1920 (*Id.*, *Pagine sparse*, II, cit., p. 274) in polemica con Claudio Treves.

<sup>19</sup> *Id.*, *Conversazioni critiche. Serie quarta*, Bari 1932, pp. 271-76, col titolo *La filosofia e il problema della popolazione* e con questa avvertenza: «Su questa

deciso di tornare sull'argomento (sia pure in una prospettiva esclusivamente 'filosofica'), di fronte alle vaste discussioni sul controllo delle nascite e sull'«eugenetica» qualitativa e quantitativa che allora si svolgevano in Europa e negli Stati Uniti, e sull'enfatizzazione del «problema demografico», accompagnata da diversi provvedimenti legislativi, compiuta nel decennio trascorso dal fascismo.<sup>20</sup> Per tali questioni, ribadiva ancora una volta di non aver mai provato, in linea generale, un vero interesse e di averle accolte «con certa diffidenza, e spesso con un sorriso quale si usa innanzi a richieste semplicistiche e a domande alquanto ingenuae»: la sua distanza da tutto il pensiero neo-malthusiano ed eugenetico — lo abbiamo già visto — era sempre stata incolmabile.

Nel rifacimento del 1932, veniva omessa completamente proprio la prima parte del saggio, quella cioè in cui aveva delineato la mentalità dei 'pianificatori', tracciato la loro — più o meno consapevole — cultura filosofica e delineato, per contrasto, l'atteggiamento degli «spiriti storicamente educati», che, «in fatto di storia (...) sono sempre, e non possono non essere, liberali»: evidentemente gli sembravano pagine in qualche modo superate dalla sua successiva riflessione sul liberalismo. Ora la questione di partenza veniva, da Croce, così riformulata:

Il problema morale e politico, attinente alla popolazione, cioè se si debba promuoverne l'aumento o la diminuzione, se e come si debba rego-

domanda scrissi, per un numero speciale del *Manchester Guardian* (17 ago. 1922), riguardante il problema della popolazione sotto i vari suoi aspetti, un articolo, di cui il presente scritto è rifacimento».

<sup>20</sup> Su questi problemi, C. IPSEN, *Demografia totalitaria. Il problema della popolazione nell'Italia fascista*, Bologna 1997, e più recentemente C. MANTOVANI, *Rigenerare la società. L'eugenetica in Italia dalle origini ottocentesche agli anni Trenta*, Soveria Mannelli 2004, pp. 261-362. Entrambi i volumi contengono ricchi riferimenti ai dibattiti demografici ed eugenetici di quegli anni, che nelle loro linee generali non sfuggivano a un osservatore attento, ancorché scettico, come Croce: i tradizionali principi cattolici erano stati ribaditi dall'importante enciclica di Pio XI *Casti connubii* (31 dic. 1930), molto ferma contro il *birth control*, a favore del quale si era pronunciata invece la conferenza dei vescovi anglicani a Lambeth, ma anche contro la sterilizzazione, le pratiche eugenetiche e la loro gestione da parte degli Stati (*ibid.*, pp. 280-82).

larne la crescita, è logicamente fondato, o in qual modo si può fondarlo logicamente?

Sul piano politico, le argomentazioni dei malthusiani e di coloro che «raccomandavano l'aumento della popolazione» praticamente si annullano a vicenda e anche l'esperienza storica ci dà risposte diverse: «negli aumenti della popolazione (essa) non ci mostra solo, come loro effetti, guerre, pesti e carestie, ma più intensa cultura del suolo, aguzzata inventività tecnica, gare feconde, emigrazioni in terre libere o scarsamente occupate, e, insomma, i benefici della crescente civiltà, di cui la crescente popolazione è stata una delle forze necessarie».

Ma anche da un punto di vista filosofico, le ragioni degli uni e degli altri erano logicamente «infondate» e derivavano da una filosofia (e qui Croce riprendeva le argomentazioni del 1922) «antiquata e antistorica, e perciò stesso astrattamente razionalistica», tutta tesa alla costruzione di «repubbliche ottime» e quindi a regolare minutamente la vita sociale: e ancora una volta, praticamente con le stesse parole, richiamava in causa il «socialismo marxistico» e il suo non smaltito tratto utopistico.<sup>21</sup>

Nuova era invece la domanda successiva:

perché mai gli apostoli dell'accrescimento della popolazione riescono non solo meno spiacevoli, ma addirittura sono circondati talora di simpatia, a

<sup>21</sup> Nei socialisti influenzati dal neo-malthusianesimo, Croce osservava la persistenza dei «pensieri di certi utopisti come Campanella». Sull'«ordinamento della generazione», che, accanto al comunismo dei beni, forma il secondo sostegno della campanelliana *Città del sole*, il giovane Croce aveva avuto, nel 1895, parole ironiche, ma meno recise di quelle di trenta-quarant'anni dopo: «Non si può sconoscere alcunché di giusto — scriveva — in fondo all'esigenza ch'egli esprime vivacemente nelle parole: 'Noi, affaticandoci pel miglioramento delle razze dei cani e dei cavalli, totalmente trasandiamo quella degli uomini'. Il problema della generazione e della popolazione è ancora di quelli pei quali i teorici non vedono via certa; ma la soluzione proposta dal Campanella si fa notare, più che per altro, per la sua bizzarria. Egli, per l'appunto, tratta la razza umana come cavalli e cani, sembrando dimenticare che gli incrociamenti dei cavalli e dei cani sono regolati dalla costrizione degli uomini, e che, per quelli degli uomini, l'allevatore non si è ancora trovato (se pur non debba esser *Mor*, il ministro del dicastero dell'*Amore* nella sua Repubblica ideale)» (B. CROCE, *Sulla storiografia socialista. Il comunismo di Tommaso Campanella*, in *Id.*, *Materialismo storico ed economia marxistica*, Roma-Bari 1973, 2° ed. economica, pp. 165-201, 190-91).

fronte degli altri che inculcano di frenarla o restringerla? Perché questo diverso sentimento, se pari è l'infondatezza logica negli uni e negli altri?

Si parla qui di «apostoli», non di politiche governative consapevolmente perseguite, e la risposta di Croce è immediata:

Ciò proviene dal fatto che i raziocinî dei primi, deboli che siano, sono mossi di solito da ideali morali, e quelli dei secondi da ideali utilitarî. Accade anche sovente che nell'esortazione a crescere e moltiplicare non ci sia altro che un simbolo di amore di fiducia nell'avvenire del genere umano o della propria gente e del proprio popolo. (...) E c'è poi un'altra e congiunta ragione del maggior sospetto che suscitano i raccomandatori di freni da imporre all'accrescimento della popolazione; ed è che, laddove le idealità dei primi, rivolgendosi unicamente all'entusiasmo morale e al dovere, incontrano non piccoli ostacoli a tradursi largamente in pratica e rimangono invocazioni poetiche, quelle di questi secondi, meramente utilitarie, agevolmente fanno lega con l'egoismo individuale, e perciò riescono assai più pericolose.

Croce dava un volto agli uni e agli altri. Per i primi ricorreva ancora alla figura di Clemenceau, «che, a vittoria ottenuta, a pace conclusa, raccomandava ai suoi francesi di pensare ormai soprattutto a proliferare, perché le vie della grandezza francese erano negli altri rispetti spianate e aperte»;<sup>22</sup> per i secondi alludeva a «una famosa teosofa, il cui nome è ora quasi dimenticato», con tutta probabilità Annie Besant, che «si dette alla fervida propaganda del cosiddetto malthusianismo in Inghilterra, e attirò e persuase molti, e ottenne notevoli effetti; ma poi, (...) parendole di avere errato radicalmente, dichiarò il suo ravvedimento e pentimento, e si mise a fare la contropropaganda; senonché il séguito che ebbe in questo secondo periodo dell'opera sua fu di gran lunga minore, ed ella si crucciava di non riuscire a disfare il male che aveva fatto».

<sup>22</sup> Croce pregiava la posizione di Clemenceau rispetto a quella di «altri storici e teorici, [che] con ragionamenti non meno arbitrari, reputano [la Francia] fortunata per avere saggiamente raggiunto un equilibrio di popolazione e mezzi di sussistenza, che la farà meglio di altri paesi resistere nella crisi dell'economia mondiale di cui essi vedono inevitabile l'avvento per le nuove condizioni delle Americhe rispetto all'Europa»: si trattava, forse, di un'allusione alle posizioni dello stesso Keynes nel primo dopoguerra. Sulla politica demografica francese del 1919-24 (tendente anche a riparare alle ingenti perdite umane del conflitto), cf. C. IPSEN, *op. cit.*, p. 24.

Ancora una volta, Croce si faceva portatore di valori, in definitiva, «tradizionali», legati all'etica che aveva appreso nella sua educazione cristiana e che la sua filosofia tendeva a recuperare in una sfera filosofica:<sup>23</sup> fra coloro che restavano fedeli al «crescete e moltiplicatevi» e il malthusianesimo delle varie leghe per il *birth control* che si erano diffuse in tutto il mondo anglo-sassone e scandinavo, egli senza dubbio guardava con maggior simpatia ai primi. Ma senza che ciò intaccasse la sua visione liberale: queste opposte predicazioni dovevano restare tali, non diventare regole esterne o, ancora peggio, criteri cogenti di politiche governative. Perché una cosa era certa: «non sussiste un generale e definito dovere morale né di accrescere né di diminuire né di mantenere costante la popolazione» e quindi esso non può diventare per «la mente del singolo» un problema. Ne consegue che, «in questa parte, ciascuno deve comportarsi secondo le circostanze in cui si trova, secondo i propri convincimenti religiosi, secondo l'intima voce del proprio essere. (...) Il singolo, in questo come in tutti gli altri problemi, deve sentire esso la parte che gli spetta, quella che spetta a lui e ad altri come lui e non spetta ad altri diversi: deve ubbidire all'ispirazione, a quella ispirazione che c'è sempre in ogni atto deliberato e che non è riducibile a inferenza di astratti raziocini».

<sup>23</sup> R. PERTICI, *Benedetto Croce*, cit., p. 474.



BENEDETTO CROCE

IL PROBLEMA DELLA POPOLAZIONE  
SOTTO L'ASPETTO FILOSOFICO \*

C'è senza dubbio nel fondo delle dispute alle quali, dopo Malthus, nel corso del secolo decimonono ha dato luogo il problema della popolazione, un contrasto di principii filosofici. E che questo contrasto operi in modo sottinteso, oscuro e inconsapevole, non vuol dire che non esista.

Si tratta del modo stesso di concepire il mondo e la storia. È il mondo un sistema in disequilibrio, che va alla ricerca di un equilibrio una volta posseduto e da restaurare, o che ottiene in alcuni tempi il suo equilibrio e poi lo riperde, o che si travaglia per adagiarsi in un equilibrio terminale? Per dirlo in termini più semplici, è il fine dell'uomo e della società umana l'assenza di lotte e di traversie e di dolori, la pace, la felicità? Ovvero, per contrario, il mondo non si può descrivere in quei termini meccanici né vagheggiare in queste speranze idilliache, e sua legge è la lotta; e dolore e traversie, e anche i momenti felici e beati, sono i suoi mezzi ed aspetti particolari; e il suo fine nient'altro che il processo del suo svolgersi, così come il fine di un canto o di un poema è il canto stesso?

Entrambe le concezioni si avvicendano e si mescolano nel pensiero e nei detti comuni, in quanto rispondono a due diverse situazioni, a due diverse specie di temperamenti, e assumono sovente valore pratico e sentimentale. Ma, considerate nel loro valore intrinseco, puramente logico e speculativo, si dovrebbe riconoscere che solo la seconda di esse è veramente la conclusione a cui hanno messo capo la filosofia e la storiografia moderne, specialmente dopo che nel secolo decimottavo fu celebrata un'orgia di astratta regolarità, e si sognarono i più perfetti equilibrii di meccanica sociale, le più geometriche costruzioni politiche. Donde l'avversione, così forte nei più severi pensatori moderni e largamente partecipata dal comune con-

\* In «Ricostruzione d'Europa» (Manchester), I, 6 (17 ago. 1922), pp. 348-49.



vincimento, a ciò che si è chiamata la *raison raisonnante*, ossia (poiché la ragione è a torto tacciata e accusata) a tutti gli ideali statici della vita sociale, e l'affetto, invece, per gli ideali dinamici: affetto austero, perché contiene la rinuncia alle illusioni del passato, all'Eden ed al millennio, e perciò è rassegnazione, ma insieme coraggio e gioia di vita, e si rafforza di entusiasmi virili. L'avversione si è manifestata non solo come polemica, ma come satira contro gli «Stati perfetti», contro la smania (per ripetere la parola di un vecchio poeta satirico italiano) di «mettere le brache al mondo», contro l'idea di un progresso che menerebbe a un insipido paradiso sulla terra, contro i tentativi di eguagliare gli uomini rendendoli alla pari virtuosi e intelligenti, contro le riforme<sup>1</sup> onde dovrebbero sparire dalla terra vizi, povertà e malanni; e non va esente da una punta di disprezzo per questi sogni che carezzano la pigrizia e la viltà, e per queste fatue immaginazioni, che smentiscono la realtà storica e ne sono smentite. Persino è stato corrosivo e disciolto via via (e tale critica ha raggiunto la sua forma più rigorosa ai nostri giorni, in Italia) il presupposto di una verità da assodare una volta per sempre, di una filosofia definitiva, nella quale le ansie del pensiero si calmerebbero e l'intelletto si muoverebbe in un mondo di luce, vinte per sempre le tenebre; e si è mostrato che questo della filosofia definitiva non solo è un ideale assurdo, ma (proprio come disse il Moltke di quello della pace perpetua), non è nemmeno un ideale bello, perché equivarrebbe al non pensare, alla ottusità mentale: la verità non è mai definitiva, perché ogni verità pone le premesse di nuovi atteggiamenti spirituali e, con ciò, di nuovi dubbi e problemi e di nuove verità. Tuttavia, se questa che abbiamo ricordata è la filosofia e, in certo senso, la religione dell'età moderna, non si può impedire che persistano tracce del vecchio pensare, e che si riaffaccino e si rimettano a nuovo teorie antiquate sulla politica, sulla società e sulla storia, non solo perché la possibilità degli errori e delle vedute parziali è ineliminabile, ma anche per motivi sentimentali, che talvolta richiamano quegli errori e conferiscono loro una fuggevole forza. Chi poteva impedire a tanta parte del genere umano di confortarsi nell'immaginazione che la grande guerra che si combatteva sarebbe stata l'ultima delle guerre, e che,

<sup>1</sup> Nel testo: *riorme*.

dopo di essa, l'umanità avrebbe preso forma giusta e razionale e pacifica?

I riflessi di questa duplice concezione si osservano, chi ben guardi, nei dibattiti intorno al problema della popolazione; e anzitutto nel terrore che invade e sconvolge molti spiriti all'idea dell'illimitata e incoercibile forza propagatrice della specie umana: terrore che si può dire il risultato, per un verso, dell'ingenua brama onde si vorrebbe assicurare sé e la società da pericoli e disastri e catastrofi, — come se la storia non stesse lì a provare la dialettica necessità di tutte queste cose — e, per altro verso, della poca fede nella razionalità del mondo, nella intrinseca sua coesione e logica, che è certamente diversa da quelle dei gretti utilitari e dei paurosi, ma è pure una logica e una grande logica. E poiché i costruttori degli ideali stati perfetti e gli antistorici ammiratori della stasi sociale sono utopisti, non è meraviglia che gli utopisti politici propriamente detti, si siano particolarmente preoccupati dei modi di mantenere la costanza della popolazione, ricorrendo persino a feroci espedienti. E poiché un granello di utopia è anche presso molti pensatori politici che non vogliono essere utopisti, è dato osservare l'efficacia del vecchio ideale statico nelle indagini sulle condizioni che renderanno stabile l'«equilibrio» tra procreazione e sussistenze e toglieranno l'eccesso della popolazione, o che questo equilibrio si spera di ottenerlo mercé riforme nella distribuzione della ricchezza, o spontaneamente mercé la diffusione del benessere economico, per opera di calcolo prudenziale o per un naturale scemare della prolificità con lo svolgersi e affinarsi della spiritualità ed intellettualità. Anche i socialisti marxisti, nonostante che si vantino di essere passati dall'utopia alla scienza e si siano messi alla scuola della filosofia storica del secolo decimonono, e di storicità abusino nelle loro parole, sono affetti di utopismo, come prova quel loro famoso passaggio o salto dal «regno della necessità al regno della libertà», ossia della società senza classi e senza lotte di qualsiasi sorta, fuori della storia o termine della storia. E quelli di essi che, non ottemperando alle cautele raccomandate dal maestro, hanno voluto frugare coll'occhio quella società futura, non hanno saputo trattenersi dal manifestare le loro ambasce per la selvaggia forza procreatrice, che potrebbe disordinare il regno dell'ordine da essi ideato, ed hanno sin da ora proposto provvedimenti per frenare il crescere incompsto della popolazione che allora minaccerebbe.

Per contrario, gli spiriti storicamente educati mantengono una sorta di freddezza e d'indifferenza innanzi a codeste speculazioni sul futuro, a codesti quadri dalle fosche tinte; e non sentono il «problema» della popolazione, e sono inclini a metterlo in fascio con tutti quelli altri, fantastici, insolubili e oziosi, nei quali gli utopisti di varia gradazione si intricano. Essi non ignorano e non si nascondono la possibilità di eccessi demografici e di congiunti impacci e travagli; ma sanno che il mondo non ha nessuna voglia di morire e ha sostenuto e sorpassato, e sostiene e sorpassa, queste ed altre forme di travagli; e sanno che gli eccessi demografici sono stati tra le maggiori spinte alla diffusione dei beni della cultura e alla intensificazione del lavoro e del vivere umano. Quale che sia il partito a cui accada loro d'iscriversi nelle lotte politiche, in fatto di storia essi sono sempre, e non possono non essere, liberali, accettando i contrasti che il liberalismo accetta, accettando le repressioni e le lezioni che le cose stesse talora somministrano, ma animati dall'alta<sup>2</sup> fede che è propria del liberalismo.

E che la seria concezione storica della realtà dissipi le pessimistiche visioni dei teorici del sovrappopolamento e dia il senso giusto<sup>3</sup> alla stessa cosiddetta legge di Malthus (in quello che ha di vero e che poi, tolta la veste matematica, è un *truism*, anzi una verità generica) può essere mostrato da un caso tipico, che è stato sempre ricordato con certa meraviglia, quello della teoria del Darwin sulla lotta per la vita e sulla sopravvivenza del migliore, nella quale la legge di Malthus ricompare, ma, perduto il suo carattere negativo o pessimistico col significato positivo di una legge di svolgimento, accrescimento e progresso. Ora l'evoluzione introdotta nella considerazione della natura, che alla passata generazione, o piuttosto agli empiristi e naturalisti e materialisti che la rappresentavano, pareva una rivoluzionaria novità, tanto che credettero di far gran cosa col provarsi ad estenderla, e assai rozamente, alle scienze morali ed alla storia — non fu se non un aspetto, e in parte una ripercussione, del gran moto della filosofia storica del periodo idealistico; e quando questo moto raggiunse un naturalista della mente di un Darwin, fece che egli scor-

<sup>2</sup> Nel testo: *altra*.

<sup>3</sup> Nel testo: *giuste*.

gesse subito in qual guisa gli convenisse adoperare e correggere la legge di Malthus.

Ciò detto, bisogna aggiungere che questo modo di risolvere, o di annullare, il problema della popolazione non ha nulla che vedere col superficiale ottimismo, molte volte professato in questa materia, sia in nome della religione<sup>4</sup> (col detto che ai figli pensa Dio, il quale non manda nuove bocche sulla terra senza inviare nuovo pane) sia in nome della natura e delle sue provvide leggi; onde si rifiuta ogni riflessione e proposito diretto a regolare la procreazione. Questo superficiale ottimismo pratico invano si appellerebbe a quella concezione filosofica come a fondamento che lo giustifichi, perché quella concezione, sebbene non sia pessimistica, non è neppure ottimistica, ma (come la storia stessa) piuttosto di là e di sopra a queste categorie unilaterali. E quando le si appella, o implicitamente le si riferisce, commette un errore o un sofisma, che in terminologia modernistica si dice del «passaggio ad altro piano di conoscenza», e nella logica delle scuole si chiamava semplicemente «metabasi in altro genere» o *ignoratio elenchi*.

Chi confuta o satireggia gli apostoli della pace universale o della universale uguaglianza intende confutare e satireggiare la formula assurda che costoro danno alle proprie e contingenti tendenze pratiche, e per conseguenza i mezzi ingenui e inadatti a cui ricorrono a causa dell'indeterminatezza e impossibilità del loro assunto; ma non confuta o satireggia certo l'onesta opera, che è stata dei buoni reggitori di tutti i tempi, di ridurre in determinate società determinate disuguaglianze, provatesi inutili o dannose; o quella di tutti i savi uomini di Stato, che è di allontanare al possibile i conflitti armati o le guerre. È chiaro che la riduzione di quelle disuguaglianze non è l'abolizione della diversità e della gara delle diversità tra gli uomini, ma è, per esempio, l'abolizione dei tribunali privilegiati o dell'esercizio privato delle regalie, quando non adempiono più ai fini sociali che adempievano nel formarsi e fiorire dell'ordinamento feudale; e, del pari, l'ansia di rimuovere gli incentivi delle guerre non è l'abolizione della guerra metafisica, della guerra eraclitea che si annida nel fondo delle cose, ma è un accordo su punti determinati in certi tempi

<sup>4</sup> Nel testo: *religione o.*

e luoghi, tra Inghilterra e Russia, o tra Italia e Jugoslavia, e si potrebbe definire un allentamento o un diverso indirizzo dato al ritmo della lotta. Per la stessa ragione è affatto plausibile che si procuri, secondo i tempi e i luoghi, di regolare la popolazione; e se questa è l'altra verità, la verità pratica, scoperta dal Malthus, si potrebbe chiamarla anch'essa un *truism*, un chiedere ciò che si è fatto e si fa sempre, perché tutto ciò che l'uomo compie ha in sé il momento della riflessione, e non credo che il prender moglie e il procreare figliuoli ne siano privi, ché anzi l'esperienza mostra che son cose su cui si riflette molto: si riflette tanto che spesso si finisce col non farne nulla.

Discende da ciò che sono logicamente giustificate le pratiche e le raccomandazioni, varie nei vari tempi e luoghi, a proliferare o a diminuire la proliferazione, a esercitare la continenza morale e la continenza prudenziale, o a mettere da parte l'una e l'altra e dare molti figliuoli, quanti più figliuoli si può al re, alla patria, alla umanità. Non si vede come sia lecito, in linea di principii, biasimare il politico italiano che, ora almeno, si trattiene di consigliare la continenza al suo popolo, che è in via di espansione nel mondo, o al politico francese, e sia per esempio il signor Clemenceau,<sup>5</sup> che inculca al suo popolo di proliferare più di quanto non usi. Le censure ai politici dei secoli passati, che incoraggiavano la naturale moltiplicazione dei sudditi ai loro sovrani, sono ingiuste; e ingiuste quelle contro i raccomandatori della continenza morale e anche della prudenziale, ai malthusiani e ai neomalthusiani, i quali ultimi mi sembrano, almeno per certi rispetti, vittime dell'ipocrisia morale, che, pur lasciando che gli stati tollerino e regolino la prostituzione, si scandalizzano poi che alcuni naturalisti e medici istruiscano sul modo di non fare troppi figli. Si dirà che la tolleranza e il regolamento della prostituzione rappresentano, poste certe necessità sociali, il minor male: ma anche i consiglieri di continenza prudenziale credono di scegliere, tra vari mali, il minore.

Mi rendo ben conto che ciò che si aspetta, in questo come in altri casi, dalla filosofia, non è il riconoscimento del diritto al vario provvedere, secondo tempi e luoghi, e al vario opinare, ma qualcosa d'altro, una regola o una serie di regole precise. E quel generico

<sup>5</sup> Nel testo: *Clémenceau*.

riconoscimento sembrerà un modo di sfuggire alla questione, se non addirittura una professione di scetticismo. Invece, è il modo di entrare davvero nell'intimo di essa e sorpassare lo scetticismo, sempre che si rinunci alla pretesa di ottenere responsi che esonerino l'uomo dal dovere di esercitare la sua libertà e responsabilità. Questi responsi non può darli la storia, che ci pone sott'occhio il quadro del passato, e che, nella storiografia degli ultimi decenni, ha indagato largamente, come non si era fatto innanzi, il movimento della popolazione nell'antichità, nel medio evo e nei tempi moderni; e non può darli l'economia, che, quando non si appaghi di generalità, non può stabilire, in fatto di popolazione, se non leggi empiriche o di tendenza, inette a fornire norme assolute. E non può darli la filosofia, la quale insegna che la risoluzione pratica deve essere opera nostra, in cui tutto il nostro essere è impegnato; e richiama a considerare che, in fondo di ogni risoluzione, c'è sempre dell'ispirazione: una voce che a ciascuno di noi indica quello che è da operare, quello che è la nostra missione e il nostro dovere, e varia per ciascuno di noi, perché la storia ha bisogno di opere varie, diverse ed altresì opposte, che essa poi prende cura di mediare e mettere in armonia. Ha bisogno di uomini prudenti e di confidenti, di timidi e di arditi, di conservatori e di rivoluzionari, di uomini che siano padri e di quelli che tali non siano, di coppie dall'unico figlio e di altre che si allegrino di una nidiata di marmocchi; e ciascuno deve fare e dire e inculcare quello che il miglior cuore gli consiglia. Ricondotto al problema pratico individuale e concreto, anche quello dell'atteggiamento da prendere verso l'incremento della popolazione è un problema di creazione, e questo o quell'atteggiamento si giustifica solo nella coscienza morale, come accordo morale con se stesso. Altro non è da dire se non si voglia impiantare uno di quei dibattiti inconcludenti, in cui il *sic* e il *non*, le ragioni opposte, si dispongono e si bilanciano in linee parallele, senza possibilità alcuna d'incontro. L'infinito, in cui soltanto esse si incontrano, è l'atto spirituale che ha intrinseca la propria certezza e la propria sicurezza.



TAKESHI KURASHINA

UN TRADUTTORE GIAPPONESE DELL'ESTETICA  
LE LETTERE INEDITE DI BENEDETTO CROCE  
E BABA YOSHINOBU (1926-1927)\*

Per una storia della cultura nipponica del primo Novecento, può essere utile recuperare il contributo di un letterato quasi dimenticato, Baba Yoshinobu<sup>1</sup> che, oltre a tradurre molti classici della letteratura europea ottocentesca, svolse un ruolo non trascurabile di mediatore culturale per la ricezione del pensiero crociano in Giappone.

Nell'archivio privato di Benedetto Croce si conservano alcune lettere che testimoniano la relazione tra il filosofo napoletano e Baba, che fu uno dei primi traduttori giapponesi dell'*Estetica*.<sup>2</sup> Nelle prime due lettere, del 12 e del 26 settembre 1926, il letterato giapponese chiede a Croce l'autorizzazione a tradurre la parte teorica dell'*Estetica* e i tre saggi successivi, *L'intuizione pura e il carattere*

\* Ringrazio la Signora Alda Croce per avermi permesso di consultare la corrispondenza tra Benedetto Croce e Baba Yoshinobu, conservata nell'archivio della Fondazione «Biblioteca Benedetto Croce», e che qui pubblichiamo. Ringrazio inoltre il prof. Gennaro Sasso e la dott.ssa Marta Herling per avermi consentito la pubblicazione di questo articolo, il dott. Nunzio Ruggiero per i suggerimenti nelle fasi di impostazione e redazione del testo, il prof. Takanori Sakakibara e il dott. Hiroyuki Hisatomi per le informazioni circa i documenti e le fonti storiche reperite, il prof. Igazio Gioe e la dott.ssa Sara Dal Bo per le correzioni del testo, e infine l'amico Calogero Ciantia per avermi fornito utili informazioni bibliografiche.

<sup>1</sup> Baba Yoshinobu (noto in Giappone con lo pseudonimo di *Baba Mutsuo* con il quale firmava le sue pubblicazioni) nacque nella provincia di Kagawa nel 1889. Non conosciamo la data di morte. Tuttavia è certo che nel 1935, anno in cui appariva il suo saggio su R. Kipling (*M. BABA, Kipuringu*, Tokyo 1935) egli era ancora in vita come si apprende dalla prefazione al libro. Si tratta di un personaggio del tutto assente nelle più note opere enciclopediche di riferimento, come *Nihon jinbutsu bunken mokuroku*, Tokyo 1974, *Go Betsumei jiten Kindai Gendai*, Tokyo 1990-94, *GoBetsumei jiten Kindai Gendai*, Tokyo 2003, *Meiji jinmei jiten*, Tokyo 1987, *Nihon jinmei daijiten*, Tokyo 2001, *Jinbutsu refarensu jiten*, Tokyo 1996-2003<sup>2</sup>, *Showa jinmei jiten*, Tokyo 1987, *Shincho nihon jinmei jiten*, Tokyo 1991, *Taisho jinmei jiten*, Tokyo 1987.

<sup>2</sup> B. CROCE, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Bari 1912<sup>4</sup>. Da ora in poi citata semplicemente come *Estetica*.



*lirico dell'arte, Il carattere di totalità della espressione artistica, e La critica letteraria come filosofia*.<sup>3</sup> Egli avrebbe voluto pubblicare un libro che contenesse tutti i suddetti articoli, ma nella sua versione dell'*Estetica* non incluse l'ultimo saggio. Nella terza lettera, del 5 novembre 1926, Croce accorda il permesso di tradurre gli articoli che Baba conosceva solo nella traduzione inglese, ma con un avvertimento circa i limiti della versione del traduttore inglese, Douglas Ainslie. Infine, la quarta lettera, del 5 maggio 1927, alla quale il traduttore accludeva tre copie della sua versione, è quella in cui, sei mesi dopo, informa Croce dell'avvenuta pubblicazione del libro.

In primo luogo, converrà soffermarsi su alcuni particolari relativi all'edizione del testo. La traduzione dell'*Estetica* è intitolata *Bigaku genron*.<sup>4</sup> Baba tradusse la parte teorica della quarta edizione in lingua originale dell'*Estetica*,<sup>5</sup> mentre i due scritti *L'intuizione pura e il carattere lirico dell'arte* e *Il carattere di totalità dell'espressione artistica* furono tradotti dalla versione inglese di Ainslie. *Bigaku genron* non contiene lo scritto *La critica letteraria come filosofia* e Baba non dice nulla circa la ragione dell'esclusione di quest'articolo. Comunque questa esclusione non è da considerarsi contraria all'intenzione di Croce, espressa in una nota aggiunta alla raccolta *Problemi di Estetica*,<sup>6</sup> in cui sostiene che i primi due articoli e la *Poesia*<sup>7</sup> possono

<sup>3</sup> Baba tradusse questi tre saggi dalle versioni in lingua inglese. Il primo fu tradotto da *The Pure Intuition and the Lirical Character of Art*, in B. CROCE, *Aethetics as Science of Expression and general Linguistic*, trad. a c. di D. AINSLIE, London 1909, ivi 1922<sup>2</sup>. L'originale è *L'intuizione pura e il carattere lirico dell'arte*, in B. CROCE, *Problemi di estetica*, Bari 1910. Il secondo è *The Character of Totality of Artistic Expression*, «English R.», XXVI (giu. 1918), pp. 475-86, che è la traduzione de *Il carattere di totalità della espressione artistica*, in B. CROCE, *Nuovi saggi di estetica*, Bari 1926<sup>2</sup>, e il terzo è *Literary Criticism as Philosophy*, in B. CROCE, *Aethetics*, cit., che corrisponde a *La critica letteraria come filosofia*, in B. CROCE, *Nuovi saggi*, cit.

<sup>4</sup> M. BABA, *Prefazione* a B. CROCE, *Bigaku genron*, trad. a c. di M. BABA, Tokyo 1927, p. 1. Le citazioni tratte dalla prefazione a questo volume, così come quelle tratte da altri testi di Baba in lingua giapponese, sono state tradotte in italiano da chi scrive.

<sup>5</sup> B. CROCE, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Bari 1912<sup>4</sup>.

<sup>6</sup> ID., *Problemi di Estetica*, Bari 1940, p. 30.

<sup>7</sup> ID., *Poesia*, Bari 1936.

offrire un'approfondita ed estesa conoscenza del suo pensiero. Come ebbe modo di spiegare anche nella prefazione al suo libro, Baba tradusse i due articoli utilizzando le versioni in inglese di Ainslie, in quanto non era riuscito a procurarsi i saggi in lingua originale.<sup>8</sup> Inoltre, a proposito della parte teorica dell'*Estetica*, cioè la parte principale di *Bigaku genron*, va notato che egli proseguì la traduzione, consultando non solo l'originale ma anche le edizioni inglese<sup>9</sup> e tedesca.<sup>10</sup>

Ma, innanzitutto, è opportuno chiedersi perché Baba abbia deciso di tradurre Croce. Per rispondere a questa domanda è necessario contestualizzare la posizione di Baba nella situazione storico-letteraria del Giappone del suo tempo.

All'altezza del 1910, si assiste ad una notevole fioritura di periodici letterari: alcuni giovani scrittori inauguravano la rivista «Shirakaba» ed esaltavano, richiamandosi a Tolstoj, i valori dell'armonia e della fratellanza universale; gli esponenti dell'estetismo davano vita a «Mita bungaku» e i discepoli del celebre scrittore Natsume Soseki fondavano «Shin shicho», tutti periodici schierati contro il naturalismo. Nello stesso anno, Baba si iscriveva alla Facoltà di Lettere dell'Università imperiale di Tokyo per studiare letteratura inglese. Questa università, che assorbì in origine le scuole tecniche ministeriali istituite per l'istruzione dei funzionari pubblici, era stata fondata come università generale nel 1896, ed era allora in cima alla gerarchia scolastica del Giappone. Essa formò gran parte della classe dirigente giapponese, il 62% degli alti pubblici funzionari (*Kotobunkan*) dal 1894 al 1947, molti imprenditori, e gli insegnanti superiori delle scuole medie.<sup>11</sup> Da questa Facoltà uscirono diversi letterati,<sup>12</sup> tra i quali Baba Yoshinobu, che studiò parallelamente letteratura

<sup>8</sup> Cf. lett. 2.

<sup>9</sup> B. CROCE, *Aesthetics as Science of Expression and general Linguistic*, trad. a c. di D. AINSLIE, London 1909, ivi 1922<sup>2</sup>.

<sup>10</sup> B. CROCE, *Aesthetik als Wissenschaft des Ausdrucks und Allgemeine Linguistik. Theorie und Geschichte*, trad. a c. di K. FEDERN, Leipzig 1905 (trad. dell'*Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Milano-Palermo-Napoli 1904<sup>2</sup>).

<sup>11</sup> Y. TAKEUCHI, *Gakurekizoku no eiko to zassetsu*, Tokyo 1999, pp. 65-70.

<sup>12</sup> Per esempio, Natsume Soseki (1867-1916), Akutagawa Ryunosuke (1892-1977), e Kawabata Yasunari (1899-1972).

inglese e filosofia, volgendosi poi allo studio dell'estetica. Allo stesso tempo, avendo imparato il francese e il tedesco, si dedicò alla traduzione di un racconto di Alphonse Daudet, *Il fanciullo spione*<sup>13</sup> apparso nel 1911 sulla rivista letteraria «Teikoku bungaku» («La letteratura imperiale»), organo della *Teikoku bungaku kai* («Società letteraria imperiale»), che era un importante centro culturale al quale erano iscritti professori, laureati e studenti dell'Università imperiale di Tokyo.<sup>14</sup> In tale ambiente, Baba assunse, in qualità di traduttore, il ruolo di mediatore culturale con l'obiettivo di presentare alcuni classici della letteratura occidentale moderna al mondo accademico giapponese come base di discussione e di studio.<sup>15</sup>

Dopo la laurea all'Università imperiale di Tokyo,<sup>16</sup> lavorando come insegnante di lingua inglese nel liceo pubblico d'Urawa (l'attuale Università di Saitama), Baba continuò la ricerca letteraria ed estetica e approfondì lo studio del tedesco e del francese. In questi anni, come si sa, Benedetto Croce aveva già raggiunto la piena maturità intellettuale e si era imposto con autorevolezza nel dibattito filosofico europeo, pubblicando l'*Estetica* e gli altri scritti che compongono il sistema della Filosofia dello Spirito. In tal senso, per Baba l'incontro con Croce risultò naturale nel percorso dei suoi studi.

<sup>13</sup> Tratto dalla celebre raccolta *Contes du lundi*, Paris 1873.

<sup>14</sup> Questa rivista, nata nel 1895, dopo un'interruzione temporanea (tra il marzo e il settembre del 1917), proseguì le pubblicazioni fino al gennaio 1920.

<sup>15</sup> Prima di Baba, altri traduttori, poeti e critici avevano svolto questo ruolo di mediazione, pubblicando importanti antologie poetiche: nel 1882 Toyama Masakazu, Yatabe Ryukichi, e Inoue Tetsujiro tradussero diverse poesie inglesi e francesi nel volume intitolato *Shintaishisho*, che rinnovò la metrica giapponese. Nel 1905, Ueda Bin tradusse versi italiani, inglesi, tedeschi e francesi, soprattutto della scuola parnassiana e simbolista in *Kaichoon*, raccolta che esercitò una notevole influenza sul mondo poetico nipponico, contribuendo alla diffusione della scuola simbolista europea. I risultati di questa intensa ricezione si riconoscono notoriamente in *Omoide* (1911) di Kitahara Hakushu che, attraverso la sintesi delle istanze della tradizione autoctona e degli influssi occidentali, conduce all'affrancamento della poesia giapponese dalla rima tradizionale.

<sup>16</sup> Si noti che dal *Tokyo teikoku daigaku shusshin meikan* (l'elenco dei laureati dell'Università imperiale di Tokyo) Tokyo 2003, conservato nella Biblioteca dell'Università di Tokyo, risulta che Baba si laureò nel 1913, mentre nella lettera a Croce del 12 set. 1926 egli dice di essersi laureato nel 1914 (cf. lett. 1).

Così, subito dopo essersi laureato,<sup>17</sup> decise di leggere l'edizione inglese dell'*Estetica* tradotta da Ainslie. Tuttavia, siccome ad una prima lettura incontrò parecchie difficoltà di comprensione, dovette limitarsi a consultare l'indice, ammettendo egli stesso di aver «sfogliato il libro invano».<sup>18</sup>

Entrato a contatto con l'opera crociana, Baba cadeva in una crisi profonda per la sua scarsa preparazione in materia di estetica. Pertanto, tornava a studiare il tedesco e il francese e a tradurre intensamente i classici della letteratura occidentale, pubblicando, nel luglio 1914, la traduzione di *Herbst* di Strindberg, nell'agosto dello stesso anno la raccolta *Nuove novelle* di Alexander Lange Kielland e, pochi mesi dopo, il dramma di William Butler Yeats, *Il paese del desiderio del cuore*; nel settembre 1915 traduceva il racconto *Il veto del figlio* di Thomas Hardy, nel gennaio 1916 il romanzo di Knut Hamsun, *Victoria*; nel giugno proponeva sulla «Teikoku bungaku» Casa di bambola di Strindberg in cui, com'è noto, l'autore svedese critica il dramma omonimo di Henrik Ibsen. In questi anni, questa rivista presentava saggi e ricerche sulla letteratura e la filosofia d'Oriente e d'Occidente, suscitando un dibattito sulla nuova poesia giapponese che si confrontava sempre più attentamente con forme e stili occidentali. In questa rivista, infatti, non mancarono interessanti discussioni sul naturalismo, l'idealismo, e il simbolismo che portarono ad un processo di ampia diffusione della letteratura occidentale; processo in cui Baba svolse un importante ruolo per la ricezione della cultura europea.

Pur essendo in atto tendenze letterarie più avanzate negli anni in cui era iscritto all'università, è probabile che la scelta di questi titoli dipenda piuttosto dalla richiesta del mercato e dalle tendenze vigenti nella cultura accademica, che dall'esigenza di ampliare gli orizzonti della letteratura giapponese contemporanea. Perciò traducendo queste opere della letteratura europea di fine Ottocento, che egli definiva «pessimistiche»,<sup>19</sup> assumeva un atteggiamento di ade-

<sup>17</sup> Cf. lett. I.

<sup>18</sup> Id., *Prefazione* a B. CROCE, *Bigaku genron*, cit., p. I.

<sup>19</sup> Cf. M. BABA, *Prefazione* a K. HAMSUN, *Sekibaku* (trad. di *Victoria*), «Teikoku bungaku», gen. 1916, p. 24.

sione al naturalismo giapponese al quale si era accostata la generazione precedente degli intellettuali che, dopo la morte dell'imperatore (1912), era alla ricerca di nuovi ideali.

Dopo aver pubblicato queste traduzioni, nel 1914 Baba pubblicò in volume una versione molto apprezzata di *Primo amore* di Turgenev. Non a caso, l'autorevole saggista e poeta Ikuta Shungetsu, che aveva tradotto questo stesso romanzo, consigliò ai lettori di leggere tale versione,<sup>20</sup> assicurando che essa era superiore alla sua e sottolineando il metodo seguito da Baba, fondato sulla consultazione delle due versioni inglese e tedesca. L'anno dopo, tradusse *La donna del lago* di Walter Scott;<sup>21</sup> nel 1919 pubblicò la prima versione giapponese in volume dei *Fiori del male* di Baudelaire,<sup>22</sup> e infine nel 1920 tradusse il racconto di Herman Sudermann, *Geschichte der stillen Mühle*.<sup>23</sup>

L'atteggiamento di rispetto di Baba verso le opere originali e la fedeltà delle sue traduzioni gli assicurarono una reputazione di abile traduttore, permettendogli di pubblicare un elevato numero di opere letterarie. Egli non mancava di esprimere una testimonianza di questo atteggiamento nella prefazione alla *Donna del lago* di Scott, in cui ammetteva con rammarico di aver perso, nel tradurre, l'efficacia musicale dell'originale. Per questo dichiarava di aver inserito delle note di commento che compensassero l'inevitabile perdita del testo di arrivo.<sup>24</sup> Inoltre, nella prefazione al racconto di Sudermann si scusava con i lettori per aver tradotto dalla versione inglese, *The silent Mill*, non avendo potuto avere sotto gli occhi il testo in lingua tedesca e avvertiva che il titolo non era tradotto alla lettera, avendo egli preferito renderlo 'a senso' per ragioni di eleganza.<sup>25</sup>

<sup>20</sup> *Hatsukoi*, Tokyo 1914. A proposito di Turgenev, un letterato e traduttore giapponese, Futabatei Shimei (1864-1909), accennando al metodo della sua traduzione dal russo nel 1906, auspicava una versione più libera, anche a costo di perdere la forma e il ritmo originali. Tuttavia non aveva potuto raggiungere questo obiettivo, confessando di non possedere una sufficiente padronanza della lingua giapponese.

<sup>21</sup> *Kojo no bijin*, Tokyo 1915 (poi con S. FUJINAMI, *Kojo no bijin*, Tokyo 1921).

<sup>22</sup> *Shishu aku no hana*, Tokyo 1919.

<sup>23</sup> *Shizukana suisbajo*, Tokyo 1920.

<sup>24</sup> M. BABA, Prefazione a W. SCOTT, *Kojo no bijin*, cit.

<sup>25</sup> ID., Prefazione a H. SUDERMANN, *Shizukana suisbajo*, cit.

Per Baba tradurre significa rispettare il testo originale, conservando la massima fedeltà possibile. Se nella versione si perde qualcosa o ci si allontana dall'originale, a suo avviso questa perdita deve essere segnalata dal traduttore. In un articolo del 1921 su «Yomiuri», un importante quotidiano dell'epoca, Baba si soffermava sull'abbondanza di traduzioni nel Giappone contemporaneo, ma teneva a sottolineare che la quantità non era sinonimo di qualità e che l'arte del tradurre non poteva essere improvvisata, ma richiedeva invece un lungo esercizio ed una competenza specialistica:

È chiaro che tradurre non significa soltanto realizzare una semplice versione letterale da una lingua straniera alla nostra. Anche uno stupido potrebbe fare un lavoro grazie alle sue capacità linguistiche. Bisogna invece far comprendere al lettore non solo il significato dell'originale, ma anche le caratteristiche formali della lingua. In altre parole, bisogna rendere lo stile, lo stato d'animo, la sensazione, il ritmo, l'emozione, la musica del testo. Anche se qualcosa si perderà (forse per i giapponesi non sarà possibile conservare tutti questi elementi), è necessario compiere questo 'trapianto'.<sup>26</sup>

Così, con il passare degli anni Baba giunse a padroneggiare l'arte della traduzione, per mezzo della quale poteva scegliere lo stile e il linguaggio più adatti al testo da tradurre. Nel 1924, pubblicando una raccolta di fiabe italiane tradotte dall'inglese dichiarò che, sebbene le favole non fossero lette sempre dai bambini, egli preferiva scrivere «nella maniera più facile, chiara, e popolare a patto che non si danneggi la bellezza dell'originale». <sup>27</sup>

Nello stesso 1921, l'anno in cui interveniva con autorevolezza sul problema della traduzione, scrivendo gli articoli sul quotidiano «Yomiuri» cui abbiamo accennato, Baba, non volendo rinunciare a

<sup>26</sup> ID., *Sulla traduzione* I, «Yomiuri», 29 set. 1921.

<sup>27</sup> ID., *Prefazione* a A. MACDONELL, trad. a c. di M. BABA, *Italia dowa shu*, Tokyo 1914 (*The Italian fairy book*, London 1911). A proposito dello stile 'semplice', Baba scrive: «Ora molti traduttori di favole fanno così; questo metodo non è affatto nuovo; ma forse conviene ripeterlo per sicurezza». In questa frase è possibile ravvisare un'espressione ironica. Infatti, nel passo sopra riportato (e che ho reso approssimativamente con l'espressione «forse conviene ripeterlo per sicurezza»), Baba usa una costruzione della lingua giapponese normalmente adoperata per sollecitare una correzione. Probabilmente, dunque, egli intende qui criticare il metodo seguito da altri traduttori.

conoscere l'*Estetica* di Croce, provò a rileggere la versione inglese. Ecco la sua impressione, nella prefazione a *Bigaku genron*:

L'atteggiamento e l'impulso stimolante a non imitare quello che i vecchi hanno fatto e a provare a scoprire un mondo nuovo dove nessuno è ancora arrivato, e l'originale teoria, fondata da un pensiero chiaro e nuovo, mi hanno affascinato profondamente e mi hanno indotto a tradurre questa grande opera, nonostante non sia molto sicuro dell'esito dell'esperimento.<sup>28</sup>

Dopo aver dedicato circa otto anni alla traduzione di svariate opere della letteratura occidentale, nonostante le notevoli difficoltà, Baba si era deciso a tradurre l'estetica crociana. In un primo momento iniziò la traduzione dell'*Estetica* fondandosi sulla versione inglese. Ma, rendendosi conto subito che la traduzione inglese dell'opera presentava non pochi limiti, decise di intraprendere lo studio della lingua italiana, spinto dal desiderio di leggere e tradurre il libro nell'edizione originale. Finalmente, nel 1925, Baba riuscì, dopo notevoli difficoltà, ad ottenere una copia dell'edizione italiana.<sup>29</sup> Confrontandosi con il testo crociano, capì che una completa ed efficace traduzione dall'italiano al giapponese dell'*Estetica* non era cosa semplice né di breve durata e si rese conto che avrebbe impiegato due o tre anni per portare a termine l'opera. Alla fine, in un clima di ansie, tensioni e difficoltà, riuscì comunque a compiere l'opera in modo soddisfacente e a ottenere l'autorizzazione del filosofo napoletano.<sup>30</sup> Si noti, d'altronde, che Baba spedì due lettere a Croce in cui chiedeva il permesso per la traduzione quando ormai aveva già tradotto quasi metà dell'opera.

A questo punto è opportuno chiedersi perché Baba abbia dedicato tanti anni allo studio della lingua italiana, all'epoca rarissimo in Giappone. Infatti, fino alla fine degli anni Trenta del Novecento in Giappone erano davvero poche le opere tradotte direttamente dall'italiano. È significativo, dunque, che l'approdo alla lingua italiana sia avvenuto tramite un filosofo. Furono il suo spirito critico, orien-

<sup>28</sup> M. BABA, *Prefazione* a B. CROCE, *Bigaku genron*, cit., p. II.

<sup>29</sup> *Ibid.* Nella prefazione dichiarava: «Sono al settimo cielo e cento volte fiducioso».

<sup>30</sup> Lett. I.

tato alla ricerca della verità, e la simpatia per l'opera filosofica di Croce a spingere Baba ad affrontare le difficoltà del testo originale. Probabilmente, inoltre, la limpidezza della prosa del filosofo napoletano, ben diversa dallo stile di altri filosofi contemporanei, dovette costituire un incentivo non secondario ad affrontare l'arduo lavoro.

Nella prefazione di *Bigaku genron* il letterato giapponese ricorda di avere iniziato a tradurre questo libro «sei o sette anni fa», ossia tra il 1920 e il 1921,<sup>31</sup> ma pare più probabile che egli cominciasse a tradurre dal 1921, anno in cui era apparsa la traduzione dell'*Estetica* (tratta dalla versione inglese) ad opera di Kugenuma Naoshi intitolata, *Bi no tetsugaku*.<sup>32</sup> La versione di Kugenuma apparve limitata e poco rispettosa dell'originale italiano. Nelle due lettere a Croce, Baba ne fa una critica severa:

In primo luogo non era una traduzione dall'originale, ma dall'edizione inglese sopra menzionata; e poi era piena d'errori gravi, rappresentando il Suo pensiero in modo del tutto deformato. In breve, essa ha sviato, e ancora sta sviando, gli studiosi giapponesi dell'*Estetica* in maniera davvero imperdonabile. Infatti, è una gran pena per me vedere la Sua opera magnifica mutilata e deteriorata così ferocemente.<sup>33</sup>

Baba, che aveva ormai trentotto anni e una grande esperienza di traduttore alle spalle, non poteva esimersi dal denunciare i limiti della versione di Kugenuma. Tuttavia si noti che, seppure non sempre corretta, l'opera di Kugenuma, pubblicata per la prima volta nel 1921, l'anno seguente era già alla terza edizione.<sup>34</sup> Non si tratta, peraltro, dell'unica traduzione di ambito crociano. Nel 1922, Kugenuma propose la traduzione del saggio di Herbert Wildon Carr, *The philosophy of Benedetto Croce*,<sup>35</sup> pubblicata nel novembre dello stesso

<sup>31</sup> M. BABA, Prefazione a B. CROCE, *Bigaku genron*, cit., p. II.

<sup>32</sup> B. CROCE, *Bi no tetsugaku*, trad. a c. di N. KUGENUMA (noto anche con il nome N. UNUMA), Tokyo 1922. Si tratta della traduzione della sola parte teorica. Il traduttore non indica l'originale del testo tradotto che, tra l'altro, contiene in appendice lo scritto crociano *L'intuizione pura e il carattere lirico dell'arte*.

<sup>33</sup> Cf. lett. I.

<sup>34</sup> Cf. il *Colophon* in B. CROCE, *Bi no tetsugaku*, trad. a c. di N. KUGENUMA, cit.

<sup>35</sup> H.W. CARR, *Kuroche no tetsugaku to geijutsukan*, trad. a c. di N. KUGENUMA, Tokyo 1922. In questo libro non risulta il nome esatto dell'autore, né sul frontespizio né sulla copertina; esso compare in caratteri giapponesi solo sull'astuccio che con-



anno e subito ristampata, un mese dopo. Le traduzioni del Kugenuma erano ampiamente diffuse tra gli studiosi nipponici e Baba non mancava di sorprendersi di come queste opere, tradotte in modo così superficiale, potessero riscuotere tanto successo nel mondo accademico giapponese.

Nella lettera del 12 settembre 1926, egli denunciava; a proposito della ricezione giapponese, che «la situazione dei lettori è pessima»<sup>36</sup> e che si rischiava di fraintendere il pensiero di Croce. Inoltre, va ribadito che il filosofo napoletano non era molto conosciuto in Giappone, non solo dai lettori comuni ma anche dagli intellettuali. Lo stesso Baba non conosceva le traduzioni apparse negli anni precedenti.<sup>37</sup> Si rendeva conto dell'andamento del mercato e temeva che la sua traduzione non avrebbe trovato ampia diffusione, anche perché si trattava di un libro troppo voluminoso. Ma poiché l'editore era intenzionato a pubblicare un solo tomo, alla fine si giunse alla decisione di escludere la parte storica.<sup>38</sup>

Baba non si preoccupò solo della traduzione ma anche della diffusione di questo libro. Vale la pena di richiamare, a tal proposito, i dati relativi allo sviluppo impetuoso della cultura giapponese in quegli anni. Certamente nel 1918, con la legge universitaria (*Daigaku ho*), la situazione del sistema scolastico nazionale era notevolmente migliorata: il numero delle università era aumentato da 5 a 45 (il numero degli studenti da 9040 a 73517), quello dei licei da 8 a 32 (si passò da 6731 a 17017 iscritti), quello delle scuole tecniche da 72 a 118 (gli studenti crebbero da 40096 a 76915 unità).<sup>39</sup> Non solo gli

tiene il volume. Dalla sigla H.W.C che compare al termine della prefazione, Croce dedusse che si trattava di una monografia scritta da Kugenuma su di lui. Vedi B. CROCE, *Ricordi e lettere di amici giapponesi*, «Quad. Critica», V (1946), p. 110. H.W. CARR, *The philosophy of Benedetto Croce: the problem of art and history*, London 1917.

<sup>36</sup> Cf. lett. 2.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> *Ibid.* Baba non poté tradurre interamente l'opera anche perché fu inviato a studiare in Inghilterra su invito del ministro dell'Istruzione. Secondo l'elenco dei laureati dall'Università imperiale di Tokyo, *Teikokudaigaku shussbin meikan*, cit., dal 1927 al 1929, durante il periodo del suo soggiorno di studio in Inghilterra, Baba visitò la Francia, l'Italia, la Germania e gli Stati Uniti.

<sup>39</sup> Sulla situazione culturale giapponese cf. N. TANAKA, *Rondan janarizumu no*

studenti universitari, ma anche quelli dei licei e delle scuole tecniche presero quindi a interessarsi alla letteratura occidentale attraverso le traduzioni, piuttosto che alla lettura dei classici cinesi (*Kangaku*), che sino ad allora avevano costituito il perno della formazione intellettuale delle classi dirigenti nipponiche. Si osservi, infatti, che le traduzioni lette dagli studenti dei licei rappresentavano il 42% delle loro letture, mentre nel caso degli studenti delle scuole tecniche arrivavano al 26%.<sup>40</sup>

Nel 1927, l'anno di pubblicazione della versione dell'*Estetica* crociana, *Bigaku genron*, la stampa periodica giapponese attraversava un periodo di grande rinascita, in parte favorito dalla legge (*Chian iji ho*) che nel 1925, per ragioni di pubblica sicurezza, escludeva dal mondo universitario i docenti e i ricercatori del pensiero socialista.<sup>41</sup> Questo esodo dal mondo accademico fece sì che molti studiosi riversassero il loro genio nel giornalismo. Ormai, in Giappone le influenze della rivoluzione russa si erano fortemente affievolite e per i professori esautorati dagli incarichi universitari si aprì l'opportunità di collaborare ad alcune riviste. Soprattutto il periodico intitolato «Chuokoron»<sup>42</sup> ebbe un ruolo importante per lo sviluppo del movimento democratico (*Taisho demokurashi*).<sup>43</sup> In questi anni anche le

*seritsu*, in *Kindai nihon bunkaron*, IV, a c. di T. AOKI *et al.*, Tokyo 1999, pp. 177-94; S. NAGAMINE, *Enhon bumu to dokusha*, *ibid.*, VII, pp. 185-204 e Y. TSUBOUCHI, *Bundan no seritsu to hokai*, *ibid.*, III, pp. 95-114.

<sup>40</sup> Y. TAKEUCHI, *op. cit.*, pp. 261-64.

<sup>41</sup> Già nel 1920 un professore di economia dell'Università di Kyoto era stato licenziato per queste ragioni; nel 1928 vennero esonerati cinque professori, tra cui il filosofo Miki Kiyoshi, nel 1930 tre professori, nel 1933 quattro; un altro fu espulso nel 1937: cf. N. TANAKA, *op. cit.*, p. 189.

<sup>42</sup> Nota rivista di cultura generale, ancora oggi molto diffusa in Giappone. La rivista «Hanseikai zasshi», ridenominata «Chuokoron» nel 1899, divenne un trampolino di lancio per la carriera letteraria di molti autori. Sulle sue colonne si discute anche di svariati temi politici e ideologici.

<sup>43</sup> Campagna democratica e liberale per la difesa della Costituzione e la richiesta del suffragio universale. Una spinta fondamentale per questa campagna fu data da Yoshino Sakuzo (1878-1933), professore cristiano di scienze politiche nell'Università di Tokyo che, evitando la traduzione diretta e letterale della parola «democrazia» per non contrastare la costituzione monarchica, concepì il termine *Mimponshugi* (contenente l'idea che lo Stato deve migliorare la vita dei popoli), contribuendo all'introduzione del suffragio universale maschile, avvenuta nel 1925.

riviste «Kaizo» e «Bungeishunju» esercitarono una notevole influenza e accolsero recensioni e saggi di argomento politico, economico e sociale. Nel 1913 l'editore Iwanami Shigeo,<sup>44</sup> con l'aiuto del filosofo Miki Kiyoshi,<sup>45</sup> fondò una prestigiosa casa editrice, con i discepoli del grande romanziere Soseki, che pubblicava una «Collezione filosofica» (1915-17) e una «Rassegna filosofica» (1917-19). I volumi tascabili di questa casa editrice, grazie ad una moderna cultura della traduzione dei pensatori occidentali, diedero un notevole impulso all'evoluzione del mondo accademico giapponese e contribuirono allo sviluppo di una mentalità nuova, fondamentale per la classe dirigente del tempo. Nel 1926 esce sul mercato la collana «*Nihon bungaku zenshu*» («Collezione di letteratura giapponese»), con edizioni che ebbero molto successo. Queste collane economiche sono note con il nome di *Enhon bumu*<sup>46</sup> (da «En» uno yen e «hon» libro); ogni libro della collana, infatti, costava uno yen.

Inoltre, per capire quale ceto sociale potesse rivolgersi all'acquisto della traduzione di Baba, converrà rendere conto del costo della vita nel Giappone del tempo: nel 1928 un impiegato di ceto medio-alto poteva guadagnare nel primo anno di lavoro un salario mensile di 75-90 yen. Pertanto, il costo di *Bigaku genron* — che era di 1,8 yen — non doveva essere troppo elevato. Eppure, nonostante questa situazione complessivamente favorevole all'operazione di Baba, bisogna

<sup>44</sup> Editore (1881-1946), nato nella provincia Nagano. Laureatosi all'Università di Tokyo e specializzatosi in filosofia, diventò senatore e ottenne dal governo giapponese un'onorificenza per i suoi meriti culturali. Nel 1927 cominciò un'impresa editoriale per la diffusione dei libri tascabili, affinché i cittadini giapponesi potessero accedere al progresso della vita culturale contemporanea. Egli si oppose alle iniziative editoriali che costringevano i lettori all'acquisto dell'intera collana e non consentivano il libero accesso ai singoli volumi, denunciando inoltre la qualità scadente delle traduzioni correnti.

<sup>45</sup> Celebre filosofo (1897-1945), nato nella provincia Hyogo. Dopo la laurea conseguita presso la Facoltà di filosofia dell'Università di Kyoto, studiò in Germania, dove subì l'influenza del pensiero di Heidegger. Divenuto, poi, professore dell'Università di Kyoto, svolse ricerche sulla filosofia marxista.

<sup>46</sup> *Bumu* è la traduzione letterale del termine inglese «boom». Per esempio basterà citare *Keizaigaku zenshu* (Collezione di economia), *Marukusu engerusu zenshu* (Collezione di opere di Marx e Engels), *Gendai keizaigaku zenshu* (Collezione di economia contemporanea).

riconoscere che *Bigaku genron* ebbe una diffusione piuttosto limitata se la paragoniamo alla versione di un'altra opera di Croce, proposta dallo storico Hani Goro.<sup>47</sup> Infatti in questi stessi anni quest'ultimo tradusse la *Teoria e storia della storiografia* di Croce, con il titolo *Rekishijojutsu no riron oyobi rekishi*,<sup>48</sup> presso la casa editrice Iwanami. Ebbene, nonostante il costo elevato di 3,2 yen, il libro fu ristampato varie volte, per poi diventare addirittura un volume tascabile. Il successo di questa traduzione fu sicuramente maggiore rispetto a *Bigaku genron* perché Hani, storico di formazione liberale poi passato ad un orientamento marxista, divenne un rappresentante autorevole del movimento socialista, imponendosi nell'ambito dell'abbondante produzione della cosiddetta *Puroretaria bungaku* (letteratura 'proletaria').

Com'è noto, nella cultura nipponica del primo Novecento, si possono distinguere due grandi correnti letterarie parallele: *Puroretaria bungaku*, sulla scia della quale si colloca l'attività di Hani Goro, e dall'altra parte, il movimento d'avanguardia *Shinkankakuha* («Scuola della nuova sensibilità») sul quale influì in qualche modo anche l'opera di Baba Yoshinobu. Come ha osservato Kato Shuichi nella sua *Storia della letteratura giapponese*, questo movimento d'avanguardia si sviluppò attraverso la traduzione delle moderne letterature occidentali che influirono notevolmente sulla formazione di questi giovani scrittori:

La loro formazione culturale si era spostata verso l'Occidente, come lo vedevano attraverso le traduzioni. Tipici rappresentanti di questa categoria furono Kawabata Yasunari nei suoi primi anni e Yokomitsu Riichi, che trassero ispirazione dallo stile immaginifico e dalla sequenza d'immagini della poesia surrealista francese tradotta da Horiuchi Daigaku. Tentarono di produrre effetti simili nella loro prosa e in ciò lo «Shinkankakuha» (Scuola della nuova sensibilità) era davvero nuovo in quanto testimonianza della

<sup>47</sup> Storico nato nella provincia di Gunma (1901-83). Laureatosi in giurisprudenza presso l'Università di Tokyo, dal 1922 studiò a Heidelberg, dove incontrò Miki Kiyoshi. Tornato in Giappone, rientrò alla Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Tokyo. Divenne poi un *leader* del movimento socialista giapponese. Sui rapporti con Croce, cf. B. CROCE, *Ricordi e lettere di amici giapponesi*, cit., pp. 101-11, e A. PARENTE, *Croce per lumi sparsi, problemi e ricordi*, Firenze 1975, pp. 425-29.

<sup>48</sup> *Rekishijojutsu no riron oyobi rekishi*, trad. a c. di G. HANI, Tokyo 1926.

prima generazione di scrittori che si era abbeverata alla letteratura in traduzione.<sup>49</sup>

Come si apprende dalla storiografia letteraria giapponese sull'argomento, gli esponenti di questa tendenza letteraria avevano assorbito il futurismo e il dadaismo europei, a partire dal biennio 1922-23.<sup>50</sup> Probabilmente la versione di Baba si inseriva in un mercato già saturo. Non a caso, Giorgio Amitrano ha suggerito recentemente che il romanziere Kawabata Yasunari — notoriamente uno dei massimi rappresentanti della *Shinkankakuba* — accennava fin dal 1925 all'influenza dell'estetica di Benedetto Croce su questo gruppo di intellettuali, nell'importante manifesto *Shinshin sakka no shinkeiko kaisetsu* (Un'esposizione delle nuove tendenze dei nuovi scrittori):<sup>51</sup>

Il testo paga anche i debiti della *Shinkankakuba* alla cultura occidentale, citando il dadaismo e la psicoanalisi (soprattutto per il metodo della libera associazione), la pittura espressionista della Mitteleuropa e, sorprendentemente, l'Estetica di Benedetto Croce, anche se la mappa delle influenze occidentali su questo movimento è molto più vasta di quanto questi pochi seppur eclettici riferimenti suggeriscono.<sup>52</sup>

Si tratta, insomma, di una fase della storia culturale decisamente mutata rispetto ai primi anni Venti: pur essendo il tentativo di Baba volto a migliorare la ricezione crociana dell'estetica attraverso una versione più corretta, rimane il fatto che forse egli era arrivato troppo tardi.

Tuttavia *Bigaku genron* conserva intatto il suo valore, quale versione raffinata e diretta dell'originale crociano, degna di essere esaminata dagli specialisti dei *Translation Studies*, i quali potrebbero esaminare le qualità di questo lavoro in uno studio che esula dalle mie

<sup>49</sup> S. KATO, *Storia della letteratura giapponese, dall'Ottocento ai giorni nostri*, a c. di A. BOSCARO, Venezia 1996, p. 221.

<sup>50</sup> *Nihon bungaku no rekishi*, XI, a c. di T. INAGAKI e F. SHIMOMURA, Tokyo 1968, p. 375.

<sup>51</sup> Y. KAWABATA, *Shinshin sakka no shinkeiko kaisetsu*, «Bungei jidai», 1 gen. 1925, ora in *Nihon gendai bungaku zenshu Kodanshaban 67 Shinkankakuba bungakushu*, a c. di S. ITO, Tokyo 1968, pp. 365-69.

<sup>52</sup> G. AMITRANO, *Cronologia*, in Y. KAWABATA, *Romanzi e racconti*, Milano 2003, p. XLIX.

conoscenze.<sup>33</sup> L'opera apparentemente modesta di questo traduttore, infatti, ingiustamente dimenticata dagli storici della cultura giapponese, né menzionata dai traduttori successivi degli scritti di Croce, merita studi più approfonditi che ne consentano un'adeguata collocazione nel suo contesto storico e culturale.

<sup>33</sup> Per un inquadramento generale su questo ambito di studi mi limito in questa sede a rinviare alla *Routledge encyclopedia of translation studies*, ed. by M. BAKER, assisted by K. MALMKAER, London-New York 2001 (1998<sup>2</sup>).

## APPENDICE

## I

Baba Yoshinobu a Benedetto Croce

c/o Urawa Kôtô-gakkô,  
 Urawa-chô, Saitama-ken,  
 Japan,  
 September 12, 1926.

Dear Sir,

Please excuse me for venturing to write to you in such an abrupt way.

First, allow me to introduce myself to you. I was graduated from the College of Literature of the Imperial University of Tokyô in 1914, making a special study of English literature and philosophy; and I am now professor of English in Urawa Governmental High school (i.e., the Urawa Kôtô-gakkô). In my school (or college) days I studied the German and the French language besides the special or proper subjects of my study. In the meantime I took great interest in the study of Aesthetics, reading for the first time your great work on this science through Mr. Ainslie's English translation shortly after I was graduated from the University. Since then I have been a great admirer of your work, and that admiration aroused in me an ambition to undertake the arduous but very useful and delightful task of translating it into Japanese, that ambition again making me study the Italian language as hard as I could.

Several years ago a certain Mr. Kugenuma translated the theoretical part of your Aesthetics into Japanese and published it, with the title. «Bi no tetsugaku», (meaning «philosophy of the beautiful»). But I am very sorry to say that the translation was far from being good. In the first place, it was not a translation from the original, but from the English version mentioned above; and then, it was full of serious mistakes, entirely misrepresenting your thoughts. In short, it has misled, and is still misleading, Japanese students of Aesthetics in quite an inexcusable way. Indeed, it is a matter of great pity for me to see your excellent work maimed and spoiled in such a merciless way. That was another reason I made up my mind to translate your work and bring it out, with your consent. My present scheme, however, is to publish the theoretical portion of your work, with your three essays on art and philosophy, viz, «Pure Intuition and the Lyrical Character of Art», «the Character of totality of Aesthetic expression», and «Literary Criticism as Philosophy». So, if you will kindly consent to my earnest wish, I should be very much obliged to you. I have endeavoured to perform my

task to the best of my power, referring, if necessary, to Herr K. Federn's German translation as well as Mr. Ainslie's English one (the second and revised edition), which I possess, (though I do not think the former is so good a translation as the latter). I have now finished more than half my task; it will be completed by the end of November. I should have written to you earlier, but I made too much haste with my work to do so. I humbly beg your pardon for my negligence.

If you will kindly allow me to publish my translation, and when the book has been brought out, I will send you two copies of it without fail.

Awaiting the pleasure of your favourable answer,

Yours very sincerely,  
Yoshinobu Baba

P.S. I sent you another copy of this letter via America, for fear of its possible non-delivery.

Please excuse me for writing in English. I use this language, for, excepting my mother tongue, it is most familiar to me, and besides it is most convenient for me to express myself or make myself understood.

[1] Lettera autografa con busta indirizzata al «Signor Dr. Benedetto Croce, / Trinità Maggiore, 12 / Napoli, Italia / (Italy). / Via Siberia».

2

Baba Yoshinobu a Benedetto Croce

c/o Urawa Kôtô-gakkô,  
Urawa-chô, Saitama-ken,  
Japan,  
September 26, 1926.

Dear Sir,

I beg to inform you that I sent your two copies of letters of the same content, one via America and the other via Siberia (dated September 15), asking the favour of your consenting to my earnest wish to publish my translation of the theoretical part of your «Aesthetics», with three appendixes — your short essays (or lectures) on art and literature; namely, «the Pure Intuition and the Lyrical Character of Art», «the character of Totality of Aesthetic Expression», and «Literary Criticism as Philosophy».

As I then forgot to mention some particulars, I hasten, herewith, to relate these to you.

Please allow me, first, to repeat some points of what I told you in my last letters: I am a graduate of the College of Literature of the Imperial



University of Tokyo and now professor of English in the Urawa Governmental High School. As regards foreign languages, I studied German, French and Italian, as well as English in and after my school days. It was through Mr. Ainslie's English translation that I first became acquainted with your Aesthetic.

I am quite sure that I can acquit myself well of my task. As to the appendixes mentioned above, I am very sorry to say that I could not get the original texts, so that I was obliged to translate them from Mr. Ainslie's English version. But I believe his skill in these cases, too, can safely be said to be quite excellent, seeing from his other translations of your works. I think, therefore, my translation of these essays may be regarded practically as done from the original, if it will be faithful to the English translations. The reason I have omitted the historical part from my present scheme is that, if it should be included in one volume, the book will become too voluminous and, accordingly, to speak frankly, it would be most unadvisable, for commercial reasons, for the publisher to bring it out in one volume at the present time when the reading public in our country is, to my regret, in the dullest conditions. So I should like to bring out the historical part in a separate volume in the future with your consent, if you would favour me with your consent to my present solicitation and be satisfied with my work when published.

It is a drawback to me, I am afraid, that you have known hitherto nothing of me, and that I have no friend or acquaintance in your country, so that you have nothing to rely upon but my own statement, in order to ascertain what I am and what talent or ability I have, or whether I am well qualified for this great task I have undertaken. One may also allege that it is another drawback to me that I am a graduate of the Tokyo Imperial University, and not of the Italian Course of the Tokyo School of Foreign Languages, i.e., I did not make a special study of the Italian language. As to the last, however, I think it makes no sense.

There is so far only one translation of your works in Japan, and that is Mr. Kugenuma's which I mentioned at some length in my previous letters. Consequently your great and excellent works are, as a matter of fact, represented here in Japan by the poorest and worst kind of translation. Then, what a pity if should be, if you would not do me the favour of consenting to my earnest wish!

Believe me, I remain

Yours very truly,  
Yoshinobu Baba

P.S. I should be very much obliged to you if you would favour me with an early answer.

[2] Lettera autografa con busta indirizzata al «Signor Dr. Benedetto Croce, / Trinità Maggiore, 12 / Napoli, Italia / Via Siberia».

3

Benedetto Croce a Baba Yoshinobu

Napoli, 5. XI. 26

Preg.mo Signore,

Le concedo ben volentieri il permesso della traduzione in giapponese della parte teorica della mia *Estetica* e dei tre saggi indicatimi. Certo la traduzione dell'Ainslie ha parecchi difetti; quantunque la 2<sup>a</sup> edizione sia migliorata non poco. Non so se i tre saggi saranno da lei tradotti dall'originale italiano (*Nuovi saggi di estetica*, Bari, Laterza, 1926, 2<sup>a</sup> edizione). L'Ainslie ne tradusse qualcuno, ma con gravi errori.

Le sarò grato se a suo tempo vorrà mandarmi *tre* copie della sua traduzione.

Sempre a sua disposizione per quanto altro possa occorrerle, mi abbia

Dev.mo suo

B. Croce

[3] Lettera autografa su carta intestata: «La Critica / Rivista di letteratura, storia / e filosofia» / con busta non affrancata, indirizzata a «Mr. Yoshinobu Baba / c/o Urawa Kôtô-gakkô / Urawa-chô, / Saitama-ken / Japan / (Giappone)».

4

Baba Yoshinobu a Benedetto Croce

c/o Urawa Kôtô-gakkô,  
Urawa-chô, Saitama-ken,  
Japan,  
May 5, 1927.

Dear Sir,

Please accept the three copies of my translation of your aesthetics which I sent you by the registered parcel post. I should have sent them to you earlier; and I sincerely apologize for the delay in so doing. In the meantime I was ordered by the Government to proceed to England for the prosecution of studies. I expect to start from my country at the middle of this month, arriving in London at the end of June. I must again beg your

pardon for omitting, at the request of the publisher, from the present volume one of your essays, «Literary Criticism as Philosophy» which I expected, as I told you, to include in this volume.

There are some doubtful passages in your text, and I should be very much obliged to you if you would explain them at your convenience.

(a) p. 132 (Quinta edizione riveduta), l.1: Spanish: «por celada finisima de encaxe»

(b) p. 43 , at the middle of the page:  
... l'Aminta fu bagnato e divenne l'Alceo ...

(c) p. 136, l. 6<sup>th</sup> from the bottom:  
... della terza Roma ...

(d) p. 139, l. 5<sup>th</sup> from the bottom:  
... il «terrore dell'anno Mille» ...

I am thinking to correct the possible errors in my translation before the second edition of the present volume will be published.

Yours very truly,  
Yoshinobu Baba

P.S. I beg to inform you that I am to stay in England for one year and a half. My address in London is as follows:

c/o Consulate general of Japan,  
no. 1, Broad Street Place, London, E.C.2, England.

[4] Lettera autografa con busta indirizzata al «Signor Dr. Benedetto Croce, / Trinità Maggiore, 12 / Napoli, Italia / (Italy). / via Siberia».

STEFANO MASCHIETTI

«LA FILOSOFIA È NATA GRANDE»

UN COMMENTO A

M. HEIDEGGER, *INTRODUZIONE ALLA METAFISICA* (1935)

*A Stefania e Luca*

1. *Introduzione.* Uno dei principali caratteri con cui sono state definite la modernità filosofica e la sua laicità, è quello dell'autonomia della rappresentazione soggettiva. Sul punto cruciale dell'autonomia si è poi fatto battere l'accento, oltre che per evidenziarne la natura, anche per tentar di mettere al riparo lo spirito riflessivo dall'aporia intrinseca al concetto stesso di rappresentazione intenzionale. È questa l'aporia dell'astrazione, dello sdoppiamento della realtà.

L'essenza della «rappresentazione» è di non poter coincidere con la «realtà». Se la rappresentazione coincidesse con la realtà e fosse, in se stessa, reale percezione, essa non sarebbe rappresentazione, bensì originaria realtà. Ne consegue che l'orizzonte logico-mentale della riflessione concettuale, e il suo stesso principio di costituzione ultima, sono irreali, o solo virtuali. Ne consegue insieme che la realtà esterna, nel suo principio di coerenza oggettiva e di stabilità, è in se stessa irrapresentabile e irriducibile all'orizzonte di senso della concettualità. Questo, formulato in termini elementari quanto inaggrabili, il dilemma della rappresentazione.<sup>1</sup>

Se poi si afferma, come qui abbiamo fatto, che il dilemma della rappresentazione è inaggrabile, si è obbligati a riconoscere che esso

<sup>1</sup> È Kant ad averne dato la formulazione più stringente. Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 307 [trad. it. a c. di G. COLLI, Milano 1991, p. 325]: «Se per noumeno intendiamo una cosa, *in quanto essa non è oggetto della nostra intuizione sensibile* (astraendo cioè dal nostro modo di intuirlo), si tratta allora di un noumeno in senso negativo. Ma se per noumeno intendiamo un *oggetto di un'intuizione non sensibile*, noi ammettiamo allora un particolare modo di intuizione, cioè quello intellettuale: esso non è tuttavia il nostro modo di intuizione».

non caratterizza una sola epoca del pensiero umano, quello moderno, ma riguarda la natura stessa del pensiero critico e della sua costituzione *überhaupt*, quale che sia l'epoca in cui la riflessione abbia cercato di esercitare ed indagare i suoi poteri, reali o apparenti, sostanziali o immaginari.<sup>2</sup>

Quello della rappresentazione è un concetto elementare e primordiale, intrinsecamente legato a ciò che determina la condizione umana, la nostra stessa personalità. «Rappresentare» *significa*, infatti, il «significare» stesso, significa lo stabilirsi della relazione alla realtà di ciò che (la mente, il pensiero) all'essenza della realtà appartiene solo indirettamente e mediatamente, attraverso il segno, l'immagine e la parola. Di ciò che appartiene alla realtà, ma non è la realtà stessa, perché può solo figurarsela, si deve allora dire non solo che tende all'irrealtà e al non essere, ma che *in se stesso* è *come se* non fosse. La finitezza dello spirito riflessivo comprende se stessa stretta nella morsa di una contraddizione: il pensiero è e si costituisce solo in quanto *non* è ciò di cui intende il senso. Ciò significa forse che, nel suo equivoco e precario potere, esso dipende dalla realtà che solo «è»? Significa forse che ne è un'emanazione subordinata e riflessa, o che è stato da essa, gratuitamente, creato *ex nihilo*?

Difficile *rappresentarsi* una risposta coerente a tale domanda. Se la realtà di ciò che solo «è», è in sé irrepresentabile — ché altrimenti essa dipenderebbe, anche quando ne fosse sovraordinata, da ciò che non è reale (dalla rappresentazione) — risulterà impossibile anche solo ipotizzare retrospettivamente, che dalla realtà unica e irrepresentabile dell'essere si sia in principio potuto generare, o sia potuto sorgere, il principio della rappresentazione, il pensiero, che è appunto il potere dell'irreale astrazione, della virtualità. E come potrebbe, senza caduta nella contraddizione, l'irrealtà essersi generata, o essere stata creata dalla realtà che solo «è»?

<sup>2</sup> Fu la questione della rappresentazione ad attivare la riflessione di Tommaso, per il quale, ammesso anche che con il *nome* Dio venga inteso l'ente di cui non si può pensare il maggiore, quindi qualcosa che deve esistere nella realtà e non solo nell'intelletto umano, ciò non trascende gli *oggettivi* ostacoli costituiti dall'obiezione di quanti affermano (e si rappresentano) che Dio non esiste. Quindi: «che esista la verità in generale è di per sé evidente, ma che vi sia una prima Verità non è per noi altrettanto evidente». *Summa Theologiae*, I, q. 2, art. 1.

Posta però la questione in tali termini, se ne possono trarre due conseguenze decisamente critiche per la stessa sopra menzionata definizione della modernità filosofica.

La prima è che la definizione dello spirito rappresentativo in termini di autonomia, lungi dal risolvere o aggirare l'aporia che gli è intrinseca, non fa che spostare gli elementi del problema senza alterarne la sostanza. Se infatti si assume che la rappresentazione si costituisce a partire da se stessa ed è indipendente dalla realtà di volta in volta rappresentata; se si afferma inoltre che essa ha natura sostanziale e autoreferenziale, tale da poter anche decifrare la sua più autentica essenza in termini di autorappresentazione o di rappresentazione di rappresentazione (secondo la prospettiva implicita in qualsiasi teoria della semiosi illimitata), si dovrà riconoscere: a) che la rappresentazione, così intesa, costituisce l'unica realtà e non già la realtà di cui essa dovrebbe solo figurare il possibile orizzonte; b) che alla rappresentazione non è dato stabilire la relazione tra i diversi momenti di una realtà, che si darà così come immediatamente si darà, nel suo eventuale ordine, ovvero nel suo casuale e automatico disordine.

La seconda conseguenza non è meno problematica e interessante della prima, visto che rivela il sottile legame che stringe l'autocomprensione della laicità alle rappresentazioni di ispirazione teologico-religiosa. Quale che sia la strategia di volta in volta intrapresa per rispondere alla questione della rappresentazione, la questione cioè dell'inevitabile duplicità e sfaccettamento della realtà oggettiva ultima, implicita alla strategia sarà sempre il dilemma che ha segnato anche la vicenda storica delle teologie liberali, che sostengono la rappresentabilità e la comprensibilità razionale della realtà divina. È questo il dilemma della natura personale e riflessiva del Dio Creatore. Da quando il concetto di persona e di personificazione hanno infatti cominciato ad essere elaborati filosoficamente, mai si è attenuata la disputa intorno alla natura concettuale della «persona», che di per sé significa relazione ad altro, significa quindi rappresentazione, significa un modo d'essere, non una forma sostanziale autonoma e non ad altro riferita.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Un vertice di questa disputa si trova in Tommaso, *Summa Theologiae*, I, q.

Il dilemma intrinseco alla teologia cristiana, all'espressione più radicale e consequenziale dello spirito umanistico e rappresentativo occidentale, è il seguente: o ripristinare le ragioni di un coerente monoteismo, riaffermando quindi l'unicità e la pura essenzialità di Dio, mettendone però in dubbio la natura di Persona spirituale e quella stessa di Padre; o incardinare il senso della religiosità proprio nella personificazione del Figlio dell'Uomo, così non solo smentendo e cancellando il carattere originario di ogni coerente monoteismo, ma facendo, a ben vedere, della «morte di Dio» il senso nascosto e il valore fondante la stessa rappresentazione di un Uomo-Dio generato, che nasce e irrompe nel mondo storico.

Quando si riflette sulle dispute che accompagnarono la codificazione dottrinale della natura del Cristo, avvenuta a Nicea nel 325, spesso si tralascia di considerare le conseguenze concettuali con cui la posizione ortodossa, che prevede la pari dignità e divinità del Padre e del Figlio, finì per alterare l'autentica natura della prima Persona della Trinità. Questa, in quanto Padre, divenne ben altro da ciò che Agostino avrebbe creduto di poter ancora definire, concettualizzando la nota formula che si legge in *Ex.* 3, 14. Se Dio, infatti, è o diviene Padre, e quindi necessariamente Padre del Figlio (o dei figli), si svuota di ogni coerenza la definizione che lo intende come «puro, unico e immutabile essere».

E a poco vale insistere sull'accorgimento secondo il quale il Verbo, che era presso Dio, è stato «generato» e non «creato» dal nulla al pari delle cose che sono. Perché delle due l'una: o il Verbo era la *stessa cosa* di Dio presso cui si trovava in origine, ma allora non

29, a. 4, il quale, intendendo criticare la nozione agostiniana del Padre come sostanza a sé, rivendicò il carattere essenziale della stessa relazione tra le Persone della Trinità, la quale soltanto sarebbe in grado di garantire distinzione alla Persona del Padre (q. 28, art. 3). Ora però, il rischio interno a questa concezione della relazione sostanziale è che essa finisca per acquisire un rango superiore a quello della stessa Persona di Dio, finisca per essere più divina del Padre considerato di per sé. È infatti da chiedere: oltre la Persona del Padre c'è una Personalità ancora maggiore, oppure qualcosa di più essenziale della Personalità e del concetto stesso di Persona? Nel formulare tale domanda teniamo presente la questione posta da Eckart, circa la distinguibilità di «Gott» e «Gottheit». Cf. su ciò K. OLTMANN, *Meister Eckhart* (1935), Frankfurt a.M. 1957<sup>2</sup>, § 27, p. 177 e n., un contributo fortemente segnato dalla filosofia e dal linguaggio di Heidegger, e sul quale avremo modo di tornare.

era solo presso di Lui, né solo simile o connaturato (l'essere ὁμοούσιος non significando che un modo di essergli simile), era bensì a Lui identico, ciò togliendo ogni ragione di qualificare la loro relazione in termini di differenza generazionale (Padre/Figlio); oppure il Verbo, sebbene non creato ma solo generato, era *solo simile* e non identico a Dio, gli era quindi diverso, così come Dio era diverso dal Verbo, non era il Logos, finendo così, Dio stesso, per essere affetto, segnato e limitato dal potere del *non essere*, dal potere della virtualità e della sola somiglianza, per quanto relativa e di grado irrilevante lo spirito spesso conciliante della teologia abbia poi preteso valutare questa frattura.<sup>4</sup>

Il fatto è che questa frattura, la frattura della diversità, del *non essere* Dio il Verbo, costituisce lo svuotamento dell'autentica essenza del Dio unico, non più coerente con la propria realtà, costretto a rappresentarsela attraverso il Figlio, ma soprattutto a dipendere dalle equivocate rappresentazioni dei suoi figli, di cui la sua stessa articolazione trinitaria è il prodotto istituzionale.<sup>5</sup> Dai figli Dio può però essere inteso solo quale *somma potenza*, giammai nell'univocità del suo essere. Infatti, la sua univocità, coerentemente intesa e meditata, comporterebbe la dissoluzione di ogni sua possibile rappresentazione operata dai figli, fossero questi anche sublimi sacerdoti, gelosi custodi della loro raffinata dottrina. Comporterebbe la dissoluzione stessa dei figli, della possibilità ogni volta diversa e rinnovata del loro esserci storico.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Si veda come Tommaso affrontò la cruciale questione, con riferimento anche alle storiche eresie di Ario e Sabello, in *Summa Theologiae*, I, q. 31, a. 2. Quanto ad Agostino, che, sul punto specifico del *non essere relativo*, del non essere il Padre il Figlio e viceversa, aveva incontrato lo stesso ostacolo, si tengano presente i celebri passi di *De Trinitate*, V, 5. 6, ma soprattutto *De civitate Dei*, XI, 10, dove è detto il Figlio essere «alius» e non «aliud».

<sup>5</sup> Cf. *De civitate Dei*, XI, 26.

<sup>6</sup> Questo è un punto che Freud, nel suo affascinante racconto storico sulle *origini del monoteismo* (1934-38), poté non approfondire. Intento a mostrare l'origine del trauma esistenziale ebraico nell'incoffessabile uccisione di un estraneo nomoteta (Mosé egizio), Freud non si soffermò sulla traumaticità intrinseca al pensiero stesso del Dio unico. Tale trauma riguarda la coscienza di *un* Mosé (o di *un* Amenofi IV) al di qua del *rapporto* con la tribù eletta per la fuga (o con i sacerdoti ostili di Amon). Come pensare l'Unico, senza pensarsi mortalmente *presso* di Lui, senza pensarsi *in*



1.2. L'ipotesi che, a partire da queste note introduttive, vorremmo sviluppare, è che la critica storico-filosofica dell'idea di modernità, con la sua pretesa di ritorno alle radici più autentiche del pensiero, non possa sottrarsi al confronto diretto con quello che è stato il modello più compiuto non solo di umanesimo, ma anche di laiche definizioni della modernità e dello stesso progresso filosofico. Questo modello è appunto la teologia del Cristianesimo, la quale, se è vero che non avrebbe mai potuto diventare ciò che è poi diventata senza il supporto concettuale e linguistico della filosofia classica a lei precedente, è altrettanto vero che è riuscita in seguito a condizionare diverse forme di pensiero, anche quelle che hanno, in nome della centralità della libertà umana, invocato una completa autonomia dall'autorità e dalle dottrine del Cristianesimo stesso.

Quest'ipotesi può essere messa alla prova, proprio analizzando il nucleo essenziale del testo *Introduzione alla metafisica* (1935), che ha costituito, da parte di Heidegger, il primo e più deciso tentativo di valorizzare, contro l'intera storia dell'ontologia occidentale, il senso originario del pensiero presocratico. Con ciò il suo autore intraprese una complicata ed impervia lotta autocritica per affrancare la sua stessa filosofia dalla tenue ma profonda impronta che il Cristianesimo le aveva indirettamente lasciato. Non solo in questo testo è sostenuta la tesi della responsabilità platonico-aristotelica della riduzione dell'essere della φύσις ad «idea», a criterio rappresentativo, ma si sostiene anche che fu poi il Cristianesimo, con la sua idealizzazione di un particolare essente, l'esserci del Cristo, ad assolutizzare una tendenza di pensiero, quella della riduzione del cosmo alle ragioni dell'idea, che solo la poesia di Hölderlin sarebbe riuscita a mettere

*Due e ridurre l'Unico ad oggetto di pensiero idolatra o amministrato? È anche nello specifico metafisico di tale questione, e nella sua elusione, che può mostrarsi come il Cristianesimo paolino si sia «sbarazzato» dell'ombra del Padre, istituendo una religione del Figlio. La lacerazione di Mosé, la sua tragica dipendenza dalla bocca e dalle abili parole di Aronne, sono poi il nucleo drammatico del «frammento sacro» musicato da Schoenberg in quegli stessi anni. Cf. su ciò G. STEINER, *Mosé e Aronne di Schoenberg*, in *Linguaggio e silenzio*, Milano 1972, pp. 156-58 e p. 162, che vi è tornato in *La grande tautologia* (1992), in *Nessuna passione spenta*, trad. it. a c. di C. BÉGUIN, Milano 2001, pp. 267-80; pp. 277-78, in un panorama delle costellazioni semantiche sviluppatosi intorno al senso di *Ex. 3, 14*.*

definitivamente in crisi e rinnovare. Sull'ultimo punto, che richiederebbe una specifica analisi, non ci soffermeremo, ma su tutto quello che ne prepara il terreno cercheremo di condurre un'accurata indagine.

1.3. *Postilla su K. Rahner*. Il giudizio sull'equivocità e la fuorviante limitatezza della concettualizzazione cristiana della metafisica greca, risuona in modo netto ed insistito sin dalle prime pagine della *Vorlesung*. Ciò non può essere ricondotto ad un'influenza nietzschiana, perché il giudizio sulla scarsa lucidità filosofica dell'autore di *Al di là del bene e del male* risuona altrettanto netto che quello formulato contro il Cristianesimo. In realtà, la critica al Cristianesimo dovrà esser letta a riscontro della critica, rivolta da Heidegger alla fuorviante interpretazione della propria filosofia in termini di antropologia filosofica e di centralità ontologica dell'esserci umano. Come nel Cristianesimo centrale è il Figlio e in secondo piano, o addirittura rimosso è il problema concernente l'essere del Padre e l'essere *überhaupt*, in modo analogo si potrebbe fraintendere la filosofia di Heidegger, vedendovi al centro non l'intrinseco rapporto dell'essere all'uomo, ma l'esserci considerato come il soggetto o l'oggetto di un'analogia con l'essere di Dio.

Di questo aspro e sfuggente aspetto della questione si può fornire anche un indiretto ma rilevante riscontro storico. Ci riferiamo alla filosofia della religione di Karl Rahner, il quale aveva profondamente interiorizzato il linguaggio filosofico di Heidegger, frequentandone assiduamente le lezioni nei primi anni Trenta. Nel 1937 egli pronunciò ad Innsbrück le quindici lezioni che sarebbero poi state raccolte nel volume *Uditori della parola*, del 1941, quindi rivisto e integrato filosoficamente nel 1963 (all'indomani del Concilio che lo vide grande protagonista), in collaborazione con il suo più importante allievo, J.B. Metz. L'integrazione, o meglio la precisazione filosofica che più colpisce alla lettura di questo libro, scritto con chiarezza cartesiana, è quella relativa al concetto dell'«analogia dell'essere», riformulato, in termini da Metz stesso giudicati non del tutto soddisfacenti, come «analogia del possesso d'essere [*Seinshabe*]», legandolo quindi all'esperienza di ogni singolo essente, che «ritorna su se stesso, può essere presso di sé [*bei sich sein kann*] ed è in ciò 'possesso d'essere'».

Si tratta, come noto, di una curvatura radicalmente antropologica del concetto tomista di «essere» e, nella rielaborazione rahneriana, dello stesso concetto heideggeriano di «essere». Ma sarebbe superficiale denunciare il suo limite interpretativo, senza avvertirne insieme l'inaggrabile problematicità speculativa per le stesse filosofie della «differenza ontologica», problematicità che emerge in tutta forza nella nota aggiunta:

Tuttavia, formulando l'analogia come «analogia del possesso d'essere [Seinsbabe]» (...) si vuole ovviare ad un equivoco oggettivistico e ipostatizzante (...) È analogo non l'«essere», ma il sorgere [Aufgang] della differenza tra essere ed ente nell'autorapporto [Selbstverhältnis], nell'autorischiarsi [Selbstgelichtetheit], nella comprensione dell'essere [Seinsverständnis] (...). L'essere non «è» «qualcosa» (...) «sopra» l'essente, ma l'essente come rapporto (e quindi anche come «differenza ontologica») a se stesso. Meglio: l'essere «è» ciò che rischiarà l'autorischiarsi dell'essente, «è» l'elemento unificante l'unità [das Einigende der Einheit] dell'essente come unità di conoscere ed essere-conosciuto [Erkenntheit].

La conclusione dell'argomentazione, che intesse elegantemente il lessico heideggeriano sulla trama di quello idealista, ripresenta in tutta forza, come abbiamo già visto, la questione della rappresentazione del divino (che non è quella fuorviante del panteismo), come questione centrale in ogni radicale umanesimo:

In questo senso non si deve neppure pensare Dio semplicemente come l'«essere», ma (...) come l'Essente dell'assoluto «possesso d'essere» (...) il rapporto puro e assoluto con se stesso, nel quale la «differenza ontologica» è compiuta [vollendet] (non abolita).<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Cf. K. RAHNER, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, neu bearbeitet von J. B. METZ, München 1963, pp. 65-66 e n. [trad. it. (modif.) a c. di A. BELARDINELLI, Torino 1967, pp. 77-78 e n.] Si veda poi come dell'analogia parla K. OLTMANN, *op. cit.*, § 31, pp. 207-08: «[l'unico essere] è radicalmente e propriamente solo nell'Uno dei due membri dell'analogia». Sul nesso ontologia-teologia, cf. M. HEIDEGGER, *Hegels Begriff der Erfahrung* (1942-43), in *Holzwege* (= GA 5), Frankfurt a.M. 1972<sup>5</sup>, pp. 105-92: pp. 186-87 [trad. it. a c. di P. CHIODI, Firenze 2000, pp. 103-90: pp. 184-85]. Per una valutazione articolata del carattere moderno (e immanentistico) della prospettiva rahneriana, cf. intanto C. FABRO, *La svolta antropologica di K. Rahner*, Milano 1974, in part. pp. 87-97.

È Rahner stesso ad avvertire la difficoltà intrinseca alla laicità del suo coraggioso assunto teologico-filosofico, sul tentativo di risolvere la quale non è ora il caso di soffermarsi. Passiamo invece all'analisi del testo che ci proponiamo di interpretare.

1.4. Al centro del corso *Introduzione alla metafisica*, letto nel 1935 e pubblicato con alcune aggiunte e ritocchi didascalici nel 1953, vi è la questione dello spirito rappresentativo, che da Heidegger è declinata ed esplorata alla luce della classica dicotomia di «essere» e «pensiero», di cui la più antica formulazione è quella restituita dal verso del fr. 3 del poema di Parmenide. Ma la questione è presente sin dall'esordio del corso, in cui è ripresa la celebre domanda da Leibniz formulata con forza e suggestione nel testo della maturità *Principi della natura e della grazia* (1714): «Perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla?».

Heidegger rileva come la dicotomia posta da questa domanda non sia quella tra «essere» e nulla, bensì quella tra l'«essente» e il nulla. Sebbene si interroghi sul perché dell'essente «nella sua totalità», la domanda non riesce mai pienamente a «svincolarsene» (*sich entwenden*). È come necessitata a ricadere nel dilemma della rappresentatività, la quale, di ciò che essa stessa significa e rappresenta, è costretta a dare notizia sempre e comunque ricorrendo ad ulteriori rappresentazioni, mai riuscendone ad afferrare il *nucleo* autentico, l'essenzialità irrepresentabile. Così accade, inevitabilmente, che prima o poi lo spirito rappresentativo debba chiedere cosa cada al di qua dell'infinita serie di rappresentazioni con cui esso svolge la sua ricerca, e si chieda inoltre se al di là della rappresentatività non ci sia alcunché, o se si dia un'inafferrabile ragion d'essere delle rappresentazioni stesse, le quali appunto, se sono rappresentazioni e segni, devono esserlo di qualcosa di altro da sé medesime.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> «Perché il perché? Su che cosa si fonda la stessa domanda del perché, domanda che si studia di porre l'essente nella sua totalità sul proprio fondamento? Forse anche questo 'perché' rappresenta, a sua volta, solo la domanda di un fondamento provvisorio [*Vordergrund*] (...)» Tale domandare non costituisce di per sé un fatto qualunque, ma un accadimento peculiare [*ausgezeichnetes Vorkommnis*], ciò che noi chiamiamo *evento* [*Geschehnis*]. Cf. *Einführung in die Metaphysik* (1953), Tübingen 1966<sup>3</sup> (= EIM), p. 4 [trad. it. a c. di G. MASI, Milano 1990, pp. 16-17]. La

Lo spirito rappresentativo è costretto ad interrogarsi intorno al proprio «fondamento», o nucleo essenziale, ricorrendo sempre ad espressioni metaforiche, è costretto a seguire il *filo rosso* della rappresentatività, anche quando di questa esso cerchi di intendere la più rigorosa sospensione, o addirittura la negazione. Chiaro poi che, cercando di sospendere e negare se stesso, lo spirito rappresentativo non può che presupporre e ribadire il proprio dominio significativo, non riuscendo mai completamente a «saltar» fuori del suo ambito, fuori di se stesso.

Riprendendo il compito di *Essere e tempo*, vale a dire la ricerca e l'interpretazione del senso dell'essere, della sua «apertura», liberandolo soprattutto dagli equivoci *rappresentati* da alcune sue programmatiche indicazioni, come quella centrale e decisiva relativa all'«oblio dell'essere» operato dai filosofi della tradizione, l'*Introduzione alla metafisica* deve preparare il terreno ad un'interrogazione radicalmente diversa da quella semplicemente (auto)rappresentativa, deve cercare di cogliere il punto critico dell'autentico rapporto tra chi si interroga, l'esserci storico, e l'essere indagato cui l'interrogante non può fare a meno, in qualche modo, attraverso il linguaggio e il pensiero, di appartenere, sia anche questa appartenenza segnata dalla regola della più profonda ambiguità.<sup>9</sup>

numerazione di pagina dell'edizione tedesca è riportata anche nel vol. 40 della *Gesamtausgabe* (= GA), Frankfurt a.M. 1975 sgg. Si veda poi la nota editoriale, GA 40, pp. 231-32, quanto alla storia delle aggiunte al testo e alla sua definitiva articolazione.

<sup>9</sup> EIM, p. 15 [pp. 30-31] e pp. 21-22 [pp. 38-39]. Cf. quindi la precisazione aggiunta successivamente al testo (p. 22 [p. 39]) sul significato della *Jemeinigkeit* in *Essere e tempo*: «Il dire che l'esserci è 'sempre mio' non significa né che sia posto da me, né che sussista isolatamente in un io singolo. L'esserci infatti è se stesso per il suo essenziale rapporto [Bezug] all'essere in generale». La continuità tematica, in Heidegger, tra la comprensione dell'esserci come «apertura», e la successiva sua concentrazione sul problema strutturale dell'evento, è ben colta, con un puntuale riferimento all'aristotelica «*ψυχή δεκτική (susceptiva)*» da T. SHEEHAN, *Kehre and Ereignis: a Prolegomenon to Introduction to Metaphysics*, in *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*, ed. by R. POLT-G. FRIED, New Haven 2001, pp. 3-16: p. 8. Questo volume raccoglie 13 contributi di studiosi attivi in America, dedicati a tutti i temi di EIM, e divisi in tre sezioni: ontologica, grecoantica ed etico-politica.

Il primo compito, ma anche la prima virtù della domanda fondamentale, sarà per Heidegger quella di «svelarci l'essente nella sua oscillazione fra essere e non essere». <sup>10</sup> Heidegger sostiene che l'essente «resiste alla possibilità estrema del non essere».

Questa tesi, stando alle considerazioni finora svolte, può però essere intesa anche nel suo senso inverso, visto che l'esserci, l'essente che si rappresenta la domanda intorno a se stesso e al proprio essere, in quanto cerchi di figurarsi la possibilità estrema e più caratterizzante la propria situazione relazionale, la possibilità di non essere (di *non* essere l'essere stesso, che egli può *solo pensare* e rappresentare), finisce per dare corpo e figura al non essere, finisce inevitabilmente per reificarlo e lasciarsene sfuggire il senso nella rappresentazione (quella stessa della *fuga* che «è»).

Così, rimanendo certo non fedeli alla lettera del testo heideggeriano, si può preliminarmente concludere che l'esserci, in ultima istanza, potendo rappresentarsi solo erroneamente tanto il non essere quanto l'essere stesso, finisce per resistere anche alla possibilità estrema di residuare nel puro essere, di appartenergli integralmente. Solo in quanto *non è* l'essere, e costituendosi allo stesso modo in cui nella tradizione logica il *pensiero* si è costituito rispetto all'essere, l'esserci può interrogarsi sul senso della sua verità ed essenza, rappresentandosela in domande ruotanti intorno all'espressione metaforica del «fondamento». Allo stesso modo e per la stessa ragione, solo in quanto *si sottrae* al dominio della rappresentazione, ma così, in qualche modo, rivelandone l'abissale potere, l'essere, che *non è* l'esserci, né alcun altro essente, dà conto della sua natura essenziale.

L'essere, e qui sta il punto critico dell'intera situazione, certo quello meno gradito alla riflessione heideggeriana, si mostra e si rivela nel percorso logico che della rappresentazione vorrebbe dischiudere l'oltrepassamento, di fatto riuscendoci solo con il ricorso all'ennesima metafora reificante, quella dell'*Abgrund*. In questo percorso logico, tanto equivoco quanto inaggrabile, l'essere lascia la medesima *traccia* di irrappresentabilità che, in avvio di analisi, viene lasciata dal nulla. Si mostra non solo analogo, bensì identico al nulla, nel punto specifico per cui l'essere, come il nulla, resiste equivoca-

<sup>10</sup> EIM, p. 23 [p. 41].

mente alla rappresentazione, e quindi si rivela, al pari del nulla, niente, negazione *radicale* della rappresentatività.

Essere e nulla, inoltre, non possono essere intesi come i gradi estremi o i punti terminali di un'oscillazione, cui sarebbero sottoposti, nella loro erranza storica, l'essente e l'esserci di senso comune. Se essere e nulla fossero termini di un'oscillazione procedente per gradi opposti di progressiva intensificazione, sarebbero cose e non ni-ente, sarebbero rappresentabili gradi, con la conseguenza contraddittoria, anche per l'essere, di *non essere* tutti gli indefiniti gradi di una spirale ontologica esso circoscrivente.

Essere e nulla possono essere intesi, paradossalmente, solo se si sopporta il peso e il percorso della contraddizione, in cui il parlante finisce per dire e affermare l'esatto opposto di ciò che aveva inteso esprimere rispetto ad essi. Cosa significa, però, sopportare il *peso* della contraddizione, rappresentarne cioè la nullità? Cosa significa, soprattutto, che la contraddizione si *realizza*, allorché viene inteso ciò che è impossibile sia detto? A prestarvi attenzione, il senso autentico dell'essere e della verità abbiamo cercato finora di affisarlo, proprio sfuggendo al dominio del linguaggio rappresentativo, estraniandocene in un irrappresentabile pensiero, e dando così corpo ad un'ennesima autocontraddizione, quella appunto rappresentata nella metafora della *fuga*. Paradossalmente quindi, quella dell'autocontraddizione è l'unica via, è l'unico metodo *radicale* per ottenere notizia della «verità dell'essere».

Per questo motivo Heidegger non definisce questa situazione linguistica e speculativa un'impossibile contraddizione, bensì la «nostra situazione reale», reale come nessun'altra, sebbene in essa a noi accada, inevitabilmente, per essere uomini ed avere un rapporto con il linguaggio, di «comprendere» da subito in modo «determinato» la parola «essere», il cui significato risulta però essenzialmente «indeterminato». Heidegger si spinge poi anche oltre, e formula una tesi che ancor più rivela un suo dubbio, o una sua incertezza (evidente nel testo come vedremo), rispetto al punto più delicato dell'intero ragionamento, quello concernente l'intrinsecità (*Innigkeit*) semantica di «essere» e «nulla».

Di contro al fatto che la parola «essere» rimane per noi, quanto al senso [*bedeutungsmäßig*], un'ombra vaga, sta il fatto che noi, d'altra parte, com-

prendiamo l'essere e lo distinguiamo con sicurezza dal non essere. Questo secondo non è solo un altro fatto, piuttosto entrambi coappartengono al medesimo ambito [*gehören in Eins zusammen*].<sup>11</sup>

Heidegger parla quindi di sicura distinzione dell'essere dal nulla, e così fa ulteriormente battere l'accento sulla distinzione. Ci chiediamo, però, se egli resti poi, nello svolgimento delle sue analisi, coerente e fedele a questo punto decisivo. Non del tutto crediamo, soprattutto non rispetto al senso e al ruolo da attribuire al termine «nulla». Si leggano le pagine conclusive della *Vorlesung*, là dove Heidegger, parlando delle quattro tradizionali potenze che si contrappongono all'essere e determinano altrettante divisioni ontologiche (divenire, dovere, ma soprattutto apparenza e pensiero), afferma che esse «non nulla sono», bensì essenti in senso eminente. Heidegger ne trae la conseguenza che, per esperire in modo storicamente più originario la verità dell'essere, occorre rompere lo schema della tradizionale contrapposizione tra ciò che è e ciò che non è (l'essere).

Dall'originaria interrogazione delle quattro divisioni si comprende che l'essere, attraverso di esse circoscritto, deve esso stesso venir trasformato in un circoscrivente cerchio, fondamento di tutto l'essente. La divisione originaria, la cui intrinsecità e originaria contrastività [*Auseinandertreten*] regge la storia, è la distinzione di essere ed essente.<sup>12</sup>

Come si può notare, ora la distinzione più salda, quella che permette di cogliere «in tutta la sua possibile ampiezza l'essenza» del-

<sup>11</sup> EIM, p. 59 [p. 88] e p. 62 [p. 91 (trad. modif.)], dove è aggiunto che senza questa elementare comprensione, di fatto «non ci sarebbe allora in generale alcun linguaggio». Più avanti, concludendo la preliminare analisi dell'essenza dell'essere, Heidegger affermerà che la parola «essere» si rapporta al proprio significato, «in modo essenzialmente diverso» da come tutte le altre parole si rapportano al loro significato, p. 94 [pp. 97-98]. In un modo, come sosterremo più avanti, non più semantico, non più rappresentativo, bensì *noetico*: attraverso una *contraddizione* della dicibilità. Su questo tema mi sono soffermato in un saggio connesso a questo, *Sul problema della rappresentazione logica e storica della verità*, «A. Ist. ital. Stud. stor.», XIX (2002), pp. 377-430. La poca disposizione a comprendere nel fondo queste implicazioni strutturali del corso heideggeriano è il limite del primo e più approfondito lavoro ad esso dedicato, cf. J. WAHL, *Vers la fin de l'ontologie*, Paris 1956 [trad. it. a c. di G. MASI, Milano 1971].

<sup>12</sup> EIM, pp. 155-56 [p. 208 (trad. modif.)].



l'essere, è quella tra essere ed «essente», non più quella tra essere e «nulla». Si tratta della medesima distinzione? In realtà, vano sarebbe il tentativo di mostrare la compatibilità e la coerenza tra le due distinzioni. Infatti, se il nulla si distinguesse dall'essere allo stesso modo in cui le essenti quattro divisioni si distinguono dall'essere, la conclusione sarebbe che queste divisioni sono divisioni del «nulla» e del non essere, appartengono al suo ambito e costringono a riproporre lo schema classico e ristretto della contrapposizione tra ciò che è e ciò che non è.

Il nulla, quindi, non si distingue con immediata sicurezza dall'essere, come in prima battuta sostenuto da Heidegger. Ed è evidente che, rispetto alla questione del non essere, e del non essere relativo intrinseco all'essere stesso, egli abbia cercato in questo corso, più che ripercorrere il parricidio tentato da Platone ai danni di Parmenide, di ritornare al padre stesso, a Parmenide, intendendo dissolvere, del dualismo platonico, non tanto l'intrinseca dualità, quanto l'eventuale sua estrinsecità ed astrattezza, che, nella sua lettura, avrebbe determinato e condizionato tutte le forme del nostro pensiero ed esserci storico, fino alla stagione nietzschiana del nichilismo maturo. Il «nichilismo», per Heidegger, infatti si dà quando si rimane definitivamente attaccati all'essente e si «tratta l'essere come un nulla (nihil), cosa che esso in certo qualmodo 'è', in quanto si essenzia [*west*]». <sup>13</sup>

Posta la questione in questi termini, per i quali il nulla si dà nell'intrinsecità (*Innigkeit*) dell'essere e si sprigiona, non potendo farlo autonomamente, solo ed esclusivamente nel divergere (*Auseinandertreten*) da questo *padre* di tutte le cose che sono, il problema da porre è tanto arduo quanto non semplice da formulare: se il nulla è intrinseco all'essere e alla sua eventualità, e se quindi la distinzione che regge la *Geschichtlichkeit* stessa è quella tra l'essere e l'essente (non quella tra essere e nulla), come si sono potute dispiegare, nel corso della tradizione occidentale, le forze dell'astrazione e del non essere, come hanno potuto esse strappare (*entwinden*) i diversi ambiti dell'essente e della sua manifestazione, all'originario vigore dell'essere, all'armonia dello *umkreisender Kreis* che tutto circonda? Detto in termini

<sup>13</sup> EIM, p. 155. Cf. anche *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, in *Holzwege*, cit., pp. 243-45 [pp. 242-45].

più secchi ma non meno esatti: perché il nichilismo e non già l'armonia della φύσις condiziona oggi le sorti del mondo? Come e quando è stato possibile l'evento scatenante la deriva nichilista dell'occidente?<sup>14</sup>

Sono domande queste che, ad un livello diverso, ripresentano la questione della caduta, così come questa viene affrontata dalla riflessione teologica. Perché quello della caduta è un tema e un mito intrecciato a quello della creazione e dell'inizio della storia del mondo, è un tema che, soprattutto, ripropone con forza la questione del negativo e del suo potersi sprigionare dal seno stesso di ciò che tutto regge. Non è infatti un caso che Heidegger, nella preliminare analisi grammaticale ed etimologica della parola «essere», e segnatamente nella pagina dove, per la prima volta, individuava il significato più autentico dell'essere nel termine greco «φύσις», intendendola come «ciò che si dispiega permanendo in sé» e, così manifestandosi e imponendosi, «si conquista da sé come mondo», citasse programmaticamente il fr. 53 di Eraclito. In esso si afferma il πόλεμος essere «padre» e «re» di tutte le cose. Quello che però colpisce, in questa citazione, è che Heidegger, pur opponendosi alla teologia cristiana, e ripetendo con Eraclito il contrasto non essere stato prodotto nemmeno dagli dei (che al contrasto sono avvinti al pari degli uomini liberi e degli schiavi), rimarchi bensì, in una successiva aggiunta al testo, l'unità raccolta e la coappartenenza di πόλεμος-φύσις e λόγος, ma non si accorga che questa «indistruttibile unità» è condensata nella figura del «padre» e del «re», quindi è pensata in termini ancora rappresentativi e, in certa misura, teologici (e politici).<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Questa domanda, concernente l'aporia che la coscienza rappresentativa possa o meno *scindere* l'ente dall'essere e possa, in questo modo, concepire il primo avvolto nelle spire del divenire e dell'annullamento, *realizzando* così, si badi, un *evento impossibile*, tale domanda mi sembra che rimanga il punto non ancora compiutamente tematizzato nella profonda analisi del nichilismo proposta da E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Milano 1980, pp. 228-30, pp. 235-38 e, ancor prima, Id., *La terra e l'essenza dell'uomo* (1967), in *Essenza del nichilismo*, Milano 1995, pp. 195-251, e pp. 210 sgg. Con riferimenti alle questioni della decisione, della mortalità e della tecnica, questi temi severiniani sono discussi da M. CACCIARI, *Dell'inizio*, Milano 1990, I. sec., III (*Le forme del fare*).

<sup>15</sup> EIM, p. 47 [p. 72]. Dell'inaggrabilità di questo problema, Heidegger cercherà di fare, come vedremo più avanti, la *crux* stessa del secondo inizio del pensiero,

È dal punto concernente l'unità e l'indissolubilità del contrasto e della divergenza, dal punto concernente l'«inseparabilità» del loro mondo e l'intrinseco rapporto dell'essere ai soggetti che nel contrasto sono eventuatati, generati e rappresentati, è da questo punto che può prendere avvio l'analisi del nucleo centrale di *Introduzione alla metafisica*. È da qui che può essere intrapresa una valutazione critica del tentativo heideggeriano di mostrare l'originalità e l'originarietà del pensiero poetante dei presocratici, rispetto alla tradizione metafisica classica. Ci concentreremo sulle tre figure che occupano il centro della scena di questo corso di lezioni, Eraclito, Parmenide e Sofocle, tenendo presente il filo unitario di questioni che Heidegger ha cercato di svolgere, passando consequenzialmente dall'uno all'altro. Lo faremo inoltre, per una più acuta problematizzazione della cosmologia heideggeriana, tenendo l'occhio alle questioni teologiche con cui abbiamo dato avvio e concluso questa introduzione.

2. *Su Eraclito: la polemicità*. Il cuore del testo di *Introduzione alla metafisica* è scandito dal problema della distinzione, e segnatamente dalla discussione di quattro fondamentali distinzioni che hanno caratterizzato la vicenda della filosofia occidentale. La terza, quella tra «essere e pensiero», è per Heidegger la più problematica e degna di discussione, non solo perché sviluppatasi in modo determinante già nel pensiero di Platone e Aristotele, ma perché è stata secondo lui quella decisiva per la nascita dello stesso pensiero moderno.<sup>16</sup>

Cominciamo allora da un un luogo del testo interno alla sezione dedicata a questa terza opposizione, luogo in cui Heidegger, interpretando alcuni frammenti di Eraclito, cerca di tracciare il confine tra la comprensione autentica e quella inautentica delle parole e delle

quello poetico-meditativo. Cf. la conclusione della sezione della lezione *Hörderlins Hymne «Der Ister»* (1942), GA 53, § 20, dedicata all'Antigone di Sofocle: «L'essere non è niente di reale, è piuttosto ciò che dispone il poter-essere stesso del reale; quel poter-essere in cui si avvera l'essere-uomo: lo spaesamento nel divenir familiare. Questa è l'appartenenza all'essere stesso. Ciò che si essenzia come essere e non è mai alcunché di essente e di reale, e perciò sembra sempre simile al nulla, ciò può esser detto solo nel poetare, o pensato nel pensare» (p. 150).

<sup>16</sup> EIM, p. 72 [pp. 104-05]. Le altre tre distinzioni riguardano il rapporto dell'essere, rispettivamente con il «divenire», «l'apparenza» e il «dovere».

formule storiche che esprimerebbero il senso del λόγος. Secondo la lezione del fr. 34 «ἀξύνετοι» sono «coloro che il *logos* non comprendono». <sup>17</sup> Ad essi si contrappongono coloro che sanno portarsi, l'uno l'altro, nel raccoglimento del pensiero (συνίημι). Coloro che non comprendono sono disuniti, dilaniati, non riescono a comporre in unità il senso del λόγος, pur avendone udito la parola. Ed è inutile il loro tentativo di provocare il λόγος «con le parole: ἔπεια», produttrici di simulacri ma non di vera intesa. Come spiega il fr. 50, non bisogna rimanere «attaccati alle parole», alla loro materialità espressiva, ma bisogna sapersi elevare ed «apprendere [*vernehmen*] il *logos*», <sup>18</sup> la cui essenza, pur manifestandosi attraverso le parole del discorso ordinario, si contrappone radicalmente a loro e non si lascia da loro afferrare. Il λόγος quindi, è evento iniziale del discorso storico, che a sua volta, nel suo attimo espressivo decisivo, coincide con la luce di quello, senza poter però, di seguito, ridurre il λόγος stesso al proprio ambito.

Una relazione asimmetrica, questa ora illustrata, non inconsueta nel pensiero di Heidegger, e per la quale, tra le due dimensioni dischiuse, quella dell'ascolto autentico da una parte, e quella dell'inautentica dilaniamento dall'altra, avrebbe avuto corso un *salto*, una caduta. «Il semplice udire si disperde e si dissipa (...) nel sentito-dire, nella δόξα, nell'apparenza. L'autentico ascoltare non ha invece nulla a che fare con l'orecchio e la bocca». <sup>19</sup> In modo noetico e non sensitivo va intesa l'essenza propria della sensibilità, la cui unità è preordinata a qualsiasi derivata dicotomia gnoseologica, basata sul model-

<sup>17</sup> EIM, p. 98 [p. 137]. Il fr. 34 recita così: «coloro che hanno ascoltato senza comprendere sono simili ai sordi: lo testimonia [μαρτυρεῖ] loro il detto circa quelli che pur presenti sono in realtà assenti [παρόντας ἀπειναι]». Cf. inoltre, prova dell'intrinseco nesso tra la seconda opposizione concernente l'apparenza, e la terza concernente il pensiero, p. 75 [p. 108]: «Si tratta (...) di concepire l'unità recondita di essere e apparenza. Se ormai non la si comprende più, è perché siamo caduti fuori del campo in cui questa distinzione iniziale è storicamente maturata»; p. 112 [p. 114]: «(...) Laddove sussiste la non-latenza dell'essente c'è anche la possibilità dell'apparenza e viceversa». Cf. quindi *Sein und Zeit* (= GA 2), Tübingen 1953<sup>7</sup>, § 44 b, p. 219 [trad. it. a c. di P. Σηροῦ, Milano 1970<sup>10</sup>, p. 270], dove è richiamato già il termine ἀξύνετοι, ma dal fr. 1.

<sup>18</sup> EIM, p. 99 [p. 138].

<sup>19</sup> EIM, p. 99 [p. 138].

lo del rapporto soggetto/oggetto. Preordinato a questa divisione ontica, infatti, è per Heidegger il senso di una *vera unità*, che renderebbe possibile la relazione predicativa e si lascerebbe anche annunziare, di riflesso, da essa, senza però poter dissolvere la propria «identità» in quell'ambito. Quest'identità è priva di apprezzabili punti di divisione, e risulta quindi, in sé stessa, l'opposto contraddittorio di ciò che dovrebbe scaturire dalla relazione di differenza, la divisione astratta di soggetto ed oggetto.

L'unità essenziale della comprensione preontologica è metaforizzabile attraverso la figura dell'*organismo*, in cui tutti i membri periferici si compenetrano reciprocamente, in modo da risultare raccolti e pervasi da quell'unità vitale, che li rende, sinteticamente, parti di una totalità. Così ora, nel caso dell'ascolto autentico e integro della parola dell'essere, non ci troviamo di fronte ad una situazione di imposizione magica della forza oscura della parola materiale, ma di fronte ad una situazione di armonica reinclusione dell'ascoltante nell'orizzonte veritativo storicamente manifestato da Eraclito. Sempre con riferimento al fr. 50 dell'aristocrate efesino, Heidegger afferma, in un altro saggio, che noi «abbiamo udito [*gehört*], quando *apparteniamo* [*gehören*] a ciò che viene detto. Il parlare della parola che ci viene detta è λέγειν, lasciar-stare-insieme-dinnanzi. (...) Esso pone un qualcosa [*Eines*] e lo stesso [*das Selbe*] in uno [*in Eins*]. Pone qualcosa come lo stesso. Questo λέγειν posa uno e lo stesso, l'ὅμῶν».<sup>20</sup>

Con un suggestivo gioco di parole affini (*hören* e *gehören*), Heidegger esprime con chiarezza la propria tesi, che la traduzione italiana «appartenenza», nel suo alludere all'unità della parte col tutto, esprime con altrettanta efficacia. Così si spiega l'ulteriore provocazione eraclitea: l'ascolto autentico non va rivolto al contingente e dispensabile autore della formula, della parola-ἔπειτα del λόγος, sia questo l'aristocrate Eraclito o il cosmopolita Leibniz che elabora la tesi del fondamento. La verità del λόγος-εἶναι, la sua irriducibile e non verbalizzabile eccedenza, il suo stesso dono (*Gabe*) si trasmettono e lasciano esprimere attraverso il gesto di qualsiasi sacerdote-parlante, quale che sia il suo stato di grazia ed iniziazione. Il sacer-

<sup>20</sup> *Logos* (1951), in *Vorträge und Aufsätze* (= GA 7), Pfullingen 1990<sup>6</sup>, p. 207 [trad. it. a c. di G. VATTIMO, Milano 1991, p. 147].

dote logico, infatti, non è altro che μάρτυς, testimone di una verità oltrepassante la pragmatica situazione di un discorso, che la decifra senza mai poterla ridurre alla propria misura.<sup>21</sup>

L'insieme di queste suggestive e raffinate precisazioni, è però da rilevare, rende difficilmente legittimabile l'avvio stesso dell'intero ragionamento, il quale dovrebbe sancire la differenza tra chi comprende e chi non comprende il λόγος.

Se infatti il discorso degli uomini, ogni discorso si badi, anche quello stolido di chi *apparentemente* confonde l'essere con dei simulacri retorici, appartiene in origine al raccoglimento del λόγος; se inoltre il λόγος, nella sua originarietà *Versammlung*, è «ἐν πάντα», e lo è tanto più quanto più, al fondo essenziale della cosa stessa, signoreggia anche la dilaniante situazione di chi non comprende, da cosa trarrà origine ed energia tale situazione, la situazione di chi cioè, con un insondabile, brusco e casuale *salto*, è come in grado di mettere in crisi le interne trame di una natura a cui egli stesso pur sempre appartiene? È il ripetersi di una domanda, questa, a cui l'accorta analisi di Heidegger non può sottrarsi. «Ciò che, per contro, resta del tutto problematico è come da questa unità e medesimezza della φύσις e del λόγος, debba scaturire [*entspringen*] l'opposizione [*Gegenstellung*] del *logos* come pensiero all'essere. È questa, senza dubbio, una difficoltà».<sup>22</sup>

In effetti, per venire in chiaro anche nel testo, di una difficoltà che ci accompagna dall'inizio dell'analisi, secondo Heidegger, sin dal

<sup>21</sup> *Logos*, p. 209 [p. 148]. L'atmosfera di questo passo, e soprattutto quella dell'interpretazione del fr. 34, paiono rievocare la *Testimonianza di Giovanni* narrata nel quarto Vangelo, dove il Battista richiama (Is. 40,3), alludendo alla sordità dei farisei, le «grida nel deserto» (Gv. 1, 23), di cui lo «Io sono» è solo «voce» (del λόγος). Il riferimento heideggeriano è al verso del fr. 50, Οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ Λόγου ἀκούσαντας. Nel commento al quale si fa allusione, hölderlinianamente, all'invio destinale. Ciò che è saggio, σοφόν ἐστίν «significa così quello che può tenersi a ciò che è assegnato [*Zugewiesene*], conformarsi [*in es sich schicken*]. In quanto conforme al destino (*schickliches*) il contegno è da esso stesso inviato [*geschickte*]».

<sup>22</sup> EIM, p. 103 [p. 143]. È una difficoltà perché, come anche abbiamo visto affrontando l'aporia dello sdoppiamento riflessivo del Dio cristiano nel Λόγος, «in quanto tale, l'udire autentico dei mortali è in un certo senso lo stesso che il Λόγος. Tuttavia, appunto come ὁμολογεῖν, esso non è in tutto e per tutto lo stesso». Cf. *Logos*, in *op. cit.*, p. 209 [p. 148].

fr. 1 di Eraclito è evidente come «φύσις e λόγος sono la stessa cosa [dasselbe]» e lo sono secondo quell'interpretazione strutturale della manifestazione, da Heidegger elaborata lungo tutta la sua opera. Infatti:

l'ἔόν, l'«essente», è nella sua propria essenza ξυνόν, presenza raccolta; ξυνόν non significa il «generale», ma ciò che raccoglie in sé tutte le cose mantenendole insieme. Nel framm. 114, ad esempio, un tale ξυνόν è, per la πόλις, il νόμος, la costituzione (costituire è un porre insieme), la struttura [Gefüge] interna della πόλις; non qualcosa di generale che si libra [schwebt] su tutto e non tocca nessuno, ma piuttosto l'unità originariamente unificante di ciò che diverge. La pervicacia [Eigensinn], ἰδίᾳ φρόνησις, alla quale il λόγος rimane precluso, si appiglia sempre soltanto all'uno o all'altro partito [Seite], e ritiene di possedere in questo la verità.<sup>23</sup>

Non ci si può ora esimere dal rilevare le singolari corrispondenze concettuali, nei diversi momenti di questa delicata trascrizione metapolitica del quadro essenziale. È chiaro che la πόλις ed il νόμος, i quali, imponendosi sulla molteplicità degli altri fattori e attori, conferiscono loro regola, unità e stabilità (ché altrimenti essi precipiterebbero nel caos informe), sono un'analogia concettuale della raccolta armonia del λόγος-φύσις. Allo stesso modo, chi comprende costituzionalmente il senso dell'unità politica, e chi è invece acciecato dall'unilaterale dialettica partitica, sono un riflesso strutturale degli essenti naturali (ξυνόν, ἔόν), dei momenti della multilaterale e organica sintesi cosmo-politica. Di nuovo torna ad affacciarsi la questione:

<sup>23</sup> EIM, p. 100 [pp. 139-40]. Che il λόγος eracliteo non alluda ad un politico *Weltgesetz*, ma esprima il senso di un'essenziale *Denknotwendigkeit*, lo si apprende dal commento, da Heidegger tenuto in grande considerazione, di K. REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der Philosophie*, Frankfurt a.M. 1977<sup>3</sup>, pp. 214-19. Per Heidegger la πόλις significherà sempre di più, negli anni torbidi del nazismo, un luogo cosmico: «l'essenza della πόλις greca si fonda nell'essenza della verità», la πόλις è «der Pol, der Ort, um den sich in eigentümlicher Weise alles dreht (...) um den sich alles Seiende wendet». Cf. *Parmenides* (1943-44), GA 54, p. 132-33 [trad. it. a c. di G. GURISATTI, Milano 1999, pp. 170-71]; *Hörderlings Hymne «Der Ister»* (1942), GA 53, pp. 98-102 (dov'è anche forse un'allusione polemica a Schmitt). Per una lettura critica, cf. F. FISTETTI, *Heidegger e l'utopia della polis*, Genova 1999, pp. 25-72 e pp. 227-65; G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino 1995, il quale riprende la tesi di Lévinas sull'intrinseco nesso tra la storia dell'ontologia e la politica della guerra (pp. 167-70 e pp. 203-04).

com'è possibile che chi, per quanto pervicace ed ostinato, appartiene comunque al necessario arco costituzionale, possa disgregarlo in tanti membri contrapposti e lasciare libero «spazio di gioco» alla pervicace incomprendenza? Com'è possibile che il λόγος della necessità non si rifletta allo stesso modo, nella prospettiva discorsiva di tutti i membri del corpo politico, che da sempre esso comprende in sé? Forse che la supposta asimmetria, da cui sarebbe attraversato l'orizzonte della natura, che è comprendente-costituente il λόγος e mai compresa-costituita, è tale e di tale intensità da rompere e de-costituire l'unità stessa della natura in cui essa si iscrive? È tale da romperla e rendere anche per la natura impossibile l'imposizione che definisce la sua apertura e il suo dispiegarsi? Forse che l'asimmetria è tale da rendere la natura non l'ordine costituente, ma uno scatenato caos informe di eventi non regolabili se non dal caso?

Non si deve infatti trascurare il seguente punto, che cioè la trascrizione di Heidegger non ha valore politico-giuridico, ma è la trascrizione metaforica di un'essenziale unità. Quello della πόλις e del suo pervasivo νόμος, infatti, non rappresenta l'ordine interno di una particolare comunità politica, gettata nel contesto più ampio del confronto tra sovranità concorrenti, spesso tra loro in urto e conflitto. Quella del νόμος τῆς πόλεως è infatti la figurazione schematica della *cosmica* ἁρμονία, la quale raccoglie ogni momento del suo ordine e non è trascesa da un piano relazionale ulteriore, internazionale. Non c'è λόγος oltre il λόγος, e non c'è φύσις oltre la φύσις. Per la stessa ragione, l'eventuale πόλεμος è possibilitato dall'unità di φύσις e λόγος, e non può sorgere, e di seguito estinguersi, se non all'interno di questo quadro necessario.

L'unità nomo-logica della πόλις di natura, in cui da sempre ogni evento storico-umano è iscritto e destinato, è così essenziale e non effettiva, non descrivibile nei suoi particolari istituti, da non risultare immediatamente percepibile nelle prospettive unilaterali del senso comune. Ma cos'è allora il senso comune? Come emerge e si impone la sua unilateralità, la sua erranza, in ultimo la sua pervicacia e idolatria, se il *senso comune* di ciò che per noi (πρὸς ἡμᾶς) è, in un primo tempo (φύσει) è *comune al senso* organico della natura, se esso è il comune e pervasivo discorso, in cui risplende, nell'attimo decisivo e non temporalizzabile del suo sorgere, la luce stessa del λόγος raccolto in quanto ἔν πάντα?



Come può, a partire dalla necessità polilaterale della φύσις, scaturire, senza l'intervento dell'ingiustificabile energia del caso, la prospettiva unilaterale di chi confonde la propria visione *particolare* con la verità del *tutto*, rendendo così possibili ed effettivi l'incomprensione, l'inganno retorico e la violenza ideologica del culto idolatra? Com'è possibile, nell'uno-tutto, la confusione dei momenti, com'è possibile che da quest'indeducibile e metafisica inversione si generi la storia, dall'inversione della parte e del tutto, dalla subordinazione di questo a quella?

È alla luce di queste domande, che la traduzione cosmopolitica del quadro metafisico heideggeriano rivela la sua intrinseca problematicità. Leggiamo un altro breve brano.

È perché l'essere, in quanto *logos*, è raccoglimento originario, e non ammasso confuso, una mescolanza in cui tutto ha il medesimo valore o disvalore, che gli competono rango e sovranità [*Herrschaft*]. Se l'essere deve manifestarsi bisogna che abbia e mantenga il suo rango.<sup>24</sup>

Per analizzarne il senso concettuale si può cominciare dal porre una domanda approssimativa: alludendo ad un «rango» dell'essere, rispetto all'indifferente disunione delle parti del corpo politico, Heidegger sta forse contrapponendo una teoria monarchica delle fonti del potere, a forme di legittimazione democratica della sovranità? La risposta è chiaramente negativa, poiché, a leggerlo con attenzione, questo passo non contrappone due forme di organizzazione del potere normativo. Esso contrappone bensì i casi estremi, di una totale assenza di ordine possibile da una parte, quindi assenza di ἀρχή, alla situazione, dall'altra parte, in cui la φύσις stessa è sovrana: «Σάρμα è il concetto opposto [*Gegenbegriff*] a *logos*, ciò che è solo sparso in contrapposizione a ciò che si mantiene in se stesso, la mescolanza caotica in contrapposizione all'insieme raccolto, il non-essere [*Unsein*] di contro all'essere».<sup>25</sup>

In termini politici, che, come meglio vedremo, traducono con esiziale approssimazione il pensiero di Heidegger, la legge della natura ha rango e sovranità, quale che sia, rispetto alla situazione

<sup>24</sup> EIM, p. 101 [p. 141].

<sup>25</sup> *Op. cit.*, p. 102 [p. 142].

teorica inconcepibile e nulla della pura anarchia, la sua fonte di legittimazione, democratica o autarchica. I termini della contrapposizione filosofica, quindi, sono quelli dell'ordine da una parte, dell'ἁρμονία, e del puro disordine dall'altra, del σάρμα, che non è il particolare disordine tipico, secondo i suoi aspri critici, dei regimi parlamentari. Qui sta, per aprire una breve parentesi, il punto della radicale inconciliabilità della filosofia di Heidegger con i concetti politico-giuridici di Carl Schmitt.<sup>26</sup> Vediamo più dettagliatamente perché.

2.2. Proprio poiché essenziali e non reali sono i termini della contrapposizione filosofica, proprio perché la questione non riguarda istituti politici tra loro alternativi e in contrasto, procediamo ad alcune decisive domande, che non possono più essere eluse.

La prima domanda non è che la variazione di quella che ci ha finora accompagnato in sottofondo: la contrapposizione, il πόλεμος, definisce un orizzonte più ampio di quello dell'originaria armonia, che così si rivelerebbe derivata e non originaria, elemento particolare di uno *Streit*, il solo a detenere il primato e a stringere, all'altro capo della sua presa, la situazione contrapposta del σάρμα? Oppure, in

<sup>26</sup> È noto che nel suo importante e per certi aspetti decisivo libro *Der Hüter der Verfassung* (1931) [= *Il custode della costituzione*, trad. it a c. di A. CARACCILO, Milano 1981, pp. 95-109, pp. 123-26] Schmitt aveva sviluppato, in aspra polemica con i teorici del formalismo giuridico, la tesi del contrasto, per lui democraticamente insanabile, tra la postbellica tendenza alla totalizzazione della dimensione statale, e l'opposta tendenza del sistema parlamentare multipartitico a diffondere, attraverso l'occupazione e la spartizione di ogni sfera della vita pubblica e amministrativa, questo suo stato di conflittualità cieca e irresoluta. Cf. anche C. GALLI, *Genealogia della politica*, Bologna 1996, p. 642, il quale richiama i documenti del rapporto (per lo più irrilevanti) tra Heidegger e Schmitt (pp. 153-56 nn.). La giustapposizione di analisi politica e analisi filosofica è spesso più suggestiva che rivelatrice di nascoste verità. Ma il motivo di ciò è nella cosa stessa da valutare, poiché la decifrazione politica dell'analitica esistenziale comporta un'esiziale distorsione metodologica, anche quando ad essa spingano dichiarazioni di Heidegger, come quella per cui lo «storicizzarsi» dell'esserci sarebbe «un con-storicizzarsi che si costituisce come *destino-comune*. Con questo termine intendiamo lo storicizzarsi della comunità, del popolo. Il destino-comune non è la somma dei singoli destini», *Sein und Zeit*, cit., § 74, p. 384 [pp. 460-61], dove potrebbe essere colta un'assonanza con la tesi della schmittiana *Verfassungslehre* (1928), cioè la decisione costituente di un popolo per la propria unità esistenziale e politica.

un'altra ipotesi, la contrapposizione polemica, essendo l'armonia, rispetto ad essa, dominante, è solo una parziale alternativa, un'eventualità del pervasivo νόμος cosmico, non in grado, quindi, di trascinare questo sul terreno del conflitto con la situazione alternativa del disordine, essendo in questa prospettiva anche il disordine risolto nel quadro inalterabile dell'armonia cosmica?

È evidente che, se fosse vero lo scenario descritto nella prima domanda, il rango e l'armonia stessa dell'essere, il suo essere ξυνόν ed ἔν πάντα, sarebbero immediatamente destituiti da un discorso irrazionale, che li precipiterebbe nel gorgo dominato da un irriducibile e caotico πόλεμος. Questo non rappresenterebbe più solo un pilastro del quadro cosmologico, finendo di fatto per occuparne l'intera scena. Non resta, allora, che battere il sentiero tracciato dalla seconda domanda, e intendere quindi l'intera contrapposizione polemica, e l'altro termine della contrapposizione, il disordine del σάρμα, quali eventi scaturenti dal più ampio quadro, indissolubile, dell'ἁρμονίη e del λόγος-πόλεμος, come del resto visto nel passo citato al termine dell'*introduzione* e relativo al fr. 53.

Ma se l'intera contrapposizione di «essere-armonia» e «non-essere-σάρμα» è da considerarsi interamente risolta e signoreggiata da uno solo dei suoi poli, quello che detiene del resto il primato e *definisce* l'intera situazione polemica, in che modo sarà possibile l'evento stesso della contrapposizione e, con esso, la genesi (*Entstehung*, γένεσις) della storia, intesa quale teatro del passaggio dall'epoca aurorale del pensiero a quella dell'erranza, della retorica ostinata ed evanescente? Se l'essere, il suo accordo di base, è, nello stesso tempo logico, termine ed orizzonte dell'intera contrapposizione, in che senso la contrapposizione, che è momento risolto e signoreggiato nell'orizzonte dell'essere, potrà mediare il passaggio, dall'essere al non-essere e al disordine?

Questo è il punto, se lo si guarda con attenzione, dell'essenziale irriducibilità dell'ontologia e della *Seinsgeschichte* heideggeriane, al decisionismo politico-giuridico di Schmitt. Nella teoria della sovranità di quest'ultimo, il fondamentale «stato d'eccezione è ancora qualcosa di diverso dall'anarchia o dal caos», quindi rappresenta un momento di passaggio, per quanto indefinibile ed indecidibile, tra caos ed ordine. Di contro, come più volte rilevato, in Heidegger il caos è intrinsecamente avvinto al rango dell'essere, e non si dà pas-

saggio tra *Unsein* e *Sein*, visto anche che quella di Eraclito non è, per Heidegger, una filosofia del divenire, come ad esempio quelle posthegeliane.

Nella tesi di Schmitt si rende inoltre evidente la difficoltà, se non proprio la contraddittorietà interna alla sua polemica antikelseniana, polemica condensata nella sua ulteriore e alla prima connessa tesi, la tesi concernente la trascendente non riducibilità dello stato all'ordinamento giuridico. Per criticare l'identificazione kelseniana dello stato sovrano con l'ordinamento giuridico, Schmitt è infatti costretto ad assumere, per un verso che «la decisione si rende libera da ogni vincolo normativo e diventa assoluta in senso proprio (...) sospende il diritto, in virtù, come si dice, di un diritto di autoconservazione», procedendo quindi come un Dio onnipotente, che, come disse una volta Kant, ha solo diritti e nessun dovere. Ma per un altro e contrastante verso, onde evitare che la sua teoria patisca l'inconcludenza tipica dello spirito anarchico e disfattista, Schmitt sottolinea la necessità, oltre che la sua personale volontà di polemista politico, di istituzionalizzare, di statalizzare il «monopolio della decisione», vale a dire di sottrarlo all'imprevedibile gioco della (divina) fortuna politica, visto che «la regola stessa vive solo dell'eccezione».

La conseguenza aporetica di questo duplice assunto è che, per un verso la dittatura sovrana e la decisione assoluta sono intesi da Schmitt come istituti *metagiuridici*, divini, mentre per un altro e contrastante verso la dittatura si rivela un istituto *oltremodo giuridico*, vive anch'essa solo in funzione di una regola che la definisce contro le resistenze e i capricci della fortuna, contro il rischio del puro caos, quindi palesando in se stessa la singolare e tragica sindrome di Wotan, del dio sovrano asservito ai patti con cui ha vincolato il mondo.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Cf. C. SCHMITT, *Politische Theologie* (1922<sup>1</sup>-34<sup>2</sup>), Berlin 2004<sup>8</sup>, cap. 1, pp. 18-19 [trad. it. in Id., *Le categorie del «politico»: saggi di teoria politica*, a c. di G. MIGLIO-P. SCHIERA, Bologna 1999, pp. 39-41]. Schmitt rinvia più avanti (cap. 2, p. 29 e sgg. [p. 47 e sgg.]), senza però cogliere la dinamica profonda del «positivismo incondizionato», a H. KELSEN, *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts* (1920), Tübingen 1928<sup>2</sup>, p. 320: «Il concetto di sovranità dev'essere radicalmente rimosso (*verdrängt*)» [trad. it. a c. di A. CARRINO (di cui cf. la *Presentazione*, pp. XVI-XXIII), p. 469]. Questo è l'*auspicio* conclusivo e kantiano dell'opera. Schmitt omette nel confronto, però, un'analisi dei presupposti critici del medesimo

Torniamo ora all'interpretazione heideggeriana dello *Streit*. Se la contrapposizione polemica è ciò di cui l'essere *necessita*, per transitare nel suo opposto stato di disordine, è altrettanto vero che la contrapposizione *necessita* dell'essere per essere quello che è, *stabile* e definibile contrapposizione. È quindi vero che il πόλεμος, quando osservato al fondo con rigore, non rappresenta altro che il metaforico ed invisibile transito dall'essere all'essere, senza che mai si sia veramente effettuato un autentico passaggio bellico tra le epoche storiche. Non è così inevitabile concludere che anche il σάρμα, quando sia osservato nella sua omogenea natura, non è che l'altro nome per indicare, in modo contraddittorio, l'essere stesso, che in se stesso, infatti, è σάρμα, incapace com'è, nel suo iniziale e indecidibile raccoglimento, di essere criterio concreto di distinzione e passaggio tra le epoche, incapace d'essere altro che l'immoto senso di una natura, che non ad una sintesi (ξυνόν) mette capo, ma solo alla situazione inesprimibile dell'identico, dell'individualità pura e indiscernibile?

A questa serie di domande, a cui Heidegger non sembra voler dare risposta univoca, segue quella riferita all'idea di un supposto «rango»

contributo, in primo luogo della tesi antidualistica dell'unità di diritto interno ed esterno, la tesi quindi dell'oggettiva prevalenza del diritto internazionale su quello statale, che Schmitt in quegli anni intendeva ancora in senso assoluto e chiuso. Sull'aporia della sovranità, cf. inoltre G. AGAMBEN, *Stato di eccezione*, Torino 2003, pp. 45-49, il quale più avanti (pp. 68-77) formula l'ipotesi che la *Teologia politica*, pubblicata nel 1922, possa aver costituito un'indiretta risposta alle sollecitazioni prodotte in Schmitt dalla lettura del saggio di W. BENJAMIN, *Zur Kritik der Gewalt*, pubblicato nella rivista «Arch. Sozialwiss. Sozialpolitik», XLVII (1920-21), pp. 809-32, di cui Schmitt era lettore e in cui avrebbe pubblicato, nel 1924, una prima recensione sul tema *democrazia e stato*. Certo, ciò che in modo evidente accomunava le posizioni di Schmitt e Benjamin, e le distanziava alquanto da quelle dei principali animatori della rivista (Weber e Shumpeter), era l'aspra e violenta critica rivolta allo spirito del compromesso (p. 820), cardine della democrazia e del parlamentarismo. E sul valore positivo del compromesso tra contrapposte fazioni, ma anche sul negativo rischio della «ipertrofia del parlamentarismo», aveva riflettuto, con molta acutezza, nello stesso numero della rivista che ospita il saggio di Benjamin, proprio H. Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie* (1920), in un saggio (pp. 50-85: p. 65) non a caso giudicato, alquanto banalmente, di spirito «matematico-naturalistico» dallo stesso Schmitt, *Politische Theologie*, cit., cap. 3, p. 47 [pp. 65-66], il quale riconobbe però a Kelsen, di aver avviato nel 1920 il dibattito sulla teologia politica.

dell'essere, il quale, ricordiamolo, in quanto φύσις si dispiega da sé e «si impone». Rispetto a che cosa, infatti, l'essere avrebbe rango, importanza, eserciterebbe un dominio sovrano? È chiaro che quello di rango è un concetto di dipendenza relazionale, mai in grado di conseguire uno stato di autonomia epistemica, che lo tolga dalla condizione di ambivalente dipendenza dal riconoscimento ottenuto da un altro. È un concetto relazionale, quindi, in cui ognuno degli elementi a confronto non può prescindere dal contatto con il complementare, per definire la propria posizione.

Ma se l'essere è l'armonia iniziale e pervasiva dell'intero dominio degli essenti raccolti nel suo orizzonte, essenti compresi nella sua luce e mai in grado, in virtù dell'indiretto investimento che ne ricevono, di riflettergliela *contro*, ecco che, rispetto a questi essenti incapaci di un autonomo gesto di riconoscimento, non si potrà mai parlare di rango dell'essere. L'essere è rispetto a loro così anteriore, da non poter mai entrare direttamente in relazione paritetica con loro, da non poter essere *parte* di un legittimo confronto, poiché parte l'essere lo *diventa*, come questo passaggio di caduta sia deducibile, solo per l'immaginazione idolatra e metafisica, che involontariamente livella e reifica l'essere, togliendogli il suo eventuale rango o valore differenziante.

L'essere non possiede alcun rango relativo, che possa poi essere soggetto a svuotamento, né, precisiamolo, ha esso rango rispetto alla situazione teorica liminare del σάμμα, della nullità di questo, perché il disordine anarchico non è essente termine, contrapposibile all'essere. Nell'essere il σάμμα è da sempre implosivo, non è dall'essere distinguibile. Cos'è allora il rango dell'essere e della sua verità, se non un sintomo della presunzione ermeneutica di poterne decifrare, in simboli dalle risonanze politiche e religiose, il senso?

Anche il problematico concetto politico della sovranità, per concludere la breve parentesi schmittiana, non è adeguato ad esprimere l'obliquità, rispetto al mondo storico, dell'essere. La sovranità, per quanto sia detta assoluta (indivisibile e irrappresentabile) da chi la pone, è, nella realtà delle cose politiche, solo l'opinabile autoaffermazione costituente di una soggettività, di una *particolare* assemblea. Questa percepisce, anche quando lo neghi a parole per proteggersi, il rischio di divisione, perturbamento e dissoluzione, proveniente sia dall'interno che dall'esterno del costituendo corpo politico, quindi

riconosce che la sua unica possibilità di saldezza risiede nel *consenso* ricevuto all'interno e nel *riconoscimento* ottenuto da potenze confinanti. Questo riconoscimento esterno è altrettanto costituente e legittimante, anche quando ammorbidito dalle cautele del linguaggio diplomatico, che l'autoaffermazione dell'assemblea politica e la sua interna legittimazione. È riconoscimento che riduce in uno stato di aporetica eteronomia e di finzione giuridica, qualsiasi pretesa autonomia attribuita al gesto di fondazione di uno stato.

È proprio l'aver tenuto in scarsa considerazione (diversamente da Kelsen) i fattori informali, a loro modo costituenti l'entità giuridica detta Stato, e di fatto esterni se non addirittura avvolgenti, condizionanti e trascendenti la stessa decisione rivoluzionaria, è proprio il non aver colto il carattere fittizio e non sostanziale di ogni autorappresentazione dell'autonomia sovrana, che costrinse Schmitt, negli anni Venti (caratterizzati in lui da una concezione spazialmente chiusa della statualità), ad affermare la tesi della preesistenza, se non addirittura della singolare ed irriducibile onnipresenza, dell'unità nazionale di un popolo alla sua successiva, logicamente successiva per lui, astratta elaborazione giuridica.<sup>28</sup>

Diversamente da tutto ciò, l'essere di Heidegger e di Eraclito, rispetto a qualsiasi ordine costituzionale, è inscalfibile, non è la

<sup>28</sup> Cf. C. SCHMITT, *Verfassungslehre* (1928) [= *Dottrina della costituzione*, trad. it. a c. di A. CARACCILOLO, Milano 1984, pp. 39 sgg.; pp. 114 sgg]. Considera semplificatoria questa tesi C. GALLI, *Genealogia della politica*, cit., pp. 600-02, il quale però, nel suo libro, riferisce sia le assonanze tra la schmittiana unità popolare e la roussoniana volontà generale, sia la critica di inconsapevole «giusnaturalismo», mossa da Kelsen a Schmitt (pp. 684-85). Il giusnaturalismo di Schmitt si basa sull'ottocentesco e rivoluzionario principio dell'autodeterminazione dei popoli, soprattutto sul connesso mito di un'accertabile unità del popolo stesso, mito che si rende evidente nella sua distinzione tra raggruppamento etnico e comunità nazionale [op. cit., pp. 270 sgg.]. Ed è proprio perché sottile critico del mito dell'unità, e convinto assertore, secondo la linea del più nobile naturalismo politico, dell'inevitabilità e del valore del conflitto tra partiti e fazioni, che Kelsen avrebbe formulato la tesi del carattere ipotetico e fittizio della sovranità *tout court*. Cf. già *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, art. cit., p. 73: «Divisa da contrapposizioni nazionali, religiose ed economiche (...) l'unità del popolo è in grossa parte un postulato etico-politico. Pur tuttavia l'uniforme volontà popolare è l'indispensabile ipotesi per una sovranità del popolo». Sul *Volk* in contesto heideggeriano, cf. D. THOMÄ, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach*, Berlin 1990, pp. 554 sgg.

situazione dischiudentesi al rischio, sempre incombente, del sovvertimento, del crollo, dello stato di completo disordine. Ma che la trascrizione politica dell'ἁρμονίη e il suo senso essenzialmente metapolitico, cosmico, vadano tenuti nettamente separati, è anche l'indice stesso della problematicità e dell'equivocità intrinseche al concetto di «rango», che è concetto solo latamente filosofico, e riferibile semmai a situazioni ibride e non interamente speculative, come quelle suggestive e terribili descritte da Hegel nel rapporto di forza tra servo e padrone. Questo specifico e singolare punto non smetterà di tormentare il ritmo dell'analisi heideggeriana.

2.3. Torna allora ad imporsi una domanda: c'è o non c'è, nel testo della *Vorlesung*, la seducente tentazione di offrire un'obliqua trascrizione politica, concettualmente esiziale, al senso dell'originaria ἁρμονίη cosmica? Per riscontrarne alcune tracce basta leggere quello che segue nel testo:

L'essere, il *logos*, in quanto accordo *raccolto* [*als der gesammelte Einklang*], non risulta facilmente accessibile a chiunque e a vil prezzo, mentre si occulta di fronte all'accordo che non è se non compromesso, eliminazione *Vernichtung*] di ogni tensione, livellamento: ἁρμονίη ἀφανῆς φανερῆς ξρεῖττων: «l'accordo, l'armonia che non si mostra (immediatamente e senz'altro) è più potente di quella (tuttavia) notoria» (fr. 54).<sup>29</sup>

Siamo certo in sede di esegesi eraclitea, ma è chiaro che Heidegger interpreta con adesione il verbo e la logica dell'Oscuro. Ribadisce infatti la distinzione assiologica tra la vile τέχνη πολιτική, che, basata com'è sul compromesso tra le parti, livella e dissolve la verità, e la cosmopolitica ἁρμονίη λόγου, la quale è irriducibile all'effettività della situazione politica. Ma passaggio, catastrofico passaggio, è dato secondo Heidegger, che interpreta, almeno in questo passo, quello politico non come orizzonte doxastico, reversibile e fine a se stesso, ma come tecnica di livellamento storico e di svuotamento dell'essere. La verità, quindi, nel suo asserito rango, entra equivocamente in relazione con il senso comune politico, perché si destina e trasmette ad esso, si disperde in esso e ad esso si sottrae,

<sup>29</sup> EIM, p. 102 [p. 142].



rendendo possibile la storia come erranza, come ostinata stolidità. Ma tutto ciò è strutturalmente possibile?

È possibile, insomma, senza che a concretizzarlo sia un racconto dai toni sacerdotali, che l'essere, il raccoglimento originario anche del comune senso politico, si disperda e dissolva in ciò che deriva e si dispiega da esso? Se, insomma, affinché quest'equivoco evento di generazione-dissoluzione prenda corpo, è necessario che l'essere vada in se stesso incontro ad un processo non solo di *Umkehr*, ma di drastica *Verkehrung*, se è necessario che l'essere sia principio e soggetto della propria stessa *καταστροφή*, com'è possibile che l'essere permanga poi come termine e orizzonte della differenza cosmologica, di verità e mondo politico?

Se, infatti, tale differenza prende corpo solo quando, inspiegabilmente, l'inalterabile essere si lascia strappare dalla sua condizione di imperturbabilità, solo quando l'essere si dissolve in se stesso, come potrà pensarsi poi che a scaturirne sia una *vera* differenza, visto che il termine ad essa essenziale è andato dissolto, e si è catastroficamente sottratto al terreno della propria costituzione?

Deve essere proprio a causa dell'imbarazzo provocatogli da questi interrogativi, che Heidegger, poco prima di formularli egli stesso, e come sopraffatto da spaesanti vertigini, non ha resistito alla tentazione di proteggersi con una risposta politica dalle difficoltà del ragionamento, una risposta che, paradossalmente, rappresenta un sintomatico, un soddisfatto bisogno di compromesso metafisico (di politica e filosofia), sostanzialmente speculare al compromesso dello spirito democratico contro cui si era scagliato, mostrando più perplessità che sicurezza, il giudizio dell'interprete di Eraclito. «Proprio perché l'essere è *λόγος, ἁρμονία, φύσις, φαίνεσθαι*, non si mostra a discrezione. Il vero non è per tutti ma solo per i forti [*die Starken*]». <sup>30</sup>

Con l'entrata in scena di questo nudo personaggio collettivo e senza maschera, i «forti», si è come esaurito in una bolla il dramma che, fino ad ora, aveva reso per il sobrio rigore analitico indeducibile l'evento dell'incomprensione del *λόγος* da parte degli stolti. Questi sarebbero quindi i deboli, coloro che *appaiono* soltanto forti, forti in forza delle loro metafisiche inversioni e fissazioni, delle loro tecniche

<sup>30</sup> EIM, p. 102 [p. 142].

di rappresentazione estetico-religiosa. Essi sono l'anello complementare, sono socialmente lo speculare volto dei veri forti, che invece comprenderebbero poeticamente il senso dei primi pensatori. Ma chi detiene il criterio discriminante tra vera forza ed apparente forza, tra rango e debolezza?

Anche i forti, come i deboli eventi (*Einfälle*) provenienti dall'originario raccoglimento del λόγος, dal raccoglimento di «essere» e «apparenza», anche i forti si lasciano individuare nell'apparizione-costituzione della loro particolare prospettiva. Ed è nel cono di luce di questa relativa prospettiva, che possono stabilirsi nel mondo e distinguere la propria, dalla coscienza fragile e ostinata dei deboli. Ma come giustificare nel mondo storico, nell'effettuarsi delle sue reversibili determinazioni di senso, la distinzione assiologica tra deboli e forti, la distinzione che permetterebbe, si badi, al rango dell'essere, di mostrarsi nella gloria di una luce panoramica?

La coscienza degli stolti è attanagliata nelle ristrettezze di un particolare partito, e vede in questo la verità del tutto. La coscienza dei deboli, certo, non è cosciente della propria particolarità, ma è coscienza di un'apparente totalità. È coscienza che non sa distinguersi, in alcun modo, dal contesto a lei circostante, che essa ha da sempre dissolto nella propria totalizzante prospettiva. E altrimenti non potrebbe essere, visto che, se la coscienza pervicace ed ostinata dei cultori di idoli fosse consapevole della propria particolarità, sarebbe immediatamente in grado di distinguere tra la propria, esclusiva, particolarità, e la trascendente totalità ricomprensiva di ogni parte nella verità dell'uno-tutto.

Affinché nel mondo si dia una coscienza idolatra, è quindi necessario che essa sia, in se stessa, convinta della propria integrità panoramica, è necessario che essa sia la *realtà* di questa totalizzante autopersuasione. Ma chi è allora in grado, nel mondo storico, di rilevare la *realtà limitata e illusoria* della coscienza debole? Chi è in grado di differenziarla rispetto ad una forte coscienza, se la stessa coscienza debole è dileguata nelle ambiguità del σάμμα, e non coglie particolare visione che non sia ai suoi occhi, senza esitazioni, luce della totalità?

È chiaro, a questo punto, che, nell'allusione di Heidegger, solo alla comprensione degli eletti e dei forti, cui l'evidenza dell'essere ed il κριτήριον λογικόν si saranno comunicati e pienamente destinati,

sarà concesso di distinguere tra i deboli e se stessi, tra chi è saltato fuori dalle logiche armonie del raccoglimento originario e vive ora nella scissione, nel culto dell'esteriorità, e chi è invece compreso e partecipato dall'energia del λόγος che, attraverso le sue spinte destinali, dischiude la storia tanto dei comuni mortali, quanto la storia dei μάρτυρες, dei testimoni autentici di un'inattuale e scandalosa verità.

Ma se, allora, la coscienza dei deboli diviene realmente tale, parziale e unilaterale, solo in quanto è risolta nello sguardo panoramico dei forti, che si trovano saldamente piantati sul terreno dell'originario, di necessità si dovrà trarne la conclusione, che i deboli sono un personaggio del teatro dei forti, i quali soltanto, possedendo l'originario criterio logico, possono distinguere, per contrasto polemico, tra se stessi e i deboli. I deboli, infatti, nella loro limitata realtà mondana, che coincide, senza distinzioni e limitazioni di sorta, con la loro stolidità persuasiva, sono incapaci di distinguere i propri *idola* da ciò che li circonda, sono infatti incapaci di differenza e di distinzione, almeno finché non vengano assunti nella prospettiva sovrastante dei forti. I deboli quindi, di per sé indifferenti ad altri λόγοι (né deboli, né forti quindi) divengono tali, distinguibili come deboli, solo nell'orizzonte coerente di un λόγος, in cui gli stessi forti, insieme ai deboli, sono da sempre risolti nell'unica *Bestimmung* del raccoglimento originario, che equipara e fa trascorrere, nella più semplice identità, forti e deboli, forti apparenti e veri deboli, li rende la stessa cosa del suo accordo di base, quello della *Versammlung*, che presenta lo stesso volto aporetico della coappartenenza dei diversi, della *Zusammengehörigkeit*.<sup>31</sup>

Affinché quindi i forti possano, nella storia, concretamente distinguersi dai deboli e ridurre questi alla regola della loro debolezza (che non è altro che la regola dell'autocoscienza signorile dei forti), è necessario, paradossalmente, che essi incorrano nella stessa dinamica di inversione metafisica, che sarebbe propria della sola coscienza

<sup>31</sup> Cf. anche, in un'ulteriore prospettiva, K. HELD, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung*, Berlin 1980, p. 316, sull'«identità delle pure possibilità», analisi che avvia lo studio della «struttura temporale dello *Umschlag*» (p. 335), quindi (cap. IV) l'interpretazione *lebensweltlich* della cosmologia di Eraclito.

idolatra dei deboli. È necessario che santifichino la propria prospettica particolarità e la ritengano l'autentico veicolo, il κριτήριο di una luce panoramica e totalizzante. È necessario, quindi, che, in grazia di questa loro somma presunzione, essi si scagliano contro gli idolatri, proprio nell'atto in cui, invece di compiere un gesto di umiltà rispetto a quella, la propria, che è comunque una particolare prospettiva (loro non essendo che voce del λόγος), si rendono dei fanatici profeti, che pretendono di piegare, nella linea elegante ma infida del loro tempio, il senso dell'essere, il criterio del possibile giudizio assiologico. Ma la sola conseguenza di ciò è il loro rendersi incapaci, come prima i deboli, di distinguere il valore della propria consapevolezza, dal disvalore di tutto il mondo a loro circostante.<sup>32</sup>

2.4. Che Heidegger non giunga a tali conclusioni critiche, che peraltro sono l'intrinseco sviluppo della sua riappropriazione di Eracrito, e che egli resti vittima di un ambivalente complesso di superiorità spirituale, probabilmente sotteso, però, dall'intenzione di spersonalizzare la teologia cristiana e di neutralizzarne il potenziale politico, è tanto più singolare quanto più si faccia attenzione alla

<sup>32</sup> Nel corso *Heraklit* (1944), GA 55, § 6, pp. 309 sgg., riscontrando il senso del fr. 50 in quello del fr. 45, relativo agli insondabili confini dell'anima, Heidegger non farà più implicita allusione ad un confronto di forza e debolezza. Circa la *Zwiespältigkeit* del soggiorno umano nel λόγος, parlerà inoltre del rischio di «presunzione di predominio [*Vermessenheit zur Herrschaft*]» (pp. 325-26). Tutto questo, però, solo dopo aver alluso all'evento (come affisabile?) della degradazione soggettivistica dell'anima. Tale allusione, più che avvertirlo criticamente, lo spinge poi ad affermazioni ancora corrive con lo *Zeitgeist* del 1943, come quella della non casualità che principalmente in America si sia diffusa la *tecnica* psicoanalitica (p. 312). Ripetiamolo: indedotto e ingiustificato il primo momento di questa sequenza, quello cioè della degradazione del λόγος a *subjectum* (e della πόλις a *Stato*), i suoi sviluppi scaturiscono di necessità in una destinale filosofia della storia, per quanto rovesciata nella direzione della catastrofe. Nella linea di questa, la violenza culturale nazista, a cui in questi testi si allude obliquamente, non sarà che l'esito estremo del soggettivismo, così come la democrazia la conseguenza tecnica della sua dissoluzione. Cf. *Parmenides*, GA 54, p. 204 [p. 247]: «Senza Cartesio, senza la fondazione metafisica della soggettività, non è pensabile Herder, cioè la fondazione della nazionalità dei popoli [*Volkheit der Völker*], su ciò cf. R. BERNASCONI, *I Will Tell You Who You Are. Heidegger on Greco-German Destiny and Amerikanismus*, in *From Phenomenology to Thought, Errancy, and Desire*, ed. B.E. BABICH, Dordrecht 1995, pp. 301-13: p. 308.

pagina immediatamente seguente quella appena commentata. In essa Heidegger avanza la pretesa di distinguere drasticamente la sua interpretazione del λόγος eracliteo, dall'interpretazione che il cristiano Giovanni aveva offerto del λόγος ellenico. Al di là delle diverse influenze ricevute dal più speculativo degli evangelisti, che non sono ora in questione, quale sarebbe l'errore ermeneutico di Giovanni?

Nel Nuovo Testamento, il *logos* non significa affatto, come in Eraclito, l'essere dell'essente, l'insieme raccolto degli antagonismi [*des Gegenstrebigen*], ma *un* essente particolare: il Figlio di Dio. E questo nella sua funzione di mediatore tra Dio e l'uomo (...). L'annuncio dalla Croce è *Cristo* stesso: egli è il Logos della Redenzione, della vita eterna: λόγος ζωής. Un abisso [Welt] separa tutto ciò da Eraclito.<sup>33</sup>

Sulle conseguenze prodotte da questa interpretazione, che scinde il λόγος dall'essere, personifica l'essere facendo del *logos* l'anello intermedio, ma gerarchicamente subordinato, tra Dio e il Creato, il giudizio di Heidegger non potrebbe essere più netto. Già Filone alessandrino, ancor prima di Giovanni, sarebbe responsabile dell'attribuzione al *logos* del distinto carattere di μεσίτης, di mediazione, così da restringere il senso della «parola»-λόγος, nella versione greca dell'Antico Testamento, a quello di comandamento: «Così λόγος significa: κήρυξ, ἄγγελος: l'araldo, il messaggero che trasmette i comandamenti, gli ordini». La conseguenza dello sdoppiamento del *logos* rispetto all'essere, e della duplice personificazione dell'essere divino, e del Figlio da Lui generato, è per Heidegger quello della più secolare politicizzazione dello spirito e della verità. In quanto mediatore, per Heidegger Cristo è già, indiscutibilmente, pontefice, mediatore, e si pone a fondamento del processo di rappresentazione e di ordinamento tecnico-giuridico della Chiesa terrena, del suo impero, e tutto ciò ben prima che la soggettività cartesiana sancisca quella duplicità di soggetto e oggetto, che caratterizza l'epistemologia moderna.

Anche su questo specifico punto, non potrebbe essere più netta la contrapposizione tra Heidegger da una parte, che insiste sulla completa assenza di (super)personalità nel cosmo greco, oltre che, ma in misura più attenuata ed equivoca, sulla totale estraneità della fede

<sup>33</sup> EIM, p. 103 [p. 143].

delle origini cristiane dalla successiva storia istituzionale della Chiesa, e Schmitt dall'altra parte, che insiste invece sulla necessità della personificazione di Dio e della visibilità politica della Chiesa nel mondo. Ciò che indirettamente accomuna i loro pensieri, prima che essi prendano direzioni divergenti quanto a valori e critica dei valori stessi, è il momento negativo della catastrofica sfiducia circa le qualità dell'uomo-massa, e della mediocrità dello spirito democratico.<sup>34</sup>

2.5. *Postilla su Thomas Mann.* Non è questa la sede per approfondire il solco, e mostrare come per Schmitt l'essenza dell'ordine politico trovi la sua più compiuta e auspicabile forma proprio nell'ideale della Chiesa cattolica romana, cioè nel controllo immanente del mondo etico-politico, mentre al contrario, in Heidegger sia costante la polemica contro la *romanitas* e lo spirito della cattolicità latina. Può però risultare utile, a mostrare gli equivoci in cui i grandi spiriti tedeschi della tempestosa età weimariana andarono talvolta incontro, richiamare quello che, a nostro avviso, resta il più compiuto e profondo ritratto di un temperamento spirituale *à la* Schmitt, che del pessimistico dualismo avrebbe fatto la premessa per legittimare la rivoluzionaria istituzione di un stato di impronta monarchico-cattolica.

Ci riferiamo al racconto che nella *Montagna incantata* Thomas Mann elaborò del controverso apprendistato di Leo Naphta, il rivoluzionario apocalittico passato in gioventù dalla scuola rabbinica a quella dei Gesuiti, presso i quali avrebbe poi preso contatto, nella sua inquieta ricerca di nuove connessioni, col pensiero di Marx, ma soprattutto con quello di Hegel. Ed è proprio parlando di quest'ultimo che il difensore estremo della tradizione medievale formula il paradosso per cui un «filosofo dello stato», sia anche esso prussiano e protestante, non può, nel profondo di se stesso, che essere cattolico, «perché il concetto del politico è psicologicamente legato con quello di cattolico, essi formano una categoria, che abbraccia tutto

<sup>34</sup> Cf. ad es. *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, in *op. cit.*, pp. 202-03 [p. 201] e pp. 239-40 [p. 239]; quindi C. SCHMITT, *Politische Theologie*, cit., p. 63 (su Donoso Cortés) [p. 79]. Su *Visibilità della Chiesa e Cattolicesimo romano* cf. M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere. La teologia politica di C. Schmitt*, Brescia 1990, pp. 242-55.

ciò che di obiettivo, operoso, attivo, si realizza e ha effetti all'esterno», e a cui è da contrapporre l'atteggiamento, tipicamente pietistico, della mistica ascetica e dell'abbandono.<sup>35</sup>

Mann avrebbe in seguito negato una diretta conoscenza dell'opera di Schmitt, ed infatti lo spunto per questa singolare quanto acuta affermazione è stato ora rintracciato in una conferenza di Alfred Baeumler, l'intellettuale che avrebbe poi aderito al nazional-socialismo, ascoltata dal futuro autore dello *Josephroman* presso la Kant-Gesellschaft di Monaco nel 1922, sul tema Hegel Kierkegaard. Quello che però colpisce, della vicenda tra Baeumler e Mann, e che andrebbe ulteriormente approfondito, è il suo momento inaugurale.

Mann era infatti rimasto favorevolmente colpito dalla lettera aperta, con cui il successivo ammiratore di Bachofen<sup>36</sup> aveva salutato nel 1920, lodandone lo spirito hegeliano, le *Considerazioni di un impolitico*. Colpisce, anzi sconcerta che Mann possa aver accolto questo rilievo, secondo il quale nel suo libro, che è la compiaciuta e fluviale confessione di uno sconfitto, diversamente che nel *Tramonto dell'Occidente* di Spengler «l'attività spirituale si realizzi storicamente». <sup>37</sup> Dove poteva aver trovato una positiva professione di hegelismo Mann, nelle proprie *Considerazioni*? In questo non piccolo testo, a ben vedere, Hegel è rappresentato come il campione di quella corruttrice statolatria rifiutata nel nome di Schopenhauer, certo più caro all'ascoltatore di Wagner. E se qualcosa di decisivo viene riconosciuto al grande filosofo prussiano, è di aver individuato nella Riforma il carattere più autentico dello spirito tedesco, la sua metafisica e impolitica libertà, il cui effetto su Mann fu però quello di una trasfigurazione solo estetica del pessimismo e dell'abbandono luterani, non di un passaggio all'attivismo storico-politico. Solo un triste e grigio equivoco poteva allora portare il futuro difensore della democrazia, ad

<sup>35</sup> *Der Zauberberg* (1924), Frankfurt a.M. 2001, pp. 606-07 (nel capitolo *Operationes spirituales*).

<sup>36</sup> Dopo la lettura, nel 1926, dell'introduzione all'antologia di testi del teorico tardoromantico del matriarcato, di cui pur si sarebbe servito durante la composizione della tetralogia biblica, Mann, nella *Pariser Rechenschaft*, definì Baeumler un reazionario oscurantista.

<sup>37</sup> Cf. H. KURZKE, *T. Mann. Epoche - Werk - Wirkung*, München 1997<sup>3</sup>, p. 176 e la letteratura citata a p. 175.

apprezzare di se stesso, ed eventualmente dell'individual-nazionalista Baeumler, lo spirito hegeliano.<sup>38</sup>

Il paradosso formulato da Leo Naphta e l'implicita ironia riparatrice di Mann contribuiscono a mettere ordine nei pensieri del narratore, che infatti allo Hegel politico cattolico, nel passo citato, contrappose l'abbandono ascetico della mistica pietista. Per interpretare il senso di questa riflessione si deve quindi tener presente anche quanto Carl Schmitt aveva scritto, nella *Teologia politica*, sul più crudo teorico della Restaurazione, Donoso Cortés. Questi, ambasciatore a Berlino negli anni della crisi dello hegelismo, pur disperatamente condividendo il dogma luterano della naturale malvagità dell'uomo, mai si sarebbe piegato ad un'autorità qualsiasi come un buon protestante: «egli conservava anche qui la grandezza, conscia di sé, di un successore spirituale dei grandi inquisitori». Di qui la sua convinzione che la «battaglia decisiva» dopo il 1848, e dopo il tramonto della legittimità monarchica, la battaglia cioè «fra

<sup>38</sup> Cf. T. MANN, *Considerazioni di un impolitico* (1918), trad. it. e introd. di M. MARIANELLI, Milano 1997, p. 165 e p. 270. Cf. inoltre, nella *Postfazione* del curatore, i richiami agli iniziali entusiasmi di Mann per Spengler ed altri, pp. 600-02 (dove si legge anche del privato disprezzo di Schmitt, nel *Glossarium* (1949), per Mann, tacciato di tradimento e opportunismo). Lascia quasi di stucco la lettera *Metaphysik und Geschichte* (1920), ora in *T. Mann und A. Baeumler. Eine Dokumentation*, hrsg. von M. BAEUMLER, H. BRUNTRÄGER, H. KURZKE, Würzburg 1989, pp. 74-89, dove si sostiene che al fondo delle *Betrachtungen* riposerebbe non l'adesione al «fenomenismo» di Schopenhauer (p. 82), ma una tenace volontà di riprendere lo spirito dialettico kant-hegeliano (p. 77), per relizzarlo, umanamente e in «fraterno travaglio» (p. 79), nella concreta conflittualità storico-politica, senza fughe in estetismi metafisici e cosmopoliti (p. 87). Un maestro scrupoloso avrebbe riempito di segni rossi l'agra recensione dello zelante Baeumler. Egli esalta l'infatuazione per il *Palestrina* di Pfitzner (cf. *Considerazioni*, cit., pp. 410-28 e nn.), di cui però Mann apprezzava il tragico pessimismo morale, la «simpatia per la morte» contrapposta, esteticamente ed eticamente, al «crudo affarismo» della politica (p. 415), il cui sbocco parlamentarista sarebbe già anticipato nella corruzione del Concilio di Trento! La politica, anche nella forma ambigua dell'antipoliticità, è una terribile intrusa (p. 418), e il definitivo cedimento di Pfitzner al nazionalismo bellico tedesco (p. 428) fu da Mann scorto nella *Abenddämmerung* della fine, non nella *Morgendämmerung* di una rinascita nazionale, di una resistenza contro i pessimismi di Spengler o contro i limiti di Nietzsche. Che Pfitzner sia «wagneriano-schopenhaueriano» (p. 410) è obliato dallo scolaro infervorato. Come poté, in cuor suo, Mann lasciarsi tentare e traviare da un lettore di tarocchi?



il cattolicesimo e il socialismo ateo», non potesse «essere trasformata in un dibattito parlamentare e (...) sospesa per mezzo di una discussione eterna. La dittatura è l'opposto della discussione». Non è cioè differimento e assopimento amministrato del conflitto, bensì cruda politica. È «una decisione assoluta, pura, non ragionata né discussa, non bisognosa di legittimazione e quindi sorgente dal nulla», come l'anarchico atto della creazione del mondo da parte di Dio.<sup>39</sup>

2.6. Riprendiamo ora l'analisi del nostro testo. Mentre la φύσις dei greci, per Heidegger, si impone conquistandosi da sé come mondo (*Welt*), quindi rivelando nella sua necessaria armonia con se stessa l'essenza della propria nobiltà e libertà, il destino dello spirito cristiano e, in un certo qual modo, dell'umanesimo occidentale, è quello dell'imposizione di ordini e leggi al mondo delle cose e a quello degli uomini: si costituisce inevitabilmente come *Gewalt*, intesa nel duplice senso di autorità legittima e di violenza alterante.

L'aver ipotizzato e fatto propria una frattura così radicale, nella storia del pensiero occidentale, espone però Heidegger al confronto con un decisivo problema, che egli aveva già rilevato in avvio di analisi, e che adesso, dopo la sua presa di posizione, finisce per assumere la forma stessa di un'inaggirabile obiezione. Egli ha infatti parlato, in contrapposizione alla dottrina della Trinità, di «essenziale appartenenza del λόγος alla φύσις», in modo da spiegare necessariamente a partire da questa «unità», la «intrinseca possibilità» della loro «separazione».

<sup>39</sup> Cf. *Politische Theologie*, cit., cap. 4, p. 62 [p. 78], p. 67 [p. 83], p. 69 [p. 85]. Negli studi sulle fonti del capitolo *Vom Gottestaar* dello *Zauberberg*, si citano De Maistre e Novalis, rispettivamente per l'Inquisizione ed il Santo Uffizio. Per il terrorismo antiliberalo di Naphta si rinvia, più vagamente, al radicalismo di destra degli anni 1918-23. Cf. *T. Mann*, cit., pp. 201-02. In Italia è stato D. Cantimori, nel suo denso e problematico saggio dedicato a *La politica di Carl Schmitt* (1935), in *Politica e storia contemporanea*, a c. di C. MANGONI, Torino 1991, pp. 237-52: p. 245, a proporre l'accostamento del giurista tedesco a Leo Naphta. Cf. adesso G. SASSO, *Leo Naphta e Hugo Fiala*, ne *Il guardiano della storiografia*, Bologna 2002, pp. 461-87: p. 476 e p. 485 (nel volume, alle pp. 499-522, si trova anche un intenso saggio, occasionato dalla citata ripubblicazione adelphiana delle *Considerazioni*).

Ciò che, per contro, resta del tutto problematico è come da questa unità e medesimezza della φύσις e del λόγος, debba scaturire l'opposizione del *logos* come pensiero all'essere. È questa, senza dubbio, una difficoltà; difficoltà che non intendiamo trattare alla leggera, anche se la tentazione ci sfiora da vicino.<sup>40</sup>

Prima di passare all'esame di questa difficoltà, e del suo approfondimento attraverso l'analisi dell'interpretazione heideggeriana di alcuni versi del poema di Parmenide, chiediamoci perché Heidegger parli, in questo passo, di tentazione, alludendo così alla difficoltà di non incorrere, lui stesso, nelle aporie tipiche dell'approccio umanistico alla filosofia, specie quando in gioco sia la questione del ridestarsi della coscienza, e della rinnovata sua persuasione circa un grado più elevato ed evidente di verità. Quello che ci chiediamo, infatti, è se anche in Heidegger non sia in gioco, sebbene trasposta ad un livello più astratto, un'ambivalenza analoga a quella intrinseca all'idea cristiana della duplicità dei volti del divino e dell'incarnazione, della *Menschwerdung Gottes*.

Abbiamo visto come per Heidegger il significato della parola λόγος sia duplice, potendo essa venir intesa sia come la parola aurorale dell'indifferibile inizio, sia come la parola del discorso comune, che è sempre diversa e divertita, pur significando una consueta ovvietà. Nella prima accezione, che è quella autentica ed essenziale, il λόγος manifesta la sua medesimezza con la φύσις, senza segnar alcun raddoppiamento rappresentativo o iconico dell'essere, dell'origine. E poiché abbiamo appena incontrato l'allusione di Thomas Mann alla mistica ascetica, non è forse inopportuno procedere ad un breve confronto, tra l'accezione heideggeriana di λόγος, e quella dell'«intelletto» proposta dal più raffinato esponente della mistica speculativa tedesca, Meister Eckart.

Proprio per la sua medesimezza con l'essere ed il suo essere niente, l'interpretazione heideggeriana, *impersonale*, del λόγος ci pare infatti in linea, almeno nel punto essenziale concernente l'unità e la solitudine della *deitas*, con la polemica condotta, in materia di Trinità, da Eckhart, di cui giova ricordare la seguente nota al *Vangelo di Giovanni*: «non autem dixit evangelista: 'in principio erat ens et deus

<sup>40</sup> *Ibid.* [*ibid.*].

erat ens'. Verbum autem se toto est ad intellectum et est ibi dicens vel dictum et non esse vel ens 'commixtum'». Nel commento a questa celebre tesi, ci si sofferma spesso a rilevare l'importanza e il rango che in essa assume l'intelletto rispetto all'essere. Ma il punto più stringente ed essenziale della questione, è quello concernente la loro unità semplice, unità per la quale «Dio» in principio era identico al *Logos*, e quindi *non era un ente qualsiasi* di quelli che fanno parte della sua creazione, la quale è poi nulla senza l'intrinseca partecipazione all'essere del *Logos*.<sup>41</sup>

In tal senso, questa tesi può essere letta a riscontro con la tesi di una coeva *Quaestio*, dove l'intelletto, con riferimento a *De an.* III, è da Eckart detto essere necessariamente «'immixtus' (Γ 4, 429 a 18), 'nulli nihil habens commune' (429 a 23), ut omnia intelligat». <sup>42</sup> Si noti infatti come, nel primo passo aristotelico richiamato, sulla scorta di Anassagora l'intelletto è detto non mescolato (ἀμυγῆ) al corpo (τῷ σώματι), e questo sia affinché esso conosca (γνωρίζη), ma anche affinché esso *domini* (κρατῆ). Nel discorso eckartiano sulla Trinità è profondamente in gioco una questione aristotelica radicale, diremmo averroista, quella dell'unità semplice dell'intelletto (e dell'essere libero dall'essente).

Veniamo alla *quaestio* di Heidegger. Nella sua prospettiva, ancor più che in quella del mistico Eckart, non è in gioco, ci chiediamo, la delicatissima oscillazione dell'originario λόγος, tra lo stato aurorale,

<sup>41</sup> Cf. *Utrum in deo sit idem esse et intelligere* (1302-03), in *Quaestiones parisienses*, I, n° 4, in *Die deutschen und lateinischen Werke*, hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart-Berlin 1936 sgg., Bd. V, hrsg. von B. GEYER, p. 40. Cf. quindi K. OLTMANN, *M. Eckhart*, cit., § 28, pp. 179 e 184, per la quale la contraddizione tra la prima tesi «deus est intellectus», e la più tarda tesi eckartiana «deus est esse» costituisce una contraddizione solo di «superficie». (Sull'«eterna creazione», cf. p. 198). Cf. invece G. STRUMIELLO, «Got(t)heit: la Deità in Eckhart e Heidegger», in *Heidegger e i medievali*, a c. di C. ESPOSITO e P. PORRO, «Quaestio», I (2001), pp. 339-59: pp. 354-57, per la quale il λόγος di Heidegger non è riconducibile alla tradizione della teoria dell'uno neoplatonica, in cui ancora rientra la mistica eckhartiana. Sul tema dell'abbandono, cf. F.W. VON HERRMANN, 'Gelassenheit' bei Heidegger und Meister Eckhart, in B.E. BABICH (ed.), *From Phenomenology to Thought, Errancy, and Desire*, cit., pp. 115-27.

<sup>42</sup> *Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse* (1302-03), in *Quaestiones*, 2, n. 2, in *op. cit.*, p. 50.

in cui tutte le sue possibili modulazioni (umane e non umane) sono già raccolte in un porto di salvezza, e la condizione di caduta, di erranza e di destinale oblio della sua verità? Nella nostra reale situazione storica, è infatti richiesto che una coscienza di nuova forza faccia irruzione nel mondo, e si incarichi di testimoniare il senso di una verità, che la debole coscienza dei mortali ha contraffatto, attraverso le diverse tecniche della rappresentazione idolatra. E non è, per altro verso, riscontrabile proprio nella vita di personaggi paradossali come Gesù, il singolare ed equivoco incontro tra le opposte, ma speculari, coscienze della forza e della debolezza?

Gesù è la debolezza di Dio (I. Kor. 1, 25), che attraverso di lui muore e si fa martire, testimone di una verità che, oltre i baratri della storia, della conoscenza e del peccato, salva il mondo umano in frantumi. Ma Gesù è anche, quindi, la forza di Dio, che attraverso di lui si incarna e si riappropria del mondo creato, ne scuote le fragili fondamenta e lo trascina nel processo salvifico del suo dissolvimento ascetico. E cosa sono i forti dell'Eraclito di Heidegger, se non i μάρτυρες di un λόγος, che dovrebbe salvare i fenomeni, meglio di come non ci riesca la debole logica dell'apparenza, di un senso comune ostinato ed idolatra? Gesù è debole e forte, così come debole e forte è il μάρτυς di Heidegger, il testimone scomodo che intende risvegliare e provocare la coscienza metafisica europea, affrancarla dalle voragini di un'epoca dominata dalla tecnica planetaria di cui sono *araldi* involontari le due superpotenze, ideologicamente accentriche come chiese.<sup>43</sup>

<sup>43</sup> Cf. già *Vom Wesen der Wahrheit* (1931/32), GA 34, § 10; cf. quindi *Nachwort zu «Was ist Metaphysik?»* (1943), in *Wegmarken* (= GA 9), Frankfurt a.M. 1967, p. 105 [trad. it. a c. di F. VOLPI, Milano 1987, pp. 263-64]. «Il sacrificio è il prodigarsi dell'uomo nella salvaguardia della verità dell'essere per l'ente, prodigarsi che è sottratto a ogni costrizione, perché sorge dall'abisso della libertà». La problematicità metafisica di questa sequenza si rende evidente, quando in essa si noti l'incontrollata oscillazione posta in essere da Heidegger, tra il senso *libero* e rivelatore del sacrificio, e l'allusione ad una *necessaria*, dialetticamente necessaria, incombenza del suo destino. «Questo pensiero risponde all'esigenza [*Anspruch*] dell'essere, in quanto l'uomo affida la sua essenza storica alla semplicità di quell'unica necessità che obbliga non costringendo, ma creando il bisogno che viene soddisfatto dalla libertà del sacrificio». Heidegger lascia quindi, come in altri luoghi del suo pensiero, insoluta la questione del nesso stringente di *Not* e *Freiheit* (nel quale l'oscillazione si mostra

In effetti, ad essere schietti, non c'è niente di più cristiano del bisogno palesato da Heidegger in queste decisive pagine, di accordare il senso della natura-verità e l'orizzonte della storia, intesa come manifestazione di una dimenticanza e di un velamento essenziali. Il giudizio di Heidegger sul Cristianesimo storico è però troppo netto e drastico, perché si possa ora indugiare a leggere, nel suo ragionamento, il tentativo di ritornare ad un cristianesimo riconciliato con il senso più autentico della spiritualità non-politica dei greci. Non è così che stanno le cose. Non ci attende nessun trionfo festoso dello spirito al termine della rassegna di questi tentativi di mediazione.

A voler inoltre restare sul piano, sempre alquanto approssimativo, del paragone storico, si dovrà dire che la filosofia ora disegnata attraverso l'interpretazione di Eraclito, non ad una forma di ingenuo o iniziato panteismo mette capo, né ad un utopico cristianesimo più originario di quello giovanneo, ma offre un contributo ad un'idea classica e veneranda, un'idea che ha dovuto spesso difendersi dal risentimento tipico degli spiriti ascetici, e talvolta violentemente risentiti per il mancato esaurimento del tempo secolare, da loro sempre e solo invano annunciato. È questa l'idea dell'eternità del mondo, del suo permanere identico al fondo delle sue reversibili trasformazioni mondane. Un'idea, di cui quella heideggeriana è

impossibile), e passa a considerare invece la parentela tra «gratitudine» [*Dank*] e «pensiero» [*Denken*], che troverebbe il suo suggello nel poetico «nominare il sacro». Quest'esitazione ripropone allora il suo equivoco accostarsi, ritraendosi, alla sensibilità religiosa. È un accostamento equivoco, perché in questo passo è evidente il «bisogno» di *personalizzare* il rapporto dell'uomo all'essere, di alludere cioè ad un appello rivolto da un essere-umano-divino ad un essere privilegiato, laddove in un corso contemporaneo a questo stesso *Poscritto* del 1943, quello dedicato a Parmenide, è manifesto l'intento esattamente contrario. È l'intento, analogo a quello già formulato in EIM, di *spersonalizzare* la verità divina dell'essere, di liberarlo da qualsiasi tratto di umana rappresentabilità. Nel *Poscritto*, invece, sembrano mettersi in opera, tanto un'allusione all'esperienza della grazia come abbandono, quanto un bisogno di concretizzazione e *personalizzazione* del richiamo divino attraverso il sacrificio attivo. Sull'impossibilità filosofica di conciliare il dono ricevuto della grazia e l'operosità spirituale è sempre istruttivo leggere il giudizio di G. GENTILE, *Sistema di logica*, I (1917), Firenze 1955<sup>4</sup>, pp. 159 sgg., relativo alle due tendenze inconciliabili (pelagiana e agostiniana) dell'oscillante spiritualità cristiana.

una meditata variante. Alcuni diranno che è una versione cosmologica e deontologicizzata di un'idea della metafisica classica, ma resta una variante di quest'idea, che non offre quel dirompente contributo che permetterebbe di parlare di autentica novità sotto il sole dello spirito.

Lo si può vedere, più analiticamente, aprendo le pagine del corso universitario dedicato nel 1944 ad Eraclito. Anche qui è ripresa la critica all'idea giovannea di λόγος, sebbene in forme meno aspre.<sup>44</sup> Il testo prosegue poi, analizzando il fr. 108 dell'Oscurο, e individuando nel suo dettato una «connessione essenziale del λόγος con la χώρα», intesa questa sì come «luogo [*Gegend*]», ma non già come materia informe, qualcosa di «passivo» o di «separato». Il λόγος è infatti, per Heidegger, πάντων κειρωρισμένον, in quanto è circondante l'intero essente (*alles umgebende*). Heidegger ne dà, nella sua singolare traduzione, una definizione in termini di «localizzante [*gegendhaft*]» e originario raccoglimento temporale: «la localizzante presenza [*die gegendhafte Gegenwart*], nella quale tutto si presenta e si assenta [*in der alles anwest und abwest*]». Di questa definizione deve ora essere rilevata, non solo la natura di orizzontalità *veritativa*, che in essa il tempo acquisisce, ma soprattutto l'essenziale contemporaneità e reversibilità delle due azioni temporali in essa inscritte, la *Anwesenung* e la *Abwesenung*. Queste due, infatti, non sono che i volti *nominali* di un'inestricabile e indiscernibile eternità propria all'apparire dell'essere, di cui Heidegger parla, rinviando al fr. 72, in termini di «enigmatica vicinanza dell'essere, che è presente, e nonostante ciò assente».<sup>45</sup>

Quanto poi al problema dell'eternità del mondo, Heidegger ci si era confrontato nel corso dell'anno precedente (1943), sempre dedicato al filosofo di Efeso. Dalla sua analisi ne era uscita una lettura unitaria dei fr. 16, 30 e 54 di Eraclito, nella quale del τὸ μῆποτε δῶνον, attribuito da Clemente Alessandrino (il testimone cristiano del fr. 16), alla luce intellettuale (το φῶς νοητόν) «giammai tramon-

<sup>44</sup> Cf. *Heraklit*, GA 55, § 6 c, pp. 331 sgg.

<sup>45</sup> GA 55, pp. 337-39. Sulla teologia di Eraclito, cf. poi K. HELD, *Heraklit, Parmenides*, cit., pp. 434-68: in particolare p. 440, sul «kindischer Streit», e il riferimento alla hegeliana lotta per la vita e la morte alle pp. 453-54.

tante [*das doch ja nicht Untergehen je*], è detto rappresentare, di contro, il cosmo del fuoco sempre vivente (fr. 16), cioè della stessa natura. La quale ama nascondersi, ma allo stesso tempo rivelarsi nella ἁρμονία ἀφανής (fr. 54). La conclusione è quindi che: «*das Welten der Welt*, τὸ πῦρ, τὸ ἀείζωον, τὸ μὴ δύνον ποτε sono la stessa cosa».<sup>46</sup> Heidegger intende con ciò criticare la riappropriazione cristiana, in questo caso da parte del fondatore della scuola catechetica, del senso greco del λόγος. E per sottolineare la sua polemica ed evitare equivoci riferimenti all'anima e allo spirito incarnati, egli opta, quale correlato del predicato essenziale, per l'«essere del mondo» ancor più che per la «luce intellettuale», in qualche modo rievocando la tesi e le conclusioni della dissertazione eckartiana composta dalla sua allieva Käte Oltmanns.<sup>47</sup>

Il recupero della cosmologia classica, dal punto di vista teorico, non presenta alcun elemento di abissale differenza, come creduto da Heidegger nel suo tentativo di precipitare il Cristianesimo nelle secche della decadenza spirituale. Certo, la sua è tutt'altro che una filosofia del sacro, visto che cerca, seppur con notevoli oscillazioni, di assumere una distanza critica rispetto a forme di idolatria rappresentativa (in ciò attenendosi al più sublime dei comandamenti del decalogo).<sup>48</sup> Non è inoltre, la sua, una filosofia dell'uomo, poiché

<sup>46</sup> *Aletheia. Eraklit* (fr. 16) (1943), in *Vorträge und Aufsätze*, cit., p. 267 [p. 188]. GA 55, parte I

<sup>47</sup> Cf. K. OLTMANN, *M. Eckhart*, cit., il cap. conclusivo: *Gott ist das Sein der Welt*, pp. 187-213. Cf. già, nel § 28, sulla *teologia negativa*: «Proprio perché [Dio] è tutte le cose» della realtà e del mondo, «Egli stesso non esiste nel modo di un essente, bensì è nulla» (p. 180 e i passi richiamati in nota). Oltmanns intende dare un'interpretazione opposta a quelle che sottolineano il panteismo di Eckart (pp. 208 sgg.), intende rimarcare l'assoluta libertà dell'essere (di Dio) dall'essere (delle creature). All'uomo la libertà è data nel «*Faktum*» della sua situazione dialettica, di inquieta e mortale ricerca della quiete immortale: «ci troviamo nel mondo in modo tale che, essendo solo la nullità, e permanendo l'inquietudine, solo il *tempo è eterno*» (p. 213, c.v.o mio).

<sup>48</sup> Da tutt'altra prospettiva approcciando la questione, E. LÉVINAS, *Heidegger, Gagarin und wir*, in *Zeitkritik nach Heidegger*, hrsg. von W. SCHIRMACHER, Essen 1989, p. 86, afferma: «Il sacro, che attraverso il mondo riluce e si manifesta - l'Ebraismo non è altro, forse, che la negazione di quest'asserzione». Ed è solo leggendoli con occhio non solo giudaico, ma direi senofane, con gli occhi del «*matérialisme honteux*», che si può liberare da pedagogici fanatismi episodi apostolici fondamentali, come il discorso

esclude radicalmente che l'investimento di senso operato dalla verità, deviato dall'infido olimpo degli idoli possa essere indirizzato nell'arena storica dell'uomo. Non dipende dagli dei, né dipende dagli uomini il rigore filosofico perseguito da Heidegger, e di questo ci si potrà ben rendere conto prestando attenzione, ora, alle pagine in cui egli è come costretto a riproporre la domanda circa la natura degli eventi umani, circa l'insondabile origine della storia, delle sue lotte, delle sue contrapposizioni polemiche e dei suoi rivolgimenti di senso.

3. *Su Parmenide: l'apprensione.* Come irrompe la storicità, la sua costitutiva *Auseinandersetzung* di divini e mortali (πόλεμος), di cui parla il fr. 53 di Eraclito? Come può essere inquadrata, coerentemente e non miticamente, la verità della sua provenienza essenziale dall'orizzonte, inaggrabile per quanto invisibile (fr. 54), dell'ἀρμυνην cosmica?<sup>49</sup> Introduciamo subito una precisazione, circa la nostra

tenuto da Paolo nella città (o era un'intera civiltà?) in decadenza e piena di idoli. Lo stesso credo valga per l'allusione a I. Kor. 1, 20-22, contenuta in *Einleitung zu «Was ist Metaphysik?»* (1949), in *Wegmarken*, cit., p. 208 [pp. 330-31], in cui Heidegger si pronuncerà, con una reminiscenza overbeckiana, per la netta separazione dello spirito della fede da quello della filosofia, cosa che non significa salvaguardare filosoficamente la fede, visto che per questa la stessa *Seinsfrage* è pura «follia», che essa «non ha bisogno di pensare». Cf. già EIM, p. 6 [p. 19]. Nel primo richiamato corso del 1943 su Parmenide, l'autenticità del divino, inteso come fulminea apparizione del demonico, si mostra per Heidegger nel carattere *non personale* delle divinità greche soggette alla μοῖρα, divinità che rappresentano «das in das Seiende hereinblickende Sein selbst. Weil (...) das Sein alles Seiende überall und jederzeit unendlich überragt (...)». *Parmenides*, GA 54, p. 164 [p. 204].

<sup>49</sup> Cf. *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, § 270, pp. 484-85: «Wesung significa il modo, in cui l'essere stesso è (...) Il dire dell'essere. (...) Questa essenza è l'evento in quanto accadere, nel cui *Zwischen* la lotta di mondo e terra (...) si scatena [*erstreitet*] (da dove e come la lotta?): l'essere, lo scatenante e-vento della contrapposizione dei divini e dell'uomo. L'essere non è nulla 'in sé' e nulla 'per' un 'soggetto'. (...) Ogni dire dell'essere (...) deve nominare l'e-vento (...) sempre in senso intermedio [*zwischen-zeitig*] (...) non polisemicamente [*mehrdeutig*] (...). Lo *Zwischen* è la semplice esplosione [*einfache Sprengung*], che eventua l'essere nell'essente, fino ad allora trattenuto nella sua propria essenza e non ancora nominabile. (...) L'esplosione non disperde, né la *Lichtung* è un puro vuoto. L'esplosivo *Zwischen* riunisce ciò, che esso spinge nell'Aperto della sua polemica e sottraentesi appartenenza, verso l'abisso, dal quale ognuno (il Dio, l'uomo (...)) si ritira in sé [*in sich zurückwehrt*] e lascia all'essere l'unica decisività dell'evento». Ancora una volta la genesi della contesa è per Heidegger



precedente allusione all'espressione tipica dello spirito idealista, *Menschwerdung Gottes*.

Noi difendiamo la tesi della strutturale analogia, contro l'autointerpretazione heideggeriana, tra lo schema di mediazione ricavato dal concetto giovanneo di λόγος, ed il diverso schema che, su basi eraclitee, è stato proposto da Heidegger. L'analogia è profonda perché, quando si osservi il corpo delle espressioni verbali con malizia ermeneutica, i termini della relazionalità (*Bezughaftes*) cosmologica sono stati da Heidegger sì invertiti di rango gerarchico, cioè non modificando la dinamica di mediazione tra di essi, che poggia ancora su una gerarchia simile a quella della teologia cristiana.

Quale etichetta nominale, rispetto a quella dell'incarnazione, può allora restituire il senso della cosmologia heideggeriana? La nostra proposta è di battezzarla con la formula del «divenir-divini-e-mortali-del-mondo-stesso». È l'armonia del mondo, infatti, a rivelarsi nella regale paternità del πόλεμος, che nessuno dei divini o dei mortali ha mostrato, e che rende gli uni liberi e gli altri schiavi (fr. 53).

Secondo questa nostra ipotesi di lettura, Heidegger ha semplicemente invertito e sostituito il rango gerarchico della mondità a quello della divinità. La divinità non può andar sciolta da un naturale vincolo con la mortalità, quindi anche dei mortali si dovrà di necessità dire che appartengono, senza soluzione di continuità, alla divinità. Non è più quest'ultima il fondamento del *Geviert* cosmico, poiché la divinità scaturisce (*entspringt*), al pari dei mortali, dal mondo, attraverso la dinamica di mediazione rappresentata dal πόλεμος. Il mondo è il περιέχων dell'intera architettura. E non è un caso che Heidegger non abbia sentito il bisogno di soffermarsi sul dato testuale che Eraclito stesso, il quale del Cristianesimo era certo incon-

stesso un problema, cui va trovato un dire interpretativo, che non smarrisca il carattere di decisiva *unitarietà*, da cui solo può provenire l'essenziale distinzione dei contendenti. Sull'intreccio dello *Zwischen* e dell'*Inzwischen* è inoltre necessario considerare una pagina culminante della *Vorlesung* eraclitea, dove, alludendosi alla tesi del dominante e radicale *ursprüngliches Bezughafte* di λόγος e λόγοι, e dell'impossibilità di significarne in parole adeguate la relazione, il bisogno messianico-eschatologico è espresso, per una volta, in modo inequivocabile. *Heraklit*, GA 55, p. 345: «Un giorno, non sappiamo quale, verrà l'essere a tale parola, perché l'essere è imperituro, ma anche in movimento verso la sua verità» iniziale.

sapevole, abbia definito in termini di paternità il rapporto del contrasto alle cose che sono.

Certo, Heidegger non sarebbe probabilmente d'accordo a predicare di trascendentalità la dinamica ora ripercorsa. Ciò nonostante è ancora in termini quantomeno analoghi a quelli della trascendentalità, che noi insistiamo a decifrarla. E questo non solo perché, pur potendosi leggere nella declinazione plurale *Götter* un'allusione al weberiano politeismo dei valori, non è in termini sociologici che vada letta questa cosmologia.<sup>50</sup> Ma per una ragione più profonda, più profonda e legata alla definizione del trascendentale, e della sua determinazione orizzontale, destinale: la ragione del suo fondante costituirsi, attraverso il nesso radicalmente asimmetrico stabilito da esso con il piano delle cose generate e fondate.

Riproposta nei termini di questa cosmologia, la definizione della trascendentalità impone di osservare quanto segue: è dal preliminare «mondeggiare» del mondo, che traggono origine le effettuazioni storico-mondane dei divini e dei mortali, che ne traggono origine senza poter mai costringere (*erzwingen*) il mondo ad essere cosa mondana (*Ding*), senza poter riflettere l'unità e l'armonia del mondo nel loro orizzonte, sia anche questo l'orizzonte dei divini e dei mortali, che è nell'oltrepassante unità del mondo (diremmo nella sua *ἀνάγκη*) avvinto, è solo compreso e mai a sua volta ricomprendente il mondo. In questo senso strutturale, la filosofia di Heidegger non è una filosofia del soggetto, non è una filosofia dell'uomo, né una filosofia dell'altro, ma è una filosofia del mondo, della sua intrascendibile e panoramica identità con sé, in cui lo stesso sguardo indirizzato al divino è uno sguardo indiretto e derivato, è uno sguardo non teologico bensì cosmologico.<sup>51</sup>

<sup>50</sup> Chiaro come il plurale *Götter* indichi per Heidegger la «Unentschiedenheit» circa l'unicità o la pluralità degli dei. *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, § 259, p. 437. Cf. C. ESPOSITO, *Die Geschichte des letzten Gottes*, «Heideggers studies», (1995), pp. 33-60: p. 53, per il quale i *Beiträge* sono interpretabili come apertura dello spazio del sacro sebbene questo *topos* come tale non sia tematizzato.

<sup>51</sup> Una testimonianza aneddotica a riguardo si legge in H. BUHR, *Der weltliche Theolog*, in *Erinnerung an Heidegger*, Pfullingen 1977, pp. 53-54. Questo tema è naturalmente criticato da J.B. LOIZ, *Heidegger und Thomas von Aquin*, Pfullingen 1975, p. 198. Per comprendere l'aporeticità intrinseca ad ogni preteso passaggio,

I mortali ed i divini sono eventi da intendersi nel più ampio quadro della mondità. Ed è proprio l'esigenza di coerenza a costringere l'analisi a riproporre la questione dell'uomo, del suo storico venire al mondo. In un testo così cimentato come *Introduzione alla metafisica*, il quale, pur delineando per la prima volta il metodo della *Seinsgeschichte*, non si avverte sollevato dal compito di dischiudere la nuova prospettiva, se non nel solco di una continuità di pensiero, che tenga unite le sue diverse fasi,<sup>32</sup> non è affatto singolare che Heidegger ponga la questione dell'uomo secondo un ritmo concettuale a due tempi: un tempo, per così dire, pensante, ed un tempo poetante. I due riferimenti di Heidegger saranno ora Parmenide e Sofocle, le cui

da una concezione ontologica ad una cosmologica della differenza, istruttivo risulterebbe un confronto con E. FINK, *Welt und Endlichkeit*, Würzburg 1990, che cerca di definire questo nuovo inizio della filosofia, costruendo un ponte critico tra le cosmologie di Kant e Heidegger. Il punto che Fink non mi pare abbia messo pienamente in discussione, è quello per cui anche la differenza cosmologica, basata sullo *Streit* di terra e cielo, non potendo presupporre in termini meramente naturalistici gli elementi della sua struttura, deve necessariamente definirsi sulla stessa base della differenza ontologica, la base cioè della coappartenenza degli elementi in uno spazio essenziale di reciproco rinvio (*Zuspiel*), che appunto segna di sé l'identità e la natura aporetica della differenza ontologica. Cf. l'allusione heideggeriana, probabilmente rivolta a Fink stesso, in *Protokoll zu «Zeit und Sein»* (1962), in *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, pp. 40-41. Non è del resto una semplificazione eccessiva affermare che lo sforzo estremo di Heidegger, di *savare* la molteplicità dei fenomeni e dell'esperienza finita, corrisponde allo sforzo che i pluralisti presocratici (Empedocle in primo luogo) cercarono di produrre, introducendo il principio della molteplicità degli elementi in un cosmo retto dall'inflessibile necessità dell'essere parmenideo. Illuminante, a tal riguardo, la tesi circa lo «un-endlichen Verhältnis» dei quattro momenti dell'intero *Geviert*, in *Hölderlins Erde und Himmel* (1959), in GA 4, p. 170. La *Vorlesung* di Fink fu tenuta nel 1949 e poi nel 1966, ed è problematicamente legata alla *Vorlesung* heideggeriana (a Fink stesso dedicata) *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (1929-30), GA 29/30. Sulle questioni speculative, implicite nella concezione cosmologica della differenza, rinvio il lettore all'elegante saggio di J. IACOBONI, *Identità, evento. Heidegger e la questione della contingenza*, «A. Ist. ital. Stud. stor.», XV (1998), pp. 671-732, in part. pp. 710-12.

<sup>32</sup> Nella *Kritik zur Vorlesung*, GA 40, pp. 218-19, Heidegger ne riassume il senso e i risultati, nel tentativo di superare i limiti del *Seinsverständnis*, per approdare al pensiero della *Seinsgeschichte*, tentativo che sarebbe rimasto «a metà strada», non essendo ancora approdato alla domanda essenziale, quella concernente «die Wesung des Seins selbst», su cui cf. *sup.*, n. 45.

testimonianze dovremo esaminare facendo ricorso ad un paziente sforzo ermeneutico.

Cominciamo da Parmenide, di cui è citata una sorta di variante (fr. 8, v. 34) del più heideggeriano dei frammenti, il fr. 3. Rispetto all'interpretazione di questo verso, segnata dalla più imperturbabile identità di essere e pensiero, interpretazione che definiremo statica, della sua variante Heidegger presenta un'interpretazione, che diremo per contrasto storico-dinamica. Questa dualità richiama alla mente il delicato passaggio, più volte ritornante nei saggi heideggeriani dedicati ai pensatori dell'inizio, concernente la «nominazione» del rapporto tra i due coappartenenti poli, essere e pensiero, dell'emergere e al contempo del profondo velarsi della loro differenza attraverso la nominazione. La nominazione, il dire dell'essere («Wesung des Seins» nel § 270 dei *Beiträge*) è, per Heidegger, discorso che si accende nel λόγος stesso, discorso rilucente per un attimo della verità della sua iniziale verità, ma dev'essere anche, nonostante ciò, discorso storico quotidiano e velante, discorso-ἔπεια e non discorso-λόγος.

Il fr. 8, v. 34 recita quanto segue: ταῦτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα. Ma è la versione di Heidegger che in questa sede interessa: «l'apprensione [*Vernehmung*] si produce in vista [*geschieht unwillen*] dell'essere. Questo è presente [*west*] solo come apparire, come venire nella non-latenza (...), in quanto si verifica un aprirsi [*ein Sicheröffnen geschieht*]». <sup>33</sup> L'apprensione ed il pensiero, ora, non sono

<sup>33</sup> EIM, p. 106 [p. 147]. La variazione di senso impressa da Heidegger a questi due frammenti è da tenere presente anche per l'ulteriore sua elaborazione della *Zusammengehörigkeit* (da non intendersi come *Gleichung*  $A = A$ ), nel saggio *Moirai* (1954), nel quale i due versi parmenidei costituiscono l'asse dell'intera riflessione. Non è inoltre inopportuno ricordare come anche G. GENTILE, *Sistema di logica*, I (1917), cit., p. 148, aveva avuto modo di tornare su questi versi, cercando di risolverne il senso nella tessitura della propria dialettica. «Posto l'essere, in *grazia* del quale sorge il pensiero (οὐνεκεν ἔστι νόημα), non ci può essere nulla fuori dell'essere (πέραξ τοῦ ἔοντος) (...) poiché l'essere non può differenziarsi (...). Ma il ταῦτόν parmenideo non è l'essere che, sdoppiandosi, si unifica perché il suo sdoppiamento sia atto dell'unità originaria; bensì (...) il punto di partenza del pensiero, la cui risoluzione nell'unità originaria realizzerebbe la vera identità. Di guisa che nel monismo parmenideo c'è la *parvenza* del pensiero, non la realtà» Sottoliniamo i termini «grazia» e «parvenza (del pensiero)», prescindendo dalla dialettica in cui li assume Gentile. Ciò non toglie che un'analisi rigorosa potrebbe rivelare più di un'analogia,

più cooriginari all'essere, come decifrato nel fr. 3, visto che essi irrompono nell'apparire essenziale dell'essere. Subito sarebbe da porre una domanda cruciale: è l'aprirsi dell'essere a rendere possibile l'apprensione, o è viceversa l'evento dell'apprensione a rendere possibile l'aprirsi dell'essere?

Heidegger non ritiene ovviamente lecito porre la domanda secondo quest'antinomia, la cui seconda alternativa riproporrebbe forse, ai suoi occhi, solo la questione del moderno soggettivismo. Egli sottolinea semplicemente la maggiore incisività dell'idea parmenidea della φύσις rispetto a quella eraclitea. «L'essere si impone [*waltet*], ma poiché esso si impone e in quanto si impone appare, si produce necessariamente *con* questa apparizione *anche* l'apprensione».<sup>54</sup>

Di nuovo, però, occorre chiedere, riprendendo la questione a partire dall'eraclitea *Herrschaft* del λόγος: su chi o su che cosa, in quale contesto di svolgimenti possibili si impone l'essere? A partire dal raccoglimento originario, non è dato, come già visto, nessun termine di confronto all'essere, su cui esso potrebbe o dovrebbe imporsi sovrano. È del resto Heidegger stesso, a dire che non è un soggetto a percepire l'oggettivazione dell'essere. Ma se l'essere non è un percepibile, ma è raccolta originaria, in che modo può prendere corpo e aver luogo l'evento della sua imposizione? Non è quella dell'imposizione solo una metafora, non priva di sottili allusioni ad un mitico evento di traumatica ὄβρις, che non trova alcun riscontro nell'imperturbata φύσις dell'essere, nella cui unità dovrebbe sempre e comunque dischiudersi la sua possibilità, quella intrinseca della separazione?

Forse spinto anche da questo dubbio, Heidegger radicalizza ulteriormente i termini della sua interpretazione. «Se tuttavia all'essere come φύσις appartiene [*gehört*] l'apparire, bisogna che l'uomo, come essente, appartenga [*zugehört*] a questo apparire».<sup>55</sup> Nello scenario eracliteo del rapporto di uomo e λόγος, era offerta al primo la

tra la riflessività gentiliana e l'idea heideggeriana della *Zusammengehörigkeit*. Cf. (con riferimento al problema della morte, ma anche al loro incontro romano nel 1936) G. SASSO, *Filosofia e idealismo*, II, Napoli 1995, pp. 53-164 (soprattutto pp. 128 sgg.); pp. 383-423.

<sup>54</sup> EIM, p. 106 [p. 147].

<sup>55</sup> EIM, p. 106 [p. 148].

possibilità autenticante di coappartenenza al λόγος-εἶναι, attraverso l'ascolto e l'esercizio del pensiero rammemorante. Ora, però, la situazione è più stratificata e complessa, poiché il λόγος non è più solo lo stesso che l'essere, ma sigla la cifra del suo apparire, sigla quindi il *differenziale dinamico* del suo apparire, inteso come momento subordinato all'energia dell'essere, soggetto all'imposizione della φύσις.

Dell'uomo appartenente al λόγος, e solo indirettamente, asimmetricamente coappartenente all'essere, si deve di necessità affermare che costituisce ed è essenzialmente (*west*) l'apparire dell'essere, e ciò nel doppio senso di questo genitivo. In un senso, perché l'uomo è attraversato e subisce su di sé l'imposizione dell'essere, e solo così, subendola al pari di qualsiasi altro ente, appare. Ma in un altro senso, e non immediatamente dal primo derivabile, l'uomo, attraverso l'apprensione, che gli appartiene come suo singolare evento storico-mondano, permette, rende possibile, costituisce l'orizzonte derivato dell'apparizione dell'essere. Ma, di nuovo, si deve tornare a chiedere: come si origina il pensiero dell'uomo, in quanto pensiero dell'essere, nel doppio senso di quest'equivoco genitivo? «Chi sia l'uomo, stando a quanto ce ne dice Eraclito, risulta (ἔδειξε, si mostra) soltanto nel πόλεμος, nel divergere [*Auseinandertreten*] degli dei e degli uomini, nel prodursi della rottura [*im Geschehnis des Einbruchs*] dell'essere stesso».<sup>56</sup>

Ma quale soggetto, quale evento produce l'iniziale «rottura» dell'essere, generatrice di storia? Non può certo il πόλεμος rompere l'unità dell'essere, come abbiamo visto in altra analisi. La contesa può sorgere solo nel quadro interamente signoreggiato dall'ἁρμονίη. Ma se la rottura dell'essere non è prodotta dall'*Auseinandersetzung* di divini e mortali, che dalla rottura deve scaturire, da cos'è inizialmente provocata?

Non sembra restare che l'alternativa ermeneutica offerta dalla traduzione in senso dinamico del fr. 8, v. 34. In essa il pensiero, e l'uomo che gli appartiene, sarebbero derivati e prodotti dall'apparire e differire dell'essere nel suo dominio essenziale. Ma, svolto nelle sue conseguenze estreme, questo congegno abile di pensieri non può liberarsi dal difetto della contraddittorietà. È necessario, stando

<sup>56</sup> EIM, p. 107 [p. 148 (trad. modif.)].

infatti alla sua dinamica, che l'essere si rompa in sé e da sé, affinché sia il principio della sua stessa originaria scomposizione e frattura. Ma è altrettanto necessario che sia la sua unità il fondamento del processo della sua rottura, la quale non può separare da sé ciò che, separato, non potrebbe metter capo ad alcuna rottura, a meno di non voler giustificare quest'ultima lasciando intervenire le suadenti atmosfere del mito della caduta originaria.

Per questo motivo, Heidegger, malgrado le sottili riformulazioni del ragionamento, non pare più liberarsi dalle maglie della circolarità aporetica. «L'apprensione è un accadere [*Geschehen*] nel quale soltanto, accadendo, l'uomo entra, come essente, nella storia [*Geschichte*], ossia (letteralmente) perviene lui stesso all'essere».<sup>57</sup> Ma se è solo nell'accadimento essenziale, dinamico-essenziale del pensiero, che l'uomo entra nella storia dell'essere, nel teatro della sua apparizione, com'è possibile che, in quest'accadimento iniziale, che è accadimento dell'essere stesso e ribadisce l'imporsi essenziale e puntuale della sua identità strutturale, prenda corpo la deconstituzione del fondamento e la sua dissoluzione nei momenti astratti, di fatto empirici e casuali, della contrapposizione cosmico-storica?

A ben vedere, di fronte alle insidie poste da questa domanda, ci troviamo nella stessa situazione di imbarazzo concettuale, che costringe a porre la questione della genesi e della legittimità dell'auto-comprensione della finitezza, quando essa sia colta nel quadro della situazionalità e dell'assegnazione (*Angewiesenheit*) ad un mondo dato, in un quadro strutturalmente dominato dall'originario offrirsi di un'intuizione assoluta, *divina*, il cui essente-intuito (*Ent-stand*) è incompatibile con l'orizzonte di costituibilità dell'intuizione *umana*, e non può in alcun modo «divenire oggetto» (*Gegenstand*) di essa.<sup>58</sup>

In questo modo, e nella luce di un'insuperabile difficoltà, trova conferma l'ipotesi della continuità problematica riscontrabile nei pensieri che, nel periodo della *Daseinsanalytik*, disegnavano il quadro preontologico del *Seinsverständnis*, e lo sforzo ermeneutico volto ora a

<sup>57</sup> EIM, p. 108 [p. 149].

<sup>58</sup> Su questo problema mi permetto di rimandare al mio *L'interpretazione heideggeriana di Kant. Sulla disarmonia di «verità» e «differenza»*, Napoli 2005, in part. cap. I.

cogliere, nel confronto con i pensatori dell'inizio, la verità essenziale della *Seinsgeschichte*, intesa come equivoco orizzonte della storicità dell'essere. Inoltre, nonostante l'abissale differenza, supposta da Heidegger, tra la nozione giovannea di λόγος e quella di Eraclito, l'esserci storico-umano continua, nell'architettura di questo nuovo pensiero, ad imporsi per il suo tanto singolare quanto indeducibile privilegio, di definirsi cioè, diversamente dagli altri essenti, a partire da un preliminare contatto con le condizioni stesse di possibilità del suo esserci, a partire da un contatto con l'essere.

Si rende così evidente, come l'umanizzazione del *sensu* dell'essere rappresenti l'inevitabile esito dell'inspiegabile rottura della sua *verità* originaria. È solo nell'orizzonte del linguaggio umano, che l'essere e la natura possono avere, per Heidegger, una storia, possono venire a presenza, rompersi e manifestare la forza delle loro epoche. È un risultato assai deludente questo, se lo si osserva a partire dalle aspettative di radicale antiumanismo, generate nel lettore da Heidegger nell'esordio della sua distruttiva *Seinsgeschichte*. Ed è forse dall'aver percepito l'indole ancora debole della sua provocatorietà ermeneutica, che Heidegger ha voluto compiere un ulteriore passo in avanti, per cercare nelle oscure profondità della poesia tragica la chiave di volta di una riflessione veramente nuova, circa la natura della storia, degli accadimenti e dei destini umani.

4. *Su Sofocle: la violenza*. È nel primo coro dell'*Antigone* sofoclea che Heidegger ha cercato una risposta alla domanda filosofica concernente la provenienza essenziale dell'uomo e della sua storicità. Degli oltre cinquanta versi tradotti, è dapprima sottolineata la centralità del superlativo neutro, riferito all'uomo, τὸ δεινότερον, tradotto come «il più inquietante» [*das Unheimlichste*]. Tale aggettivo ben coglierebbe le «scoscese profondità» dell'essere umano. Queste non devono solo essere ritratte nella loro poeticità, ma afferrate nella loro buia essenzialità, devono essere pensate e non solo rappresentate. Vista infatti la coappartenenza di essere e umano, «il δεινόν è il terribile nel senso dell'imporsi predominante [*überwältigendes Walten*] che provoca [*erzwingt*] ugualmente il panico spavento, la vera angoscia, così come la soggezione raccolta [*gesammelte*], in sé vibrante, tacita».

Risuona, in questa tesi, l'attenzione prestata da Heidegger, negli anni Trenta, al tema delle *Stimmungen des Seins*. L'imporsi radi-



cale dell'essere sull'uomo, l'imporsi non in forma di presenza oggettuale, bensì come apertura dell'equivoca struttura della manifestatività, provoca non solo l'apprensione del pensiero, come prima abbiamo analizzato, ma provoca altresì la tonalità emotiva fondamentale della soggezione (*Scheu*), l'apprensione cioè per la pervasività dell'evento condizionante l'umano. Quest'angoscia è l'altro volto, non metaforico bensì puramente sensibile, cioè teoreticamente puro, del pensiero meditato e raccolto nella sua originarietà.<sup>59</sup>

Rispetto a quanto ricavato nelle analisi concernenti Eraclito e Parmenide, ora l'elemento di novità è rappresentato dal carattere di essenziale violenza, che sarebbe proprio dell'azione dell'essere sul pensiero-uomo. Cosa significa, in termini concettuali, «violenza»? Significa *alterazione*: far essere un *essente* altro da quello che essenzialmente, nella propria situazione, esso era. Riferita alla natura dell'uomo, violenza significa alterazione di quel terreno, in cui si radica il suo stesso essere nel mondo. Questo terreno, però, stando alle

<sup>59</sup> EIM, pp. 114-15 [pp. 157-58 (trad. modif.)]. Con l'idea della pura teoreticità della *Scheu*, la cui traduzione «soggezione» (all'*Er-eignis* o, in altro contesto, *Er-ägnis*) è per noi motivata dalla precedente analisi del nesso stringente di coappartenenza (di essere e pensiero) e imposizione (del primo sul secondo), facciamo riferimento all'acuta e geometrica definizione dello stupore, proposta da E. FINK, *Studien zur Phänomenologie* (1930-39), Den Haag 1966, pp. 182-84: «lo stupore accade all'uomo, è essenzialmente un evento [*Widerfahrnis*]. Accade in lui, che l'evidente diventi incomprendibile, l'abituale inabituale (...) che si ribalti nel suo contrario. (...) Lo stupore non è però in alcun modo solo una 'tonalità emotiva', uno stato del sentimento, è bensì la tonalità emotiva fondamentale del puro pensiero, è *teoria originaria*». Negli anni dei *Beiträge* è noto come Heidegger abbia inteso invece radicalizzare il senso di ciò che egli chiama «*primo* inizio» del pensiero, caratterizzato da «stupore» per l'essere dell'ente, rintracciandone la verità in un «*altro* inizio», storico-essenziale, cui «corrisponde la tonalità emotiva fondamentale dello *spavento*», che in questo passo di EIM è detto appunto essere la «vera angoscia». Cf. *Grundfragen der Philosophie* (1937-38), GA 45, p. 200 [trad. it. a c. di U.M. UGAZIO, Milano 1988, p. 142]. A. ARDOVINO, *L'Antigone di Heidegger. La tragedia come parola dell'essere*, in *Antigone e la filosofia*, a c. di P. MONTANI, Roma 2001, pp. 149 sgg., presenta e interpreta l'*Antigone* quale decisiva messa in opera della concezione heideggeriana dell'evento della svolta. J. GREISCH, *La parole heureuse*, Paris 1987, p. 246, suggerisce un accostamento tra il *δαιμόν* e il «sublime» kantiano, sottolineando con J. DERRIDA, *La vérité en peinture*, Paris 1978, p. 153, che «un certo ebraismo è la 'figura storica dell'irruzione del sublime'». Per il suo nesso con lo stupore e l'effrazione, cf. infine G. BERTO, *Freud, Heidegger. Lo spaesamento*, Milano 1999.

precedenti analisi heideggeriane, altro non è che lo «schiudentesi-imporsi» caratterizzante la φύσις, che è infatti imponentesi apparizione della sua appropriante energia (*Er-eignung*).

Se l'essere, quindi, imponendosi violenta l'uomo, ciò significa, di necessità, che lo *snatura*, lo pone e trascina fuori dai saldi legami con l'originario, il quale, però, dovrebbe mantenere integra la sua fisionomia e non, senza ragione, scardinarla. Considerata inoltre l'ambigua struttura della manifestatività dal punto di vista complementare a quello della *Wesung* dell'essere che eventua e rende nominabile l'umano, l'uomo non sarà solo colui che riceve e subisce l'alterità della natura, rimanendone alterato, ma sarà, per Heidegger, anche colui che esercita, volontariamente sebbene non consapevolmente, la violenza. La sua stessa effettività storica, colta nel suo senso specifico, *non è altro* che un gesto di inesauribile alterazione dell'altro da sé. «Appartenendo per essenza all'essere [*in das Sein gehört*], risulta esposto a questo predominante [*ausgesetzt bleibt*]. Ma l'uomo è in pari tempo δεινόν perché è colui che esercita la violenza, il violento nel senso suddetto. [Egli raccoglie l'imporsi e lo reca in un'apertura]». <sup>60</sup>

Leggendo questa dinamica strutturale ed inesorabile, alla luce della categoria minima della violenza intrinseca alla manifestazione dell'essere, dev'essere ora sottolineato lo speculare movimento di due forze, contrapposte ma riflettentesi l'una nell'altra in modo inestricabile. Movimento per il quale da una parte l'essere, alterando l'umano, quindi ciò che gli coappartiene, altererebbe se stesso, si romperebbe ed esporrebbe alle forze della razionalizzazione tecnica, dissolvendo il raccoglimento cosmico in cui prima riposava. Ma movimento per il quale, dall'altra parte, l'umano, riflettendo contro l'essere la violenza da questo ricevuta, altererebbe a sua volta l'essere, nell'atto stesso di costituirne l'apparire prospettico, nell'atto cioè di raccoglierlo e recarlo in una particolare apertura, di quelle tipiche del senso comune e dell'erranza storica.

La particolare prospettività dell'esserci storico, le strategie del suo senso comune, che prima, in sede eraclitea, avevano creato insolubili problemi quanto alla loro collocazione logica, ora sono descritte

<sup>60</sup> EIM, p. 115 [p. 158] «*er versammelt das Waltende und läßt es in eine Offenbarkeit ein*» (che è un'aggiunta successiva al testo).

da Heidegger come un gesto di inquietante violenza, di irriducibile ὄβρις. L'uomo, infatti, subito alla nascita il violento invio dell'essere, si lancia di riflesso alla conquista degli interminati spazi delle quattro elementari e non circoscrivibili dimensioni della naturalità: acqua, terra, aria, fuoco. Ne solca l'indefinita apertura, traccia, sospinto da disperata inquietudine, limitanti confini, costruisce domini materiali, aggioga le forze animali ed organiche. Ma ogni agire umano è come profondamente pervaso dal senso di tremore irrisolto circa la sua traumatica provenienza. «L'uomo si apre in ogni direzione la via [*überallhin schafft sich die Bahn*], si arrischia per tutte le sfere dell'essente, del dominio del predominante, e proprio allora viene gettato fuori strada». <sup>61</sup>

L'intera storia dell'uomo è decifrata ora da Heidegger come il tentativo prometeico e disperato di riflettere contro l'essere, attraverso la tecnica e sospinto da irrisolta volontà di potenza, l'alterante trauma che sarebbe stato originariamente inferto all'uomo dall'essere stesso. L'uomo, come abbiamo precedentemente visto, entra nella storia con l'accadimento, differenziante l'essere da sé, del pensiero. Il pensiero riflette tale alterata manifestazione della φύσις, venendo gettato, subito dopo l'attimo aurorale in cui la parola dell'essere sarebbe risuonata nella parola storica dei pensatori dell'inizio, nel suo incerto cammino di erranza e di ricerca di nuovo dominio, di ricerca tecnica di una giustificazione della propria effettività. Perché la τέχνη, questo è il punto decisivo e più problematico della complessa interpretazione heideggeriana, nasce ad uno stesso parto con il νοεῖν, in cui è generato, sulla base dell'asimmetrica coappartenenza del pensiero all'essere (che si impone sull'intero evento), l'uomo stesso.

La τέχνη è l'altro volto della bicefala natura umana, è il lato oscuro e difettivo del pensiero, che getta l'uomo stesso nella condizione di essenziale inadeguatezza rispetto al proprio fondamento, di incapacità a rifletterne il senso, se non con l'ausilio di arti impotenti, animate da una volontà inquieta quanto irrisolta. La τέχνη è il risultato storico di quell'inspiegabile frattura consumatasi nell'originario,

<sup>61</sup> EIM, p. 116 [p. 159]. Heidegger ha in mente soprattutto il v. 360 del coro, παντοπόρος ἄπορος ἐπ' οὐδὲν ἔρχεται, che traduce «dappertutto aggirandosi, tutto sperando per via, senza scampo, inesperto perviene al nulla».

in cui essere e pensiero si coappartenevano in armonica coesione. Essa è il risultato, nel ragionamento di Heidegger, della differenziazione ontica di essere e pensiero, e costringe il pensiero alla vicenda cieca e senza scampo di un'interminabile ὄβρις, quella che storicamente cercherebbe di invertire il rapporto gerarchico tra il predominante, l'essere, e il dominato-fondato, il λόγος τεχνικός. La τέχνη cerca di far sì che, contrariamente alla logica dell'origine ora inspiegabilmente dissoltasi, il pensiero dell'uomo, le sue tecniche argomentative (quindi la sua interpretazione ontica del principio di ragione) rappresentino il fondamento sostitutivo, il nuovo principio d'ordine, in cui l'essere stesso possa raccogliersi e apparire, nell'ambigua luce di ineducibili astrazioni.

Oltre ad essere ingiustificabile nel suo originario accadere, cosa che crea ben più di un imbarazzo al rigore filosofico che non voglia cedere al fascino dei racconti mitici relativi all'originario ed alla sua caduta; oltre ad essere inspiegabile nella sua più propria *natura*, o forse *proprio perché* la sua natura è tale, cioè *insondabile*, la «tecnica» è l'evento stesso dello spaesamento dell'uomo rispetto alla *natura*, quindi è una risposta *positiva* costruita sulle basi della più tragica *negatività*, cioè l'assenza di ragioni fondanti. Ma è lecito al pensiero filosofico acquietarsi in questa singolare sequenza argomentativa, nella quale dell'assenza di ragioni, dell'*assoluto ignoto*, si fa la ragione *positiva* di una spiegazione, che dovrebbe anche rendere legittimo il giudizio di valore *negativo*, riferito al pensiero tecnico che si cerca di sondare?

O non è questa, scandita da un ineducibile quanto inevitabile passaggio nell'ignoto (*Satz ins unbekante Sein*), la strategia che sottende ogni forma mitopoietica di giustificazione di ciò che non offre altre giustificazioni al proprio esserci, *che il fatto stesso* di esserci, con la sua aspra e tagliente problematicità per ogni pensiero che ne voglia sciogliere l'enigma, e sanare così la ferita prodotta dalla sua cruda realtà? Poiché cruda è la realtà delle tecniche, che producono e si riproducono senza un preciso scopo, se non quello quantitativo di accelerare il processo della loro automazione.

La tecnica, che per Heidegger nasce ad uno stesso parto con il pensiero e l'uomo, è il riflesso oscuro del pensiero, cioè della sua ineducibile volontà di potenza, del suo cieco e disperato tentativo di divincolarsi e *opporsi* al destino dell'essere, e all'armonia essen-

le della sua natura. Com'è però possibile, in un quadro cosmico pervaso dall'essenzialità dell'essere, dalla sua unitaria *Wesung*, che sia potuta sorgere, nella notte del tempo, la forza di un principio, la tecnica, che a questa necessità, pur dovendola inconsapevolmente sempre presupporre, si opporrebbe, cercando di scardinarla e sostituirla con un diverso ordine? Com'è possibile che l'inalterabile necessità dell'essere abbia *concesso* l'esistenza ad una forza, che di questa inviolabilità rappresenterebbe, seppur in modo effimero, l'inspiegabile negazione?

La tecnica è il tentativo titanico di sostituire una seconda natura all'imperscrutabile volto di una natura che, come sia stato ciò possibile, attraverso il suo violento «schiudentesi-imporsi» avrebbe reso possibile l'eventualità di una seconda natura, cioè la storia, le dimensioni della tecnica, quindi la possibilità di un'eccezionale meditazione pensante e rammemorante. Non è così anche quello dell'origine violenta della storia un mito, che è venuto a coprire il nudo imbarazzo di un pensiero non in grado di argomentare compiutamente il senso dell'asimmetria strutturale, che domina, nell'ipotesi di Heidegger, la natura e l'essere?

La condizione della tecnica, oltre ad essere indeducibile nella sua provenienza essenziale, è percorsa da una singolare equivocità. La tecnica è provocata dal getto destinale e violento dell'essere, è costretta nel giogo imperscrutabile di quest'inizio, ma rappresenta allo stesso tempo lo slancio prometeico di imposizione dell'uomo sulla natura, attraverso la libera volontà. La volontà è apparentemente, per noi (*πρὸς ἡμᾶς*) libera, ma nella cosa stessa (*φύσει*) necessitata e costretta. È volontà in apparenza onnipotente, nella realtà impotente, condannata hobbesianamente, anche quando si fa stato, all'inesorabile scacco della morte. La «tecnica» è libera volontà di potenza, è efficacia rispondente al principio di ragione, è l'aspirato risalimento della catena delle cause e degli effetti, risalimento obbligato nel solco ingannevole ed illusorio di un regresso all'infinito, in cui mai si rivelerà l'autentico fondamento delle situazioni storiche, il senso che conferisca espressione al volto indecifrabile della stessa sfinge meccanica ed inanimata.

La «tecnica» è perciò *schiaiva* della sua stessa volontà di *signoria*, è schiava e *dominata* dal suo illusorio desiderio di *emancipazione*. Non c'è liberazione, dal giogo della tecnica, che possa rispondere

ai principi della volontà e della rappresentazione politica, religiosa o ideologica: l'unica liberazione dalla tecnica è per Heidegger, che avrebbe rifiutato l'accostamento del suo pensiero alla saggezza proclamata da Schopenhauer, la liberazione dal giogo stesso della volontà, dalla volontà che è sempre scissa e parziale, e non riesce a riflettere in sé l'essere e la verità, volontà che è costretta, al pari di qualsiasi essente, nell'ormai noto impianto asimmetrico della storicità dell'essere.<sup>62</sup>

La tecnica è libera volontà, ma è anche il modo più conseguente e necessario di accadimento della storia umana. L'unica alternativa al suo dominio è per Heidegger non il progetto di volontaria emancipazione dell'uomo, ma il raccoglimento del pensiero nella sua principale e immodificabile necessità, in quella dimensione in cui verrebbero definitivamente sanate le angosce provocate dal trauma del nascere, dall'inquieta erranza del vivere e, infine, dall'incombenza della morte, che spezza ogni titanico sforzo della volontà di potenza. Quello che più a noi appare libero, la volontà, è in realtà costretto nel giogo di una necessità imperscrutabile nelle sue ragioni ultime, e rispetto alla quale ogni gesto dell'umanità è solo vana violenza. Quello che poi a noi sembra il più privo di libertà e movimento, il pensiero rammemorante della necessità, è ciò che solo emancipa autenticamente.

Anche quest'ultima analisi ha rivelato un'idea problematica, che più o meno in profondità circola in tutto il pensiero e la cosmologia heideggeriana, l'idea cioè della puntuale coincidenza del senso della libertà e del senso della verità necessaria. Heidegger ha del resto colto il punto, per il quale senza una riflessione radicale sul senso della tecnica e della sua origine essenziale, ogni denuncia del suo disvalore avrebbe il sapore vago della profezia, in grado solo di terrorizzare gli animi impressionabili.

E che Heidegger, si condividano o meno le sue ragioni, stia cercando di radicalizzare la sua riflessione, lo testimonia il modo

<sup>62</sup> Una lettura schopenaueriana della *Gelassenheit* è però proposta da W. SCHIRMACHER, *Technik und Gelassenheit. Zeiteritik nach Heidegger*, Freiburg-München 1983, p. 26 e pp. 85-87, che la interpreta come lo stadio estremo dell'emancipazione del pensiero, nella sua coappartenenza all'essere, la quale avrebbe, inoltre, il suo moderno abbrivo pratico e teoretico nello spinoziano *amor dei intellectualis*.

in cui riduce alla nuda e semplice categoria della violenza tutte le dimensioni storiche e umane. Riflettendo sul v. 370 dello stasimo sotto esame, e sulla singolare qualifica dell'uomo, qui espressa, come ὑπίπολις ἄπολις, Heidegger, certo con l'occhio della mente volto alle considerazioni cosmopolitiche analizzate in sede eraclitea, identifica ora il senso della parola πόλις con quello strutturale dell'avverbio «ci» (*da*) dell'espressione «esserci». La πόλις ed il «ci» indicano l'essenziale dischiudersi della storicità, in cui si trova da sempre, nella sua condizione di gettatezza, fondata asimmetricamente nell'essere e mai per l'essere fondamentale, l'uomo.

L'uomo si trova per Heidegger nella storia perché l'accadere differenziante dell'apprensione e del pensiero, conseguenza necessaria dell'imposizione dell'essere, lo ha spinto *oltre* e sciolto violentemente dal vincolo originario con il cosmo naturale. Disposto nella storicità, condizionato da quest'ineducibile alterazione del proprio sfondo essenziale, l'uomo non può che, pur realizzandosi ciò attraverso la sua libera volontà, restituire a se stesso, alla natura e alla storia, quel gesto di iniziale violenza che lo ha destinato nel mondo, nel «ci» della πόλις. Gli uomini «usano la violenza in quanto attivamente situati nella violenza [*Gewalt-tätige*] e divengono eminenti nell'essere storico come creatori». <sup>63</sup>

<sup>63</sup> EIM, p. 117 [p. 160] «und Hochragende werden im geschichtlichen Sein als Schaffende». Improbabile restando un'influenza tucididea su un filosofo convinto che i Greci, popolo della verità, siano stati «das schlechthin unpolitische Volk», *Parmenides*, GA 54, p. 142 [pp. 180-81], è però da rilevare, che l'identificazione della storia politica con la *Gewalt* rappresenta, dal punto di vista di teorie realistiche del diritto, solo la nozione complementare a quella del «potere costituente», inteso questo come «dittatura sovrana», preluda questa unità costituente poi a forme di produzione democratica o autocratica del diritto. Che il diritto nasca da un atto di creativa imposizione è un punto pacificamente accettato anche da teorici democratici come Kelsen, per il quale, come del resto per Schmitt, l'equazione nazista di *Führer* e diritto rappresenta l'alternativa autocratica estrema (e per la democrazia funesta) di tale genesi. L'allusione a queste nozioni, quindi, non significa di per sé (prima che non sia intervenuta una circoscritta decisione, come quella heideggeriana del 1933) pavida correità con il nazismo, perché questo significherebbe dare del nazista anche a chi, come ad esempio Kelsen, il nazismo l'ha subito aborrito e combattuto. Per la stessa ragione, sostenere che la democrazia non affranchi dal dominio della tecnica, secondo l'affermazione heideggeriana del 1966, significa il ribadimento di un'ovvietà, visto che i teorici più disincantati non hanno mai nascosto che la democrazia

Cerchiamo di schematizzare il senso di quel salto logico, che secondo noi si produce nel passaggio dall'originaria situazione di sincronicità di essere e pensiero, alla derivata relazione diacronica di essere (predominante) e pensiero (volontà, tecnica, violenza). In quanto costretto nelle ristrettezze della storicità diacronica, in cui le uniche armi disponibili sono le τέχναι, l'uomo è costitutivamente alterato, è δεινός perché escluso dall'ordine armonico della natura, è una creatura *contronatura*, è essenzialmente e non solo giuridicamente ἄπολις. La violenza traumatica, subita alla nascita dall'uomo, non fa che restituirsi e perpetuarsi nella storia, senza sostanziale modificazione del corso di questa, che è quindi storia della forza (*Gewalt*). Il salto logico, che del resto è tipico degli schemi creazionistici di interpretazione dell'origine della storia, sta nella costitutiva incapacità dell'uomo, che pur nell'essere e nella sua armonia ha le sue immemorabili radici, di ripristinare la situazione originaria, di alterare e riformare la situazione storica, in cui è come condannato senza termine a perpetuarsi. L'uomo può solo restituire, di riflesso, la violenza inspiegabilmente ricevuta, ma non può in alcun modo alterare, anche quando gli sembri di poter volere il contrario, la propria effimera condizione. È quindi irretito in un gioco di illusioni, e principalmente nel giogo dell'illusione metafisica, la pretesa soggettiva di poter sostituire la propria forza creatrice all'energia destinale del fondamento, l'illusione di essere egli stesso il fondamento inconcusso del mondo e del divenire delle sue epoche:

sia una *tecnica* di (auto)controllo della violenza sociale. Giocando con le parole, si potrebbe infatti dire che la politica, e il diritto che ne consegue, siano *Bewältigung und Verwaltung der Gewalt*. Anche per questo motivo, il giudizio sulla breve collaborazione heideggeriana col nazionalsocialismo dovrebbe prescindere dagli sviluppi, palesi o sotterranei, della sua filosofia. Purtroppo per lui, Heidegger non ci ha (ancora) lasciato un diario privato, che ci racconti in parole di quotidiana comprensibilità quali fossero i suoi sentimenti politici (se ce n'erano) al momento della remissione della carica di rettore (mentre altri suoi colleghi venivano umiliati e costretti a lasciare la Germania), sentimenti che ovviamente non potevano essere espressi in pubblico. I *Beiträge zur Philosophie* sono un testo esoterico, non obbligato all'autocensura. E si trova in essi un giudizio politico, comechessia spendibile? No, almeno di volerne trovare uno attraverso contorsioni ermeneutiche. Cf. comunque D. THOMÄ, *Die Zeit des Selbst*, cit., pp. 474-87, il quale discute otto distinte posizioni, circa il rapporto di implicazione-esclusione di filosofia e politica in Heidegger.



Quello che domina attraverso lui [*das Durchwaltende*] non perde nulla del suo predominio per il fatto che l'uomo lo assuma direttamente in suo potere ed eserciti con questo la sua violenza (...). Fino a che punto l'uomo risulti estraneo alla sua essenza lo tradisce l'opinione che egli nutre di se stesso: di essere colui che ha inventato, che ha potuto inventare il linguaggio (...). Come potrebbe mai l'uomo inventare ciò che domina per entro a lui e sul fondamento del quale soltanto può egli stesso *essere* come uomo?<sup>64</sup>

L'uomo è essenzialmente (*wesst*), nella sua storicità, un'opinione errante, un'illusione, la pretesa arbitraria di potersi costituire quale origine non altrimenti originata dei fenomeni storici, la pretesa di restaurare un ordine naturale violato, di sottrarlo ai perturbamenti prodotti da forze metastoriche, e in primo luogo dall'imperscrutabile fortuna. L'uomo è questa contingente e transeunte pretesa, per Heidegger sempre sottoposta alla necessaria imposizione destinale del predominante, il quale scompiglia e frantuma ogni transitorio ordine umano. Come si può notare, quindi, la condizione umana, in quest'interpretazione delle sue origini, è stretta nella morsa di due inflessibili necessità destinali, che poi rappresentano la nascita e la morte, l'irruzione e la dipartita dal mondo. Tra questi eventi si collocano i giorni effimeri di un'inquieto vivere, pervaso dall'illusione di poter sanare, attraverso la tecnica e la volontà riformatrice, il trauma della nascita, illusione su cui incombe lo schianto della morte

<sup>64</sup> EIM, p. 120 [p. 164]. Si noti la struttura elenchica dell'argomentazione: l'uomo non può produrre o anche solo alterare ciò che deve presupporre sempre, in ogni ipotizzato atto di produzione o alterazione. Questi atti semplicemente *non sarebbero*, se solo potessero *realizzare* ciò che intendono o dichiarano, cioè la produzione e l'alterazione del loro inconcusso fondamento. R. REGVALD, *Heidegger et le problème du néant*, Dordrecht 1987, pp. 170-71, interpreta invece questo punto alla luce della contrapposizione, tra un senso di «niente» inteso come *nihil negativum-privativum*, ad un senso del «niente» libero da rapporti esclusivi con l'ente e vibrante nel dono della parola che lo esprime. Ma se la parola (*Wort*) detiene il primato, e se solo nel suo evento il linguaggio può esprimere se stesso, perché si insiste a dire che il mondo dischiude l'intimo differire di parola e cosa, e non, più coerentemente, di parola e parola? Cf. p. 175, e anche p. 106. L. SAMONÀ, *Dialettica e svolta*, Palermo 1990, cap. III, in part. pp. 128 sgg., sostiene che l'*elenchos* di Heidegger mostra, attraverso un'inevitabile e decisiva «petizione di principio», la radicale indimostrabilità del principio inconcusso, aprendo insieme uno spazio di discorsività non fondativa, la quale «non può assorbire lo scettico».

(schianto dell'essere stesso, a suo modo un «salto» nell'essere), che liquida nell'indifferente protrarsi del corso storico ogni progetto di sua modificazione.

Ma è nell'evento traumatico della nascita, che si dà a vedere in tutta la sua problematicità lo stallo della riflessione filosofica, accompagnato poi dal bisogno psicologico di trovare nel mito una copertura della sua ferita. La nascita dell'uomo, nell'ipotesi di Heidegger, e con essa l'evento inaugurale della diacronia storica, sono spiegabili solo a condizione di una lacerazione, che colpirebbe, ancor prima dell'uomo, il cosmo stesso, che infatti per Heidegger può, come che sia di ciò, subire un processo di rottura e svuotamento, sulla base del quale avrebbe poi origine la storia della violenza.

Definito l'orizzonte possibilitante la storicità, orizzonte non a sua volta storicizzabile, nei termini della coappartenenza, della pariteticità e dell'identità concreta di essere e pensiero, e definito, per contro, l'accadimento inaugurale della storia e l'apertura del mondano «ci» in termini di diacronicità, cioè di imposizione dell'essere sul pensiero e di conseguente, subordinata, differenziazione del pensiero dall'essere, non è certo lecito procedere nel ragionamento, affermando pacificamente che alla situazione originaria faccia seguito, come che sia di ciò, la situazione della diacronicità storica. Dire così equivarrebbe ad assumere che, ancor prima che il passaggio dalla sincronicità alla diacronicità sia stato spiegato, una presupposta struttura, concepita in termini di successività, cioè di diacronicità eslege, abbia già reso possibile questo passaggio, lo abbia realizzato in sé invertendo l'ordine dei suoi fattori, liquidando cioè la sincronicità (dalla cui comprensione solo poteva essere legittimata una riflessione filosofica sulla storia), in un fluire diacronico di eventi, non più circoscrivibili in argini concettuali, che permettano di parlare, se non ricorrendo alla potenza del mito, di situazione iniziale e fondamentale della storia.

Una situazione filosoficamente indecifrabile questa, come del resto inconcepibile è l'idea che la necessità e l'armonia della natura possano essere il fondamento, il soggetto del loro stesso rivolgersi in sé (*Verkehrung*), della loro dissoluzione e del loro transitare nella situazione contingente della storia, *contingente* ma destinalmente *necessitata*, situazione quindi recuperata, dopo lo schianto della morte, nell'alveo imperturbabile della necessità che l'aveva effettuata e ge-

nerata. Come non è dato alcun nesso logico che possa spiegare tale dinamica cosmogonica, articolata secondo una dialettica a tre momenti (con al vertice la necessità naturale, nel mezzo la necessità contingenza storica, e al fondo di nuovo la necessità rammemorantesi), così non c'è alcuna ragione logica per assumere che l'inaugurale passaggio, dalla sincronicità alla diacronicità, sia reso possibile da una pregressa ed inedita condizione di successività. Questa anticiperebbe il fatto della storicità al processo del suo concreto legittimarsi, e ridurrebbe a questo *fatto* l'essenza dell'intera *Wesung* storica. Se si cerca allora di afferrare il filo logico della trasformazione concettuale occorsa, si dovrà trarne la conclusione che Heidegger, nel suo tentativo estremo di decifrare il senso inaugurale della storicità umana, è ricorso alla tecnica argomentativa dell'inversione, dell'ὑστερον πρότερον, che secondo lui, a ben vedere, sottende il progetto stesso di ogni metafisica. Heidegger si è messo così nella condizione di riconoscere un indiretto fondamento di legittimità a quel meccanismo argomentativo, generatore di tutte le metafisiche, che di seguito egli cerca di sottoporre a distruzione, seguendo il metodo e la regola della *Seinsgeschichte*, il quale quindi risulta un metodo mai completamente in grado di venire in chiaro delle proprie più profonde ragioni. E proprio questa carenza di radicalizzazione lo ha costretto poi a ricorrere, per spiegare la genesi della storia e la sua irrimediabile tendenza all'illusione metafisica, a strumenti ermeneutici non più filosofici, come il racconto della καταστροφή del cosmo.<sup>65</sup>

<sup>65</sup> S. ZIEGLER, *Heidegger, Hölderlin und die Αλήθεια. M. Heideggers Geschichtsdenken in seinen Vorlesungen 1934/35 bis 1944*, Berlin 1991, pp. 97-99, cerca di prevenire la critica circa il carattere mitico del *Verfall*, interpretandolo non come un evento storico, bensì come un tratto costitutivo dello stesso *Seinsentzug*. Il suo intento è di mostrare come, nel corso del suo approfondimento della filosofia presocratica, Heidegger si sia via via avvicinato alla convinzione, che non l'uomo dimentichi l'essere, quanto piuttosto l'evento della *Vergessenheit* scaturisca dallo stesso destinarsi dell'essere, tanto da parlare, rielaborando un'immagine di Pindaro, di un «zeichenloses Wolkenhafte der λήθη» incombente sull'erranza storica dell'uomo (pp. 303-05). Cf. *Parmenides*, GA 54, pp. 117 sgg. [pp. 154 sgg.] e p. 250 [p. 292], in cui è ripreso il tema del sacrificio per la custodia dell'essere, compito a cui sarebbero chiamati, dopo i Greci, i Tedeschi (passata la catastrofe). L'immagine di Pindaro consente di seguito a Ziegler di interpretare anche due pensieri guida della successiva

4.2. Possiamo ora rilevare il modo in cui Heidegger, nei termini a lui suggeriti dalla sapienza tragica greca, pone in essere i tratti essenziali di questo congegno metafisico. «Come il δεινόν, inteso quale fare-violenza, si compendia essenzialmente, nel termine greco τέχνη, così il δεινόν considerato come il predominante è reso dal termine greco δίκη».<sup>66</sup> Decifrata in termini storico-dinamici, quindi, la coappartenenza di essere e uomo è segnata da spaesante inquietudine, è un rapporto di forza i cui poli generatori non sono facilmente districabili, visto che questa forzosità dispiega la natura stessa, continua ed indivisibile, della storia.

Noi traduciamo questo termine [δίκη, *scil.*] con *Fug*, diritto, ragione, autorità, intendendolo anzitutto nel senso di connessione e ordinamento [*Fuge und Gefüge*], e come disposizione [*Fügung*], come mandato [*Weisung*] conferito dal predominante al suo dominio; e, infine, come l'ordinamento che dispone [*das fügende Gefüge*], che forza ad adeguarsi e a sottomettersi.<sup>67</sup>

Nell'orizzonte storico-diacronico vige quindi la nota norma dell'asimmetria del rapporto tra essere e uomo. La coazione subita dall'uomo è tanto più indivisibile dall'azione dell'essere, quanto più si noti che il rapporto di forza è non bilaterale, ma percorribile secondo l'unica direzione che dalla *necessità* destinale dell'essere conduce alla *contingenza* storica dell'uomo, tanto più spaesata e inquieta, quanto più essa subisce l'oscura e impercettibile forza di un principio condizionante, necessitante.

La contingenza storica e lo spaesamento dell'uomo sono, quindi, doppiamente inspiegabili: sia perché, dal punto di vista umano, non è risalibile il rapporto di forza con l'essere fino al punto d'origine della

interpretazione heideggeriana di Sofocle (p. 240), l'essere cioè Antigone «aus dem Sein vertrieben», quindi il suo rispettivo «heimischwerden» solo attraverso la morte, e questo perché l'uomo si trova in una «Umkehrung (καταστροφή)». Non entriamo ora nel dettaglio della lettura sofoclea, da Heidegger ripresa in *Hölderlins Hymne 'Der Ister'*, GA 53, §§ 10-20, su cui cf. intanto C. PEARSON GEIMAN, *Heidegger's Antigones*, in *A Companion*, cit., pp. 161-82. Quanto ad un giudizio sull'intera tragedia e le relative interpretazioni, inevitabile risulterebbe una considerazione, come suggerito già da Hegel, del ruolo in essa giocato da Ismene. Cf. U. CURI, *Endiadi. Figure della duplicità*, Milano 1995.

<sup>66</sup> EIM, p. 122 [p. 167].

<sup>67</sup> EIM, p. 123 [p. 167].

necessità di questo, che mostra nella storia solo il volto di una divinità imperscrutabile e violenta; sia perché nella situazione della contingenza, per quanto questa appartenga ad un ordine essenziale e necessario, l'uomo si sente libero, per Heidegger, di rivoltarsi contro questa stessa necessità naturale, si illude di poterne modificare la struttura, il senso e gli indirizzi destinali. «La τέχνη si erge contro la δίκη, la quale dal suo canto come ordine [*Fug*] dispone di ogni τέχνη». <sup>68</sup>

Ma ancor più chiaramente questo paradosso, questo autentico *salto* della storicità, rispetto alla necessità del corso, è così chiarito. «L'essere dell'uomo, in quanto necessità dell'apprensione e del raccoglimento, è essere necessitato alla libera assunzione della τέχνη, ossia alla messa in opera dell'essere per via del sapere. È così che c'è storia». <sup>69</sup> L'uomo è quindi destinato, necessitato a servirsi liberamente delle arti, e così, solo così, prende corpo la storica illusione della sua emancipabilità. La libertà dell'uomo è illusione, perché, rispetto all'inflessibilità del destino, è condannata all'impotenza, allo schianto, al crollo di ogni progettualità. La condizione umana è paradossale ed indeducibile, nella sua necessità, perché in essa si confondono, fino al punto della più equivoca ed incontrollabile identificazione, necessità ed illusione, libertà e destino. È una condizione per un verso appartenente all'ordine necessario della natura, mentre per altro verso è incondizionatamente messa fuori dalle armonie interne al cosmo, è una condizione di essenziale spaesamento, da cui solo può trarre origine la violenza storica e l'illusione di poterne modificare il corso.

Come rappresentato in quelle celesti ferite, in quelle oscure attese che sono i concetti spaziali di Lucio Fontana, l'uomo «si spinge nel bel mezzo dell'ordine [*Fug*] e trae [nel 'tratto' (*Riss*)] l'essere dell'essente, ma non può mai soggiogare il predominante. Per questo egli viene gettato qua e là, fra l'ordine e il disordine [*Un-fug*]. <sup>70</sup> La tecnica è alterazione della natura, è attività violenta rivolta alle apparizioni dell'essere, che si illude di dominare e circoscrivere nell'aperto. La δίκη però, senza essere per Heidegger un ordine morale

<sup>68</sup> EIM, p. 123 [p. 168].

<sup>69</sup> EIM, p. 130 [p. 176]: «das Menschsein ist als Not der Vernehmung und Sammlung die Nötigung in die Freiheit der Übernahme der τέχνη».

<sup>70</sup> EIM, p. 123 [p. 168].

o giuridico, è, rispetto alla violenza effimera della tecnica, violenza essenziale, necessaria e risoltrice, perché più potente di ogni transitoria ed illusoria violenza delle τέχνη.

Nel suo trionfo, sancito dallo schianto e dal tramonto di ogni illusione storica, la δίκη risolve in sé e neutralizza ogni progettata differenziazione dei valori storico-essenziali, operata dalla tecnica e dalla cultura. Questo pensiero drastico, e la decisiva critica che, attraverso esso, Heidegger intende muovere a qualsiasi progetto ontico-storico di differenza ontologica o assiologica, si sviluppa in due momenti. Dapprima è delineato il rapporto storico-dinamico dei termini della coappartenenza cosmica, secondo lo schema mitico, che finalmente si rende palese, della rovina e della caduta.

Nella contrapposizione [*Gegenwendigkeit*] fra essente predominante nella sua totalità ed esserci violentante dell'uomo, si realizza la possibilità della caduta in ciò che è senza uscita e senza luogo, nella rovina (...). Questa rovina regna ed è fin dall'inizio in agguato all'interno della stessa opposizione di predominante e attività violenta. La violenza esercitata contro la strapotenza [*Übergewalt*] dell'essere *deve* necessariamente infrangersi su di questa, se l'essere domina per quello che è [*west*], come φύσις, come schiudentesi imporsi [*aufgebendes Walten*].<sup>71</sup>

Di seguito, dopo quest'argomentazione fondata sul μῦθος, la critica alle metafisiche è sottolineata nell'incombente evento di rovina, che condizionerebbe all'avvio ogni progetto storico di differenza, che si rivela, agli occhi di Heidegger, un atto di effimera reificazione rivolto contro l'essere. L'essere, presupposto necessario di qualsiasi atto che cerchi di ridurne il valore, decostituisce alla radice ogni tentativo di piegare la sua necessità al senso di una particolare prospettiva storica. «L'essenza dell'essere-uomo ci si schiude solo se è compresa a partire da questa necessità necessitata [*ernötigten Not*] dall'essere stesso. Esistenza [*Da-sein*] dell'uomo storico significa essere posto come il varco in cui la strapotenza dell'essere apparendo irrompe [*hereinbricht*], affinché questo stesso varco s'infranga [*zerbricht*] sull'essere».<sup>72</sup>

La perentorietà di questa sequenza chiarisce come per Heideg-

<sup>71</sup> EIM, p. 124 [p. 169].

<sup>72</sup> EIM, p. 124 [p. 170 (trad. parz. modif.)].

ger, giunti a questo punto, la dimensione storico-umana rappresenti soltanto, come poi ciò sia spiegabile al di là delle suggestive metafore che vi alludono, il necessario passaggio dalla stessa necessità dell'essere, alla transitoria regione della contingenza e della precarietà, passaggio a sua volta necessario al definitivo ricongiungimento dell'essere con la struttura indifferenziata della propria natura.

Nella distruzione dell'opera compiuta, in quel rendersi conto che essa è caos, che è quel *σάρμα* (mucchio di spazzatura) detto sopra, [l'uomo storico *scil.*] reintegra il predominante nel suo ordine (...) L'esserci dell'uomo storico è un *in-cidente* [*Zwischen-fall*] è l'incidente in cui, d'un tratto, le forze della strapotenza scatenata dell'essere si liberano ponendosi in opera come storia. Di questa istantaneità e unicità dell'esserci i Greci avevano un'intuizione profonda [*tiefes Abnen*] essendovi indotti dall'essere stesso [*durch das Sein selbst genötigt*] che si apriva ad essi come *φύσις*, come *λόγος*, come *δικη*.<sup>73</sup>

È difficile trovare pagine più drastiche di questa, seppur concettualmente tutt'altro che cristalline, nella sanzione dell'impossibilità di costruire il ponte della mediazione sulle basi cedevoli e controverse della storia, dell'umana efficacia delle tecniche. Da una parte, quindi, Heidegger non rinuncia fino in fondo alla tentazione di elaborare in senso mitico il tema del rapporto tra l'essere ed il mondo storico, prospettandolo nei termini di una destinale caduta, a cui seguirebbe un interminabile e irredimibile corso di erranza, di illusioni metafisiche, in qualche modo revocate, ma solo parzialmente, nella storia dei popoli eletti, come quello greco, che avrebbe avuto in sorte di avvertire la verità dell'essere. Dall'altra parte, Heidegger riconosce l'impossibilità filosofica di costruire qualsiasi forma di mediazione tra il piano della verità ed il piano della storicità, mediazione intesa a salvare la storia dalle deviazioni e dall'erranza, dalla sua costitutiva incapacità di segnare un autentico progresso spirituale.

A tal proposito non sarà inopportuno ribadire che, anche quando la filosofia di Heidegger varia il tema della *Seinsvergessenheit* nei

<sup>73</sup> EIM, p. 125 [*ibid.*]. Questo pensiero tornerà poi nei *Beiträge*, § 194, p. 317: «L'esserci è l'essenziale *incidente* nella storia della verità dell'essere, cioè l'irrompere [*Ein-fall*] di quello *Zwischen*, in cui l'uomo deve essere sconvolto [*verrückt*], per essere, solo così, di nuovo se stesso». Inutile sottolineare come l'evento dell'irruzione sia stretto nella morsa di due momenti essenziali, necessari e speculari.

termini di una caduta o di una perdita di rango, anche in questa sua poco filosofica rappresentazione difficilmente essa è adattabile ad uno schema di interpretazione teologico-religiosa della storia. Il conclusivo riconquistarsi della φύσις-δίκη e della sua ἀνάγκη attraverso l'irreversibile e irredimibile processo di crollo della storicità umana (σάρμα) non è decifrabile, a meno di equivoci se non di palesi imprudenze ermeneutiche, nei termini di una teodicea, o nei termini, solo apparentemente più laici, del giusnaturalismo, visto che il predominante essere, che si afferma al culmine della storia naturale dell'uomo, è assolutamente indifferente alla direzione assunta da questa storia, non prende parte in alcun modo alle sofferenze e alle crude violenze patite dagli eroi di questa.

4.3. L'essere non salva né ospita, bensì infrange e nega. In questo modo Heidegger sembra dare corpo ad un dubbio, che attraversa molte delle sue pagine più impegnate a sondare l'essenza della libertà. È questo il dubbio relativo alla riconducibilità degli individui nell'orizzonte di coerenza della verità. Se la soggettività si dà nel mondo sulla base del *reversibile* principio di differenza (differenza in primo luogo dal fondamento universale e iniziale della sua stessa costituzione), e se differenza significa quindi, alla luce delle ultime pagine analizzate, alterazione e violenza del «predominante essere» (nel duplice senso di quest'equivoco genitivo), ecco che l'irreversibile dinamica, per la quale l'essere è l'indifferibile presupposto di qualsiasi pretesa sua differenziazione, piega alla radice ogni pretesa di definire il progetto della differenza cosmologica. La metafora esistenziale dello «schianto» non è infatti che la rappresentazione, riferita all'umano vivere, dell'irreversibile *atto di negazione* con cui l'essere si riflette, decostituendola, sulla pretesa soggettiva di estenderlo trascendentalmente.

La storicità dell'uomo non conosce stabilità, né, tantomeno, porti di salvezza, poiché nella storicità l'uomo è semplicemente gettato, assolutamente incapace di ricomprenderne gli argini di senso concettuale. Crollato il tentativo di dedurre l'evento inaugurale della differenziazione storica, non resta che riconoscere la nostra impotenza a fissare i confini del suo corso, il quale si perpetua senza mai risultare valorizzabile, neanche quando a modificarlo provino i racconti circa l'iniziativa di un «ultimo Dio». Il principio della differenza



soggettiva, storica, è opinabile, reversibile nel suo contrario (l'indifferenza), quindi già da sempre, al fondo di sé, neutralizzato e decostruito, perché la cifra essenziale alla sua definizione sta nell'equivoco genitivo «violenza del predominate», il quale è il nome dato ad un movimento di forze contrapposte, inestricabili e a risultante nulla.<sup>74</sup>

La soggettività storico-politica si costituisce alterando l'orizzonte del proprio sfondo essenziale, è un condizionato-gettato e si impone sulla *scena* di ciò che dovrebbe giustificarlo. Ma questa soggettività è immediatamente, senza scarti, sbalzata fuori scena da quella negattività, che l'essere sprigiona di riflesso contro ogni sua pretesa alterazione, quando sia autenticamente pensato nel suo senso (cioè non come una metaforica e reificata *scena*). L'essere è indifferente alla costituzione di qualsiasi differenza storica, di qualsiasi forma finita dell'esperienza. Dovendo ogni opinabile differenza storica della verità presupporre questo imperscrutabile fondamento, ecco che ogni progetto è segnato da un destino che ne neutralizza il decorso, quale che sia poi la sua efficacia ed il suo potere di suggestione.<sup>75</sup>

<sup>74</sup> Diversamente elaborato, questo tema riemerge a più riprese nel percorso svolto, alla luce del doppio senso della parola ἀρχή, significante tanto *Anfang* quanto *Herrschaft*, da H. MÖRCHEN, *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno*, Stuttgart 1980, pp. 59 sgg.

<sup>75</sup> Non ci sembra che a questo esito si sottragga la riformulazione della *Geworfenheit*, da Heidegger elaborata nei *Beiträge*, GA 65, p. 239: «l'autore del progetto [der Werfer des Entwurfs] fa esperienza di sé come gettato [geworfener], cioè accade grazie all'essere». Sebbene del singolare rapporto, rappresentato nella *Geworfenheit* intesa come *Zugehörigkeit zum Seyn*, sia rivendicata la «differenza essenziale» rispetto al discorso trascendentalmente orientato delle «condizioni di possibilità», è Heidegger stesso, d'altra parte, a dire che l'uomo è, in questa relazione, determinato come «il proprio dell'essere» (p. 263). Ma il *proprium* è l'essenziale, e se nei *Beiträge* Heidegger esclude la «inseità» e la trascendentalità dell'essere, non ne nega l'unità e l'essenzialità, che dei primi due *Grundzüge* sono sinonimi strutturali. In questo modo all'uomo non può essere sottratto il suo soggettivo e fondamentale spessore ontologico: egli è tanto più utile (essenziale e necessario) alla relazione con l'essere, quanto più la sua determinante necessità per l'essere venga negata. La condizione umana, di nuovo, è decifrabile solo alla luce di non del tutto sondate e criticate rappresentazioni religiose, come quella cristiana del «servo inutile». «L'essere ha bisogno [braucht] dell'uomo, per essere e accadere [damit es wese], e l'uomo appartiene all'essere, in modo da attuare la sua estrema determinazione in quanto *Da-sein*»

Gli enti finiti dotati di coscienza linguistica non sono che accadimenti sull'opinabile scena dell'essere. Nell'atto stesso del loro irrompere in essa, si analizzano mediante il linguaggio, che li attraversa integralmente, senza conferirgli alcun possesso legittimo di verità esistenziale. Sarebbe questa la capacità riflessiva di articolare la relazione tra la storica effettività e l'orizzonte preontologico possibilante la loro situazione, relazione che getta le basi del *Seinsverständnis*, il quale solo, declinato nei termini della *Zugehörigkeit zum Seyn*, potrebbe giustificare le modalità della *Seinsgeschichte*.

L'umanità accade violentemente e riposa nel corso irredimibile della sua «gettatezza», che poi il senso comune descrive, ridecrive e reinterpretava senza fine, senza riuscire a cogliere i limiti strutturali di questa nuda datità. L'umanità sussulta e salta, costringe linguisticamente l'essere (reificandolo apparentemente) a dar conto di sé nelle metafore (della casa, della scena, del gioco *dell'essere*) che impastano l'intera impresa metafisica, scandita dalla tecnica retorica dell'inversione di fondamento e fondato. Al pensiero più rigoroso non resta, nel suo compito di critica del senso comune, che neutralizzare ogni soggettiva impresa di metaforizzazione dei principi primi, di liquidarla e riportarla nell'alveo che solo, in profondità come in superficie, lo ospita, l'alveo della necessità, che non è mai un autentico fondamento.

All'umanità non spetta alcun primato o diritto di eccezionalità. Già nella proclamazione del suo statuto di finitezza essenziale è inscritta, contro l'apparente umiltà di questa dichiarazione, la presunzione di poter stabilire una relazione esclusiva con il piano sublime delle divinità, siano queste anche le divinità minori dell'autorità, delle leggi scritte o non scritte. Del resto, la sola forma di autoterminazione nota alla filosofia, è la kantiana capacità critica, cui è annesso il diritto-dovere di pensare da sé, senza l'ausilio di indiscusse autorità. L'umanità appartiene alla φύσις, e solo così appartiene, insieme ai molti essenti che si confondono nell'incircoscivibile rac-

(p. 251). Su quest'idea di «Kehre im Ereignis» (p. 407), e sul senso delle espressioni «Bezug» e «Brauch», cf. F.W. VON HERRMANN, *Weg und Methode*, Frankfurt a.M. 1990, pp. 23-25. Anche *Brauchen* è una parola hölderliniana, da Heidegger letta nel contesto dell'ottava strofa dell'inno *Der Rhein*.

colta di questa, al λόγος, il quale definisce una sfera di senso interpretata anche dall'uomo, ma che strutturalmente è oltreumana, non appartenente all'umanità come sua specifica ed essenziale proprietà. Agli uomini tocca di fatto, nell'atto stesso in cui *credono* di irrompere linguisticamente sulla scena dell'essere, di interpretare questa loro indiretta appartenenza all'orizzonte unitario e universale del λόγος, che non è nemmeno l'intelletto unico del genere umano, secondo l'approssimativa formula riferita all'atteggiamento averroista di pensiero, perché l'unicità dell'intelletto non si lascia ridurre alla *particolare genericità* della sfera umana. L'intelletto è l'intelletto, e gli appartiene la negazione decostituente ogni tentativo metafisico di costruire il ponte, tra una particolare ed esclusiva sfera della natura, una classe ridotta di organismi comunicanti, un'eccezionale epoca storica, ed il senso positivo quanto irrappresentabile della verità.

Ma che la costruzione della metafisica, cioè della distinzione originaria, sia una realtà illusoria, una realtà che la critica filosofica liquida denunciandone la sostanziale indefinibilità e specificabilità, significa anche, contrariamente a certe, alquanto terroristiche, dichiarazioni dell'altrettanto metafisica critica alla metafisica, che la metafisica, ed il linguaggio quotidiano di cui essa è figlia, non sono assolutamente in grado di produrre l'evento traumatico dell'*alienazione* della verità e della violenta caduta dal suo orizzonte di senso. La critica filosofica, ripetiamolo, non ha alcun fine terapeutico, non progetta svolte liberatrici del linguaggio. Essa consiste in un sobrio esercizio autoanalitico e rappresenta il singolare evento, in cui il senso comune sottopone a critica se stesso e neutralizza la sua irresistibile pretesa di essere più di quanto non possa.

Una neutralizzazione questa, che non va mai sciolta da una minima componente di violenza, perché, quale che sia la bontà delle sue ragioni, la critica costringe una *realtà*, la metafisicità del senso comune, a prendere coscienza della propria condizione *illusoria*, ad allentare le difese rivolte al gesto che la spinge in un moto di inesorabile regressione. La costringe a lasciare spazio ad una *diversa realtà*, che non ha maggiori diritti della precedente a rivendicare un suo statuto di veridicità, perché questa *diversa realtà* è *partecipe* del medesimo stato di contraddittorietà della realtà criticata.

La critica, infatti, denuncia la metafisica pronunciando, in riferimento ad essa, il retorico ossimoro della «*realtà illusoria*», ossimoro

nella cui autocontraddittorietà la critica è di seguito costretta a risolvere ogni suo preteso superamento confutativo. La critica può rivendicare credenziali di laicità solo quando abbia l'onestà di rivolgersi contro le resistenze dogmatiche interne alle scale di valori più laiche e liberali, poiché anche nella realtà e nell'inconscio di queste può riposare un schietta vocazione al fanatismo, la pretesa cioè di ridurre in un quadro unitario di principi vincolanti il corso degli eventi storico-politici.

Dissoltasi la pretesa di inquadrare teleologicamente la realtà storico-politica, l'analisi del concetto heideggeriano di natura ci ha portato a neutralizzare la distinzione di essere e dover essere. Il naturalismo presocratico di Heidegger, per quanto egli si serva del sostantivo δίκη quale sinonimo di φύσις, non è assimilabile a forme di giunaturalismo. La φύσις, intesa come «schiudentesi imporsi», non apre il senso di alcun diritto di natura, poiché, kelsenianamente, un diritto non è che il riflesso di un dovere congiunto, mentre la natura heideggeriana, una volta che la si sia criticata nei suoi più problematici aspetti, non è il riflesso di alcun dover essere, essendo non altro che l'apparire dell'essere, di ciò che è e non di ciò che *deve o dovrà essere*. Essa è il mostrarsi, nella sua non circoscrivibile e non definibile molteplicità, delle prospettive storico-mondane, delle δόξαι, dalle più pacifiche e gravide di buone intenzioni alle più ebbre di spiriti aggressivi, le quali, se scorte riflessivamente, nell'orizzonte di un atto di pensiero identico al senso dell'essere, rivelano immediatamente la loro indefinibilità e vengono deconstituite, neutralizzate nella loro pretesa di garantire l'autentica differenziazione della verità.<sup>76</sup>

<sup>76</sup> Una chiara conferma di ciò, e vi risuona un'accentuazione positiva del tema della «molteplicità» (delle nominazioni), intese come arricchimento dell'essere, come *Fülle*, è la seguente: «In questa vastità, infatti, viene a risplendere ciò in cui la presenza (di ciò che è presente) mostra se stessa: τὰ σήματα τοῦ ἔοντος. Di esse ve ne sono molti (πολλά). I σήματα non sono segni di altro. Essi sono il molteplice risplendere della presenza stessa a partire dal dispiegato di-spiego». *Moirā*, in *Vortrag und Aufsätze*, cit., p. 245 [p. 173]. Il riferimento è al discusso verso 38 del fr. 8. Vista l'interpretazione di Heidegger, poiché i segni non rinviando temporalmente ad altro, e non differiscono dal riflesso della presenza con cui strutturalmente coincidono, e di cui segnano appunto l'originaria molteplicità e l'invariante varietà, se ne ricava che la loro fisionomia ribadisce il carattere di intramontabile eternità del cosmo, in cui non solo essi appaiono, ma di cui sono come le stelle fisse, indifferibili e intemporalizza-

È chiaro ora che, sottoposta a questa essenzializzazione la struttura della φύσις assai difficilmente potrà essere intesa come la scena o il περιέχων in cui prendono corpo quei due eventi decisivi per la nostra consueta idea del progresso storico, che sono la caduta, a seguito di una traumatica ὕβρις, e il correlato annuncio di un futuro ἔσχατον storico.<sup>77</sup>

L'iniziale, ipoteticamente iniziale ὕβρις del linguaggio, che accade insieme all'uomo e rende possibile la storia, le metafisiche e le relative tecniche retoriche, rappresenta un'alterazione ed una reificante violenza di fatto indeducibile, non classificabile sotto alcuna fattispecie di reato punibile. La ὕβρις del linguaggio, la sua irriduci-

bili: non segni quindi, ma cose, dati. Sulla questione del diritto di natura cf. le dense pagine di H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, trad. it. a c. di A. GUADAGNIN, Torino 2004, pp. 413-17, la quale, certo influenzata da Heidegger nelle considerazioni sull'«apolide», considera però la diversità umana e il mistero della nascita il valore più alto, non già la diversità degli essenti e della φύσις.

<sup>77</sup> Non entriamo nella questione dell'*Eschatologie des Seins*, a cui Heidegger allude nel saggio *Der Spruch des Anaximander*. Aggiungiamo solo che tale critica può essere rivolta ad ogni tentativo di rappresentare la *relazione* all'essere, come quello condensato nell'idea di una *Gabe* dell'essere all'uomo, nella quale il «sich entziehendes Geben (Schicken)» dell'essere non si ridurrebbe, pur rendendola possibile. L'esito inevitabile di questi tentativi, secondo la nostra tesi, non è che la personificazione delle relative essenze. Cf. *Besinnung* (1938/39), GA 66, § 78, pp. 293-94: «Il nulla non è né negazione dell'essente, né quella dell'entità [Seiendheit], né è 'privazione' dell'essere, la spoliazione [Beraubung], che sarebbe contemporaneamente annientamento. Piuttosto il Nulla è il primo e più alto dono [Geschenk] dell'essere, che questo come evento [Ereignis] con se stesso e in quanto se stesso dona nella radura dell'origine come abisso [in die Lichtung des Ur-sprungs als Ab-grund]». Non è mai chiaro così, in base a quale criterio, alla metafora della *Beraubung* sarebbe associabile solo ed esclusivamente un senso di *negatività negativa*, mentre a quella del *Geschenk*, di contro, solo ed esclusivamente un senso di *negatività positiva*. Se a questa osservazione si rispondesse, ora, che non c'è bisogno di alcun criterio che riposi al fondo di questa distinzione di senso, *poiché* essa si produce nell'evento stesso dell'essere, sarebbe *a fortiori* confermata l'impossibilità di distinguere il valore delle due metafore, e sarebbe di fatto affermata, per noi uomini (πρὸς ἡμᾶς) la indecidibile automaticità della *Geschichtlichkeit*. Diversamente, cf. G. VATTIMO, *An-denken. Denken und Grund*, in *Nachdenken über Heidegger. Eine Bestandsaufnahme*, hrsg. von U. GUZZONI, Hildesheim 1980, pp. 289 sgg. [trad. it. in *Id.*, *Le avventure della differenza*, Milano 1980, pp. 123-49, in part. p. 127. Cf. anche il conclusivo saggio *Dialettica e differenza*, pp. 173 sgg.].

bile eccedenza, è il suo *naturale* accadere e innestarsi nel ciclo della natura e delle sue apparizioni storico-linguistiche. Il linguaggio non deve risalire alle origini essenziali del suo accadere, poiché la sua origine e forza creativa coincide di fatto con questo accadere. Solo la riflessione aporetica può, in un singolare esercizio ermeneutico, corrispondere al senso dell'essere. Il risultato di ciò è che la riflessione procede secondo il metodo dell'autocontraddizione, mentre il linguaggio, nella puntuale eventualità del suo continuo ed inconsapevole accadere, nella già più volte avvertita necessità intrinseca alla sua contingenza e casualità, il linguaggio non è altro che linguaggio: come l'essere non è altro che essere, così il linguaggio riposa nell'identità della sua onniformabile, reversibile e doxastica sostanza.

Non vogliamo ora aprire un'ennesima parentesi, che ci porterebbe molto fuori dal sentiero heideggeriano, sulla natura opinabile del linguaggio, su quella che potremmo definire la sua naturale, doxastica, politicità. Né vogliamo tornare a riflettere, ora, sul punto delicato concernente il rapporto o il non rapporto, rispetto all'orizzonte necessario e irrapresentabile della verità, che si può stabilire tra ciò che è approssimativamente definibile (senza più la pretesa di descriverne l'autonomia epistemica ed il relativo quadro categoriale) come naturalismo politico (del linguaggio e della storicità) e la tensione etico-religiosa, che nel solco dell'esperienza finita è volta a stabilire un rapporto privilegiato e libero, non più sottomesso a legami costrittivi, con la verità. Lasciamo ad un'altra ricerca lo sviluppo di questi delicati problemi.

Il percorso fin qui svolto si è concentrato sulle ambiguità intrinseche alla cosiddetta rappresentazione o autorappresentazione della verità (secondo il duplice senso del genitivo), e ha esaminato tre modi diversi, ma similmente aporetici, di prendere in considerazione il rapporto di essere e pensiero: quello della polemicità (Eraclito), quello dell'apparente apprensione (Parmenide) e quello, infine, della spaesante violenza (Sofocle). In tutti e tre i casi è riemerso con forza il problema dell'autonomia del pensiero, della sua astraibilità dall'essere, e del perché, secondo Heidegger, questa astrazione e secessione sarebbero all'origine del moderno predominio del pensiero tecnico.

Riteniamo sia quindi opportuno concludere la ricerca con un'ulteriore riflessione sulla nozione heideggeriana di tecnica, anche perché troppo spesso rispetto ad essa, ed al complicato sforzo di darne

una definizione filosofica, si è sentito parlare, senza nessuna volontà di comprenderne le ragioni, di antimodernismo heideggeriano, se non addirittura di palese irrazionalismo. Volgiamoci allora ad un gruppo di testi da Heidegger elaborati proprio in quei primi anni Cinquanta, in cui veniva mandato a stampa il corso del 1935 sulla metafisica, e in cui venne inserita nel suo testo la celeberrima precisazione sulla verità e la grandezza del movimento nazionalsocialista, da cercarsi nel carattere epocale e planetario del dominio della tecnica, e del suo incontro col moderno attivismo della soggettività.

5.1. È a tutti nota la sentenza di Heidegger, per il senso comune «scandalosa», che la tecnica, «la scienza non pensa».<sup>78</sup> Per estenderne la provocatorietà basta leggere un altro brano tratto dalla stessa raccolta di conferenze, nel quale di tutte le scienze, di quelle naturali come di quelle storiche, Heidegger dice che, in uno sforzo di auto-comprensione epistemologica possono disporre la loro concettualità lungo l'asse della diacronicità, possono provare a storicizzarsi, e provare a cogliere per questa via i principi ultimi della loro costituzione, ciò non bastando però a superare il limite, l'autentico abisso che separa la loro effettività, la loro stessa efficacia di saperi, dall'originarietà del pensiero. «Le scienze non possono accedere all'inaggrabile che domina nella loro essenza (...). Il linguaggio, *in quanto* è questo inaggrabile, è inaccessibile alle scienze e per mezzo di esse».<sup>79</sup>

<sup>78</sup> *Was heißt Denken?* (1952), in *Vorträge und Aufsätze*, cit., p. 127 [p. 88]. In questa tesi E.W. ORTH, *M. Heidegger und der Neukantianismus*, «Man and World», (1992), pp. 421-41, in part. pp. 426 sgg. [trad. it. in *Heidegger in Discussione*, Milano 1992, pp. 274-94] coglie un punto di implicita, ma retrospettivamente documentabile, continuità tra la filosofia di Heidegger e l'originaria problematica neokantiana.

<sup>79</sup> *Wissenschaft und Bestimmung* (1953), in *Vorträge und Aufsätze*, cit., p. 62 [p. 41]. Pochi anni prima del saggio heideggeriano in analisi, B. CROCE, *Nuove pagine sparse*, II, Napoli 1949, pp. 164-67, discutendo il libro di D. BRINEMANN, *Mensch und Technik. Grundzüge einer Philosophie der Technik*, Bern 1946, aveva ribadito un punto fermo del suo filosofare, che cioè la tecnica non sia applicazione di un sapere presupposto: è la scienza stessa, costruendosi attraverso pseudoconcetti pratici, a rivelarsi tecnica, a trovarsi in una condizione, quindi, in cui l'eventuale rapporto dei suoi schemi con le categorie del pensiero non è essenziale. La tesi crociana, che andrebbe analizzata nel quadro sistematico della sua teoria dei distinti, suscita spesso anch'essa «scandalo», che è però solo la reazione più esteriore verso atteggiamenti di pensiero che abbiano

Il λόγος-linguaggio domina essenzialmente le scienze, senza che queste, a loro volta, possano mai ricomprendere ciò che asimmetricamente le comprende e fa essere, risultando, agli occhi della loro gettata effettività, inaccessibile. Ciò nonostante «la scienza, come ogni fare e non fare dell'uomo, non ha altra risorsa che il pensiero».<sup>80</sup>

Questa relazione asimmetrica, ora, è esattamente la stessa da cui ha preso le mosse la nostra ricerca, quando si è trovata ad analizzare la tesi heideggeriana concernente la differenza, rispetto alle scienze, del pensiero non rappresentativo degli inizi, il quale soltanto sarebbe in grado di avvertire la verità dell'essere. La scienza e le tecniche, che pur provengono in ultima istanza da quel *primo donde* che è il pensiero, si trovano di fatto gettate in un complesso di relazioni operative, il *Ge-stell*, di cui non possono cogliere il principio informatore, il cui dominio essenziale esse subiscono come un destino di cui sono ignoti l'invio e la *Bestimmung*. Questi stanno al sapere rappresentativo di ogni scienza, così come, per fare un paragone non inopportuno, l'incognita trascendentale dell'orizzonte dell'oggettività sta, in contesto kantiano, in rapporto alle intuizioni fenomeniche. L'ultimo principio informatore degli stessi contesti tecnici è compreso solo dal pensiero rammemorante, il quale si volge al passato essenziale di ciò che è e di ciò che è stato, e non è limitato, come le scienze, alla semplice messa a tema del proprio passato storico-effettivo in un processo epistemologico in costante fuga verso un inattingibile fondamento.<sup>81</sup>

Il passato essenziale dell'essente-stato, dell'originario elemento del pensiero, è ciò che, in grazia della sua sottraentesi ma positiva eventualità, invia lo stesso *Ge-stell*, che non è niente di tecnico, così come, secondo un noto *refrain* kantiano di Heidegger, la *Gegenständlichkeit* non è niente di oggettivo. Ma a partire dal *Ge-stell* non è risalibile il necessitante *Gewesend*, che concede solo il getto di quello,

accettato la sfida della radicalità. Anche in Croce, infatti, come in Heidegger, centrale è la questione dell'astrazione e della formazione, attraverso l'astrazione dall'autentica realtà storica, degli pseudoconcetti scientifico-operativi.

<sup>80</sup> *Was heißt Denken?*, in *op. cit.*, p. 128 [p. 88].

<sup>81</sup> *Der Satz vom Grund* (1957), GA 10, p. 108, [p. 161]. Sul «primo donde» (τὸ πρῶτον ὄθεν, *Metaph.* V, 1013 a 17) cf. p. 163 [p. 186]. Sul prefisso, neutro e collettivo, *Ge-*, cf. *Seminäre*, GA 15, p. 392.



senza prender parte al suo destino. La scienza e la tecnica, quindi, non pensano, perché, sebbene originariamente raccolte nell'alveo dell'essenzialità e del λόγος, non possono spontaneamente raccogliersi in questa loro, ma non a loro disposizione, unità essenziale.

Le scienze sono oggetto non-tematico del pensiero rammemorante, senza essere mai soggetto di pensieri fondamentali. Sulla base di questo scarto, di questo salto, di questo inspiegato differenziale, esse operano soltanto, eseguono i piani e gli invii dell'essenziale *Ge-stell*, ma non sono, al pari dell'autentico pensiero, «ciò che dona la misura [*das Maß-Gebende*]». <sup>82</sup>

L'effettività storica del *Ge-stell* è essenzialmente possibile, φύσει, grazie agli invii e ai sobbalzi destinali del *Gewesend*, ma esso rappresenta, ciò nonostante, solo il prospettico punto di vista del per noi, del πρὸς ἡμᾶς. Rappresenta il terreno in cui le molteplici coscienze degli uomini cominciano a pensare, e a volere, irretite nel giogo di cui è incognita la ragione ultima e unificante. Ma incognito e non spiegato, bisogna ribadire con ostinazione, è lo stesso transito epocale che avrebbe condotto, in modo necessario ed unidirezionale, dalla *Gewesenheit*, dalla coappartenenza di essere e pensiero, al terreno storico del *Ge-stell*, terreno della rottura dell'essere e della scatenata differenziazione di δίκη e τέχνη. E se di questa *Schickung* si deve dire che la ragione ultima è avvolta in nuvole di dimenticanza, come si potrà insistere ad affermare, che ciononostante essa rappresenti una tappa essenziale della *Seinsgeschichte*, della sua unitaria tradizione?

Il punto oscuro, misteriosamente originante anche il *Ge-stell* storico, è quello non solo della producentesi dissimmetria, nella quale il pensiero diverrebbe momento compreso e non più ricomprensivo dell'altro da sé, dell'essere, ma è anche il punto dell'inafferrabile *Sprengung* della storia, della sua indeducibile moltiplicazione delle lingue e delle tecniche. Queste non si raccolgono più in quell'ora immemorabile unicità del pensiero, il quale, con l'avvento del *Ge-stell*, si è frantumato ed è caduto.

Lo schema mitico-cosmogonico della caduta, dell'inspiegabile frattura dell'organica unità delle origini, è quello che opera al fondo anche di questi estremi tentativi ermeneutici heideggeriani, del loro

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 166 [p. 189].

ardito e suggestivo sperimentalismo linguistico. E che lo schema della caduta, comunque modulato e poi sfumato da delicati velamenti, rappresenti il preludio concettuale di una rovesciata filosofia della storia, e della sua irrinunciabile immaginazione dialettica, tesa a cogliere ed anticipare il *καρπός* dell'evento liberatorio e salvifico, è un punto ormai chiaro, su cui torneremo più avanti.

Insistere occorre invece sul punto singolare dell'origine destinale del *Ge-stell*. Questo rappresenta, infatti, una sorta di *postulato* ma implicito e inspiegato *big-bang* della storicità nel cuore della natura. Nella sua *illegittima*, concettualmente irriducibile, ma storicamente *costituente* differenziazione dall'origine, esso rappresenta come una violenta fuoriuscita del pensiero dalle risonanze essenziali all'accordo di base della φύσις. Il *Ge-stell* è il risultato non razionalizzabile del salto della natura fuori del suo sesto primordiale, è il risultato della stessa autodissoluzione (καταστροφή) della natura, salto (o caduta) dopo il quale, dopo la cui casualità e arbitrarietà, è destino che il pensiero storico interpreti la propria condizione in prospettiva metafisica, poiché le maschere e le tecniche rappresentative sono l'unica risorsa disponibile in epoche storiche dominate e provocate dal *Ge-stell* e non direttamente dalla luce rammemorante.

Provando ora un'estrema sintesi della nostra ipotesi interpretativa, diremo che Heidegger, attraverso la dialettica asimmetrica di *Andenken* e *Ge-stell*, si è scontrato, ne sia stato consapevole o meno, con il preupposto indiscusso che insiste nel cuore della questione idealmente aristotelica (e tipica del primo Heidegger), concernente il rapporto (o il non rapporto) tra le dimensioni della φύσις e dello ἡμεῖς, della nostra coscienza.<sup>83</sup>

<sup>83</sup> Cf. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* (1928), GA 26, p. 186 [trad. it. a c. di G. MORETTO, Genova 1990, p. 175]: «L'essere si dà 'in sé' in senso originario — esso è πρότερον φύσει e πρὸς ἡμᾶς (...). L'essere è l'unico autentico 'in-sé' — di qui l'originarietà della comprensione dell'essere, cioè (...) la libertà». Altri interpreti hanno invece letto, in questi pensieri, la rottura del concetto tradizionale di essenza. Cf. R. BERNASCONI, *The question of language in Heidegger's history of Being*, Athlantic Highlands - London 1985, pp. 74-75 e la letteratura qui citata. Heidegger stesso, in *Zur Seinsfrage* (1955), in *Wegmarken*, cit., pp. 227-29 [pp. 349-50 (modif.)], riferendosi all'interpretazione jüngeriana della tecnica, scriverà: «Da dove si determina l'essenza del lavoro? (...) In che modo la forma [*Gestalt*] è quella propria del lavora-

Noi uomini, immersi nel contesto storico del *Ge-stell*, siamo comunque, seppur solo indirettamente, assegnati e destinati alla natura (come dalla natura saremmo destinati alla storicità), apparteniamo al fondo del suo essere  $\xi\upsilon\nu\acute{o}\nu$ . Ma che a noi sia di fatto, innanzi tutto e per lo più, preclusa la trasparente visione dello «schiudentesi-imporsi» della natura (su di noi attraverso noi), è un'assunzione implicante che il  $\pi\rho\acute{o}\varsigma$  ἡμῶν non sia organico alla natura, non sia in sintonia con l'accordo dei suoi momenti, e ciò in palese contraddizione con le premesse stesse della rilettura del pensiero presocratico. L'assunzione della nostra preclusione significa infatti, in ultima istanza, che il pensiero (dell'uomo) è disancorato dal fondo essenziale della natura, significa che gli uomini sono creature *contronatura*, sono il riflesso storico dell'inspiegabile salto della natura fuori del suo sesto primordiale. Ed è per questo che, figli di una metafisica frattura, avremmo di seguito bisogno di un salto all'indietro, rammemorante, per ripristinare, attraverso la tecnica intrinseca anche alla metafora del salto, l'illusione dell'unità organica della coscienza e della natura. Illusoria unità questa, *già da sempre* compromessa dall'ipotesi stessa, che la natura possa esser saltata via dal suo ordine necessario.<sup>84</sup>

tore, se non perché questa è interamente dominata [*durchwaltet*] dall'essenza del lavoro? (...) Nella relazione tra il totale carattere del lavoro e la forma del lavoratore, un circolo stringe il determinante (il lavoro) e il determinato (il lavoratore) in una relazione reciproca (...). Per dirlo formalmente, non si costituisce l'essenza della forma in quell'ambito di provenienza, che io chiamo *Ge-stell*». Su Jünger, cf. ora P. TRAWNY, *Heidegger und «Der Arbeiter»: Zu Jüngers metaphysischer Grundstellung*, in G. FIGAL (hrsg.), *Verwandtschaften*, Tübingen 2003, pp. 74-91.

<sup>84</sup> In *Zur Seinsfrage*, cit., p. 232 [p. 353] resta non sviluppato, essendo in questa lettera-testo Heidegger in cerca di un criterio interpretativo non mutuato dal senso della (non)-contraddittorietà, proprio lo spunto critico, circa il nesso da cogliere tra lavoro e dolore da una parte, e la rilevanza fenomenologica della negatività nel pensiero di Hegel dall'altra. Cf. però, qualche anno prima, *Erläuterung der «Einleitung» zu Hegels «Phänomenologie des Geistes»* (1942), in *Hegel*, GA 68, p. 103: «L'esperienza è il dolore trascendentale della coscienza (...) è il lavoro trascendentale della coscienza». Cf. quindi *Hegels Begriff der Erfahrung* (1942-43), in *Holzwege*, cit., pp. 115-208, dove è posto a tema il ruolo dell'autocoscienza, intesa come momento di essenziale differenziazione della coscienza naturale e dell'orizzonte naturale stesso. Cf. p. 137 [p. 136], in cui la coscienza naturale è identificata con il «moderno mondo tecnico», quindi p. 189: «Come ci troviamo noi nella parusia dell'infinito [fenomenologia dello spirito *scil.*]» Ci troviamo in essa secondo l'abitudine della coscienza

Il punto più delicato e aporetico del tentativo di definire filosoficamente l'epoca e la struttura della tecnica, è con acuta consapevolezza toccato da Heidegger nelle pagine della conferenza, in cui è posto a tema il delicato rapporto tra rischio esistenziale, tecnica e possibilità di salvezza.

L'imposizione maschera il risplendere e il vigere della verità. Il destino che ci invia nel modo del *Bestellen*, dell'impiego, è così il pericolo estremo. Il pericolo non è la tecnica. Non c'è nulla di demoniaco nella tecnica; c'è bensì il mistero della sua essenza. L'essenza della tecnica, in quanto è un destino del disvelamento, è il pericolo. (...) La minaccia per l'uomo non viene anzitutto dalle macchine e dagli apparati tecnici, che possono anche avere effetti mortali. La minaccia vera ha già raggiunto l'uomo nella sua essenza. Il dominio dell'im-posizione minaccia fondando la possibilità che all'uomo possa essere negato di raccogliersi ritornando in un disvelamento più originario e di esperire così l'appello di una verità più principiale.<sup>85</sup>

Ciò che di questa ardua sequenza, i cui passaggi testimoniano però l'intenzione di non elaborare un messaggio ideologico ostile alla civiltà della tecnica, rimane indecifrabile, è come e perché il *Ge-stell*, nel suo saltar fuori dall'orizzonte del *Gewesend*, che gli ha concesso

naturale (...). Nondimeno la coscienza naturale assicura, quando è resa desta all'essere, che l'essere sia qualcosa di astratto. Ciò, grazie a cui la coscienza è attratta nella sua propria essenza, essa lo spaccia per qualcosa di astratto. Un più grande ribaltamento [*Verkehrung*] della sua essenza, come quello di questo opinare, non sarebbe possibile per la coscienza naturale» [p. 187 (trad. modif.)]. Alla luce di queste problematiche affermazioni, è quantomeno semplificatorio assumere che Heidegger non si sentisse in prima persona coinvolto dalle più brucianti questioni della filosofia idealista. Cf. B.C. HAN, *Heideggers Herz. Zum Begriff der Stimmung bei M. Heidegger*, München 1996, il quale sostiene il dolore essere «custode e garante della differenza» (p. 135), grazie alla sua irriducibilità, che ne farebbe un inconciliabile «contrasto infinito», cioè «l'impossibilità della dialettica» (p. 144). Riprendendo, nel suo inesplicito citare le figure della coscienza infelice, il Deleuze di *Différence et répétition* (il principale riferimento del saggio, sin dal titolo, è comunque Derrida), Han giudica la dialettica asservita alle ragioni e alle costrizioni dell'identico, incapace di liberare l'autentica e dionisiaca potenza del negativo. Quindi la «morte dialettica» sarebbe *Scheintod*, in cui «nessuna catastrofe è possibile, nessuna caduta o crollo; tutto è trattenuto e compensato». Cf. Hegel, GA 68, p. 24.

<sup>85</sup> *Die Frage nach der Technik* (1953), in *Vorträge und Aufsätze*, cit., pp. 31-32 [p. 21]. Il tema della salvezza risuona dai citati versi dell'hölderliniano inno *Patmos*: «Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch».

di esistere, abbia il potere rivoluzionario di sospendere, mascherare e contraffare l'energia del fondamento su cui riposava. Questo passaggio inspiegato è proprio ciò che, d'altra parte, rappresenta la costituzione storica, concettualmente irriducibile, del *Ge-stell*, il quale di fatto impedisce il ricongiungimento dell'uomo con la sua ragion d'essere essenziale. Ma questa impossibilità di ricongiungimento è per il pensiero una situazione irrappresentabile, visto che di impossibilità del ricongiungimento si può parlare solo in un orizzonte discorsivo, in cui i due termini sono in qualche modo in relazione l'uno con l'altro, e quindi ricongiunti.

A colpire il rigore dell'analisi, quindi, non è solo l'inspiegabile capacità del *Ge-stell* di perturbare il terreno della sua costituzione, senza così, in questo estremo atto di violenza, non andare dissolto esso stesso nella sua effettività e possibilità strutturale. A colpire è anche la singolare e controversa pretesa della filosofia tutt'altro che umanistica di Heidegger, di alludere ad una possibilità di salvezza, interna alla storicità umana. E ciò in palese contrasto con il principio, finora osservato, dell'impossibilità di costruire, attraverso gli espedienti della tecnica e dell'ideologia, il ponte di congiunzione con l'originario. «Non c'è un ponte che conduca dalla scienza al pensiero; l'unico passaggio possibile è il salto. Il luogo dove questo salto ci conduce non è solo l'altro lato dell'abisso, ma una regione [*Ortschaft*] totalmente diversa».<sup>86</sup>

<sup>86</sup> *Was heißt Denken?*, in *op. cit.*, p. 128 [p. 88]. Cf. anche K.H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Die Philosophie M. Heideggers* (1976-77), Würzburg 1996, pp. 194-207, che nell'analisi dell'atteggiamento libero, soggettivamente disinteressato, rispetto a possibili svolte, legge l'allusione heideggeriana ad una «noch ungewährte *Gunst*» (cf. *Die Kehre*, 1949, in *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, p. 73), alla luce della definizione kantiana di *Gunst*, intesa come «freies Wohlverhalten zum Schönen». Lo studioso si riferisce certo al passo del *Nietzsche*, GA 6, pp. 106-14 [trad. it. a c. di F. VOLPI, Milano 1994, pp. 114-21], in cui Heidegger critica il fraintendimento di Schopenhauer e Nietzsche dell'idea kantiana di libera attitudine disinteressata. Questa non sarebbe la «wagneriana frenesia del sentimento», bensì «lo sforzo sommo del nostro essere, la liberazione di noi stessi per lasciar libero ciò che ha in sé una propria dignità». Certo, Heidegger non aveva alcun sentore dei versi sublimi e tragici, pronunciati da Wotan, nel duetto con Brunnhilde del I atto della *Walküre*, sulle note intense e cupe del tema del suo cruccio: «Das Andre, das ich ersehne, / das Andre erseh' ich nie». Per il riferimento kantiano, cf. *Kritik der Urteilskraft*, § 5.

L'elemento del pensiero, quindi, non diviene tale e non si attiva in virtù di un passaggio che conduca ad esso. Se il pensiero divenisse quello che è, totalmente altro dalla scienza e dalla cultura, in grazia anche solo di un ritorno rammemorante ad esso, esso non sarebbe totalmente altro, bensì solo relativamente e funzionalmente altro, sarebbe conquistato e dominato da una svolta tra le epoche storiche e, in questo modo, patirebbe la stessa condizione di irrisolutezza, che pervade la storicità umana, la scienza rappresentativa e le sue tecniche di avanzamento. In realtà, quando si colga il senso più profondo di questo radicale assunto, il pensiero è «totalmente altro», perché non necessita di alcun movimento o divenire, per essere quello che è. Il pensiero è il pensiero, è l'atto della sua inalterabile unicità. Se, rispetto ad esso, è dato un soggetto cui accada di pensare e di interpretare la propria condizione di ente finito, cioè soggetto ad un irridimibile decorso di indeterminazione (di ogni senso della proprietà e della differenza), questo evento andrà al limite descritto nella sua situazione di precarietà, che in alcun modo può alterare, violare o reintegrare l'originarietà del pensiero. La quale non necessita di alcun soggetto che salti nel suo orizzonte, per essere quella che è, né ha bisogno, per riposare nel suo senso di irrappresentabile *negatività* (l'altro verso della sua indiscutibile *positività*), di dare corso ad una vicenda storica di cadute, di esposizioni al pericolo e di definitivi approdi a porti di salvezza.

Questa ricerca non poteva che concludersi sulle note di uno dei più sublimi e spesso sottovalutati, o meglio, svalutati momenti del pensiero aristotelico, quello che si interroga intorno a ciò che è più degno di essere pensato. Troppo spesso vi si è fatto riferimento, nella critica filosofica, considerandolo un immaturo e ozioso esercizio di riflessione teologizzante. In realtà, se la stessa tradizione teologica non ha potuto mai fare a meno di confrontarsi con il senso più profondo del libro A della *Metafisica*, e di trarre da esso ispirazione per l'elaborazione delle sue problematiche rappresentazioni trinitarie, è perché in esso ha colto qualcosa di più degno che non un senso di noiosa aridità. Vi ha forse colto una nobile virtù eraclitea, la *μεγίστη ἀρετή τοῦ φρονεῖν*. L'alternativa sarebbe stata di rinunciare a pensare, di smettere di filosofare. Di fare con le cattedrali del pensiero dell'edilizia di maniera, giammai di edificare.



GENNARO SASSO

CROCE NEI SUOI ULTIMI ANNI \*

Benedetto Croce visse, o, meglio, cercò di vivere, gli anni della seconda guerra mondiale e gli altri che a questi tennero dietro, come aveva vissuti quelli della prima: ossia lavorando con la stessa tenacia di sempre, senza consentire che, con l'angoscia che tuttavia non potevano non accendergli dentro, le cose prendessero il sopravvento sulla volontà, e questa ne fosse spezzata. Era la regola alla quale, per tutta la vita, si era attenuto, imponendosela a volte con dura intransigenza. Era la regola con la quale aveva tenuto a freno le inclinazioni malinconiche dell'anima, e, come scrisse nel 1915, nel *Contributo alla critica di me stesso*, era riuscito a rendere «domestica e mite» l'angoscia «acuta», «selvatica e fiera» di cui aveva tanto sofferto in gioventù. Che anche negli anni della seconda guerra mondiale, la regola fosse stata rispettata, e molto lavoro Croce avesse prodotto nei campi della filosofia, della storia, della critica letteraria, dell'erudizione, è indubitabile. È così noto, che sarebbe pedanteria elencare titoli, e numerarli. Ma, per un altro verso, le cose non andarono, negli anni della seconda guerra, come in quelli della prima. E per una ragione assai più profonda, intrinseca e drammatica che non sia quella che voglia indicarsi nel diverso esito delle due.

In realtà l'ansia che, mentre la seconda guerra recitava il suo dramma sulle scene del mondo, Croce avvertiva tenace e quasi invincibile nel fondo dell'anima, era altrettanto intensa, ma di natura tuttavia assai diversa da quella che pure gli era stata causata, nel 1917, dalle settimane terribili che tennero dietro alla rotta di Caporetto. Quella era stata dettata dal timore che, a pochi decenni dalla conseguita unità, la patria italiana tornasse a scomporsi nei suoi elementi, e il frutto del Risorgimento andasse, chi sa per quanto tempo, perduto.

\* Testo della prolusione dell'anno accademico 2002-03 tenuta nella sede dell'Istituto il 10 nov. 2002.



E riguardava dunque l'Italia nell'unità delle sue libere istituzioni, nell'integrità del suo territorio, nei suoi pensieri, passioni e aspirazioni civili: l'Italia che anche per lui, che fortemente aveva desiderato che non si fosse lasciata coinvolgere nel conflitto, era la stessa che faceva battere il cuore della *melior pars* interventista.

L'ansia che, al contrario, nel profondo della sua coscienza, ora Croce avvertiva, nasceva da ciò, che la patria era bensì sempre la patria, ma le istituzioni nelle quali il relativo sentimento si traduceva importavano qualcosa come la negazione della sua libera idealità. Non c'è patria, infatti, e questo Croce teneva per fermo, dove non ci sia libertà; dove questa sia stata spenta e distrutta e quella abbia perciò perduta l'anima; dove un ferreo giogo tirannico si sia affermato, ossia sia stato imposto, sulla sua libera vita. E poiché per un altro verso, nella coscienza di coloro che l'avevano conosciuta e amata libera, la patria seguitava tuttavia a essere la patria, così può intendersi fino a quale segno l'angoscia scavasse nelle anime di quanti sentissero, come Croce sentiva, la contraddizione, e come questa non potesse tuttavia non essere accettata come il fato di quegli anni. *Patriai tempus iniquum*, quegli uomini avrebbero potuto ripetere con l'antico poeta. E l'iniquità indicare non solo nei lutti, nelle stragi, delle distruzioni che, nel loro cupo gorgo, facevano sparire, con gli uomini, i documenti e monumenti dell'antica civiltà italiana e europea, ma anche, e forse in primo luogo, nella scissione che inducevano nell'animo, separato brutalmente dall'oggetto naturale delle sue più pure aspirazioni etiche e civili. Chi, al pari di Croce, condividendo l'avversione che egli provava nei confronti del regime fascista, pensasse al riguardo come lui pensava, poteva, se più giovane di anni, avvertire con minore dolorosità la scissione che anche nella sua anima comunque si produceva. Ma, per tanti aspetti della sua *Bildung*, Croce apparteneva al Risorgimento e all'Italia che ne era nata. E lo spezzarsi, per effetto del nazionalismo tramutatosi in tirannide, del binomio patria / libertà, non poteva non avere, per lui, effetti se non traumatici. La profonda crisi che il fascismo aveva provocata in lui e in quanti, vecchi e giovani, pensavano e sentivano come lui, era destinata ad assumere, quando le cose della politica e della guerra l'avessero condotta al suo estremo traguardo, un volto tragico quanto paradossale. L'esaltazione della patria al di sopra della libertà, e contro di essa, ebbe infatti per conseguenza inevitabile la crisi della nazione

e della sua idea; che ha quindi alla sua radice ragioni assai più lontane e complesse di quelle che qualcuno ha voluto indicare nella sconfitta militare sanzionata nell'armistizio dell'8 settembre 1943.

Questa premessa era necessaria perché s'intendesse fino in fondo la natura del dramma che, giorno dopo giorno, Croce visse durante gli anni del fascismo e, quindi, con particolare intensità in quelli della guerra. Era necessaria perché s'intendesse in quale clima, e per la forza di quali passioni, egli mettesse in atto la revisione del concetto della libertà che, nel senso specifico che ora assumeva, non era stato al centro del primo tempo del suo filosofare sistematico. Nella *Storia d'Italia*, che vide la luce, come si sa, nel 1928, aveva osservato che, impegnato come fin lì era stato nel tracciare le linee essenziali della «filosofia dello spirito», il giovane idealismo italiano non aveva preso in considerazione, con altrettanto impegno, quel tema essenziale; che aveva bensì definito in relazione all'attività dello spirito e alle sue forme, assumendolo come la stessa cosa di quella e di queste, ma non nel suo aspetto, *lato sensu*, politico. La generazione alla quale apparteneva (e Croce lo disse più volte) considerava la libertà come qualcosa di cui niente e nessuno avrebbe potuto privarla. E questa fu la sua illusione, una grave illusione: spiegabile, certamente, ma grave, appunto, di conseguenze. «Generazioni», ebbe a scrivere nel 1929 che «non conoscevano guerre, sconfitte, riscosse, vittorie, catastrofi economiche, rivoluzioni, e reazioni, lotte tra libertà e autorità, crisi e colpi di stato, dittature, formazioni di nuovi ceti dirigenti, e simili, se non per notizia teorica e per lettura di racconti storici del passato, in modo pur sempre alquanto astratto, vago o superficiale, ora conoscono queste cose per avervi assistito e anche averle sofferte in sé». Di qui, come si vede, una nuova consapevolezza: dalla quale discendeva che il maggior impegno avrebbe, di lì in avanti, dovuto consistere nella migliore determinazione di quel concetto, che si trattava di definire nelle sue relazioni, non solo con la scienza e, quindi, la filosofia della politica, ma anche con la storia e con la storiografia, alla quale da tempo, del resto, Croce stava conferendo un nuovo indirizzo. La conseguenza di questo impegno fu che il concetto della libertà fu studiato non solo nelle sue connessioni e opposizioni: con il liberalismo, il liberismo, il socialismo e il comunismo, ma anche nella sua concreta vita storica, nelle vicende della sua prassi politica e

culturale. E basti, al riguardo, pensare al grande libro che, agli inizi degli anni Trenta del passato secolo, Croce dedicò alla *Storia d'Europa nel secolo decimono*.

Non sappiamo come Croce immaginasse la crisi alla quale, prima o poi, il fascismo sarebbe andato incontro; quali forme avrebbe assunte e attraverso quali vicende la libertà avrebbe trionfato di quel suo avversario. Non lo sappiamo perché a pensieri come questi egli non concedeva udienza. Li considerava non pensieri, ma vane immaginazioni, sterili, e persino edonistici, almanaccamenti. A chi gli chiedeva dell'avvenire e della direzione che in questo le cose avrebbero assunta, soleva rispondere (così risulta da tanti suoi scritti e anche da testimonianze di altri) che il dovere imponeva a ciascuno di fare la sua parte, perché la questione autentica consisteva nel sapere, non dove andasse il mondo, ma dove ciascuno fosse disposto ad andare, nel misurare e valutare, non la forza delle cose, ma quella piuttosto del proprio impegno intellettuale e morale. Chi tuttavia vieta che le immaginazioni e gli almanaccamenti prendano forma nella propria mente, non può impedire che le une e gli altri cerchino, quanto meno, di prenderne una. Non potrebbe altrimenti vietarli e sbarrare ad essi il passo. E per questo Croce li vietava e non si concedeva al loro potere: perché era uomo di molta immaginazione. «Alle 18», si legge nei *Taccuini* alla data fatale del 10 giugno 1940, «si è udita alla radio la dichiarazione di guerra. Alle 20 sono partito per Foggia in un vagone al buio, e tanto più dolorosamente fantasticando. All'albergo, ho letto per alcune ore nella notte un libro di memorie sull'Italia di sessant'anni fa!».

Se, per altro, non poteva impedire che fantasie e almanaccamenti gli si insinuassero, quando l'occasione lo consentisse, nella mente che egli intendeva invece tener rivolta al lavoro del pensiero, e a questo soltanto, certo è che la loro espressione in parole era oggetto del più drastico divieto. E noi non sappiamo perciò che cosa di volta in volta gli passasse per il capo, che cosa sognasse, sperasse, temesse. Sembra per altro legittimo supporre che, fra le sue speranze, la più grande riguardasse bensì la caduta del fascismo e il ritorno della libertà; ma non che quello cadesse e questa tornasse in seguito a una guerra combattuta e persa. Eppure, Croce sapeva bene che sempre la necessità è più forte della speranza; e che, nella situazione che

le cose avevano poco alla volta costituita, era impossibile immaginare che la libertà tornasse per una via diversa da quella. Pochi anni prima, quando già le cose volgevano al peggio, ma il traguardo non era ancora stato raggiunto, nell'*Epilogo* della *Storia d'Europa* aveva ricordato agli scettici che la libertà ha per sé l'eterno e che presto nell'Europa le singole patrie si sarebbero risolte per ritrovarsi, nell'unità, più forti, libere e umane. Ma ora a essere minacciata di morte era proprio l'Europa. Le «parole d'amore» che, ricantando dentro di sé il *Lied* di Schubert, Hans Castorp si era rivolte mentre intorno a lui infuriava la battaglia, erano state travolte da quelle violente dei dittatori. Le armi avevano, definitivamente, preso il loro posto. E a Croce l'unità del vecchio continente, che era stata da lui delineata come un desiderio dell'anima e un imperativo della coscienza morale, appariva ormai come un sogno: al più, come il lineamento di un nobile castello appena visibile fra le nebbie dell'incerto futuro. Ora che le sue «parti» avevano ripreso a combattersi con più grande e distruttiva ferocia, quel che intravedeva del futuro lo lasciava sgomento. E sebbene salda fosse, e volesse essere, la fiducia nella libertà che, come Francesco de Sanctis gli aveva, fra gli altri, insegnato, alla fine vince e le tenebre del dispotismo ne sono dissolte, costava tuttavia uno sforzo penoso affidare a questi pensieri, così in apparenza disarmati, le ore e i giorni della sua esistenza.

Il presente era questo che, sommariamente, si è descritto. E il futuro, al quale, malgrado tutto, era impossibile che lo sguardo non si dirigesse? Deve osservarsi, al riguardo, che, come non era uomo che non sapesse guardare con realismo nei regimi politici liberali (mai egli dimenticò quel che aveva appreso da Hegel, da Marx e, sopra tutti, da Machiavelli), così, e a *fortiori*, Croce non era incline a illudersi che la forma politica assunta dal comunismo sovietico contenesse in sé autentiche potenzialità progressiste e, come ai suoi tempi generosamente Piero Gobetti aveva pensato, liberali. Da quel che ne aveva appreso attraverso la lettura di libri e le conversazioni avute con personaggi che di quel mondo erano esperti, il profilo di questo gli era apparso come quello di una pesantissima dittatura, oppressiva nel riguardo politico non meno che in quello culturale, e meritevole perciò sul serio di esser definita «totalitaria». Si è detto tante volte, nei passati decenni, che l'avversione da lui dichiarata alla forma che

il comunismo aveva assunta nella Russia sovietica, nasceva, oltre che dal forte dissidio teorico in cui si trovava nei confronti del marxismo, anche, se non sopra tutto, dal suo conservatorismo politico. Si è detto così, e di quel che del sistema sovietico pensava e scriveva ci si liberò come di cosa dettata da altre ragioni e passioni, risalenti alla sua condizione di «esponente» della borghesia. Eppure, occorrerebbe, almeno oggi, essere onesti; e riconoscere che la questione era, ed è, alquanto più complessa di come allora ci si compiaceva di immaginare. Sia pure che Croce fosse, di spirito, un liberale conservatore e che aspetti importanti delle moderne società, e delle forti aspirazioni sociali che le animavano nel segno e nel nome della giustizia, sfuggissero a lui che, per questo riguardo, era ed era rimasto un uomo del passato. Sia pure che, nel corso di lunghi anni, la simpatia intellettuale, e anche umana, con la quale da giovane aveva guardato all'opera di Marx e quindi al socialismo, si fosse attenuata fino a trasformarsi, via via, in avversione. Ma nel giudizio che precocemente egli dette dell'Unione Sovietica quale, sopra tutto, si atteggiava nei feroci e terribili anni Trenta del passato secolo, chi potrebbe onestamente disconoscere che avesse ragione? Chi potrebbe non fargli un merito per non aver condiviso le illusioni nutrite, allora e poi, da tanti intellettuali dell'Occidente europeo?

La consapevolezza presto conquistata del carattere oppressivo del regime sovietico non era fatta, per altro, per rendergli più serene le giornate e più fiducioso lo sguardo con il quale, osservando il presente, pur cercava di decifrare il futuro. Terra della libertà, come Hegel e tanti altri avevano detto nel diciannovesimo secolo, l'Europa gli appariva, in tanta parte della sua estensione, preda di feroci dittature totalitarie. L'irrazionalismo, l'attivismo, il decadentismo, attraverso i quali, sia pure all'interno della sua visione dialettica della storia, anche a lui era accaduto di diagnosticare quella che il suo amico Francesco Saverio Nitti aveva definita come la tragedia e la decadenza dell'Europa, si erano ormai data piena e adeguata forma politica. E la guerra che ora si combatteva non ne era se non la fatale conseguenza.

La sostanziale solitudine nella quale Croce visse gli anni della dittatura si era, in quelli della guerra, ancora approfondita. Pochi gli amici rimasti fedeli alla consuetudine delle visite, delle conversazioni

e, sopra tutto, della incondizionata solidarietà. E dalla solitudine la tristezza per le sorti del mondo e della civiltà era come potenziata, resa più profonda. Si aggiungeva, e non era certo la cosa meno importante, lo spettacolo delle distruzioni, che ormai accadevano sotto i suoi stessi occhi. Da Sorrento, dove, cedendo a insistenti richieste avanzate da chi capiva che, se fosse rimasto in città, la sua vita sarebbe stata in serio pericolo, molto a malincuore si era trasferito, Croce poteva osservare il fuoco acceso fra le case napoletane dai bombardamenti aerei e fare esperienza di quel che agli uomini della sua generazione era stato risparmiato durante la prima guerra. L'incanto del golfo, le sue luci, i suoi colori, la natura, insomma, che sembrava persistere nella sua bellezza, indifferente al dramma che pur si consumava nel suo cerchio, suscitavano in lui quasi un senso di colpa, che a più riprese egli dichiarò nel suo Diario. E forse anche da questo contrasto fra la bellezza del luogo e la violenza che gli uomini vi esercitavano la sua mente era stimolata a scendere, più a fondo di quanto per l'innanzi non le fosse stato possibile, nella radice delle cose, in quel regno oscuro del vitale che da tempo ormai chiedeva di essere considerato in sé, al di qua, quasi, dell'utile, con il quale coincideva e anche, tuttavia, non coincideva. Negli anni ormai lontani in cui aveva elaborato il sistema dello spirito, Croce aveva delineata una filosofia nella quale la hegeliana «immane potenza del negativo» era stata riconosciuta e insieme domata. Il negativo era stato tenuto fermo, non in sé, ma entro la struttura trascendentale del distinto, sintesi degli opposti. E mentre, per un verso, si opponeva al positivo che, a sua volta gli si opponeva, quest'ultimo aveva anche assunta la funzione del fermo orizzonte in cui la tensione dialettica era trascesa e resa perfetta. La realtà, per Croce, era questa. Questo era il suo ritmo. E quali che potessero apparire, a chi le considerasse nel loro manifestarsi, le sue traversie, le negatività persistenti e irrisolte, certo è che, l'illusione fenomenologica cedendo alla verità logica, la storia stessa non poteva assumere se non la forma della positività e del progresso. La conseguenza era infatti che quel che, nella prospettiva fenomenologica, assumeva il carattere del negativo e si chiamava «decadenza», si chiamava «male», era tuttavia destinato a rivelarsi come soltanto interno al positivo che così, attraverso il superamento di quel momento, si affermava.

Eppure, nel fondo, le cose stavano così e poi anche in modo

diverso: perché nel primo modo non riuscivano a stare, ormai, senza incertezze. Il rischio che la sintesi si spezzasse, che i suoi termini fossero l'uno dall'altro allontanati dal tempo, e che questo, il tempo appunto, vi si insinuasse, questo rischio era immanente nel sistema fin dall'inizio: in vari momenti, era andato molto vicino ad assumere un volto definitivo e a dichiarare nei fatti, se non nelle parole, la sua crisi. Quando con i suoi propri occhi osservava le fiamme minaccianti l'angolo di Napoli che in un giorno lontano aveva scelto come il luogo della sua esistenza e rappresentava per lui il simbolo della civiltà; quando con un senso profondo di orrore pensava al crimine che il Comando tedesco aveva commesso dando al fuoco le antiche carte angioine conservate nel grande Archivio, nell'animo e nella mente gli si formava il sospetto che fra spirito e storia, logica ed esistenza, l'accordo non fosse a tal punto garantito che, dal di dentro o al di fuori, qualcosa non intervenisse a spezzarlo, rendendo soltanto astratta la logica e, indipendente da questa, l'esistenza. Negli scritti che in quegli anni così densi di oscuri presagi Croce compose per ritornare sulle questioni essenziali del suo pensiero, per ribadirle ma dopo averne di nuovo saggiata la consistenza, questo tema tornava, con la preoccupazione che gli si accompagnava, di frequente. Tornava in diverse dimensioni concettuali; e, in primo luogo, in quella che concerneva la delicata e spinosa questione della vitalità, o dell'utile / vitale. Categoria, questa, che sempre, fin da quando aveva incominciato a intravederne il volto ed era stata identificata nella forma elementare della volontà economica, aveva offerte a Croce non poche difficoltà e dato molto filo da torcere, e che nell'ultimo decennio della sua vita era venuta via via svelandogli un carattere di particolare problematicità. Un carattere duplice: in ragione del quale il positivo e il negativo tendevano bensì a disporsi nel segno che in precedenza aveva definito il loro rapporto, ma poi anche in un segno diverso. Non più, si vuol dire, in quello della perenne risoluzione del secondo nel primo, ma nell'altro per il quale era invece, e piuttosto, la loro tensione irrisolta a caratterizzare l'intera estensione della categoria. Ne derivava che questa non poteva esser vista più come, al pari delle altre, condizione a sé stessa di stabilità, perché instabile, invece, era in sé stessa, e questo suo carattere non poteva in qualche modo non estendere all'intera realtà. La quale pativa perciò in sé il rischio di una grave scissione.

Per un verso, infatti, l'ombra inquieta e inquietante dell'instabilità si proiettava sulla realtà, sull'essere, su ciò insomma che nel segno opposto era stato pensato e teorizzato. Ma, per un altro, a questo rischio si aggiungeva quello che s'è detto. Si aggiungeva il rischio della scissione. Mentre, infatti, le «superiori» categorie seguivano a essere formalmente costituite e rette dalla legge della perenne risoluzione del negativo nel positivo, non allo stesso modo le cose andavano in quella dell'utile / vitale. Nella quale la tensione degli opposti pratici restava una tensione, priva di autentico orizzonte risolutivo: con la conseguenza che, in luogo della sintesi, si aveva la prevalenza, ora dell'uno, ora dell'altro termine. L'ulteriore conseguenza era che dalla vitalità, che per questa via veniva ad assumere l'aspetto di un instabile fondamento, alla realtà dello spirito provenivano energie benefiche quando a prevalere fosse stato il polo positivo, e energie distruttive quando a prevalere fosse stato l'altro. E quello concernente la fine della civiltà era perciò un rischio inscritto, non nelle futili immaginazioni dei pessimisti professionali, ma nella logica stessa delle cose. Il goethiano regno delle madri, nelle cui profondità Croce aveva fin lì guardato con fiducia, gli appariva perciò, ora, con sembianze assai meno rassicuranti. Non che le madri fossero diventate per lui, matrigne. Era la saldezza del loro regno a essere messa in forse, perché, come scrisse in un saggio del 1945, la civiltà è come il fiore che sorge sulla nuda roccia e che un nembo avverso può in ogni momento strappare e disperdere. Una tonalità alquanto inaspettata, ma meno assai, forse, di quanto non potrebbe credersi, di pessimismo leopardiano avvolgeva la pagina di Croce; che non certo per caso ricordava la *Ginestra* e lo «sterminator Vesevo». Del resto, in un altro saggio di quegli stessi anni, aveva, cedendo alla suggestione della formula religiosa, parlato dell'Anticristo; del «nemico della luce» grandeggiante nelle «concezioni cosmologiche orientali» e che ritornava presso gli ebrei «come eversore della loro religione, e quindi, con quel nome di Anticristo, presso i cristiani». Aveva parlato, in questo saggio ricco di suggestione letteraria, di quella figura ideale, negativamente ideale, alla quale si era via via conferita talvolta identità storica in un personaggio o in un altro. Ma per avvertire che l'Anticristo «non è un uomo, né un istituto, né una classe, né una razza, né uno stato, ma una tendenza della nostra anima», e sta infatti in noi che, anche «quando lo aborriamo e lo combattiamo



con tutte le nostre forze, non lo rendiamo mai a noi esterno ed estraneo, perché», scriveva, «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 credersi puro tra gli impuri, irresponsabile delle colpe altrui, le quali, non meno che le azioni buone, hanno un'origine che oltrepassa il singolo e comprende tutti».

Il saggio dovrebbe essere letto per intero, tale è la capacità che Croce vi dimostrava di innalzarsi, nella considerazione della presente umanità, degradata dalla sua stessa crisi e resasi come estranea alla civiltà che aveva, nei secoli, pur saputo costruire, al più alto grado. Il presagio che la civiltà stesse per entrare in una lunga notte gli comunicava come un brivido di orrore; e lo costringeva a far appello alla potenza ambigua della speranza. Ancora una volta, tuttavia, quel che più interessa in queste pagine è il rischio che Croce coglieva nelle cose stesse dello spirito e della realtà: quello, si vuol dire, che il negativo assumesse autonomia, si sciogliesse, o potesse sciogliersi, dal nesso in cui pur avrebbe dovuto stare senza alcuna eccezione con il positivo, e, in questa sua autonomia, in questa sua indipendenza, svolgesse la sua «immane potenza» nella distruzione della civiltà. Era un rischio, questo, che, significando e importando la problematizzazione della sintesi, ossia della potenza che di ogni problema si era per l'innanzi presentata come trascendentale e necessaria garanzia di risoluzione, sarebbe assurdo che potesse essere sottovalutato da chi del pensiero di Croce avesse posseduto il centro. Sarebbe assurdo perché, al contrario, deve cogliervisi l'avvio, e ben più, anzi, che l'avvio, a quello che, nei due ultimi suoi anni, sarebbe stato il suo supremo, drammatico, impegno speculativo: il ripensamento radicale, alla luce della nuova idea del vitale, di Hegel e dell'origine della dialettica. Assurdo, di nuovo, e fuorviante, sarebbe concluderne che il filosofo che, fra il primo e il secondo decennio del ventesimo secolo, aveva delineato il sistema dello spirito, non sopravvivesse in quello che gli era subentrato a partire, grosso modo, dai tardi anni Trenta. E proprio il contrario, infatti è vero. Croce rimaneva pur sempre quello che era stato; e tenacissimo fu in lui l'impegno messo nell'aprire il sistema alle suggestioni drammatiche degli eventi, ma poi anche nell'interpretarli alla luce di quello. Proprio per questo, tuttavia, proprio perché sarebbe assurdo ascriverlo al partito

degli apocalittici, e talvolta narcisistici, profeti di catastrofi, degli scrittori insomma che, con diversa nobiltà, da Spengler a Huizinga a Toynbee, avevano preconizzato e descritto il tramonto dell'Occidente, è notevole che, accanto al Croce di sempre, ne sorgesse a tratti un altro, che a lungo era stato da lui tenuto a freno e che ora non riusciva ad esserlo più.

Non esiste un Croce segreto che, in una qualsiasi forma, possa essere contrapposto all'altro, noto attraverso gli scritti, maggiori e minori. E a confermarlo sono non solo le molte centinaia di lettere con le quali egli intratteneva rapporti con i più svariati personaggi della cultura italiana ed europea, ma i suoi stessi *Taccuini di lavoro*: insomma, il suo Diario che, quando alla semplice registrazione del lavoro compiuto nel corso della giornata prese ad aggiungere considerazioni e riflessioni su quel che via via accadeva, sempre allo stesso Croce ci mise di fronte. A quello, beninteso, che si fosse saputo conoscere leggendolo e affrontandone le questioni e le difficoltà, senza dunque accontentarsi di riceverlo da una qualsiasi vulgata, favorevole a lui o sfavorevole. Non sorprenderà quindi vedervi a tratti emergere il filosofo impegnato a respingere, attraverso la durissima, quasi calvinistica, ascesi del lavoro, le ricorrenti minacce dell'angoscia, dalla quale era pur possibile che a tratti fosse vinto. Notevole per esempio, è quel che si legge nei *Taccuini*, sotto la data del 3 dicembre 1938: «la vita mi si è fatta penosissima, e non me ne lamento solo pensando che il medesimo o peggio accade a innumeri altri in Italia e nel mondo. La fatica è ora per me il solo riposo, e il tempo del riposo, del passeggiare, del conversare, dello stare a letto, mi è fatica, perché tutto occupato da tristi pensieri. In questo circolo, del riposo da fuggire perché mi è fatica, e della fatica da cercare perché mi è riposo, avverto un logorio o un eccessivo dispendio di forze». Di passi come questi ce n'è parecchi nel Diario di quegli anni e mesi. Ma nessuno forse è più eloquente di quello, veramente drammatico, che si legge alla data del 31 gennaio 1939: una lunga annotazione, che converrebbe leggere per intero, e commentare in ciascuna delle sue dimensioni, trascoloranti dalla malinconia alla disperazione, dominate tutte dal pensiero della morte liberatrice. E dal desiderio di essa, che egli «ricacciava» bensì «indietro» a causa di quel che sentiva di dover adempiere in pro della vita, ma non tanto che questo non tornasse a visitarlo e a fargli sentire

la sua attrattiva. «Mi sento stanco», confessava, «e l'immagine della morte mi appare come il solo riposo che mi possa ripromettere, e, nella caduta di tutte le speranze, una certezza che si riveste di una pallida luce di gioia». Parole amarissime, e terribili sulle labbra di un uomo che a seduzioni siffatte tenacemente, e sempre, aveva sottratto sé stesso. E che tuttavia erano lì, sulla pagina del Diario, irreversibili, a testimonianza di uno stato d'animo che, per quanto di nuovo e sempre egli tornasse a contrastarlo, non poteva fare come se non esistesse.

L'annotazione del 31 gennaio 1939 mette in scena il pensatore ormai più che settantenne che, dentro di sé, sentiva rinascere l'oscura e distruttiva potenza dell'angoscia, che pur aveva confidato di esser riuscito a rendere «domestica e mite». Ma l'altra, alla quale deve accennarsi e che egli affidò ai *Taccuini* sotto la data del 1° marzo 1944, trasferiva ormai il sentimento dell'angoscia dalla persona, che ne era pur sempre il centro generatore e la vittima, alle cose generali della politica e della storia. Due giorni prima, udito della «sparizione», nella zona di Cassino, «d'interè città e borgate e della distruzione della storica Abbazia», Croce scriveva della «notte tristissima» che la notizia gli aveva procurata. E si faceva, non di meno, ancora una volta coraggio, osservando che «queste rovine non tolgono all'uomo la forza creatrice dello spirito, che ricostruirà, come nel passato, un nuovo mondo sul passato». Ma il pensiero che «quelle che ora si perdono non sono cose materiali», perché piuttosto sono «strumenti di vita spirituale», non gli dava pace: come, scriveva, non dà pace all'avarò il pensiero delle perdute ricchezze. Un colloquio avuto il giorno dopo, con un «nobile polacco, già diplomatico» e che non vedeva dal 1942, lo confermò nella tristezza. «Noi», scriveva il 1° marzo, «nel tenace fondo del nostro animo, siamo ancora nell'attesa che risorga un mondo simile a quello, continuazione di quello in cui già vivemmo per più decenni, prima della guerra del 1914, di pace, di lavoro, di collaborazione nazionale e internazionale. E in ciò è la sorgente della nostra implacabile angoscia, perché quella speranza sempre più s'allontana e, peggio, s'intorbida e si oscura». Proseguiva così:

Noi dobbiamo prevedere non il risorgere di quel mondo, la sua ripresa e miglioramento, ma una sequela a perdita di vista di scotimenti e rivolgi-menti e rovine per rivoluzioni e per guerre che prenderanno un mezzo secolo, se non più e potranno anche non raggiungere qualcosa di positivo,

ma condurre alla *finis Europae*. Dobbiamo risolutamente distaccarci da quelle speranze, acconciarci all'idea di una vita da vivere senza stabilità, senza possibilità d'intesservi sopra, come un tempo, un'ordinata attività individuale e sociale; di una vita giorno per giorno, così repugnante a noi che eravamo uomini di lavoro, che ci proponevamo meditati programmi e li attuavamo con calma. E su questo terreno, traballante a ogni passo, dobbiamo fare il meglio che possiamo per vivere degnamente, da uomini, pensando, operando, coltivando gli affetti gentili; e tenerci sempre pronti alle rinunzie senza per esse disanimarci. Proposito assai più facile a formare che ad eseguire, ma, poiché altro non ce n'è a nostra disposizione, dobbiamo di continuo ricordarlo e inculcarlo a noi stessi per modificare in certa misura il nostro vecchio Adamo. A cingere il petto dall'*aes triplex* dell'indifferenza non arriveremo certamente mai: perdurerà sempre o si rinnoverà il senso di disorientamento, di mancanza di un appoggio, d'instabilità, di malcontento, di malessere; e questo, in ultimo, ci farà accogliere più amica la morte.

A sentire Croce parlare così, chi sa se coloro che, tenacemente, negli anni, ne hanno dipinto, nel segno dell'apologia o della denigrazione, il più falso dei ritratti, non si dispongano a gettar via quel quadro e a comporne un altro, meno semplice nelle linee e, sopra tutto, meno banale. Certo, si richiederebbe per questo che se ne fossero letti e meditati gli scritti, esercitando l'arte della critica, filosofica e storica. Occorrerebbe che i toni cupi risuonanti nella sua tarda musica fossero interpretati, non solo e non tanto come se a prevalere fosse stata la nota malinconica e pessimistica che, fin da giovane, Croce teneva chiusa nella sua anima, ma in tutt'altro modo. E cioè connettendoli ai temi fondamentali del suo pensiero, che a farsene condizionare resistevano, e di esserlo tuttavia, almeno in parte, non potevano evitare. È nello studio delle trasformazioni subite negli anni dalla categoria dell'utile che questa sua acuta malinconia può essere apprezzata sul serio, nel suo significato; che riguarda il personaggio che la pativa, ma anche, e non meno, riguarda la filosofia e, in questa, la tenace costruzione della positività. Alla forza di questa costruzione, che era stata il compito della sua vita, era impossibile che Croce non tributasse il suo ossequio. Era impossibile che non la riconoscesse in questo suo carattere. Eppure, la tragedia dell'Italia e del mondo non concedeva tregua al suo sentimento amaro della decadenza. E nemmeno la resa della Germania valse ad attenuare il suo pessimismo. Il 7 maggio, udita la notizia di quella resa, Croce non riuscì a trovarvi nessuna particolare ragione di gioia. Invece di starsene fermo a quel

momento, che per l'Europa sconvolta da circa sei anni di terribile guerra, significava che questa almeno si era conclusa e che le sofferenze che ne erano scaturite potevano poco alla volta essere alleviate, Croce non riuscì a non tener fisso lo sguardo nel baratro in cui l'Europa era caduta, i vincitori non molto meno dei vinti. Discerneva le forze che vi si agitavano, e che, avendo la loro radice nelle cose e nelle coscienze, chi sa a quali nuove prove avrebbero costretti i popoli dell'Europa e del mondo. «Questo» scriveva, «che dovrebbe essere annuncio di pace, suona lugubramente, perché apre la via a un'età di oscuro travaglio verso un avvenire che minaccia servitù e barbarie. Non resta che vestirsi di *aes triplex* contro le cose, raccogliendo le cose dall'intimo petto, che nessuno potrà strapparci».

Lo *aes triplex*, che nel precedente luogo, Croce aveva rifiutato di rivestire a protezione, nel segno dell'indifferenza, del suo petto, diveniva ora qualcosa di cui servirsi come di uno scudo al quale affidare la difesa di sé stesso in un mondo volto alla servitù e alla barbarie. Ed era una visione drammatica quella a cui, nel giorno della vittoria, Croce dava forma. Era come se, ai suoi occhi, il dramma iniziato nel 1914 dovesse proseguire ben oltre il 1945, e due guerre mondiali non avessero dato se non l'avvio a una distruzione che appariva ben lungi, malgrado tutto, dall'essere giunta al fondo di sé stessa. Che cosa, nella sua immaginazione, Croce discernesse nell'oscuro avvenire, non possiamo saperlo perché di dirlo, coerente in questo a un suo antico convincimento, si faceva rigoroso divieto. Ma che dalla decadenza ogni cosa gli apparisse coinvolta, è certo. Ed è questo il punto sul quale occorre riflettere.

Aveva torto, Croce, a pensare così? Oppure aveva ragione? A dettargli parole così inconsuete a lui, nei precedenti anni, e che, persino nel giorno della grande gioia europea per la resa della Germania, facevano risuonare la nota «lugubre» della tristezza, era il suo cuore di vecchio liberale conservatore, incapace di aprirsi al nuovo che, comunque, si annunciava? Oppure, al di là di specifiche valutazioni concernenti uomini e cose di ieri e di oggi, del suo ieri e del suo oggi, al di là di scelte politiche pur sempre particolari, egli non aveva torto quando, scrutando la realtà oltre le apparenze, vedeva profilarsi dinanzi un mondo duro e violento, assetato di potenza, spoglio di gentilezza e umanità? Un mondo dominato da una forza incompara-

bilmente più grande di ogni altra che per l'innanzi gli fosse stata a disposizione e della quale non poteva non accadere che, nel possederla ed esercitarla, si facesse prigioniero? Il giorno successivo alla «giornata di festa per la cosiddetta vittoria», aveva trovata qualche ora per scrivere, come appendice al *Contributo* del 1915, un breve saggio, che intitolò *Agli amici che cercano il trascendere*, e che, se lo si leggesse con mente sgombra di pregiudizi, apparirebbe per quel che è: la ricomposizione in un quadro unitario, sapientemente delineato, dei temi che per anni e anni si erano tenuti, nel suo animo, in un equilibrio così difficile che più volte avevano corso il rischio di perderlo. Il pessimismo seguitava ad apparirgli inutile, improduttivo, frutto, non di vigorosa coscienza morale, ma di vacuo edonismo. E, ancora una volta, la durezza della situazione che egli ritraeva aveva avuto il suo riscontro in accenti di balenante, fulmineo calvinismo: quello stesso che aveva colto nell'animo di uno degli eroi cinquecenteschi, di cui aveva scritta la biografia in forma quasi di ideale autoritratto: il marchese Galeazzo Caracciolo di Vico. Ancora una volta, aveva cercato di dare voce alla convinzione che come il Caracciolo non aveva aspettato che fossero le cose a decidere per lui e, per seguire il comando che gli proveniva dalla coscienza, era andato a Ginevra presso il Calvino, così dovesse comportarsi chi non fosse stato sordo all'imperativo morale. La provvidenza che regge il corso delle cose non è infatti una forza che agisca dall'esterno, e della quale sia perciò lecito restare in attesa, perché è invece l'agire stesso dell'uomo, nel quale essa si fa attuale. Ma l'uomo, tuttavia, gli appariva stanco, provato dai mille travagli di un secolo terribile, che non dava segni di aver esaurita la immensa sua riserva di negatività. Donde lo sforzo sovrumano che la coscienza morale richiedeva a chi fosse stato costretto a udirne la voce, tanto più aspra quanto più fossero aspre le difficoltà, e a non spegnerne in sé il suono; e la decisione di non partecipare a una festa che non era, ai suoi occhi, se non il risultato dell'ennesima illusione.

Di tante altre cose potrebbe parlarsi; e il profilo morale del vecchio pensatore in questi anni e mesi ne riuscirebbe arricchito di nuove note, non sempre e non da tutti ascoltate con l'attenzione che la musica da esse formata avrebbe richiesta. Basterà, qui, aggiungere una sola considerazione che, sul serio sarà l'ultima. Si disse che, uscita dalle terribili prove della seconda guerra mondiale, la Germania non

ebbe chi, tra i suoi figli, le spiegasse come e perché e per quali strade fosse giunta a toccare il fondo dell'abisso. Lo si disse ed era, naturalmente, un rimprovero che le si muoveva. Ma il rimprovero suonava, e suona, falso. Mentre la guerra era ancora in corso in Europa, nella lontana California, ma assumendo su di sé il peso di tutto ciò che è tedesco, Thomas Mann scrisse il *Doktor Faustus*. E a guerra appena conclusa, quando, letteralmente, il paese di Lessing, di Goethe e di Beethoven era un ammasso di rovine, Fr. Meinecke scrisse *Die deutsche Katastrophe*, e Karl Jaspers *La colpa della Germania*. Il rimprovero rivolto alla cultura tedesca gli italiani, per la verità, avrebbero dovuto rivolgerlo a sé stessi: per non aver prodotto un solo libro che fosse paragonabile a quelli, e per aver ignorato lo scrittore che, nella speranza che si potesse comunque guarirlo, aveva spinto lo sguardo dentro il cuore malato dell'Italia e dell'Europa.

GENNARO SASSO

CROCE: L'ERRORE, IL MALE, L'UTILE

I

Che cosa sono l'errore e il male nella filosofia dello spirito? La risposta a questa domanda è delle più lineari, non però delle più semplici, se, osservando questa filosofia nella sua struttura e negli elementi che vi s'intrecciano nel costituirli, si asserisce che il primo (l'errore) è il contrario/opposto/contraddittorio del valore che ha nome «verità», il secondo, del valore che ha nome «moralità». Ancora. Si osservi e si tenga presente che, nella loro forma pura e rigorosa, i contrari/opposti/contraddittorii (questi, si badi, non i distinti) stabiliscono fra loro, non una relazione che, avendoli a suoi estremi in modo che l'uno escluda l'altro, non riesca perciò a mantenere sé stessa e si risolva in pura esclusione. Non dunque, come che poi questo concetto sia pensabile, una relazione/non relazione. Ma una relazione che è tale perché reinclude l'esclusione e, rispetto ai termini, si pone, almeno *prima facie*, come un terzo. In breve. In quanto escludentisi, gli opposti sono astratti. E la loro concretezza è (si potrebbe dire) l'inclusione dell'esclusione. Ossia, è, in sostanza, il distinto; che è «terzo» rispetto agli opposti se la (astratta) dualità di questi sia considerata all'interno del suo atto sintetico che, appunto, mentre la conserva, la risolve.<sup>1</sup>

Che questa formulazione possa dar luogo a difficoltà, che raggiungono il punto della maggiore acutezza nell'idea del «conservare/

<sup>1</sup> Per la trattazione crociana dei distinti/opposti, cf., in modo particolare, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* (1906), in *Saggio sullo Hegel*, Bari 1913, pp. 37-53, 55-67; *Logica come scienza del concetto puro*, Bari 1920<sup>4</sup>, pp. 58-67; *Breviario di estetica* (1912), in *Nuovi saggi di estetica*, Bari 1920<sup>4</sup>, pp. 53-71; *Sulla teoria della distinzione e delle quattro categorie spirituali* (1946), in *Filosofia e storiografia*, Bari 1949, pp. 14-27 (e anche, 53-65, *pass.*). A queste, chi sia esperto di filosofia crociana, potrà aggiungere altre indicazioni, senza alcuna difficoltà.



superare», è evidente. Ma anche se, permanendo tuttavia nell'ambito di questa impostazione, si obiettasse che gli opposti sono reali, non in un «terzo», reinclusivo degli opposti esclusi e realizzante perciò la loro concretezza, bensì piuttosto nella stessa esclusione, che è essa il distinto e la concretezza, non per questo della necessità del «terzo» si sarebbe mostrata la non necessità, e dalla prospettiva delineata qui su si sarebbe usciti. Se per «esclusione» s'intende quella che, alla radice e originariamente, il positivo esegue del negativo; se quindi «esclusione» del negativo e distinto sono lo stesso, è ben vero che solo nella delineazione fenomenologica del ritmo dialettico, il positivo è «terzo» rispetto alla dualità degli opposti astratti. Ma anche è vero che, poiché in questo quadro concettuale gli «astratti» sono esclusi solo in quanto vi siano, in qualche modo, stati accolti, e sono non contati solo in quanto lo siano stati, di qui discende che la delineazione fenomenologica impone la sua presenza e la sua necessità; e che al di là di quel che la filosofia dello spirito comporterebbe, in essa si dà qualcosa di più della delineazione di apparenze, di semplici ombre. Ne consegue che, per un verso, il positivo, ossia il distinto, è una sorta di primo originario, la radice dell'esclusione. Per un altro, come inclusione dell'esclusione, è sintesi. È perciò comunque di ciò si giudichi, sé stesso. In quanto esclusione originaria è «primo». In quanto reinclusione dell'escluso, è «terzo». A questo punto, per altro, la questione che sorge a proposito della realtà degli opposti, che in sé sono astratti sebbene non possano, in qualche modo, non essere reali, ha già rivelata, intera, la sua problematicità; nella quale si esprime il difficile rapporto che, nel fondo della filosofia di Croce, si stringe (senza potersi stringere) fra la logica e la fenomenologia.

La difficoltà è in effetti pungente. Che significa, infatti, che in sé stessi gli opposti non sono reali, e che tuttavia «in qualche modo» lo sono? Forse che potrebbe mai dirsi che, essendo reali solo nell'atto, o nell'attimo, in cui, escludendoli (come reali), il distinto li include in sé, è questo atto, questo attimo, in cui la loro realtà entra, per un attimo appunto, in contatto con la non realtà, e, viceversa; questa entra in contatto con quella, a garantire la realtà che, per un altro verso, non garantisce? Ma, nella filosofia di Croce, e a ragione, per una siffatta categoria dell'attimalità non c'è posto. E nemmeno se ne trova uno nel quale una qualsiasi consistenza categoriale possa

attribuirsi all'espressione «in qualche modo», con cui il linguaggio fa violenza al senso della logica, e «ammette» quel che ne è escluso. Per una categoria della modalità che, come questa, presupponga senza dichiararla la più che discutibile idea secondo cui l'essere può in sé stesso essere più e meno reale, nella filosofia di Croce non c'è spazio. Nell'esplicita sua consapevolezza, gli opposti sono, non già «in qualche modo» reali, ma astratti: il che significa «irreali». E la difficoltà nasce di qui, dal rigore con cui si tiene fermo a quel punto. Se gli opposti sono astratti, se sono «irreali», come dunque potrebbero dar luogo a un'esclusione o esserne comunque l'oggetto: a un'esclusione che, esercitandosi su un astratto, di necessità si eserciterebbe sull'«irreale» e non potrebbe, a rigore, esser detta «esclusione»?

Alla chiara e distinta consapevolezza di questa difficoltà Croce non pervenne perché, per lui, valeva il principio secondo cui è l'esclusione a rendere reali gli opposti nell'atto in cui li esclude: in modo tale che, quello dell'escludere essendo un atto, non c'era necessità che, contraddittoriamente, la realtà fosse anticipata all'atto del suo essere esclusa. Ma già si è accennato alla ragione per la quale questo argomento non riesce, malgrado l'acutezza con cui è svolto, persuasivo. Perché la situazione che ne viene delineata riuscisse pensabile, dovrebbe assumersi come possibile che l'atto dell'escludere potesse, e fosse pure per un attimo, dividersi in due atti: uno rivolto a far sì che l'opposto fosse quel che poi l'esclusione esclude, ossia reale, l'altro consistente, in senso proprio, nell'escludere. Ma, se fosse così, necessariamente, l'attimo, che si era assunto come inclusivo dei due atti, non potrebbe mantenere la sua indivisibilità. Se la mantenesse, i due atti non potrebbero esservi inclusi. Se vi si includono, quello che li accoglie è, non l'attimo, ma l'attimo e l'attimo. È, in altri termini, i due attimi nei quali rispettivamente i due atti sono accolti. Ma se è così, ecco che si tornerebbe ad ammettere quel che si era escluso potesse esserlo: ossia che si dia un momento, o un attimo, in cui gli opposti sono reali innanzi al loro non esserlo. Per un verso l'atto dell'esclusione era pensato come scevro di tempo, e quindi del «prima» e del «poi». Ma, per un altro, inesorabilmente, era il tempo a includere in sé l'atto e a distenderlo secondo le sue fasi.

Su questo punto specifico dell'esclusione, e del suo vario comportamento concettuale, una trattazione, in Croce, manca. Tanto più,

per conseguenza, occorre richiamare l'attenzione su questa assenza in modo che a emergerne siano le difficoltà, non lievi, che vi stanno come nascoste. E che, come da ben più che un indizio può ricavarsi, sebbene non riuscisse a pervenire fino alla ragione del loro insorgere, Croce per certo percepiva. Se agli opposti si fosse guardato come a semplici, e non più che a semplici, astratti, l'esclusione che se ne fosse fatta sarebbe risultata come l'esclusione di un astratto, e perciò di «niente»; e la dialettica avrebbe subito smarrito quel che, nelle intenzioni dei suoi teorizzatori di ascendenza hegeliana, costituisce il suo carattere specifico: e cioè la drammaticità del percorso che, per pervenire alla positività della sintesi, per conquistare e possedere la realtà nella sua pienezza, i suoi termini debbono compiere. Ma se, per evitare questo rischio, alla realtà dell'opposto si fosse, «in qualche modo», tenuto fermo, ossia, se in qualche modo a quello si fosse attribuita la realtà, la difficoltà si sarebbe delineata nella sua forma più grave. Escludendo un opposto reale, l'esclusione avrebbe appunto escluso, o, che si dica, negato, una realtà, un essere. E invece che come esclusione si sarebbe configurata come un'autentica contraddizione: o, se si preferisce, come un'«impossibilità». È infatti contraddittorio, e impossibile, assumere che ciò che è, e l'esclusione essa stessa è, escluda o neghi ciò che è: che l'essere escluda, o neghi, l'essere.

Siamo dunque subito entrati nel vivo di una complessa difficoltà. Gli opposti non possono essere considerati né come astratti, né come reali, o concreti, sebbene l'esigenza fosse che fossero l'una cosa e l'altra. Lo si vede, del resto, se con qualche attenzione, e cercando di indirizzare lo sguardo, non alle formule, ma alla cosa che il pensiero mette innanzi, ci si volga a considerare uno dei punti più intensamente problematici dell'intera filosofia dello spirito; e cioè il nesso che lega insieme, e deve legare, il nesso dei distinti e la dialettica degli opposti. Si sa che, a partire dal 1906, Croce considerò l'opposto come reale soltanto nel distinto: e delineò a un concetto che ha un significato ulteriore a quello indicato dalle parole che la sua espressione richiede. Se infatti nel distinto l'opposto non stesse se non come superato e risolto; se, secondo l'espressione crociana, non fosse se non l'irreale nel reale, la conseguenza sarebbe che dal distinto e dalla sua perfezione non si potrebbe uscire mai. Lo spirito non potrebbe essere pensato se non in quella forma, e nel segno quindi

dell'immobilità conseguente alla sua perfezione. Ma, come ben si sa, per Croce il distinto era un'articolazione dell'intero; e questo era a sua volta un sistema di distinti: un sistema, non statico, bensì dinamico, mosso e governato da una legge di interna circolazione delle forme, reali in sé stesse e quindi nel passaggio che eseguivano dall'una all'altra. Qui, per altro, stava la difficoltà. Se, infatti il distinto fosse stato concepito come perfezione e superamento del disvalore, come sarebbe stato possibile che da un distinto si passasse a un altro, e il valore di volta in volta conseguito fosse, appunto, conseguito di volta in volta, e presupponesse perciò, e realizzasse, un passaggio? E da che poteva essere determinato quest'ultimo che, palesemente, per risolversi in altro, richiedeva che nel suo ambito si fosse prodotta una crisi, un'insoddisfazione di sé stesso e un'aspirazione a essere quel che per sé non era? Si sa, e in altra occasione al problema fu dedicata un'ampia analisi,<sup>2</sup> che a far insorgere nella forma la crisi e, con questa, l'esigenza del passaggio, non è la forma che ne risulta affètta e ne è in qualche modo l'oggetto. Non è questa forma; che, stante la sua perfezione, né può avvertire una crisi che le sia insinuata da altro, né esserne essa l'autrice e il soggetto. È bensì, invece, lo spirito assunto nella sua universale potenza: lo spirito che è essere e non essere, e perciò divenire attraverso le sue forme particolari; lo spirito che è dialetticità in atto e che, immanendo nella singola forma, la spinge ad andar oltre la sua perfezione e a trapassare e realizzarsi in altro: ossia nella forma che, idealmente, le tiene dietro nel circolo.

Ebbene, che gravi questioni nascessero da questo assunto, si vede se, con qualche attenzione, ci si volga a considerare di nuovo uno dei punti più intensamente problematici dell'intera filosofia dello spirito; e cioè il rapporto che lega, e deve legare, insieme il nesso dei distinti, da una parte, la dialettica degli opposti, da un'altra. Che, innanzi tutto, questo non sia e non possa essere un rapporto né di opposti, né di distinti, è evidente. Se fosse la prima cosa, e distinzione e opposizione si distinguessero, come l'arte, per esempio, si distingue dalla filosofia, l'opposizione sarebbe, in quanto distinta dall'opposizione, distinzione, e da questa certo non potrebbe in nessun modo

<sup>2</sup> Cf., per questo, il mio *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Napoli 1975, pp. 139-421.

distinguersi. La distinzione che si distingue dalla distinzione non è se non distinzione; e dunque identità. Non per questo tuttavia il rapporto potrebbe mai essere di opposti. Se lo fosse, la distinzione sarebbe opposizione, che verrebbe così a opporsi a sé stessa e a esigere, per conseguenza, il suo superamento in un «terzo»; che non potrebbe, in questo quadro (e secondo il senso stesso della logica crociana) non essere il distinto. Sia nell'un caso, dunque, sia nell'altro, il rapporto della «dialettica degli opposti» e del nesso dei distinti dà luogo alla distinzione; e alla crisi, per conseguenza, dell'opposizione che, come anche per questa via torna a vedersi, non riesce a mantenere la sua autonomia, e la sua realtà. Se è così, è impossibile dire che a tal punto l'opposizione era, per Croce, operante all'interno della distinzione, che, assumendo questa, anche quella si assumeva. In realtà, a considerare la questione con il necessario rigore, deve dirsi che l'opposizione non è interna alla distinzione; e neppure che insorge sul fondamento di questa «quando» i distinti siano avvertiti e sentiti come opposti. A parte infatti la difficoltà che s'incontrerebbe se del «quando», qui evocato e non dedotto, si cercasse la ragione che lo determina; a parte l'altra difficoltà che si dà a vedere se si considera che, per un verso, è la crisi del distinto a far insorgere l'opposizione, mentre, per un altro, è questa a far sì che la crisi si manifesti, resta che, preso come reale, l'opposto è il distinto. E che di essi deve perciò dirsi, non che l'uno sta nell'altro e sorge sul suo fondamento, ma che sono lo stesso: nel segno della distinzione rivelaasi come pura identità.

Ne nascevano almeno due difficoltà. La prima era che, le forme essendo eterne, eterno essendo il passaggio dall'una all'altra, eterna l'immanenza in esse dello spirito che ne provocava la crisi, questa situazione doveva essere pensata, non in successione, ma in simultaneità: non secondo la legge del tempo, ma secondo quella, se si vuol dire così, della struttura. La conseguenza era che inevitabilmente, nelle forme la perfezione coincideva con la crisi e, mentre era perfetta, ciascuna anche non lo era. Ma, per un altro verso, e anche qui inevitabilmente, era che anche la crisi coincideva con la perfezione; e, se coincideva con la perfezione, essendo perciò, in questo atto, sottratta alla legge del tempo, era impossibile che fosse coerente alla definizione che se ne dava. Pensata come positività, sottratta alla legge del tempo, consegnata a quella della strutturale eternità, cia-

scuna forma era, per usare questa parola, l'ambito di due distinte perfezioni: della sua specifica e di quella della forma che stava bensì al di là di essa, ma anche (e per parlare con autentico rigore) nel suo interno, nient'altro che questo significando la legge dell'eterna immanenza dello spirito in ciascuna delle forme distinte. L'ulteriore conseguenza che da questa idea avrebbe dovuto esser tratta era che, essendo sede di perfezioni, e queste non potendo essere se non identiche in quel segno, le forme si ponevano come luogo, non di distinzioni, ma di identità; e l'idea dello spirito come organismo, nesso, sistema di distinti incontrava un non aggirabile scoglio.

La seconda difficoltà era che, nell'atto in cui, considerato nella sua totalità, lo spirito era assunto come la dialettica stessa dell'essere e del non essere, a questa era comunque necessario conferire un orizzonte, un *non plus ultra*, un confine entro il quale essa consistesse esercitando la sua «immane» potenza. Ma, per Croce, il confine il luogo di contenimento dell'energia dialettica, l'orizzonte, insomma della sua concepibilità, che altro avrebbe potuto essere se non la sintesi dell'essere e del non essere, e, perciò un distinto? Come altrimenti avrebbe da lui potuto essere intesa la dialettica se non come un'energia che, svolgendosi entro il suo ambito proprio, e, andando al di là di sé stessa, ricostituiva tuttavia l'ambito del suo proprio contenimento, fosse questo ambito e la sua estrema non oltrepassabilità? Non aveva anche Kant, in un luogo<sup>3</sup> che forse era nella sua memoria, ammonito che la dialettica non può, in sé stessa, essere dialettica? Ma, se è così, e per Croce (si ripete) non poteva essere se non così, se insomma, sede dell'energia negativa, la dialettica non poteva, nella sua cornice, esser altro che positiva, ebbene, non è dunque evidente che essa era, per così dire, una sorta di distinto assoluto, insuscettibile di essere, in quanto tale, oltrepassato in un distinto ulteriore, secondo la legge che presiede a tale oltrepassamento e che si esplica nella decadenza, a opera della negazione, della forma a materia dell'altra forma? Se è così, ecco allora che, per un verso, la dialettica degli opposti era invocata da Croce come la ragion d'essere, non solo del distinto e della sua configurazione sintetica, ma

<sup>3</sup> I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 697 (in *Werke*, hrsg. von W. WEISCHEDL, II, Wiesbaden 1956, p. 582).

anche, e in primo luogo, della crisi a cui, di volta in volta quello andava incontro; mentre, per un altro, accadeva quello che non avrebbe potuto non accadere. E cioè che la dialettica degli opposti assumesse, essa proprio, la forma di ciò che non è suscettibile di ricevere crisi e di essere perciò sollecitato al passaggio.

Che da questo giro argomentativo a risultare fosse il rischio, e qualcosa più del rischio, dell'immobilità, e in nessun modo infatti l'opposizione riuscisse a riaprire la distinzione immettendola in un processo di crisi e di risoluzione, di risoluzione e di crisi, è evidente. Ma altro, in questa sede preliminare, dev'essere messo in chiaro. E cioè che è vero, senza dubbio, e come all'inizio fu accennato, che rispetto all'astratta antitesi e alla pura opposizione del vero e del falso, la sintesi si pone come un terzo. Ma con questa essenziale precisazione, che è giunto il momento di rendere esplicita. Il terzo, infatti, è bensì terzo, ma non tale tuttavia che, rispetto agli opposti astratti, si ponga in posizione ulteriore, e anche fattualmente possa perciò essere contato come terzo. Il terzo è terzo perché, nell'antitesi, il vero e il falso costituiscono la condizione che esso pone a sé stesso per superarli. E da questo punto di vista, si potrebbe ben ribadire, e non sarebbe una sottigliezza o un sofisma, che, nell'essere terzo, questo è in realtà, hegelianamente, il primo. Lo è perché, in concreto, esso non è se non il termine positivo (il vero, il bene) che, negando il suo opposto negativo, ottiene sé stesso al suo più alto grado. Vero e bene hanno perciò, nella concezione che *in re* Croce ne delineava, un doppio valore; che emerge in questo suo carattere a seconda che quei termini siano considerati nel primo o nel secondo momento. Ma non per questo sarebbe nel giusto chi li assumesse, la prima volta, come vero e bene (contrapposti a falso e a male), la seconda come metavero e metabene (in quanto forti entrambi dell'aver superato il loro specifico opposto). È infatti pur sempre lo stesso vero, è pur sempre lo stesso bene, quello che, negando il suo negativo, si afferma come vero e come bene. A una dualità del vero e del bene non si dà luogo, in questo quadro, in nessun modo e per nessuna ragione. E questo allora significa che il vero e il bene sono in sé stessi tanto il termine che si oppone al suo negativo, quanto la negazione di questo. Significa anche che negazione vale, in questo contesto, espulsione. Il vero e il bene non sono, in atto, se non espulsione del falso e del male.

Se è così, la negazione veniva ad assumere in Croce un significato, non univoco, ma complesso. Per un verso, la negazione negava nel senso che a esserne fatto emergere era il non essere del negativo; e sebbene, riferito al vero e al bene, il non essere di questi nel falso e nel male avesse sembianze di non essere relativo (al vero, appunto, e al bene), è pur evidente che questa «relatività» implicava l'assolutezza. In senso assoluto, infatti, e perciò senza alcuna eccezione, il falso e il male erano «non» vero e «non» bene. Per un altro verso, tuttavia, negazione significava espulsione. E espellere significa respingere qualcosa al di là di un limite, di un confine; in modo tale che, non essendo al di qua, quella sia tuttavia al di là. Ne conseguiva, in altri termini, che, espulso dalla sintesi, ossia dal distinto che ne riassumeva in sé l'intera positività, l'altro termine era, non superato nella sintesi e, in quanto tale, per conseguenza, mostrato come «niente», ma collocato al di fuori: in modo tale che, non potendo non essere considerato irreali nella realtà di quella, richiedeva invece di essere per sé stesso considerato, non irreali, ma reali, quando appunto l'occhio lo avesse colto «al di là». Poiché, d'altra parte, i due significati qui distinti del negare erano in concreto assunti come se costituissero un significato unitario, e questo era tuttavia due significati, si comprende che, insensibilmente, l'opposto negativo assumeva il volto del contrario determinato, l'«irreale» quello del diversamente reale. Il non essere assoluto si trasformava nel platonico ἔτερον, nel non essere relativo che, e come che sia, in sé stesso è un essere. L'opposto negato era, al di là di questa sua specifica negazione, un distinto affermato: sebbene di questa μετάβασις non si desse, accanto alla netta affermazione, un'altrettanto netta dimostrazione.

Sul tema del fondamento si tornerà fra breve. Ma, dopo aver avvertito che nella relativa questione è il punto difficile che occorrerà recare alla luce, si osservi intanto che fu questa la via lungo la quale la categoria dell'utile trovò qualcosa come la sua deduzione. Se, come contrari/opposti del vero e del bene, il falso e il male sono tuttavia anch'essi «qualcosa»; se il non essere «assoluto» è, per un altro verso, un «non essere» relativo — di questo «qualcosa» dovrà cogliersi la specificità; che non potrà essere se non «economica», dal momento che certo, chi si avvolge nel falso e si fa soggetto del male, in questo atto non dà libero corso ai fantasmi dell'immaginazione



poetica, ma persegue un suo fine che, necessariamente, sarà economico e utilitario. In questa sua specifica «modalità», l'utile si presentava così come il volto positivo di ogni negatività che il positivo di ogni singola forma avesse, per essere e poter essere tale, espulso e respinto via da sé. Ne derivava che, mentre dal vero e dal bene che, in tal modo, costituivano sé stessi, erano assunti nel segno della più schietta e assoluta negatività, in sé l'errore e il male cessavano di essere «assoluti». Nel rivelarsi come volontà economica, e dunque come utilità, si riconvertivano in positività. L'errore e il male restavano errore e male nel vero e nel bene che, per esser tali, li avevano entrambi negati, espulsi, respinti via da sé. Ma, nel rivelarsi come entrambi volontà economica, si presentavano come recuperati alla positività, e come, in questa forma, redenti!<sup>4</sup>

Di qui, inoltre, il paradosso che non può tardarsi a mettere in luce. Se, nel costituire sé stessa nel segno della positività, ogni forma è, in primo luogo, negazione/espulsione del negativo; se, preso e considerato nel suo essere espulso, questo è qualcosa e non niente, ecco che l'atto costitutivo della forma è, in sé stesso, due atti. Il primo dei quali è, in senso stretto, costitutivo di essa in quanto forma: laddove il secondo è, indirettamente, quello che, coincidendo con l'espulsione, dà luogo a quel negativo che, se e in quanto sia considerato in sé stesso, si rivela come economicità. E questa è, appunto, una situazione di alta paradossalità, nella quale, meglio di quanto non sia in precedenza avvenuto, occorre cominciare a guardare con qualche attenzione, traendo alla luce quel che vi si nasconde. Questa situazione è paradossale perché, per un verso, è impossibile che un atto sia, in sé stesso, due atti: sia sé stesso e, insieme, la sua conversione e risoluzione in altro, mentre per un altro è necessario che quel che è impossibile non lo sia, se qualcosa e non niente è il negativo che, escludendolo da sé, la positività della forma fa che in qualche modo sia. Questa situazione è altresì paradossale perché, rivelandosi come due atti, e a uno di questi (al secondo) dovendosi far risalire la costituzione categoriale dell'utile, la conseguenza è che, solo nel caso in cui, invece che con il non bello e il non vero, si abbia a che fare con il

<sup>4</sup> Basti qui il rinvio a *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, Bari 1923<sup>3</sup>, pp. 39 sgg.

male, ossia col negativo che il bene esclude nel suo costituirsi, solo in questo caso a rendersi visibile è la volontà. E negli altri, ossia quando si abbia a che fare con il negativo dell'arte e della filosofia, del bello e del vero, che, considerato in sé, è qualcosa e non niente, no. A costituire queste forme nella loro valenza categoriale è infatti, non la volontà, ma, com'è ben noto, la bellezza e la verità, attività teoretiche e non pratiche. Ne discende che la definizione del brutto (non bello) e del falso (non vero) in termini di positività economica aggiunge a essi qualcosa, la volontà appunto, che non appartiene alla loro natura. Che questo tuttavia avvenisse, e all'interpretazione di ogni negatività in termini di economicità, Croce non potesse sottrarsi, è cosa che, per un verso, ben si comprende. Se vi si fosse sottratto, e sulla natura del negativo si fosse interrogato, due vie gli si sarebbero mostrate: l'una e l'altra altamente problematiche. Avrebbe infatti dovuto, o potuto, assumere che, in sé considerato, il negativo «è» il negativo, e quindi ritradurre l'asserto in quest'altro che ne è richiesto: «il negativo è positivo». Oppure avrebbe dovuto, o potuto, consentire che alla radice di ogni categoria, di quelle pratiche non meno che di quelle teoretiche, se ne formasse un'altra, del tutto estranea al modo in cui di quelle aveva costruito il sistema: la categoria, si vuol dire, del «qualcosa e non niente». La quale infatti a tutte si sarebbe aggiunta, raddoppiandole: anche, come si vedrà, a quella economica: dal momento che il negativo dell'utile è, necessariamente, un utile che con il primo tuttavia non può, se è negativo, coincidere. Per far sì che questo accadesse, occorreva tuttavia che la volontà economica si rivelasse intrinseca, non solo alla prassi, ma anche alla teoresi; e questo era, in termini crociani, impossibile. Se lo si fosse ammesso, alla volontà si sarebbe finito col conferire qualcosa come un assoluto potere sulle altre forme, alle quali di volta in volta si sarebbe aggiunta: in modo tale, deve anche dirsi, che, ponendosi tra forma e forma, avrebbe in sostanza interposto un ostacolo insuperabile al passaggio dell'una nell'altra.

Sulla *metabasis* del negativo in positività economica, occorre insistere, per altre considerazioni. Ulteriori difficoltà, infatti, vi fanno nodo. Ma converrà, in primo luogo, richiamare quella rispetto alla quale ogni altra sta in una posizione come di sudditanza. E che si rese manifesta ogni volta che a Croce accadde di scrivere che «se e quan-

do» i negativi delle forme siano considerati in sé e nella loro specifica realtà, allora si rivelano positivi come «utilità». Il punto, che qui è in questione, riguarda la legittimità di quel «se» e di quel «quando»: ossia, se come Croce riteneva, fosse concettualmente possibile assumere nella sua realtà un «momento» nel quale, presa la forma nella sua compiutezza, e perciò come sintesi, da questa si proceda ad astrarre il negativo che è per intero risolto nel suo atto sintetico e soltanto in questo ha la sua realtà. Se la forma è sintesi, e questa è di natura tale che, ogni atto essendo perciò sintetico, non se ne dà uno che, nemmeno per arbitrio, possa scinderla nei suoi termini, ebbene, come allora potrebbe ammettersi che la sintesi rioperasse su sé stessa, come analisi, da sé traendo fuori il negativo? La sintesi non può, se è sintesi, operare come analisi; che, se è analisi, non può avere struttura sintetica, e, se non possiede questa struttura, non può essere affatto. Su sé stessa la sintesi non può agire altrimenti che come sintesi: il che significa che solo per sovrabbondanza retorica, può dirsi che la sintesi agisca su sé stessa.

Il punto in questione riguarda, ulteriormente, la natura di quel che comunque fosse stato tratto fuori della sintesi: ossia degli opposti negativi che, fuori della sintesi, per Croce sono astratti, e, se sono astratti, come potrebbero godere della concretezza che è propria dell'«esser altro», e cioè del distinto? Come potrebbero recuperarla, ed essere perciò, se e quando questo accadesse, considerati in sé: «in sé», ovvero in qualcosa che non conobbe mai il tempo (logico) del suo essere possibile e reale?

In realtà, alle due questioni che sono state delineate qui non è possibile dare una risposta che suoni positiva e ne dichiari l'ammissibilità. Nel loro impianto, l'una e l'altra si rivelano infatti più che problematiche. La prima, relativa al «se» e al «quando», chiama in causa la legittimità di quel che nella filosofia di Hegel prese il nome di *Verstand*, ossia dell'intelletto concepito come la capacità di scindere e separare quel che è unito, di presentare l'analisi al posto della sintesi, che ne viene divisa, di allontanare l'una dall'altra e rendere irrelative le sue parti, recidendo il filo della vita che le teneva unite, e facendole perciò inaridire e morire. Il *Verstand* è una potenza negativa senza capacità di riscatto; è un persuasore di morte che scompagina e reca desolazione. Che poi, per un altro verso, anche svolga, attraverso la

sua stessa negatività, la positiva funzione di offrire ciò che ha separato alla superiore potenza unificante della ragione, è un'altra questione, che ora non occorre illustrare. Quella, infatti, che interessa nella sede in cui ci troviamo riguarda la sua possibilità e realtà; e anche, posto che possibile sia tale possibilità e reale quella realtà, perché e come l'una sia possibile e l'altra reale. Non è facile infatti come possa essere possibile e reale, e svolgere nella realtà la funzione dalla quale questa è resa tale nella sua più alta espressione, ciò che, per un altro verso, è definito, non solo come produttore di astrazioni, ma come astratto esso stesso. O come, detto altrimenti, possa in sé stesso essere concreto, e non scisso, quel che opera producendo astrazioni e scissioni. L'intelletto astratto è, in Hegel, una sorta di controcanto della ragione: una dissonanza che si avverte all'interno del sistema tonale che la risolve. Per un altro verso, tuttavia, il *Verstand*, l'intelletto astratto, è una dissonanza anche in sé: fuori della metafora musicale, che si presta all'equivoco, è una scissione. È la pretesa che, in ultima analisi, l'astratto abbia un «in sé» e sia perciò concreto.

È agevole capire perché la prima questione chiami in causa il *Verstand*. Lo chiama in causa per le forti analogie che, pur nella differenza, questo intrattiene con una figura che nella filosofia dello spirito svolge una funzione complessa, e altrettanto problematica: la figura dello pseudoconcetto, che anch'esso infatti opera sulla realtà (sul concetto), dividendola, anzi, addirittura falsificandola, e svolgendo quindi, per questo aspetto, una funzione ulteriore a quella che è propria dell'intelletto hegeliano. Ulteriore e, per questo aspetto, diversa. Il compito che nel quadro della realtà il *Verstand* è chiamato ad assolvere è di dar luogo a scissioni che possano essere ricomposte in un'unità che, essendone arricchita, conservi in sé l'esperienza viva del dolore: di infliggere ferite tanto più e tanto meglio sanabili quanto più fossero state prodotte con l'intenzione di uccidere. E la sua appare quindi come un'opera essenziale di collaborazione dialettica: nel senso che, senza il *Verstand* e il suo separare, il movimento delle cose nella direzione dell'unità non potrebbe prendere l'avvio e questa, l'unità, non potrebbe essere riconquistata e ricostituita. Il *Verstand* non ha perciò una funzione pratica. Ne ha bensì una logico/ontologica. E se si scende a fondo nell'intenzione che l'ha messo al mondo, e che altresì ne rivela la sotterranea difficoltà, coglierne la radice metafisico/religiosa non è difficile. Esso è qualcosa come il

peccato che, accadendo e producendo separazioni, rende necessaria l'opera redentrice della ragione, che riconduce le parti al tutto, e di quelle riscatta, in questo, la negatività.

Lo pseudoconcetto crociano divide bensì anch'esso, e, da questo punto di vista, rende finito l'infinito, parziale il tutto. Ma viene dopo la ragione, non prima; e non ne rende possibile, e neppure ne richiede l'avvento. Venendo dopo il concetto, e presupponendone, per «falsificarla», la realtà, esso divide per unificare nel segno astratto della classificazione. Ed è perciò un organo, o l'organo, del sapere scientifico inteso come sapere economico e utilitario. Il che è ben noto. Ma deve tuttavia aggiungersi l'avvertenza che la questione seria che ne nasceva non consiste nel decidere se, inteso come criterio della scienza, e assunto nella forma dello pseudoconcetto, l'utile sia atto a penetrarne la natura specifica e a delinearne l'autentica teoria; ma se, come abitante dell'universo filosofico nel quale è stato comunque inserito e accolto, vi sia stato inserito e accolto in modo legittimo: se, insomma, di inserirvelo si avesse perciò ragione. La questione è questa. E lasciando da parte l'altra, che concerne la scienza e la sua natura, deve dirsi che la risposta relativa all'inserzione e all'accoglimento non può essere positiva. Se, in ogni suo aspetto, la realtà è sintesi, e in questa il negativo non sta se non come risolto e oltrepassato, la considerazione che di questo si facesse come di un «in sé» importerebbe, «se» e «quando» la si ponesse in atto, non la sua possibilità, ma il prodursi, per contro, di una serie di incontrollabili aporie. Se, espulso dal positivo, il negativo avesse tuttavia, oltre la realtà dalla quale fosse, appunto, stato espulso, un «in sé», sarebbe impossibile non riconoscergli una realtà e un luogo nella realtà: come altrimenti si potrebbe considerarlo e prenderlo nel suo «in sé»? Ma se possedesse un «in sé», se fosse perciò reale e stesse nella realtà, come potrebbe dirsi che da questa fosse stato espulso e il suo luogo fosse oltre la realtà? Forse che non è evidente che ciò che sta «oltre» la realtà è nella realtà; e che, poiché oltre la realtà non c'è ad includerlo, se non la realtà, quell'espressione è o soltanto retorica, o logicamente non controllata? Forse che c'è realtà e realtà, essere e essere; e la moltiplicazione della realtà nella realtà, e dell'essere nell'essere, è cosa a cui il pensiero possa acconsentire con la stessa levità e irresponsabilità che, nell'acconsentirvi, il linguaggio manifesta? Il linguaggio, si vuol dire, che, una dopo l'altra, dispone le parole necessa-

rie ad esprimere quella patente assurdità? Se il negativo, l'opposto, è «l'irreale nel reale»<sup>5</sup>, non c'è allora realtà nella quale possa altrimenti essere compreso come reale. E se invece questa realtà ci fosse e il negativo vi fosse compreso, come qualcosa vi sarebbe compreso, e dunque come positivo, non come negativo: così come quella realtà necessariamente dovrebbe essere, non una realtà ulteriore e aggiunta alla realtà, ma la stessa nella quale il negativo sta come «irreale», non come reale. Non è infatti evidente che se, nel lemma «il negativo è l'irreale nel reale», al primo, e cioè all'irreale, si assegnasse, per inavvertenza o per una sorta di persistente pregiudizio entificante, una qualsiasi consistenza ontologica, se lo si prendesse come soggetto del suo stare, in quanto irreale, nella realtà, grave sarebbe l'equivoco? Come soggetto del suo stare comunque nella realtà, l'irreale non sarebbe, infatti, né potrebbe mai essere, quel che la parola designa.

Il «se» e il «quando» di cui qui, nel passo crociano, si parla, implicano essi, dunque, la lacerazione pseudoconcettuale dell'unità sintetica, che è propria della realtà (e del concetto puro che la esprime). Intervengono sulla sintesi, in cui il negativo sta come risolto, e la dividono nei suoi termini, sulla sua potenza facendo prevalere l'opposta, e, appunto, più energica, potenza dell'analisi. E, in questo modo, danno nuovo incremento al procedere aporetico del discorso, nuovo impulso alle difficoltà. Che possono in effetti essere tutte risolte in questa, che si rende esplicita osservando che, inteso come il criterio del «se» e del «quando», lo pseudoconcetto si avvolge nella rete della contraddizione e rivela la sua intrinseca impossibilità. La rivela non appena si consideri la questione del separare, del χρίνειν, e ci si interroghi sul significato che questi verbi racchiudono, nel contesto in cui si trovano, in sé. Separare è la conseguenza di un'energia, di una capacità, di un potere che, comunque, si mettono in atto e costituiscono la radice di quell'esercizio? Ma, in questo caso, allora, come potrebbe accadere che allo pseudoconcetto non si riconoscesse tanta realtà quanta è quella che rifulge in quegli atti, che non potrebbero mai esser considerati altro che reali se sono quelli che, agendo, danno luogo al separare? Il quale potrà bensì, in un primo momento e quando sia osservato nelle sue conseguenze, ossia nelle separazioni e

<sup>5</sup> Cf., per esempio, *Logica*, p. 65.

lacerazioni a cui dà luogo, essere considerato come ciò che, appunto, infrange, distrugge, spegne la vita, reca la morte. Ma quando poi fosse osservato in sé e nella natura sua di atto, come potrebbe non essere visto come qualcosa di sintetico, e non di analitico: come qualcosa insomma che, sempre precedendo l'analisi con la sua realtà sintetica, a questa non consente di risolversi in quella e di atteggiarsi perciò nella forma dello pseudonetto? Non è vero infatti come da varie parti, e a partire da Kant, si è sostenuto, che non l'analisi precede la sintesi, ma la sintesi precede l'analisi. Vero è che né l'analisi precede la sintesi (perché senza una sintesi che le stesse alla radice non potrebbe mettersi in moto), né questa precede quella (perché, se la precedesse, in forza di che vi si risolverebbe, perdendo sé stessa? In forza, forse, dell'analisi? Ma l'analisi non può precedere la sintesi). E, se è così, la conseguenza è chiara: né come analisi, né come sintesi, lo pseudoconcetto è possibile. Il che, del resto, risulta, non paradossale, ma evidente, se si considera che, nel contesto in cui Croce lo inserì e nella logica che perciò lo governa, lo pseudoconcetto non è se non quell'astrazione, quell'insieme di strumenti pratici, destituiti in quanto tali di verità, che ha alla sua radice la capacità di produrre la prima e di foggare i secondi; e che, per un verso, perciò è astratto, ma per un altro è concreto, perché coincide con quella capacità, la quale non è a sua volta se non la categoria della prassi economica che, appunto, per ragioni di ulteriore utilità, si schematizza nella forma non categoriale, ma pseudocategoriale, dello pseudoconcetto. Il quale è quindi, nello stesso atto, due cose diverse: è capacità schematizzante, quindi categoria, e schema; è sintesi, nel suo primo modo, e analisi, nel secondo. Il che comporta che, non potendo (per le ragioni già addotte) l'analisi avere alla sua radice la sintesi, lo pseudoconcetto, che è categoria schematizzante e schema, è costretto a dividersi fra queste due situazioni senza avere in sé la forza e la capacità di riunirle. E importa altresì che, se è pura scissione di momenti, e non c'è perciò luogo logico che possa reincluderla, tale scissione, e contenerla, dirlo esistente è impossibile; a quel modo stesso che impossibile sarebbe anche nel caso opposto, se cioè, proclamata esistente, la scissione si ricomponesse in unità, e, da astratto, lo pseudoconcetto si rendesse concreto, non coincidendo più con la sua propria definizione.

Il paradosso intrinseco allo pseudoconcetto, che, sia se lo si prenda come analisi, sia se lo si prenda come sintesi che produce

l'analisi, non riesce a provare la sua realtà, si ripercuote puntualmente sulla stessa categoria dell'utile: che, per un verso, non può, in quanto categoria, non essere sintesi e concretezza, ma, per un altro, non è sintesi e concretezza, perché coincide con lo schema astratto che ne è prodotto. Nello stesso tempo, in altri termini, la categoria dell'utile (e questa, come poi si vedrà, non è l'unica delle sue interne tensioni) presenta due volti, non coincidenti, ma discordanti. È sintetica, in quanto categoria; e produce perciò azioni utili coerenti con sé stesse e concrete. Ma in quanto è astrazione, schema, classificazione, in quanto è non concetto, ma falsificazione, in ogni suo carattere, del concetto, è altresì negativa in sé di ciò che di una categoria fa una categoria. Si è visto, del resto, che se, per salvare la coerenza di questa situazione, s'intendesse proporre che la categoria dell'utile produce bensì azioni coerenti e concrete, ma anche schemi astratti, il risultato sarebbe, se possibile, anche più problematico: non essendo pensabile che, nello stesso atto e sotto il medesimo riguardo, ciò che produce concretezza abbia in sé anche l'opposta e contraddittoria capacità di dar luogo a astrazioni.

E veniamo ora alla seconda questione, la quale, come si ricorderà, riguarda la natura di quel che fosse stato tratto fuori della sintesi, «se» e «quando» a questa operazione si fosse deciso di dare corso. La questione potrebbe esser subito decisa in senso negativo, richiamando l'argomento fatto valere nei confronti della prima; ossia delineando di nuovo la contraddizione che si rivela intrinseca allo pseudoconcetto; che è sintesi, e non pseudoconcetto, in quanto abbia la sua radice nella potenza sintetica della categoria, ed è, o sarebbe, analisi se come tale fosse possibile. Ma conviene procedere in altro modo, assumendo cioè come possibile quel che non si era rivelato tale, per mettere di nuovo alla prova dell'analisi il punto che, nella prima questione, era emerso come aporetico. Quel che, in linea di ipotesi, dev'essere assunto come possibile è che il negativo possa esser tratto fuori della sintesi in cui sta come superato e oltrepassato, e, in quanto tale, come «niente»; e che, eseguita questa operazione, esso mostri un «in sé» del quale sia necessario perciò definire la natura. Deve avvertirsi, per altro, che per trarre il negativo fuori della sintesi, e affisarlo nel suo «in sé», strumento indispensabile è l'intelletto astratto, o, che si dica, lo pseudoconcetto; ossia una potenza che deve ben consistere



con sé stessa nel segno della positività e della realtà perché si possa riconoscerle la capacità di condurre alla mèta quell'operazione. Ma, posto che all'intelletto astratto questa capacità fosse riconosciuta, e che l'operazione astrante fosse perciò eseguita con successo, ebbene, a che cosa altro quella avrebbe messo capo se non all'indicazione di un astratto «in sé», ossia di un qualcosa che, in quanto astratto, non potrebbe mai essere dichiarato in possesso di un «in sé»? Senonché, il senso della tesi, e l'aspettativa che questa aveva determinata, erano, non già che a essere astratto dall'astratto non fosse quest'ultimo, ma tutt'altro. Era che a venir fuori della sintesi fosse, nel segno della sua specifica realtà, quel negativo che, irreali nella sintesi, doveva ben mostrare, al di fuori di essa, di essere, non irreali, ma, a suo modo, reale.

Il senso della tesi era, ed è, questo, perché, a giudizio di Croce, qui interveniva uno scambio, una sorta di strutturale inavvertenza: qualcosa insomma per la cui interna energia l'attività teoretica (per esempio, il pensiero) si smarriva, subiva una sorta di incontrollata *metabasis*, trovandosi perciò a operare, fuori del suo ambito, come prassi, nella prassi. Il senso della tesi era questo. E non si dice che accoglierlo nella sua conseguenza fosse e sia cosa pacifica. Non si dice che ovvia sia questa idea dello scambio: il quale, mentre da un lato è presentato come l'origine e la causa dell'errore, per un altro è esso invece a dipenderne e a far sì che, seguendolo, quello lo preceda e lo produca. A parte del resto questa difficoltà, che riveste nel quadro la più grande importanza e sulla quale dovrà perciò ritornarsi, resta che era all'esercizio categoriale di un'attività (quella economica in luogo dell'altra, teoretica) che avremmo dovuto trovarci di fronte; e davanti agli occhi ci troviamo invece, non un'attività, ma uno schema pratico irrigidito nella forma astratta dello pseudoconcetto.

## II

Da questa semplice delineaazione degli argomenti, o di alcuni fra gli argomenti, che Croce produsse nel costruire la sua teoria dell'errore, già è risultato fino a che punto fosse accidentato il terreno sul quale egli aveva preso ad andare avanti. La suggestione che su di lui era esercitata da quel che, in ordine alla teoria dell'errore, e della sua

genesi, era stato ragionato da Cartesio nella quarta delle *Meditazioni metafisiche*, lo aveva messo bensì in contatto con una delle riflessioni più penetranti che al riguardo fossero mai state prodotte. Ma anche lo aveva irretito in difficoltà che, passando da quel testo nel suo, si erano come potenziate e rese più complesse. A ragione, fra gli argomenti usati da Cartesio Croce aveva lasciato cadere quello secondo il quale, posto in mezzo fra Dio e il nulla, ossia fra il supremo essere e il radicale non essere,<sup>6</sup> l'uomo appariva del tutto scevro di errore in quanto se ne facesse, ed egli stesso si considerasse, il prodotto del primo, ma come incline invece a commetterne ben più di uno se e in quanto lo si assumesse, ed egli stesso si assumesse, come partecipe del secondo. A ragione, Croce l'aveva lasciato cadere; e sebbene in forma positiva non sia possibile sapere perché non gli avesse dato rilievo, e il silenzio sia suscettibile di molte congetture e di nessuna, invece, interpretazione, resta che è l'idea dell'intermedietà a presentarsi nel segno della più grande debolezza. Dato, infatti, e non concesso che il nulla possa costituire qualcosa come un limite inferiore al di là del quale si dia quello superiore costituito da Dio; posto che il niente sia niente e, fuori di sé (ma, se è niente, come potrebbe avere un «fuori»?) abbia Dio, resterebbe comunque il punto essenziale. E cioè che se il niente fosse un limite, e un limite, per di più, contrapposto a un limite, non sarebbe niente. L'argomento era quindi destinato a cadere. A cadere era destinata questa idea che, in tanto rende compatibile con la realtà di Dio la possibilità che l'errore sia intrinseco alla sua creatura, in quanto era l'essere supremo, era Dio che, attraverso l'entrata in scena del nulla, aveva subita la più grave delle limitazioni e, con questa, la peggiore delle offese. Concepito così, con questa originaria limitazione, Dio, in realtà, non era Dio. Se sul serio, nel ragionamento cartesiano, Dio fosse stato conforme all'idea che è interna al suo essere, se con coerenza fosse stato assunto come ciò che è perfetto, come mai e perché con la creatura umana anche avrebbe dovuto creare il nulla, e quindi, attraverso la limitazione fatta patire a questa, infliggersi la stessa limitazione? Se, creando il nulla, anche avesse creato l'errore e la sua possibilità, come si sarebbe po-

<sup>6</sup> R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia (Méditations métaphysiques)*, ed. G. RODIS-LEWIS, Paris 1970, p. 54.

tuto escludere che di questo egli fosse stato la causa, e perciò lo avesse in sé? Ardua questione, strutturalmente identica a quella della presenza del male in Dio. Questione ardua; che, presentata in questa forma, rende evidente, forse al massimo grado, la sua interna, insolubile problematicità.

A ragione, dunque, e quale che in lui ne fosse il motivo, Croce lasciò cadere, o non raccolse, questo argomento. E diresse invece la sua attenzione all'altro e più famoso: quello secondo cui, se si guarda con più attenzione in sé stessi, e qui si constata la presenza di due facoltà, quella del conoscere e l'altra del libero arbitrio, ossia della volontà, allora riesce a comprendersi la ragione per la quale l'errore può insorgere, e tante volte, in effetti, insorge e dà segno di sé. L'errore insorge perché, «la volonté étant beaucoup plus ample, et plus étendue que l'entendement», è impossibile che quella sia capace di mantenersi nei limiti di questo e nelle certezze che vi si realizzano: è impossibile che, per contro, non vada oltre, estendendolo «aussi aux choses»<sup>7</sup> che non è in grado di intendere. «C'est qui fait», si legge ancora, «que je me trompe, et que je pèche».<sup>8</sup> Qui, dunque, nella maggiore estensione della volontà nei confronti dell'intelletto, che di per sé certo non errerebbe mai se dall'esterno non fosse spinto ad andare oltre sé stesso, — qui è l'origine dell'errore. Nella volontà, dunque, non nell'intelletto che, nei suoi limiti, è perfetto e di per sé ne sarebbe scevro. Con il che, senza dubbio, Cartesio forniva un contributo notevole al progresso della questione: salvo che a risultare insoluta, e certo questo non è un limite di poco conto, era proprio la questione della genesi. La questione, insomma, del perché, la volontà, che non è l'intelletto e svolge sé stessa in un'altra dimensione, a volte ne invadesse il campo, ne usurpasse i diritti e lo travolgesse nella rovina.

Era una questione, quella che si sta delineando, alla quale può dirsi che Cartesio in parte rispondeva, avvertendola, e in parte no. La conseguenza era che il rischio del circolo vizioso, derivante dalla presupposizione dell'errore alla ragione del suo insorgere, era, alme-

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 58 (e si veda il latino: «unde ergo nascuntur mei errores? Nempe ex hoc uno quod, cum latius pateat voluntas quam intellectus, illam non intra eosdem limites contineo, sed etiam ad illa quae non intelligo extendo»).

<sup>8</sup> *Ibid.*

no tendenzialmente, evitato, quando nella volontà eccedente il limite dell'intelletto se ne indicava la genesi. Ma non lo era, e quello tornava a manifestarsi nella sua pericolosità, quando e in quanto egli non avvertiva la necessità di spiegare da che derivasse che la volontà talvolta agiva sull'intelletto spingendolo oltre il suo limite, e talvolta invece non vi agiva e non lo predisponeva perciò alla catastrofe. Era, nel quadro del suo pensiero, una questione grave. E che meritasse di essere affrontata, e risolta, è in effetti tanto più evidente in quanto la volontà non ha in sé stessa limiti che non siano sempre da lei superabili, il suo «andar oltre» essendo la stessa cosa della sua φύσις più profonda. La conseguenza era che a spiegare l'insorgere dell'errore non bastava dire che la volontà è più estesa dell'intelletto e va oltre il limite di questo. Sempre, infatti, la volontà è più estesa dell'intelletto, sempre va oltre: persino, si potrebbe dire, quando, esercitandosi come volontà di non andare oltre, necessariamente va oltre. Perché, dunque, e in che senso, si assume che talvolta la volontà va oltre, e l'errore insorge, e altre invece si mantiene al di qua del limite che l'intelletto non può superare senza che, appunto, a determinarsi sia l'errore? È l'intelletto che, in certi casi, controlla la volontà, e in altri no? Ma, se la volontà è un «andar oltre», per controllarla anche l'intelletto dovrebbe, restando intelletto, andar oltre; e la conseguenza sarebbe che, proprio nell'atto in cui la controllasse per impedire l'insorgere dell'errore, questo insorgerebbe. Resta che, se l'intelletto a volte controlla e a volte no, è nello spazio non controllabile, dischiuso da questa duplice vicenda che l'errore si produce. E sia pure così: sebbene, per questa via, ancora e sempre la ragione dell'errore dovrebbe essere trovata in un errore che dell'errore stesse alla radice. Non altro che un errore, per dir così, originario e non ulteriormente spiegabile, è infatti quello che fa sì che, in alcuni casi, l'intelletto non controlli la volontà.<sup>9</sup>

Alquanto più complicata di quanto quella intessuta da Cartesio non sia, la trama concettuale, nella quale la teoria crociana trovò

<sup>9</sup> Queste sono comunque questioni che, in senso stretto, riguardano Cartesio. E ne parlerà chi vorrà. Per il modo in cui ne parlò Croce, cf. *Filos. d. pratica*, pp. 104-05.

posto, richiede che a essa ci si avvicini per gradi. Ma c'è qualcosa che innanzi tutto la rivela affine a quella delineata nella quarta Meditazione; e questo è il rischio, anche qui, del circolo vizioso. È l'antecedenza che, anche in Croce, che pure si proponeva di spiegarne la genesi e di renderne comprensibile l'insorgere, l'errore realizza nei confronti di sé stesso e della sua possibilità. Se nella *Logica* del 1909, e nella *Filosofia della pratica* dell'anno precedente, si ripercorrono le riflessioni che egli dedicò all'errore; se si cerca un luogo nel quale questa antecedenza si dissolva e, lungi dall'essere anticipato a sé stesso, l'errore sia concretamente spiegato nella ragione che lo fa insorgere, si resta delusi. A rigore, infatti, quel luogo non c'è. La questione della genesi era stata infatti bensì affrontata da Croce con l'ausilio offerto dalla teoria della distinzione delle forme spirituali e, posta la non identità del teoretico e del pratico, dallo scambio dell'uno con l'altro; causa, quest'ultima, che, appunto, l'errore insorgesse. Ma al di là di questo non era andato. Nella *Logica*, per esempio, dove questa situazione è limpidamente delineata, Croce aveva cominciato col definire l'errore come negatività o privazione<sup>10</sup> (senza per altro fermarsi sulla differenza che l'un concetto intrattiene nei confronti dell'altro). Aveva ripreso perciò un concetto che tante e tante volte, anche da pensatori assai diversi fra loro, era stato affermato, e che nella tradizione filosofica costituiva un punto fermo. L'aveva, per altro, subito dopo abbandonato all'evidente sua provvisorietà. Non solo, infatti, il negativo non era per lui scindibile dal positivo, ma era tutt'uno con questo nella sintesi, sì che considerarlo in sé appariva ed era impossibile. E impossibile era perciò che di errore si parlasse. Considerandolo, o cercando di considerarlo in sé, l'errore si sarebbe rivelato (e questo è un semplice modo di dire) come «niente», o, tale fu la sua definizione, come «inesistente». E allora che cosa era l'errore se, parlandone, era a qualcosa che ci si riferiva, ed esso, invece, in sé stesso, era «niente»?

«L'errore teoretico», si legge nella *Logica*, «quando è veramente tale, è inscindibile dalla vita del pensiero, che in tanto è in quanto supera perpetuamente quel momento negativo, sempre rinascente».<sup>11</sup>

<sup>10</sup> *Logica*, p. 253.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 255.

E questo dunque implicava che parlarne si potesse solo come di cosa di cui non potesse parlarsi; e anche che, non essendo il «non poterne parlare» l'unico contenuto del parlarne, quando e in quanto se ne parlasse, di altro, necessariamente, si parlasse. In quanto l'errore era considerato inscindibile dalla verità che lo supera, nominarlo era lo stesso che nominare la verità; e in quanto tuttavia era pur sempre all'errore, e non alla verità, che ci si riferiva quando lo si dichiarava inscindibile da questa, la questione concernente il suo esser «veramente tale» tornava a riguardarlo in modo diretto. Per un verso, dunque, l'errore era inscindibile dalla verità, e della sua autonomia da questa era impossibile parlare. Per un altro, invece, era «altro» dalla verità; ma un «altro» tale che, come non pertinente alla sfera teoretica, di necessità apparteneva a quella pratica. Se, insomma, parlando di errore, era di qualcosa che si parlava, di qualcosa e non di quel nulla che l'errore è in quanto sempre sia risolto nella positività del vero, era della prassi nella sua forma elementare che si parlava. Di prassi economica, non di teoreticità e di verità.

Se è così, si può dire che, sul serio, lungo questa via, la genesi dell'errore fosse stata messa in chiaro e finalmente ottenuta? Quando, nel 1913, a quattro anni dalla pubblicazione della *Logica*, intrecciò con Giovanni Gentile la disputa che mise fine al mito della loro assoluta concordia, a questa sua teoria Croce rivendicò il merito di aver saputo spiegare quello che, per esempio, nella teoria dell'atto puro spiegabile non era.<sup>12</sup> Su questo punto, quando il momento sia giusto, ritorneremo. Può comunque, già qui, osservarsi che nella filosofia che Croce aveva preso a criticare, la decadenza dell'atto nel fatto accadeva pur sempre nell'ambito del logo. E riusciva perciò assai arduo intenderla come qualcosa che, se fosse stata ammessa, di necessità avrebbe chiamato in causa il tempo come vero autore, non solo del falso, ma anche del vero. Per quanto accennata in modo più che veloce, l'osservazione relativa all'impossibilità che nel primo attualismo l'errore incontrasse un'adeguata spiegazione, era senza dubbio molto acuta. Assumeva il tempo come causa necessaria, e insieme del tutto illegittima, del passaggio dall'atto al fatto, e della conseguente decadenza di quello in questo. Era un'osservazione, dunque,

<sup>12</sup> *Conversazioni critiche*, II, Bari 1924, pp. 74-75, 77-78, 83-84.

che induceva a pensare; e, sebbene non gli accadesse di riconoscerlo, sembra probabile che Gentile ne tenesse conto nella elaborazione successiva di quella sua prima tesi che, mantenuta nel suo impianto generale, era tuttavia abbandonata, e non era cosa da poco, nel tratto che concerneva l'equiparazione dell'errore con il passato.<sup>13</sup> Che, per altro, la teoria della distinzione delle forme spirituali fosse essa in grado di rispondere alla difficile e delicata domanda relativa al perché insorgessero errori, non potrebbe dirsi. Asserire che, presentandosi come la scissione dei termini costitutivi della sintesi, ed emergendo tuttavia come qualcosa di cui potesse parlarsi, e si parlava, l'errore rivelava di essere nient'altro che prassi, non significava anche averne spiegato l'autentico perché. Non significava, se l'errore consisteva nell'indebito salto dal teoretico al pratico, o da questo al teoretico, avere indicata la ragione autentica per la quale quel salto si era prodotto. Questa ragione non riusciva in effetti a essere addotta; e restava vivo il dubbio se, consistendo in quel salto, fosse l'errore, che perciò non ne veniva spiegato, a determinarlo.

Un accenno a questa idea dell'indebito trasferimento dall'una all'altra dimensione dello spirito, che, presente in un passo dei *Lineamenti di logica* del 1904-1905,<sup>14</sup> non si trova nel rifacimento del 1909, lo s'incontrava invece nella *Pratica* che, anche attraverso questo indizio, rivelava, per certe sue parti, l'appartenenza a un tempo anteriore a quello in cui l'altro volume della *Filosofia dello spirito* s'inscrive.<sup>15</sup> Ed era, comunque sia della sua storia, rivelativo della difficoltà che insorge quando ci si ponga la questione della genesi dell'errore e del suo dover essere indicata in modo non tautologico ma concreto. Non basta, infatti, ed è evidente, supporre che, poiché si danno due ambiti, uno teoretico e l'altro pratico, questa dualità sia sufficiente a spiegare perché avvenga che, non in modo legittimo ma illegittimo, dall'uno si passi all'altro. Non basta perché, appunto, dati i due ambiti, la loro dualità è pensata da Croce in termini di

<sup>13</sup> Cf., per questo, il mio *Filosofia e idealismo*, II, *Giovanni Gentile*, Napoli 1995, pp. 179 sgg., pass.

<sup>14</sup> *Lineamenti di una Logica come scienza del concetto puro*, Memoria letta all'Accademia pontaniana nelle tornate del 10 apr. e 1<sup>o</sup> mag. 1904, e del 2 apr. 1905, Napoli 1905, p. 99.

<sup>15</sup> *Filos. d. pratica*, p. 39.

distinzione/opposizione, non di dualismo; di unità, non di scissione: di passaggio legittimo, dunque, non illegittimo: con la conseguenza che se il passaggio avviene bensì, ma in modo improprio, e quando cioè non dovrebbe avvenire, spiegare perché questo accada, e il passaggio anticipi perciò sé stesso al momento del suo necessario dover avvenire, non si può adducendo il semplice fatto del suo essere accaduto in anticipo. Anche qui, dunque, non diversamente da quel che si dava a vedere nella quarta Meditazione cartesiana, l'errore finiva per anticipare sé stesso a sé stesso: sé stesso alla sua possibilità. E la teoria non riusciva a schivare il rischio del circolo vizioso: proprio come accadeva per la frase vichiana ritraente l'errore come nient'altro che «sconcia combinazione di idee». <sup>16</sup> Anche qui, infatti, sia pure che l'errore presenti questa «sconcia» natura e consista in essa. Ma da che derivi questa «sconcezza» né si dice né si può dire. E certo non la si spiega dichiarandola tale.

L'analisi di questo delicato intreccio concettuale non è ancora giunta al termine, sebbene varie siano le questioni che sono state ritratte nella loro specifica luce problematica, e molto sia stato detto di quel che c'era da dirne. Due questioni stanno qui al centro dell'analisi. La prima riguarda il negativo, e dunque l'errore, che, osservato nel nesso che lo lega al positivo teoretico, e quindi alla verità, è niente, ma, preso, se e quando sia preso, in sé, allora nel suo essere «altro», rivela il volto dell'utile. La seconda concerne il «salto», del quale si è parlato qui su; e la cui analisi richiede di essere completata in un'altra che consideri la struttura del passaggio che le forme compiono dall'una all'altra determinando il circolo della vita spirituale. Alla prima questione si può dare l'avvio osservando che, se l'errore logico che per sé stesso è «niente», rivela, quando sia osservato in sé, di essere non niente ma qualcosa, segno è che anche come niente deve poter essere osservato: dal momento che non potrebbe scorgersi il tratto dell'«altro» se l'occhio non si dirigesse là dove, signoreggiato dal positivo e inscindibile da questo, il negativo sta come, appunto, niente. Ma se è così, allora è evidente che non può essere «niente» quel niente che pur si pretendeva di isolare nella sintesi e di

<sup>16</sup> *Logica*, p. 257.



considerare in sé: non può essere niente perché, se fosse tale, come potrebbe essere isolato nella sintesi in modo che l'occhio potesse vederlo e, andando oltre il suo tratto specifico, cogliervi il lineamento dell'«altro» (e dell'utile che ne costituisce il carattere)? Palesemente, per poter essere colto in sé, il negativo, il niente, deve possedere, e già lo si è osservato, un tratto, un carattere, qualcosa che lo renda visibile e che, certo, se è qualcosa, non può essere niente. E la conseguenza è allora che, per potervi osservare l'«altro» che nasconde in sé, il niente dev'essere qualcosa e non niente; ed essere «altro», perciò, rispetto a quello che nasconde: altro allo stesso modo dell'altro, e perciò identico a questo.

Se è così, la conseguenza è che, essendo qualcosa e non niente anche là dove dovrebbe essere niente e non qualcosa, era impossibile che in questo quadro non gli si riconoscesse la consistenza ontologica che si pretendeva invece di negargli. Era impossibile che, negandogliela, non si incorresse nella difficoltà che ci sta sotto gli occhi, e che ulteriormente consiste nella inidoneità della distinzione delle forme spirituali a dar conto dell'insorgere dell'errore. Il quale non insorge perché, dalla teoria alla prassi, o da questa alla teoria, si produca un salto. Ma insorge bensì perché, dando esso luogo al salto ed essendone perciò la causa, si rivela altresì come qualcosa di essente di per sé e *causa sui*. E con questo può passarsi all'illustrazione dell'altra difficoltà; che si rivela nel suo aspetto più acutamente problematico se l'illegittimo «trasferimento» dall'una all'altra dimensione dello spirito sia considerato in riferimento alla legge da cui quest'ultimo è retto, e che è, com'è ben noto, la legge del passaggio e del circolare ritorno delle forme. È evidente infatti che se questo trasferimento fosse conforme alla legge non esprimerebbe altro che la legge in ragione della quale lo spirito, o, che si dica, il reale, non sta fermo nelle sue forme particolari, ma, appunto, passa, secondo la sua interna necessità, dall'una all'altra: secondo la sua interna necessità, e dunque obbedendo all'ordine che questa realizza nel passaggio stesso. Ma, se a questa necessità il trasferimento obbedisse, non potrebbe mai esser detto illegittimo; e se viceversa fosse così definito, se, nel determinarsi, fosse il ritmo stesso dello spirito a essere alterato e sconvolto, non è allora evidente che non sarebbe la distinzione delle forme, non sarebbe l'accendersi in essa dell'opposizione che, perennemente, ne viene ricompresa e signoreggiata, non sarebbero questi

due momenti essenziali della vita dello spirito a dar conto dell'errore; che di questi momenti è infatti qualcosa come l'eversore, ciò che li sospende, li altera e li sconvolge? A dare conto dell'errore non è la presenza, fra le categorie, di quella che presiede alla volontà economica, ossia alla prassi nella sua forma elementare. Se nella teoresi l'errore è niente, dunque è qualcosa, deve essere qualcosa, nella prassi. E questo era l'argomento di Croce. Ma, come è evidente, l'asserzione era resa problematica da ciò, che, oltre ad anticipare l'errore al suo essere, non teoria, ma prassi, essa non considera che la *metabasis* dalla teoria a quell'altra dimensione della realtà avviene nel segno della regola, non della sua eversione. Avviene in quanto da qualcosa si passi a qualcosa, e non, come qui dovrebbe potersi determinare, da «niente» a qualcosa. Il che era del resto, e sia pure in modo obliquo, così chiaro che, per correggere questa improprietà argomentativa, Croce assumeva un diverso punto di vista. Osservava infatti che «se» e «quando» lo si fosse considerato in sé, l'errore teoretico si sarebbe rivelato come pura prassi economica, come volontà (di compierlo) e dunque come positività. Il punto scelto per questa osservazione era per altro palesemente esterno al processo reale delle forme. Presupponeva, esso proprio, e realizzava, la lacerazione del tessuto unitario della quale soggetto è l'errore, soltanto l'errore. Si rivelava come, non un concetto, ma uno pseudoconcetto, e dava perciò luogo, ai rilievi che sono stati formulati all'inizio di questa ricerca.

A proposito della questione del «niente» e del «qualcosa» che l'errore è, si aggiunga questa considerazione, volta a mostrare che in qualche modo Croce non era andato lontano dal coglierne, nel modo obliquo al quale già si è alluso, la radice. Quando, nel 1924, un critico gli obiettò che, facendo dell'errore un atto pratico, si tornava ad assegnargli la realtà che, in quanto atto teoretico, gli era stata negata, Croce reagì. E osservò che, con quella sua teoria, si era posto, per risolverlo, «l'ulteriore problema, non già della realtà dell'errore ma della realtà che è di sotto l'apparenza della realtà dell'errore». <sup>17</sup> In tal modo, egli rinviava a una tesi che più volte gli era passata per la testa, e che, salvo errore, non aveva trovata tuttavia espressione nei suoi scritti-

<sup>17</sup> *La teoria dell'errore* (1924), in *Ultimi saggi*, Bari 1935, p. 340.

ti precedenti. Rinviava a una tesi che conviene brevemente commentare perché, nella veloce espressione che Croce le dette, potrebbe prestarsi a qualche equivoco, che impedirebbe poi di cogliere e di apprezzare la vera ragione per la quale gli venne fatto di formularla. L'errore, si diceva (anzi si ribadiva) qui, non ha realtà, ma «parvenza» di realtà. E sotto quella «parvenza» si dà tuttavia la realtà che è sua in quanto esista: ossia in quanto esista il fatto pratico, l'atto di volontà che, in forma indebita, mentre la mente era impegnata in un'impresa teorica, all'improvviso la interruppe e si sostituì ad essa. Ebbene, che qui si dia apparenza di realtà, e poi ancora realtà, e tra le due si renda visibile un qualche rapporto, è ovvio: perché queste sono le parole che ricorrono in questo testo. Che realtà e parvenza si distinguano, non siano comunque disparate, questo pure è ovvio. Ma il punto delicato non sta qui. Sta bensì nella questione se questa «parvenza» che è, non realtà ma, appunto, parvenza, possa non essere essa stessa reale: «in qualche modo», se si vuole e come in questi casi si suol dire, ma reale tuttavia, se è vero che l'occhio della mente la discerne come qualcosa che appare, si rende manifesto, e dà parvenza di essere a quel che non è e non può essere: all'errore. Ebbene, che anche di questo non possa dubitarsi, perché a togliere ogni possibile dubbio è appunto il manifestarsi stesso della «parvenza», è evidente. Ma occorre tuttavia comprendere che «parvenza» non può avere qui il significato ovvio, e criticamente non controllato, che gli si attribuisce quando, nel comune parlare, si dice della realtà, che ha consistenza e spessore e peso, e della parvenza che è invece non meno aerea e leggera e impalpabile dei discorsi intessuti, in Shakespeare, da Mercuzio o da Prospero. Il suo significato è innanzi tutto di essere, come del resto anche lo è dei discorsi di quei poetici personaggi, qualcosa di essente. E anzi, addirittura, di essere la radice nascosta sia di quel «niente» che l'errore è, e che tuttavia appare in modo che, nel luogo da esso occupato, e che è appunto un luogo, l'occhio discerna la realtà (pratica) che lo sottende; sia anche di questa realtà che, al pari di quel «niente» che non è niente, anch'essa appare e si lascia poi fino in fondo apprezzare nel suo carattere proprio. La «parvenza» della quale Croce parlò in questo contesto concernente l'errore e alla quale dette un significato che copre quello autentico, questa parvenza è la radice sia dell'errore che, nella teoresi, è niente, sia della prassi che ne emerge come autentica realtà. E la parvenza è perciò, come radice, del niente che, poiché ha una

radice, non è niente, qualcosa (e non parvenza nel senso volgare dell'espressione): donde la conseguenza della difficoltà, sottile e insidiosa, che sta nel fondo di queste riflessioni e non riesce a esserne vinta.

Si aggiunga ancora, e non paia eccessiva insistenza, una considerazione concernente, in prima istanza, un punto che chiunque giudicherà ovvio. La distinzione della teoria e della prassi, e il conseguente passaggio dall'una all'altra, costituiscono, nel quadro della filosofia dello spirito, concetti irrinunciabili. Questi concetti richiedono tuttavia di essere pensati, e non soltanto detti; a partire da quello che ne è come il fondamento, e che concerne l'inalterabile posizione che le forme occupano nel circolo. Del quale occorre perciò dare la formula, e dire che nella sua prima metà è *A versus B*, se queste due lettere simboleggiano l'arte e la filosofia, *C versus D*, nella seconda, se a esserne simboleggiate sono l'economica e l'etica. Il passaggio avviene attraverso questi momenti, e in una direzione univoca: non essendo infatti ammissibile che, pervenuto a *B*, lo spirito torni a *A* senza esser prima passato per *C* e per *D*. Le ragioni di questa impossibilità sono infatti strutturali, derivano cioè dall'intima costituzione di ciascuna forma: e, se sono strutturali, sono necessarie, se sono necessarie non potrebbero in nessun caso non essere quelle che sono. Se è così, occorre anche avvertire che, a causa del modo in cui il circolo si costituisce nel suo passare, e passa costituendosi, la *metabasis* dalla teoria alla prassi, e da quella a quella, è in realtà, non una sola *metabasis*, ma due *metabaseis*, due passaggi: uno che da *B* (filosofia) conduce a *C* (economica), l'altro che da *D* (eticità) riconduce a *A* (arte).<sup>18</sup>

Poiché si determina per il tramite del passaggio che, da una forma particolare conduce alla forma, anch'essa particolare, che le è contigua, il duplice passaggio, dalla teoria alla prassi, e dalla prassi alla teoria è, per così dire, un passaggio indiretto, non diretto; e assai diverso, quindi, da quello che si ha in mente quando, nel linguaggio comune, si dice teoria, si dice prassi, e poi si assume che quanto sia stato pensato nella prima passi, realizzandovisi, nella seconda. Ma se,

<sup>18</sup> Per un più ampio esame, rinvio a *Benedetto Croce*, cit., pp. 279 sgg., 335 sgg., pass.

dall'una all'altra di queste dimensioni, il passaggio è, in Croce, indiretto, e darebbe luogo, quindi, a specifiche difficoltà quando, per esempio, si provasse a pensarlo nel quadro offerto dalla teoria della genesi pratica della teoreticità storiografica,<sup>19</sup> un punto, tuttavia, da queste considerazioni emerge con chiarezza. Un punto che, in riferimento alla questione dell'errore, richiede di essere considerato con attenzione particolare. E questo è che, nel circolo, l'utile si mostra in un solo momento; che è quello in cui, necessariamente, toccato il vertice della teoreticità nella filosofia, lo spirito trapassa nella forma elementare della prassi, che è, appunto, utilità. Il che, se alla considerazione formale non si rinunzia, e anzi, come in filosofia è necessario, le si dà rilievo, si accorda bensì, a parte ogni altra considerazione, con quel che Croce diceva dell'errore teoretico e del suo volto filosofico. Ma non altrettanto bene si accorda con quelli che insorgessero nella forma elementare della teoreticità, e cioè nell'arte: per non parlare, naturalmente, degli altri che, riguardando la dimensione pratica (e la stessa sua specificazione utilitaria), anch'essi sono errori, la cui genesi deve, o dovrebbe, poter trovare, nella filosofia dello spirito, una spiegazione unitaria. Per fare in modo che di ogni errore che si producesse in ambiti diversi da quello filosofico, e cioè nelle sfere dell'arte, innanzi tutto, e poi in quelle della moralità e dello stesso utile, potesse fornirsi la spiegazione, occorrerebbe che quest'ultimo potesse determinarsi, e assumere perciò la sua forma specifica, anche là dove queste determinazioni e assunzioni non fossero previste dalla legge che regola i passaggi spirituali. Ma, se fosse così, come non vedere che a determinarsi sarebbe allora un acuto paradosso: quello che in effetti si dà a vedere quando si considera che, se insorgesse anche là dove la legge dello spirito non prevedeva che prendesse forma, l'insorgere dell'utile sarebbe esso proprio un'anomalia, e dunque, a rigore, la stessa cosa di quell'errore del quale avrebbe invece dovuto riscattare la negatività?

Dire così, per altro, non basta; e la questione non è stata ancora esaurita. Se, osservandolo (come Croce diceva) in sé, il negativo, il

<sup>19</sup> Alludo, naturalmente, alla teoria svolta con completezza ne *La Storia come pensiero e come azione*, Bari 1943<sup>4</sup>, pp. 3 sgg., e ripresa, fra l'altro, nella seconda parte di *Filosofia e storiografia*, pp. 76 sgg.: cf. *Benedetto Croce*, cit., pp. 349 sgg.

niente, rivela un volto positivo e rende palese la sua natura, non teoretica, ma pratica, a questa prospettazione delle cose si potrebbe far capo, attenendovisi, se la complessità stessa dei concetti, che qui fanno nodo, non imponesse di andar oltre, e di scendere nel fondo, verso la radice. Se quel negativo, quel niente, sono qualcosa, e cioè prassi, questa non può non essere forma: la forma economica, nei confronti della quale il negativo e il niente non sono osservabili in sé, ma solo per il tramite di quella. Ne deriva dunque che, «se» e «quando» quel negativo e quel «niente» siano osservati in sé, quel che sul serio accade, e che solo può accadere, è che a essere preso a oggetto sia non quel negativo, non quel niente, ma piuttosto la forma; che essa sola, nella filosofia dello spirito, può essere oggetto legittimo di considerazione, dal momento che, lo si legge nella *Logica*, «come forma dello spirito, distinguibile dalle forme positive e reali, l'errore non è; e, intorno a quel che non è, la filosofia non trova da filosofare.<sup>20</sup> Ma se, unico oggetto possibile di considerazione è la forma, in cui il negativo sta come risolto e oltrepassato, ecco che allora non può darsi il caso che del negativo si assuma l'in sé e si scopra così il suo essere forma economica. L'unico caso possibile, e pensabile, è che l'«in sé» sia quello della forma; che sorge per altro, in quel momento della vita spirituale, non in quanto un errore si sia determinato, ma in virtù della legge dello spirito che, secondo necessità, passa da una forma a un'altra. Il che conferma che, nel quadro della filosofia dello spirito, di «errore» è impossibile parlare; e quando si crede di star parlandone, ci si illude, perché «altro» è in realtà l'oggetto del discorso.

### III

È anche vero, d'altra parte, che se all'idea secondo la quale l'errore insorge come una sorta di eccezione raffigurabile nell'«indebito trasferimento di una forma teoretica in un'altra, o di un prodotto teoretico in un altro diverso»,<sup>21</sup> non può darsi l'assenso perché, inteso come eccezione e cosa «indebita», esso infrangerebbe comunque la

<sup>20</sup> *Logica*, p. 254.

<sup>21</sup> *Filos. d. pratica*, p. 39.

regola (che infranta non può essere) dello spirito, rinunziarvi non sarebbe agevole se di quel che si chiama «errore» s'intendesse indagare la natura e capire come e perché nasca, come, altresì, e perché se ne parli. Se in effetti a questa idea si dicesse addio, non ci sarebbe, per chi con coerenza restasse chiuso nell'universo crociano, che da attenersi all'altra idea: quella secondo la quale nella struttura dello spirito e nel circolo che, passando dall'una all'altra, le forme costituiscono, non si dà, né mai potrebbe darsi, eccezione. A questa tesi, in effetti, occorre tornare, e far capo, accettandone fino in fondo la logica; la quale infatti conduce ad escludere che di errore possa comunque parlarsi. Con il che, come si vede, si va indietro al primo detto: dal momento che, quando sia svolta con rigore nelle sue conseguenze, anche questa tesi riconduce all'altra, che dell'errore non consentiva che si parlasse, quando di quel che obiettivamente conteneva in sé si fosse inteso il senso.

A questo punto, e prima di riprendere in mano il filo dell'analisi, si dia spazio a una considerazione che sembra, francamente, non inopportuna: anche perché, proponendola, sarà possibile cominciare a prendere contatto con la questione del male che, in Croce (e non in lui soltanto), è strettamente intrecciata con quella dell'errore. Che, quando si assume il concetto di Dio come creatore del mondo, nascano difficoltà di ogni genere, si vede se, per cominciare, si considera che, posta la perfezione dell'atto divino, quel che ne deriva non potrebbe non essere parimenti perfetto. Se infatti non lo fosse, e tra la perfezione di Dio e l'imperfezione intrinseca alla creatura si desse, per conseguenza, uno jato, un salto, un'irrisolta e non risolvibile differenza, a determinarsi sarebbe qualcosa come un'anomalia. La cui difettività si ripercuoterebbe, non sul mondo, che «difettivo» in questo quadro è per definizione, ma proprio su Dio; che sarebbe infatti assunto nel segno della contraddizione, essendo per un verso perfetto nell'operare, e, per un altro, imperfetto nell'opera, perfetto nel creare e imperfetto, tuttavia, nel creato. Il che è assurdo: di un'assurdità che non sarebbe se non confermata se, riprendendo liberamente un argomento cartesiano,<sup>22</sup> si sostenesse che le sostanze create

<sup>22</sup> DESCARTES, *Meditationes*, cit., p. 15.

da Dio sono di loro natura «incorruttibili», e potrebbero tuttavia essere ridotte a niente se tale fosse la sua volontà.<sup>23</sup> La quale, essendo impossibile che, nel suo atto, fosse identica a quella che le aveva volute incorruttibili, dovrebbe di necessità esserle diversa. E esserle diversa non potrebbe se non nel tempo: in modo tale che, prima, a esserci sarebbe stata la volontà (a) per la quale le sostanze sono incorruttibili, poi la volontà (b) per la quale non lo sono. Ma se Dio volesse nel tempo, e la sua volontà perciò si rendesse molteplice lungo la linea di quello, — che al tempo fosse soggetto non potrebbe negarsi: al punto che l'argomento in forza del quale si escludesse che, contraddittorie l'una all'altra quelle volontà sarebbero solo se fossero prese ἄμα, *simul*, mentre non lo sarebbero se, appunto, fossero assunte κατά τὸν χρόνον, sarebbe esso proprio quello dal quale il suo essere sottoposto alla misura del tempo risulterebbe in modo inconfutabile. Se, per altro, la volontà di Dio fosse non la sua volontà una e eterna, ma tante volontà quante sono quelle che compaiono e scompaiono lungo la linea del tempo, il *vulnus* che da questa ammissione il suo concetto riceverebbe sarebbe irreparabile. Alla sua definizione Dio non potrebbe in alcun modo corrispondere. Il che, per altro, richiede che si aggiunga che se, da una parte, come creatore di ogni cosa, Dio lo fosse altresì del tempo, e questo fosse assunto come per solito lo si concepisce, e cioè come un uscir fuori di sé dei momenti che in tal modo lo costituiscono, ecco allora che a profilarsi sarebbe una duplice contraddizione, riguardante lui non meno che il tempo, e questo non meno che quello. Se sul serio Dio fosse il creatore del tempo, per certo non potrebbe essergli sottoposto, e neppure potrebbe intrattenervi l'attimale rapporto che, per un altro verso, fosse la condizione del loro differenziarsi. Se questo infatti accadesse, impossibile sarebbe tener fermo alla sua eternità, e alla rigorosa definizione di questa. Se per contro, Dio fosse sottoposto al tempo, del quale altresì fosse il creatore; se vi fosse sottoposto e vi si tempora-

<sup>23</sup> Non rientra, ed è ovvio, nell'economia di questo saggio, lo studio del tema delle «verità eterne», della loro creazione da parte di Dio, e della possibilità della contraddizione in lui. Non ne condivido tutte le conclusioni, ma pagine importanti sono state scritte su questo tema da P. RODANO, *L'irrequieta certezza. Saggio su Cartesio*, Napoli 1995, pp. 93-146. Il lettore ne ricaverà anche le essenziali indicazioni bibliografiche.



lizzasse nell'atto in cui, accolto nel suo ambito, il tempo assumesse il volto dell'eterno, la contraddizione sarebbe evidente in entrambi. Sarebbe evidente in Dio, sottoposto e poi anche non sottoposto al tempo. Sarebbe evidente in questo che, per un verso, è tempo e alla sua maniera sottometterebbe Dio; e, per un altro, non sarebbe tempo perché, senza potersi svolgere, si troverebbe a essere ricompreso nella, e a coincidere con la, eternità del suo creatore. Insomma, se Dio è Dio, e il tempo è in lui, si dà il primo, non il secondo. Se il tempo è il tempo, e Dio gli è sottoposto, a non poter essere è quest'ultimo. Dio e il tempo si escludono.

Quanto più, dunque, Dio sia, nel suo concetto, costruito nel segno della sua propria perfezione, tanto meno è concepibile che la sua sia una creazione di cose finite, e corruttibili, e che fra queste tengano il loro posto sia l'errore (logico) sia il male (morale). L'ipotesi di un Dio che, dopo aver creato il mondo e aver fatto in modo che si popolasse di uomini, spendesse poi la sua onnipotenza nell'ingannarli e nel consegnarli, in ogni loro atto e pensiero, all'errore, — questa ipotesi sarebbe certamente una stravaganza se si tenesse fermo che «essenza divina» significa perfezione, e questa verità non meno che bontà. Ma se, presa in sé, questa non è più che un'ipotesi, e stravagante per giunta, ecco che a prendere il suo posto, e a predominare, dev'essere quella che le è contraria; e cioè la tesi che dalla verità/bontà di Dio deduce l'impossibilità che in lui possano essere il «falso» e il «cattivo», e che da lui inoltre, ove mai li chiudesse in sé, potessero essere trasmessi agli uomini. Anche perché, occorre aggiungere, non solo Dio è verità e bontà. Ma è perfezione e onnipotenza. E come quel che è perfetto non può dar luogo a imperfezioni, e non sarebbe quel che si assume se mai le producesse; come quel che è onnipotente non potrebbe mai tradursi in azioni che, a loro volta, conferissero esistenza a oggetti non conformi; come, a rigore, il concetto dell'onnipotenza esclude che questa si realizzi in atti che si susseguano lungo la linea del tempo (se questo avvenisse, rispetto agli atti non ancora compiuti e al tempo che perciò le stesse dinanzi, essa sarebbe incompiuta, o chiusa nella sua potenzialità, e non conforme perciò alla sua definizione), così anche deve dedursene che quello della creazione è, per queste ragioni, un concetto equivoco. Un concetto che, presupponendo che quella si svolga in uno spazio esterno a Dio, anche se creato da lui, necessariamente, per un verso assumerebbe

che la creazione sia di cose finite, ossia limitate *a parte ante* dall'antecedenza a esse dell'atto creatore, e per un altro che finito risulterebbe infine lo stesso creatore; che infatti non include in sé lo spazio in cui la creazione si attua, e se ne lascia perciò anch'esso delimitare e «definire». Se ne deduce che Dio e creazione (ma anche, come si è visto, onnipotenza e creazione) sono concetti incompatibili quando l'una e l'altro siano pensati con rigore. Se fosse creazione di cose infinite, la creazione non si distinguerebbe da Dio, coinciderebbe con la sua infinità. E non sarebbe creazione di cose: ché certo non è se non una pura sovrabbondanza di parole quella per la quale Dio fosse presentato in termini di autocreazione. Se fosse invece creazione di cose finite, a non essere conforme alla definizione di sé come Dio sarebbe il creatore; che, limitato di necessità da ciò che prendesse posto «oltre» di lui, non sarebbe che un semplice artefice, esso stesso finito.

Questa tesi, dirà qualcuno, è ateistica perché, privando Dio di quell'atto d'amore da cui la creazione del mondo prende l'avvio, e in cui consiste, ne fa l'equivalente del concetto della «perfezione», o se si vuole, della perfezione del concetto, e in quella lascia che il suo *proprium* sfumi e si perda. Condividere quella tesi sarebbe dunque, per riprendere una vecchia immagine, come se si consentisse alla sua decapitazione e gli si desse la morte. Al che non occorre replicare che quel rilievo polemico è comunque infondato, perché né Dio possiede una testa che possa, da Robespierre o da altri, essere tagliata, né sarebbe possibile, se quella fosse la testa di Dio, sottoporla a quell'atto. E nemmeno occorre aggiungere che, mentre l'accusa di ateismo non potrebbe mai confondere e intimorire il filosofo che dalla sua logica fosse costretto a dire *Deum non esse*, a quella potrebbe pur sempre replicarsi che ateo sarà bensì chi in Dio non vede e non legge se non un nome del *logos*, della verità; ma ateo è, *a fortiori*, chi si ponga a ricercarlo facendone perciò un semplice oggetto, o chi si travagli nella dimostrazione della sua esistenza e lo ponga perciò, inevitabilmente, non solo come la indimostrata premessa dell'argomentazione volta a provarne l'esistenza, ma come altresì la conseguenza di questa, che lo dimostra. Che è appunto il difetto di tutte le «dimostrazioni» dell'esistenza di Dio. Le quali, per un verso, pongono fuori questione quel che dovrebbero provare, ossia che Dio esiste,

e cadono perciò nel dogmatismo. Per un altro, della sua esistenza fanno niente più che il risultato della dimostrazione, in questo atto ponendola come seconda e limitandone perciò l'assolutezza e la primarietà. Insomma, per un verso Dio viene prima della sua dimostrazione. Per un altro, viene dopo.

Ateistica o no che la si voglia considerare, questa tesi riguarda, in realtà, ben altro; e cioè innanzi tutto il punto che, se Dio è perfezione, verità e bontà, a seguirne (ma il verbo è usato in senso soltanto metaforico) non possono essere se non la perfezione, la verità e la bontà: proprio come dall'essere non può derivare (e anche qui il verbo è usato in senso metaforico) se non l'essere. Il che, per esempio, era per un verso a tal punto presente al pensiero di Leibniz da fargli escludere con fermezza che, in quanto tale, Dio fosse autore del male e del peccato, e che dell'uno e dell'altro egli si facesse responsabile soggetto; anche se, per un altro, dalla constatazione della sua innegabile esistenza nel mondo egli fosse indotto a negare, in qualche modo, quel che aveva affermato. Ne indicava infatti in lui la ragione con l'argomento, senza dubbio ingegnoso, che, in quanto causa dell'armonia generale delle cose, e dunque anche delle dissonanze che le sono interne e concorrono a formarla, anche di queste, e perciò del male e del peccato, Dio doveva essere l'autore:<sup>24</sup> essendo dopo tutto inevitabile anche per lui che alla logica dell'armonia che, con la creazione, aveva messa al mondo, persino la sua onnipotenza dovesse pagare il tributo di quel riconoscimento. La distinzione, che da una parte poneva Dio come causa e autore del bene, anzi del maggior bene possibile, e da un'altra lo coinvolgeva nella responsabilità di aver dato vita a quel negativo senza il quale il bene, e il maggior bene, non sarebbero, essi, stati conseguibili, era senza dubbio acuta (e ci mancherebbe che non lo si riconoscesse). Ma non al punto che, per il suo tramite, potesse sul serio giungersi al fondo della questione. Che in astratto l'armonia possa dividersi in armonia e disarmonia, nel tutto (l'armonia che ha risolta in sé la disarmonia) e nelle parti (l'armonia e la disarmonia), è certo vero. Ma, appunto, in

<sup>24</sup> Cf., per esempio, G.W. LEIBNIZ, *Essais de Théodicée*, chronol. et introd. par J. BRUNSCHWIG, Paris 1969, §§ 208, 209, 291. Ma le citazioni potrebbero essere moltiplicate senza alcuna difficoltà.

astratto. E, nella concretezza della considerazione, deve dirsi invece in tutt'altro modo: dal momento che, se Dio fosse considerato come il creatore dell'armonia e, separata da questa, della disarmonia, se cioè nella sua unità formale il suo atto creativo fosse due atti, resi diversi dal tempo del loro successivo accadere, ecco che anche come creatore dell'armonia egli sarebbe creatore della parte: allo stesso modo in cui lo sarebbe se lo si considerasse come, e in quanto, creatore della disarmonia. Ma Dio crea il tutto. Crea l'armonia, non in quanto si contrapponga alla disarmonia, ma in quanto originariamente la tiene inclusa in sé, in modo che astrarvela sia impossibile. Al di fuori dell'armonia che la risolve in sé, la disarmonia è niente. E Dio crea l'essere, non il niente. La domanda relativa al perché vi sia qualcosa e non, invece, niente,<sup>25</sup> riguarda il filosofo. Riguarda Leibniz, che tenacemente infatti se la rivolse. Ma, in quanto interroghi sul niente, non riguarda Dio.

Così, attraverso la rapida rievocazione di un classico argomento, si torna in un luogo assai prossimo a quello delineato e frequentato da Croce. E la cosa non sorprenderà chi, sapendo quanto, nei modi sobri e non ostentati che gli erano propri, Leibniz fosse stato da lui meditato,<sup>26</sup> anche vorrà riconoscere l'opportunità della digressione a cui si è dato corso. Osservata da questo angolo visuale, parziale senza dubbio, ma non arbitrario, non è sorprendente che, con la disarmonia che risolve in sé, l'armonia leibniziana riveli, nel suo concetto affinità non estrinseche con il negativo quale anche in Croce s'incontra. Con il negativo che, per un verso, sta nel positivo (come la disarmonia nell'armonia) e non può esserne tratto fuori perché, fuori di questo, è niente; ma, per un altro, pur si pretende che in qualche modo abbia una sua realtà. Ed ecco allora, in Leibniz, per questo verso, l'assegnazione a Dio della disarmonia, ossia del male e del peccato. Ecco, in Croce, il riconoscimento (radicalmente problematico, come si è visto) dell'errore (e del male) come il positivo di quel

<sup>25</sup> Sulla questione non ci si può, per altro, fermare qui.

<sup>26</sup> Per alcuni aspetti della presenza di Leibniz in Croce, cf. quel che scrissi in *Benedetto Croce*, cit., pp. 233-64. Ma la questione richiederebbe uno studio specifico, che partisse dagli scritti di estetica.

negativo, come l'utile. Se è così, e in questa direzione si guarda con qualche cura, quel che viene alla luce non è irrilevante. A rivelarsi è infatti la consistenza e la tenacia del filo teologico con il quale Croce compose la trama di una filosofia che, per sé stessa, né era né voleva essere una teologia. E la cosa dev'essere intesa in senso specifico e, se possibile, non banale: non nel senso, tante volte indicato, che, nella sua ispirazione profonda, la filosofia dello spirito è una metafisica e, per questo, una teologia; una filosofia che, facendo dello Spirito assoluto il creatore di ogni realtà che si affermi nel mondo, lo pensa come la stessa cosa di Dio e gli assegna i medesimi caratteri. Non in questo senso, che non è specifico, è soltanto banale e costruito sopra una falsa analogia: dal momento che non è affatto vero che, presso Croce, lo Spirito «crei» opere al modo stesso in cui Dio crea il mondo. E basti considerare che le opere sono la concretezza dello Spirito, laddove il mondo non è la concretezza di Dio. Non in questo senso, dunque; ossia non perché, come tante altre filosofie dell'età moderna, quella di Croce sia una teologia secolarizzata, — non per questo si parlava qui su del filo teologico che si nota nella sua trama compatta. Ma per la ragione, in ogni senso diversa, che, come l'idea di Dio implica quella dell'unità necessaria del mondo, e rende estremamente problematica e, in ultima analisi, impensabile, la concezione del male, e dell'errore, altrettanto avviene nella filosofia dello spirito, la cui tonalità è positiva, soltanto positiva, e l'errore e il male sono, in quanto tali, niente. Insomma, la filosofia di Croce è una metafisica, non perché la sua trama sia intessuta con il filo della teologia, non perché «spirito» sia sinonimo di Dio, e le cose terrene siano assegnate all'ambito dell'empirico, di ciò che ha in sé il suo limite e, come ente finito, è destinato alla morte. Ma per la diversa, assai meno banale, ragione che metafisica è, non la filosofia che abbandona il finito alla finitezza, gli enti alla morte, e solo all'infinito volge lo sguardo. È quella bensì che in sé coltiva l'ambizione opposta: di dare ordine al finito, di chiuderlo nel sistema della razionalità, e porsi come la suprema legislatrice dell'universo, la cui ambizione è di  $\sigma\phi\zeta\epsilon\upsilon\nu$  τὰ φαινόμενα, di salvarli, appunto, nel suo quadro. A questa ambizione, sebbene in lui agisse anche, nel profondo, l'opposta tendenza a liberarsene e (si conceda l'espressione) a restituire libertà all'empirico, anche Croce soggiacque.

Per questo, dunque, e non per altro, Cartesio, Leibniz e, con

loro, Croce, non differirono, per certi tratti, l'uno dall'altro nell'affrontare e cercar di risolvere, senza tuttavia riuscirci, quel non facile e, per molti aspetti, angoscioso problema. Il che deve per altro esser detto anche per il teologo, sempre che gli si voglia (e perché non si dovrebbe?) riconoscere la capacità di guardare con spregiudicatezza nel fondo della questione: di guardarvi con spregiudicatezza, dunque con radicalità, e senza perciò lasciarsi intimidire dalla fede che, per certo sarà la sua, nel Dio creatore del cielo e della terra.

A commento di quanto detto qui su, una breve notazione. Chi, tenendo fermo lo sguardo sulle *Meditazioni* cartesiane, leggesse la *Teodicea* di Leibniz, e vi seguisse il filo della polemica che questi vi svolse contro le tesi di Bayle, da questa esperienza uscirebbe per certo con la convinzione che estremamente arduo sarebbe il suo compito se di ognuna delle vie che s'intrecciano e talvolta si sovrappongono in questa disputa secentesca gli si chiedesse di indicare la direzione.<sup>27</sup> Gli argomenti sono tanti; e non è dato, senza averli perseguiti a uno a uno, di sceverare in essi quel che appartiene alla filosofia da quel che non è se non preoccupazione religiosa, quel che appartiene alla schietta indagine teoretica da quel che non è se non controversia. Ma un punto forse emergerebbe con chiarezza. Ed è che in questa disputa c'è un'idea che, al di là delle differenze, anche le più nette e gravi, accomuna i contendenti e li rivela partecipi di una medesima cultura. Da una parte, i fautori della giustizia di Dio, e degli altri suoi necessari attributi: l'onnipotenza, la saggezza, la bontà. Da un'altra, i potenziali contestatori del suo concetto, i corroditori della certezza che il mondo sia stato creato come necessariamente conforme alla perfezione del creatore, e come il migliore perciò che potesse uscire dalle sue mani; i partecipi insomma della convinzione che della giustizia non si desse tuttavia in esso negazione che valesse a metterla in forse e a renderla meno che indubitabile. Fautori e negatori, sostenitori e critici di quella che, con il suo talento linguistico, Leibniz chiamò «teodicea», un'idea in effetti avevano in comune. Condividevano l'idea che, rinviando a una condivisa, pregres-

<sup>27</sup> Si veda, per un orientamento, il volume di S. LANDUCCI, *La teodicea nell'età cartesiana*, Napoli 1986.

sa, credenza, come che fosse del bene e del suo contrario, come che fosse del significato che all'uno e all'altro dovesse darsi all'interno dell'orizzonte nel quale si riteneva che fossero compresi, era un mondo unitario quello che, appunto, li includeva, e che, in quel segno, la filosofia considerava. Era un mondo unitario: nel cui ambito, per conseguenza, occorreva valutarli.

Era perciò un'idea schiettamente metafisica (se, nella sua essenza, metafisica significa relazione) quella che, da sponde diverse, essi in sostanza condividevano. Un'idea metafisica che, in questo suo problematico carattere, era confermata, e quasi si direbbe radicalizzata e esasperata, dall'assunto indiscusso che a creare il mondo fosse stato, e tuttavia fosse, un Dio del quale onnipotenza, saggezza bontà erano, insieme alla perfezione, predicati analiticamente contenuti nel soggetto e da questo indistinguibili. Si doveva allora concludere che, al pari di Dio, anche il mondo fosse perfetto, e incorrere così nelle questioni che avevano rese problematiche le tesi di Spinoza? Si doveva, come questo grande pensatore aveva insegnato,<sup>28</sup> asserire che, nella sua autentica essenza, nella sua verità, il mondo era Dio, era l'unica sostanza, della quale quello, il mondo non era che un'affezione o un modo, mentre, ancora in un altro senso, e se cioè lo si fosse considerato al di fuori del riferimento a Dio, non era se non negatività e nulla? Si doveva accogliere quest'ardua verità, alla quale, com'è noto, Hegel dette il nome, non di ateismo, ma piuttosto di acosmismo,<sup>29</sup> sottolineando con questa espressione, non soltanto, e non tanto, il non esserci del cosmo, la sua στέρησις, quanto invece il suo, esser stato da una parte, divinizzato e, da un'altra, ridotto a niente?

In realtà, per sottrarsi ai due diversi paradossi ai quali la tesi di Spinoza aveva aperta la strada, per evitare che il mondo fosse divinizzato in Dio e, da un'altra parte, fosse assunto come la nientità stessa di ciò che è contingente e finito, era necessario che, senza pervenire al primo esito, del creato si fosse fatto qualcosa di non immediatamente identico al niente, ma di, in qualche modo, sussi-

<sup>28</sup> Si tenga presente la prima parte dell'*Ethica*, a partire dalla prop. xvi. E per intero si legga l'*Appendice*.

<sup>29</sup> G.W. FR. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, in *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe, XIX, Stuttgart 1929, p. 400.

stente in sé. Era necessario che quanto Dio aveva creato non fosse preda del puramente negativo; e conservasse invece un legame con lui e, malgrado la finitezza alla quale era tuttavia costretto, da quello derivasse la sua eccellenza. Ma, allora, perché dall'assoluta positività di Dio, e da tutto ciò che necessariamente questa recava con sé, anche erano nati l'errore e il male? Per nessuno dei contendenti questa era una domanda facile, e che non arrecasse, per contro, varia sofferenza. Bayle, per esempio, che non aveva perso occasione per mettere in forte dubbio l'idea della giustizia divina, e non aveva mancato di allineare gli argomenti utili a demolirla, aveva bensì ripresa la tesi manichea,<sup>30</sup> e il rigido dualismo che la ispirava. Ma non per questo era riuscito a venire a capo di una questione che anche per lui era tale. In realtà, della tesi manichea, e dei due principi contrapposti che la informavano, poteva bensì servirsi per spezzare il nesso che in Leibniz, viceversa, stringeva questi due opposti e li risolveva nel sistema dell'armonia; per spezzare questo nesso e metter fine a ogni presunzione ottimistica. Ma, per usare l'adagio scolastico, con quella tesi si introduceva un *inconveniens*. Dalla presenza del male nel mondo si deduceva la sua autonomia, e la frontale contrapposizione che stabiliva nei confronti del bene. Ma, a meno che non si fosse giunti a rendere il mondo deserto di ogni luce divina, e dello stesso Dio, non si arrivava, per quella via, a risolvere la questione. Della fragilità, del resto, del suo tentativo, o del suo paradosso, della sua, per dir così, strumentalità, di ciò che infine lo chiudeva nello scetticismo come in una soffocante prigione, Bayle si sarebbe ben reso conto se avesse considerato il punto d'approdo della sua tesi. A ogni tesi contrapponendo la sua antitesi e a questa, di nuovo, un'antitesi, egli costruiva bensì una conseguente catena scettica, ma, in forza della sua logica, corrosiva di ogni posizione, a questa non forniva alcun serio fondamento e non poteva impedire che la sua enunciazione fosse, in questo stesso atto, la sua propria non enunciazione. Si dirà che questa è la difficoltà intrinseca a ogni scetticismo; e che Bayle non ne era in particolar modo toccato. È vero: questa è la difficoltà intrinseca a ogni scetticismo. Ma proprio per

<sup>30</sup> P. BAYLE, *Manichéens*, in *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam, chez P. Brunel, 1730, pp. 301-07. E cf. LEIBNIZ, *Théodicée*, §§ 145 sgg.



questo non si vede perché non dovrebbe esserlo anche di quello bayliano. Che infatti ne era coinvolto in modo tale che per venirne fuori l'acuto autore del *Dictionnaire* avrebbe dovuto, non restringersi a elencare argomenti comprovanti, a suo parere, l'insostenibilità della «teodicea», ma andare decisamente oltre questo piano e osservare che, se inconcludente era ogni discorso che si fosse intrapreso a favore della giustizia di Dio, altrettanto lo era quello opposto, diretto a comprovarne l'ingiustizia. Con il che, per altro, soltanto questo avrebbe dimostrato e messo fuori questione; e cioè che, non potendo la ragione fermarsi né sulla tesi né sull'antitesi, dal piano della disputa non le era, a causa di questo incessante rinvio, consentito di uscire e di volgersi ad altro.

Meno che mai, d'altra parte, uscirne si sarebbe potuto se infine si fosse dato credito assoluto alla tesi dei manichei. Separare il bene dal male, e di questo e di quello fare due principi operanti ciascuno nel mondo che, senza poterli mettere in contatto, li ospitava entrambi, avrebbe significato, e significava, fare di quel mondo due mondi. E fare perciò come se il bene dipendesse dal bene, il male dal male: senza in nessun modo poter spiegare perché il bene fosse il bene, e il male, il male, e come mai, se c'era l'uno, anche l'altro si desse. Separare non è spiegare. Ma è bensì rinunciare a ogni possibile spiegazione. Per tentarne una, il mondo avrebbe innanzi tutto dovuto essere riunificato in un principio atto a spiegare le sue interne differenze: a cominciare, naturalmente, da quella concernente il bene e il male. Ma in questo caso il problema sarebbe tornato a essere quello di sempre; e la domanda sarebbe stata: se il mondo è stato creato da un Dio, non solo onnipotente, ma saggio altresì e buono, come e perché il male?

A ripresentarsi, nella sua crudezza, sarebbe stata la questione che aveva tormentato il pensiero antico; che aveva indotto Agostino a presentare il male, del resto assai impropriamente, nella forma negativa della  $\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\eta\sigma\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \delta\upsilon\tau\omicron\varsigma$ , della *privatio entis*; che aveva attraversato la riflessione scolastica; aveva dato molto filo da torcere a Cartesio, e ora ritornava in Leibniz. In lui, che con *les monsieurs les cartesiennes* non andava d'accordo, come del resto, sull'altro fronte, con la grande speculazione di Thomas Hobbes e di Spinoza; e che alla tesi della «teodicea» si proponeva di offrire l'invincibile fondamento.

E che certo non ci riusciva, malgrado l'alta sua ambizione. Intrattenersi in breve spazio su un pensatore della sua statura, e nel quale accade che in qualsiasi lingua scrivesse, la mirabile lucidità dello stile non risolvesse persistenti difficoltà, ma le rivelasse tuttavia nella loro più autentica dimensione, sarebbe indizio non si saprebbe se più di arroganza o di spensieratezza, o di entrambe. Ma occorre pur dire che da qualunque tesi che, prossima o remota che sia rispetto al tema della teodicea, sia stata da lui elaborata in questo campo, sono sempre esiti antinomici quelli di fronte a cui ci si viene a trovare. Il mondo, che è il nostro, nasce dalla scelta che la sua causa intelligente ha fatta di esso, che stava, innanzi di esserne appunto scelto, con gli altri infiniti mondi possibili; e poiché nasce da questa scelta, e questa è opera di Dio, alla cui perfezione certo non può far difetto la capacità di conformare a questa la sua causalità, ecco che di tutti i possibili mondi questo è il migliore, il più degno, in quanto scelto dal creatore, di esserne stato scelto.<sup>31</sup>

Ebbene, che di una teoria così complessa, e persino insidiosa, qual è quella del possibile, o dei possibili, non sia prudente dar conto in poche battute, e convenga se mai rinviarne l'analisi a un'altra occasione, si concederà facilmente. A cominciare dalla questione, che subito potrebbe porsi, della distinzione fra il possibile e i possibili, essa presenta un arduo profilo. Ma è anche evidente che se, partendo dagli assunti leibniziani, si cerca di capire per quale ragione degli infiniti mondi possibili, che tutti hanno questo carattere, tutti sono possibili e tutti, dunque, premono nella direzione del loro farsi reali, uno prevalga attraverso la scelta che Dio ne fa, non si arriverà mai a toccare la salda roccia della certezza razionale e a mettere fuori causa il dubbio che quella comunque addotta sia la vera ragione. La scelta di Dio è libera. È dunque a questa libertà che dovrà farsi risalire la scelta di un possibile in luogo di un altro? È questa scelta a far sì che, nei confronti di ogni altro, un possibile appaia dotato del

<sup>31</sup> Cf., per esempio, *Théodicée*, §§ 225-26. Ma si leggano anche, nella traduzione italiana datane da V. Mathieu, in G.W. LEIBNIZ, *Saggi filosofici e lettere*, Bari 1963, pp. 38-40, le osservazioni sui «possibili» e la scelta del meglio contenute negli *Elementa philosophiae arcanae* (1675-76). Non conosco l'opera nella sua interezza, essendomi rimasta fin qui inaccessibile l'edizione, giudicata alquanto scorretta, che ne fu curata da I. Jagodinski (Università imperiale di Kasan 1913).

pregio che, appunto, lo rende degno di essere scelto da Dio? Ma, in questo caso, se la scelta di un possibile in luogo di un altro dipendesse dal maggior pregio che quella gli avesse previamente assegnato, la scelta si dividerebbe in sé stessa. Sarebbe, per dir così, due scelte: una consistente nell'assegnazione del maggior pregio, l'altra derivante dalla prima. Con la conseguenza che, della prima, potrebbe dirsi che è libera, ma, proprio per questo, non altrettanto potrebbe asserirsi della seconda che, infatti, ne dipende. Insomma, la libertà della scelta iniziale patirebbe in sé il contrappasso della vera e propria scelta, che ne verrebbe a essere «necessitata». E ancora un altro *inconveniens* verrebbe, in questo quadro, a mostrare il suo volto. Se, mediante la prima scelta, a un possibile fosse stato previamente concesso di prevalere sugli altri in ragione del pregio a lui, e a lui soltanto, assegnato, la scelta sarebbe piuttosto da riguardare come la decisione che un possibile prevalesse sugli altri e non fosse, in questo atto, un possibile. Un possibile che, come Leibniz del resto più volte assunse e riconobbe, avesse in sé «più» di un altro la possibilità di passare all'atto, non sarebbe a rigore un possibile. Nel campo, al quale tuttavia seguitasse ad appartenere, nell'infinita possibilità introdurrebbe infatti un tale contraccolpo che quello non potrebbe più essere definito così: dal momento che, nel campo dell'infinitamente possibile, unica determinazione è questa possibilità; e qualora invece, con quel «più» di possibilità, vi se ne introducesse un'altra, alla prima occorrerebbe dire addio. Quel campo, infatti, risulterebbe sconvolto. Per non dire infine della più grave, forse, delle conseguenze che lungo questa via si presenterebbero come inevitabili, se la si percorresse fino in fondo. E questa è che, se la scelta del possibile implicasse la necessità della scelta di questo come del «più» possibile, fra necessità e scelta necessariamente si darebbe un divario temporale: al quale la potenza stessa di Dio verrebbe in tal modo a essere sottomessa.

Non difficile da capire è del resto, e con ciò si passa a un più specifico argomento, perché, stabilita e determinata una serie di possibili, nel paragrafo 201 della *Teodicea* Leibniz asserisse che se da una necessità metafisica Dio fosse costretto a produrre quel che produce, la conseguenza sarebbe allora che egli produrrebbe tutti i possibili o non ne produrrebbe alcuno: anche se poi il maggior rigore l'argomento l'avrebbe conseguito se si fosse aggiunto che, in questo qua-

dro, a esser messa in gioco, e, anzi, a essere esclusa, era la possibilità stessa del possibile. In entrambi i casi, al possibile sarebbe infatti stata sottratta la possibilità di sussistere in quanto possibile. Nel primo, perché all'atto i possibili sarebbero stati recati dall'esserci di quella metafisica necessità: senza che a rigore di un loro esser tali innanzi a quell'atto nemmeno potesse parlarsi. Nel secondo perché, a guardar bene, la non realizzazione del possibile implica che questo sia come chiuso nell'«impossibilità» di essere realizzato, e, quindi, di essere possibile. Che altro infatti è il possibile se non appunto questa sua attitudine a trapassare nell'atto in cui è reale? E si lasci da parte qui, perché troppo la sua analisi condurrebbe lontano, la più delicata fra le questioni che il concetto del possibile reca con sé. Se infatti il possibile è, in sé stesso, quell'attitudine a diventare reale, certo è che questa non può essa stessa essere possibile. Deve essere reale, e non possibile, se è attitudine e non possibilità di attitudine. Con la conseguenza che, identico a questa attitudine, che è reale e non possibile, il possibile è, definito così (ossia all'interno di questo quadro categoriale), reale e non possibile; e con l'ulteriore conseguenza che, se è reale e non possibile, è impossibile che «divenga» reale.

A queste due «impossibilità» rivelatesi alla radice dei possibili Leibniz credette di sfuggire mediante la semplice asserzione che, lungi dall'essere «necessitato» a creare questo mondo, Dio è libero; e aggiungendo altresì che non tutti i possibili sono compossibili in una serie: con la conseguenza che non tutti sono passibili di realizzazione. Ma l'argomento era lungi dal riuscire persuasivo. I passaggi che in questi suoi ragionamenti hanno luogo sono in realtà così poco perspicui che nessuno potrebbe dichiararsene soddisfatto. A cominciare da quel che è presupposto come ovvio: e cioè che il possibile si distingue dal reale per ragioni sostanzialmente analoghe a quelle che, in Kant, segnano la differenza che rende incompatibili la logica pura e l'esistenza. Di quale distinzione ci si debba giovare per stabilire che il possibile «non è» il reale, e questo «non è» il possibile, non è cosa di cui ci si possa disinteressare considerando che, poiché li si designa con due diversi nomi, non è discutibile che il possibile non sia il reale, e questo non sia il possibile. E dovrebbe in effetti decidersi non solo se la distinzione appartenga, in quanto tale, all'ambito della possibilità o a quello della realtà, ma anche se, non potendo quella

appartenere a uno dei due ambiti, le sia concesso di essere quel che si suppone, e cioè una distinzione che sul serio, e non a parole, distingua. La decisione sarebbe d'altra parte assai difficile, non solo se si considerasse quel che deriverebbe dall'analisi che con qualche sistematicità si facesse delle due ipotesi che qui sono state delineate, ma anche se a questa considerazione si aggiungesse l'altra relativa alla distinzione delle verità di ragione dalle verità di fatto. Una distinzione sulla quale Leibniz tornò, dopo averla definita, più e più volte. Ma non tanto che gli accadesse di indagarne il fondamento e l'ammissibilità, decidendo se la sua «ragione» appartenesse alla ragione o al fatto e come, in entrambi i casi, fosse possibile che si dicesse nell'un modo o nell'altro.<sup>32</sup> La cura che nei suoi scritti egli mise nel chiarire in che senso l'analitica verità di ragione si distinguesse da quella di fatto che, di volta in volta, è quella che è, e non un'altra, ma ben avrebbe potuto, rispetto a questa, non essere quale fu, — questa cura non si spinse tanto oltre da indurlo a formulare la domanda che in questa materia è sul serio la fondamentale. E cioè se sia concepibile, posta la distinzione, che, distinte con il suo strumento, le due verità rientrassero comunque nell'ordine della realtà, e questo costituisse l'ambito unitario del loro essere diverse.

A cominciare, dunque, dalla difficoltà che è stata sommariamente indicata, e che, nell'assunto dogmatico che, come distinzione di principi, questa distingua, ha il suo punto culminante, quella è sul serio una difficoltà. Che si presenta, del resto, anche in un'altra forma. Se fra il possibile e il reale si distingue, necessariamente li si pone in relazione; e perché almeno in un primo momento, questa risponda a quel che la rende tale, i termini che la costituiscono debbono essere di pari dignità: entrambi perciò reali. Non sarebbe infatti una relazione autentica quella che, a un capo, avesse la realtà, ma, a un altro, soltanto la «possibilità» che qualcosa diventi reale. Se, per altro, non meno reale del reale è, nella relazione, il possibile, questa sarà relazione di reale e reale; e non, dunque, quale si era preteso che fosse, di possibile e reale. Ma, se non altra da una relazione di reali è questa relazione, a rivelarsi impossibile è la distinzione.

<sup>32</sup> Basti qui il rinvio al *Discours de métaphysique*, § 13 (ed. H. LESTIENNE, Paris 1929).

ne; e con questa, in seconda istanza, la relazione; che, come relazione di reali, non è una relazione, è un'identità, e, per essere ciò che presume, richiederebbe l'intervento di una distinzione che sul serio, e non a parole, distinguesse. Sul serio, non a parole: sfuggendo, perciò, al fato al quale è impossibile che sfugga, e che, in quanto distinzione, la condanna a essere una relazione, e, in quanto relazione, una identità.

A cominciare, dunque, di qui, la difficoltà è una difficoltà. E più che mai essa si rivelerebbe tale se i possibili fossero distinti a seconda del *quantum* d'essenza che più o meno li rende prossimi alla linea che segna il traguardo del loro farsi reali. Che, per evitare che, in quanto possibili, tutti fossero identici alla pura «possibilità», e indistinguibili, perciò, in possibile e possibile e ancora possibile, Leibniz ricorresse a questo argomento, per un verso si spiega: sopra tutto, forse, se si considera che, se innanzi a sé non avesse avuta che l'astratta e indistinta possibilità, sarebbe stato Dio a dover previamente creare i possibili come distinti e quindi a duplicare questo primo atto di creazione in un secondo, volto a far sì che il miglior possibile fosse tratto alla luce dell'esistenza. Per un verso, dunque, se a questa situazione si fosse data forma concettuale, il possibile sarebbe, nel suo essere internamente distinto, creazione di Dio; mentre, per un altro, gli starebbe di fronte in questo carattere, che non solo non risulterebbe identico al precedente (l'indistinta possibilità), ma richiederebbe un ulteriore atto di creazione. Situazione assurda, alla quale era giusto che Leibniz intendesse sfuggire assumendo la distinzione dei possibili e ponendola innanzi alla scelta divina: anche se nessuno potrebbe dire che per questa via egli fosse giunto a comprovare che fosse tale e che fosse libera. Se, a seconda del grado di essenza che racchiudono in sé, i possibili sono più o meno atti a esser fatti oggetto della scelta divina; se, per conseguenza, sarebbe incongruo, e ripugnante alla sua intelligenza, che Dio scegliesse il possibile che meno fosse idoneo a esserlo, ne discende che la sua volontà non potrebbe mai essere difforme dalla sua intelligenza, e che, rispetto a questa, sarebbe impossibile che la sua scelta fosse libera.

Da questa, del resto assai incompleta, rassegna di opinioni, si trae una conseguenza che non avrebbe, per Leibniz, potuto essere se non molto imbarazzante. E questa è che, a guardar bene, nella sua idea dei

possibili per la provvidenza non si dava alcuno spazio. Non si dava spazio per il suo libero agire nella storia. All'idea della necessità nella quale, a suo parere, Dio si trovò di scegliere e far essere quel possibile che più possedesse di essenza e più perciò fosse disposto e prossimo a trapassare nella realtà, si sarebbe, è vero, pur sempre potuto aggiungere la precisazione che la libertà della scelta non era, in ultima analisi, compromessa perché, anche di quella necessità, causa era Dio che, perciò, non vi sottostava e non ne dipendeva. Ma, a parte che (e lo si è visto) per questa via si sarebbe dato luogo a un'incontrollata duplicazione della scelta, restava comunque che, a partire di lì, il congegno era destinato a funzionare in modo, che, a rigore, nemmeno Dio avrebbe potuto intervenire per alterarlo. Intervenendovi, e alterandolo, avrebbe infatti contraddetto all'atto di volontà con il quale l'aveva voluto. E questo era impossibile perché, alla radice, quel congegno non era se non quell'atto di volontà; e quell'atto di volontà non era se non Dio. La scelta che in origine era stata da lui fatta di quella necessità diveniva necessità per ogni scelta che, conseguendone, non era perciò una scelta, ma, appunto, una necessità. E di qui, o anche di qui, tornava a prender forza l'idea della totalità delle parti che già si è visto come fosse utilizzata da Leibniz per poter venire a capo della questione del male; che era infatti da valutare, non come qualcosa che in sé stesso e in Dio avesse la sua ragion d'essere, ma come, invece, la parte di un tutto: come qualcosa, dunque, che in questo, e nella sua necessità, ritrovava la necessità sua propria. Nella persistente disposizione metafisica a presentare il mondo come una totalità assoluta di parti di cui la filosofia esamina e descrive la congruenza, era, questo, un assunto sottilmente contraddittorio. Non è infatti evidente che, per un verso, a seguire questa linea, del male si asseriva che non poteva essere considerato in sé, perché era il tutto a conferirgli senso e significato, mentre, per un altro, era del male, e, quindi, del suo specifico «in sé», che si proclamava che «in sé» non poteva essere considerato, non essendo se non parte di un tutto?

#### IV

Questo non breve *excursus* presenta, agli occhi di chi lo ripercorra, il paradossale difetto sia della non brevità, sia dell'incompletezza.

E anche forse, tuttavia, il pregio di una qualche utilità. Contribuisce infatti a rendere evidenti alcuni punti che di esserlo meritavano, perché della loro tessitura teoretica si cogliessero altresì le ragioni storiche (altri direbbe, e in questo caso direbbe male, le «fonti»). Il primo punto, concernente l'errore, è il più noto, anche perché fu Croce che più volte lo richiamò all'attenzione; e riguarda la genesi cartesiana della teoria che lo definisce in termini di volontà sopravanzante il limite dell'intelletto. Il secondo, concernente anch'esso quella questione, non lo è invece altrettanto. Non è infatti soltanto, come per lo più si ritiene, all'influsso che su di lui (e anche, naturalmente, su Gentile) fu esercitato dalla tesi hegeliana, che si deve l'argomento dell'irrealità dell'errore, che reale non è se non nella funzione alla quale assolve collaborando al e con il vero. È infatti anche, e forse in primo luogo, a Leibniz che questa idea dev'essere ricondotta. Il terzo punto è il meno semplice, sebbene poche parole bastino a fissarne il carattere. Lo si coglie infatti con sufficiente nettezza se si dice che è la presenza della tesi metafisica relativa all'unità del tutto e alla necessaria solidarietà, in questo, delle parti, a costituire, anche dal punto di vista della teoria, la ragione della più acuta problematicità. Presentati come il negativo che sta nel positivo essendone perennemente risolti, l'errore e il male, che è ben legittimo fino a un certo segno trattare insieme, potevano esser definiti con questi nomi solo (lo si è visto per Leibniz) in ragione dell'inconseguita o, meglio, del paradosso per il quale, in quel medesimo atto, significavano verità e bene. Ma proprio perché, per un altro verso, di definirli con quei nomi non si poteva fare a meno, anche si assumeva che fosse possibile isolarli dal positivo e di affisarne così, sia pure in modo astratto, la natura. Che, certo, si coglieva nell'isolamento e attraverso l'atto che lo realizzava e che, in tanto era considerato possibile, in quanto era pur sempre una «natura» quella che per il suo tramite si rendeva visibile e percepibile. Sul circolo vizioso, che in tal modo veniva a prodursi, l'attenzione si fermò abbastanza a lungo nelle precedenti pagine. E qui non si doveva se non, in breve, esercitarla di nuovo perché, di nuovo, quella situazione emergesse e stesse davanti agli occhi.

Restano da discutere *ex novo*, o comunque da meglio chiarire, alcune questioni; che riguardano la struttura del sistema crociano e debbono essere affrontate nel, e non fuori del, suo quadro. Alla



prima che qui richiede attenzione si è già fatto cenno quando si osservò la differenza che, riguardo all'errore, può notarsi fra quel che se ne dice nella *Pratica* e quel che, a distanza di pochi mesi, ne fu detto nella *Logica*; quando, altresì, si alluse al primo abbozzo di questa nei *Lineamenti* del 1904-1905, che, conclusi prima che Croce mettesse per iscritto e definisse le sue riflessioni hegeliane, delinearono dell'errore un concetto del quale sul serio si avrebbe torto se non si sottolineasse quanto, non solo fosse incerto, ma anche fosse lontano da quello di cui, poco dopo, egli definì la natura. Si avrebbe sul serio torto se, traendolo fuori dell'oblio in cui per questa parte è tenuto, non lo si scrutasse in quel che ha di peculiare.

Il ragionamento che allora, agli inizi delle sue riflessioni sulla logica, Croce svolse non è, beninteso, se non nelle conclusioni ultime, e in certi passaggi, così remoto da quello che di lì a poco sarebbe stato il suo, che non possano non riconoscersi movenze essenziali di questo. Ma, per un verso, nei *Lineamenti* egli accentuò, nell'errore, il carattere della contraddittorietà e della nullità, contrapponendolo così in modo secco, e si direbbe analitico, alla verità e razionalità dello spirito, esso solo connotato in termini di «essere» e di realtà. Per un altro, si trovò di fronte questo «nulla» che era tale e anche, nello stesso tempo, non lo era, dal momento che (scriveva in un passaggio che avrebbe richiesto ulteriori svolgimenti) «dire che l'errore sia il nulla non vuol dire che l'errore sia nulla». Il nulla, infatti, era per lui non il semplice nulla, perché, «nientemeno» era «la possibilità stessa del divenire».<sup>33</sup> Sarebbe impossibile, aggiungeva, «da uno stato passare all'altro senza che lo stato precedente venisse negato, e sarebbe impossibile raggiungere il nuovo stato, se a quella negazione non seguisse la nuova affermazione. La morte non è la semplice antitesi della vita, ma è la condizione stessa della vita, la quale si esplica come vita mediante la morte. La morte è intrinseca alla vita: il male e l'errore sono intrinseci al bene e alla verità».<sup>34</sup>

Non per questo, tuttavia, il problema poteva, a suo parere, considerarsi risolto. Per quanto dalla definizione dell'errore come «il nulla» e di questo come diverso da, e non coincidente con, «nulla»,

<sup>33</sup> *Lineamenti*, p. 98.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 98-99.

provasse a dichiararsi e sopra tutto a sentirsi appagato, certo è che nel profondo di sé doveva avvertire il morso dell'insoddisfazione, e il pungolo che lo spingeva a cercare ancora. Il nulla che l'errore era senza perciò essere nulla richiedeva infatti approfondimenti che, se fossero venuti, la formula sarebbe apparsa soltanto una formula: come, del resto, già allora dovette sembrare a Croce, il quale infatti sul nesso «nulla/contraddizione» insisté; e disse che «negando una realtà», quello, il nulla, non riusciva a negarla sul serio, ossia «con l'affermazione di un'altra realtà, e restava come a mezza strada, indeciso tra la negazione e l'affermazione».<sup>35</sup> Che cosa ne conseguiva? Ne conseguiva che l'errore veniva a trovarsi nel luogo in cui la negazione avrebbe dovuto radicalmente negare, e solo in parte invece negava, mentre a sua volta l'affermazione, che anch'essa avrebbe dovuto riuscire piena affermazione, non era tale da essere se non la metà di sé stessa. Fra la parziale negazione e l'altrettanto parziale affermazione, a mezza strada dunque, lì si trovava l'errore.

Era un sentiero, questo che Croce aveva intrapreso, che presto sarebbe stato abbandonato. La posizione intermedia in cui l'errore era collocato non riceveva determinazioni che, andando o accennando ad andare al di là, anche, per esempio, alludessero a qualcosa come alla sua genesi pratica: un'idea, questa, che non era in queste pagine presente se non in alcune delle esemplificazioni a cui, secondo il suo costume, Croce ricorreva. Ma da notarsi è altresì, e sopra tutto, questa singolare idea dell'intermedietà dell'errore, che anch'essa, se fosse stata svolta, lo avrebbe presto condotto alla constatazione teorica della sua insostenibilità. Notevole è comunque, anche in questo passaggio argomentativo, che per un verso l'errore fosse come la conseguenza di quel parziale negare che è nello stesso tempo un parziale affermare, e, per un altro, fosse invece esso, che perciò era impossibile che si collocasse fra quei due atti semimancati, la causa del suo trovarvi posto. L'errore, insomma, per un verso conseguiva. Per un altro era causa, e non conseguenza, del suo essere conseguenza e non causa. E qui, già qui, era il circolo vizioso che accennava a prendere la sua problematica forma.

Notevole, d'altra parte, era anche l'altro volto che questa situa-

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 99.

zione avrebbe facilmente rivelato se fosse stata spinta oltre il confine entro il quale, viceversa, Croce la chiudeva. Stando in mezzo fra l'affermazione che, in quanto afferma la realtà, è vera, perché la realtà è positività e verità, e la negazione che, in quanto sia negazione della realtà, anche lo è della verità, ed è perciò falsa, l'errore veniva a trovarsi in una ben singolare posizione. In quanto, per una parte, era coincidente con l'affermazione, necessariamente era, non errore, ma verità. In quanto, per un'altra parte, coincideva con la negazione, era non verità, ma falsità. L'errore era dunque, nello stesso atto, partecipe della verità e della falsità. Così, era la contraddizione. La quale o era «il nulla», o era nulla: con due esiti, a seconda che si fosse scelto il primo significato o l'altro, assai diversi. Se la contraddizione fosse stata interpretata come il nulla, ecco che, il vero e il falso essendo i due opposti che si risolvono nel divenire, e cioè nel terzo che li supera, entrambi cadevano nella sfera del negativo che la positività del divenire risolveva. E, nella prospettiva che in tal modo gli si delineava dinanzi, e che era poi, sebbene semplificata, quella della hegeliana dialettica degli opposti, il vero sarebbe apparso con due volti: quello del suo essere opposto al falso, e l'altro che esso assumeva in quanto lo si fosse considerato come la stessa cosa del divenire. Se, al contrario, la contraddizione fosse stata considerata come «nulla», e questo fosse stato preso, si dica nella sua immediatezza e senza alcuna, ulteriore, elaborazione concettuale, dell'errore che vi coincideva si sarebbe dovuto dire che era la negatività assoluta. Ma, in questo caso, ci si sarebbe trovati di fronte alla acuta difficoltà che, detto, nominato, pensato come «nulla», questo avrebbe posta al pensiero; che, proprio in quanto pretendeva di pensarlo e di farlo oggetto di sé, in questo atto ne fa qualcosa, e non nulla. Resta che, in entrambe queste prospettive, l'errore non riusciva a essere pensato. Sia nell'una, sia nell'altra, impossibile era negare che fosse «qualcosa»: nella prima, perché necessariamente doveva essere preso come coincidente con l'energia che conduce al superamento degli opposti nella sintesi del divenire, nella seconda perché del pari era il qualcosa che, in quanto lo si dica o lo si pensi, comunque il nulla rivelava di essere. Ma se era «qualcosa», era reale. Se era reale, come poteva essere errore?

Le questioni che la teoria delineata nella prima *Logica* lasciava insolute formarono un nodo che a ogni costo richiedeva di essere

sciolto. Lungo quali vie, per risolverlo e non trovarselo di fronte intatto, Croce s'incamminasse, è difficile dire. Del momento specifico in cui si decise ad abbandonare quella sua teorizzazione non è infatti rimasto, che si sappia, un documento specifico; e fra i *Lineamenti di logica* e il secondo e il terzo volume della filosofia dello spirito non c'è in sostanza se non il saggio hegeliano del 1906, che è già nettamente sulla via che conduce alle teorizzazioni del sistema, e dal quale dipende il breve scritto che nel 1907 Croce dedicò a *L'indole immorale dell'errore e la critica scientifica e letteraria*.<sup>36</sup> Certo è però che qualcosa dei pensieri che egli allora vi pensò è rintracciabile in quelli che poco dopo gli accadde di definire. E cioè, da una parte, il singolare ritmo per il quale l'errore era «nulla» (privazione e negatività, dirà nella *Logica* del 1909,<sup>37</sup> pur senza entrare in ulteriori questioni relative a questi due concetti), e tuttavia anche qualcosa. E, da un'altra, questo qualcosa che, sul serio, era tale, ed era perciò una forma dell'essere e della positività: se non teoresi, prassi.

Ma è proprio così? È proprio indubitabile che, come a partire grosso modo dal 1906-1907 Croce prese a sostenere, la questione dell'errore si risolvesse, per lui, nel quadro dell'utile? È proprio indubitabile che la proposizione secondo la quale, quando sia dato scindere la sintesi in cui il negativo sta come perennemente risolto, questo può allora essere considerato in sé, sia non solo plausibile, ma anche, se si guarda alla cosa, piuttosto che all'intenzione, conforme a quella? Già sappiamo, e fu uno dei risultati conseguiti attraverso le precedenti analisi, che se, inconcepibile in sé stesso, l'errore teoretico fosse reale nella forma utilitaria dello spirito, e, ogni volta che quello si determinasse, fosse questa a determinarsi in un suo carattere, il circolo delle forme risulterebbe sconvolto. Risulterebbe sconvolto, ossia alterato nella necessaria regolarità della scansione e successione delle forme. Nell'economia dello spirito, e secondo la sua legge, l'insorgere dell'errore non ha, né potrebbe avere, un tempo coincidente con il luogo nel quale accade e si determina. Accade infatti quando accade, si determina quando si determina, e

<sup>36</sup> Lo si veda in *Cultura e vita morale*, Bari 1955<sup>3</sup>, pp. 88-94.

<sup>37</sup> *Logica*, p. 253.

può a rigore intervenire in ogni momento della vita spirituale e del suo svolgimento; che obbedisce a una ferrea regola immanente, a una legge che, in quanto tale, può, se si vuole, prevedere l'eccezione, il disordine, l'alterazione, ma non può, ed è ovvio, accoglierli nel suo quadro come se ne fossero altrettante specificazioni e articolazioni necessarie. È vero bensì (e a sorgerne è una questione di estrema delicatezza) che così le cose dovrebbero andare, mentre non è così che, propriamente, vanno. È vero infatti che, per Croce, l'ordine degli errori è necessario tanto quanto quello delle forme teoretiche che ne sono alterate e snaturate. È vero che, se infiniti sono gli errori che, per così dire, vi accadono, il loro riferimento è sempre a quelle, è alle forme della realtà: in modo tale che alla necessità di queste corrisponde la necessità di quelli, questa medesima corrispondenza essendo perciò necessaria.<sup>38</sup> Ma, se è così, si capisce perché qui si dicesse che la questione è delicata, e ora si aggiunga che richiede attenzione.

Altro infatti è dire che, al di fuori di ogni connessione sistematica, all'«estetismo», ossia all'errore che deturpa il puro volto dell'arte, segue il «filosofismo»,<sup>39</sup> e cioè l'errore che altera e deturpa quello della verità. Altro è invece dire che, dato il semicircolo delle forme teoretiche e il suo necessario costituirsi e ricostituirsi, a questo corrisponda, con pari necessità, il semicircolo degli errori. Altro, se si vuole eccedere nel rigore descrittivo di quel che il sistema imporrebbe, è parlare di un circolo (o semicircolo) degli errori che sta in quello delle forme, e non possiede, nei suoi riguardi, alcuna specifica autonomia e realtà; perché gli errori sono «l'irreale nel reale» e solo in senso metaforico, e molto concedendo alle esuberanze del linguaggio, può perciò assumersi che anch'essi costituiscono un circolo (o semicircolo). Ma altro invece è parlarne come di tali che in quel circolo (o semicircolo) si costituiscono; come di qualcosa che possiede una sua interna e necessaria «fenomenologia», in ragione e in forza della quale non accade solo che «estetismo» e «filosofismo» deturpino il puro volto dell'arte e della filosofia, ma che altresì si svolgano in sé stessi κατὰ ἀνάγκην: tanto che l'estetismo si prosegue nell'empiri-

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 258-59, *pass.*

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 262 sgg.

smo, questo nel matematismo, al modo stesso in cui, al superiore livello, al filosofismo tengono dietro, in un ordine necessario e inalterabile, il mitologismo, il dualismo, lo scetticismo e infine, il misticismo. Nella illustrazione di questi passaggi, Croce spese intero il suo particolarissimo talento sistematico, rifulgente nella capacità di delineare il quadro delle simmetrie. E a questo tuttavia aggiunse l'attitudine, che in lui non era meno vigorosa, a oltrepassare, con la pura intelligenza, lo stesso ordine entro il quale assumeva di poterla contenere: l'attitudine che, in effetti, costituisce uno dei tratti più notevoli del suo filosofare, costantemente sospeso, e quasi in crisi, fra la tendenza ad andare oltre il quadro sistematico e il ritorno tuttavia a questo (che, se non fosse considerato nella sua necessità, nemmeno quella tendenza potrebbe essere colta nella sua più autentica ragione). Ma la difficoltà, nel fondo, restava intatta; e si articolava in un sistema, se così potesse dirsi, di difficoltà. Per non dichiararne qui se non due, si consideri innanzi tutto che se, conforme a una delle definizioni crociane, l'estetismo rivela la sua erroneità nel «surrogare» l'intuizione al concetto» e nell'assegnare «a quella l'ufficio e il valore di questo»;<sup>40</sup> se, a sua volta, e per dirla in breve, posto che il concetto è «sintesi a priori logica, unità di soggetto e predicato, unità nella distinzione e distinzione nell'unità»,<sup>41</sup> il filosofismo è la rottura arbitraria di questi nessi necessari, la conseguenza è che l'uno e l'altro, l'estetismo e il filosofismo, assumono qui il volto specifico dello pseudoconcetto. E, per un verso, ripetono perciò in sé stessi la difficoltà che è di quello: la difficoltà per la quale esso è in sé stesso, tanto analisi e scissione, maldestra imitazione della sintesi e dell'unità, e perciò «falsità», quanto tuttavia capacità, non falsa ma vera, non inautentica ma autentica, di produrre analisi, scissione, falsificazione e falsità. Per un altro, rendono evidente ciò che di quella difficoltà costituisce il carattere specifico. Se l'errore consiste (si badi: consiste) nella rottura che produce dell'ordine sistematico della realtà, ed è perciò falsificazione di quel che, in e secondo quell'ordine, è vero, non è allora evidente che erronea dovrà anche essere l'azione falsificante nella quale si assuma che «consista»; erroneo

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 262.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 271.

dovrà essere questo suo consistere, inautentica la sua inautenticità? Non è evidente che, insomma, quell'azione non sarà azione, ma analisi di azione; che in sé stessa sarà spezzata, incoerente e priva, perciò, di un «sé»; che, infine, non sarà tale da produrre la sua conseguenza là dove, viceversa, si assumeva che potesse produrla? Pensato così, l'errore ritorceva su sé stesso la sua erroneità: senza che nemmeno questo gesto del ritorcerla su sé stesso potesse essere riconosciuto come autentico. Non può dirsi infatti che l'errore sia erroneo: dal momento che, per mettere la cosa in questi termini, per far sì che l'errore fosse predicato della sua erroneità, occorrerebbe che, nel costituire il soggetto di questa predicazione, stesse fermo in sé stesso, e non fosse errore ciò di cui, contraddittoriamente dunque, si assumeva che potesse predicarsi l'erroneità.

Discendeva di qui l'altra difficoltà, alla quale si alludeva, e che perciò è nota a quanti abbiano seguito fino a questo punto lo svolgimento del discorso. È la difficoltà, infatti, che emerge quando si consideri la tendenza dell'errore a svincolarsi dalla stretta nella quale era il suo «sé» a perdere il suo rilievo ontologico. La tendenza che, per un verso, Croce coglieva nell'assurdità della pretesa che le era intrinseca e che consisteva nell'assegnare (si dica così, con alquanto approssimazione) l'essere al non essere, e che non riusciva, per un altro a controllare, impedendo che tuttavia si affermasse e svolgesse le sue aporetiche conseguenze. A rendere, del resto, ancor più difficile questo controllo era, in un suo aspetto specifico, proprio la teoria mediante la quale egli riteneva di aver avviata la soluzione della questione emergente, per dir così, dall'esserci degli errori a dispetto del non esserci dell'errore. Se infatti era l'intrusione dell'utile in una forma teoretica ad alterarne il volto e a far insorgere l'errore, a determinarsi era non solo il circolo per il quale per un verso era l'utile a «intrudersi» e a far nascere l'errore, e per un altro era invece questo a far sì che l'utile si «intrudesse» e ne nascesse l'errore. Ma anche altro. E cioè che, nel suo manifestarsi all'interno di una forma teoretica, l'utile comparisse nel circolo prima che il suo momento fosse giunto e l'*οικονομία τῆς ψυχῆς* ne imponesse e richiedesse l'insorgere.

Se, d'altra parte, e con questo può riprendersi a svolgere il filo di una considerazione che solo per un istante era stata sospesa per dare

corso a una sua conseguenza, alla «fenomenologia», come Croce la definì, degli errori si riconoscesse, impropriamente, il carattere «necessario» con il quale è per altro ritratta, anche si dovrebbe riconoscerle la capacità di trovar posto in uno spazio successivo a quello idealmente occupato dalle categorie teoretiche. E, posto quel che non si può concedere, e cioè che quella «necessità» fosse tale e non, invece, quale dovrebbe, una pseudonecessità, a derivarne sarebbe qualcosa di, quanto meno, sorprendente: sia nel primo, sia nel secondo dei due casi che ora saranno in breve delineati. Se la serie necessaria degli errori correlativi alle forme teoretiche fosse giustapposta o aggiunta e quindi intersecata alla serie che queste formano, alla necessità di questa si aggiungerebbe, in un'impossibile duplicazione, la necessità di quella; e la realtà conoscerebbe due ritmi, giustapposti, appunto, e paralleli: uno della verità, l'altro della sua falsificazione, o dell'errore. Se viceversa, e questo è il secondo caso, le due necessità si intersecassero nel punto costituito dal passaggio dall'arte alla filosofia, o, che si dica, dall'intuizione al concetto, quello, il passaggio, avverrebbe, non dal teoretico intuitivo al teoretico concettuale, ma dalla prima posizione perverrebbe alla seconda non prima che l'arte avesse conosciuto il suo errore nell'estetismo: proprio come il passaggio dalla filosofia alla prassi economica non potrebbe aver luogo senza che quella avesse conosciuto il suo nel filosofismo che, posto che sia prassi, non è quella prassi. Se fosse così, a nascerne sarebbe un'anomalia grave. La quale, non solo perché l'errore anche per questa via verrebbe a ricevere un'esplicita connotazione ontologica, si determinerebbe. Ma per un'ulteriore ragione. L'alterno percorso della teoresi, e cioè l'interruzione che l'insorgenza dell'errore produrrebbe nella continuità del suo ritmo, anche nella prassi avrebbe luogo: dal momento che anche in questa l'errore insorge e, insorgendo, pone le stesse difficoltà che si danno a vedere nell'altra.

Insorge, infatti, e deve ammettersi che insorga, sebbene, non senza per altro buone ragioni, Croce tenesse fermo al punto che l'errore è, in quanto tale, soltanto teoretico. La ragione per la quale si dice così, e anche di errore pratico si parla, è diversa da quella che, a suo giudizio, impone di pensare che, senza l'intervento dell'utile e la sua «intrusione», non si produrrebbe lo scambio di una forma teoretica con un'altra. La ragione sta piuttosto in ciò che, le forme teore-



tiche essendo strutturalmente identiche a quelle pratiche, e queste alle prime, quel che si determina in queste anche nelle seconde non può non, e deve, determinarsi; e quindi anche l'errore che, per ragioni strutturali, e non per la suggestione di un'analogia, richiede di essere considerato alla stregua di quel che, nell'utile, è il disutile, e, nell'etica, il male. Lo si comprende, e lo si vede, senza specifica difficoltà se, per esempio, nella *Filosofia della pratica*, si legge il capitolo sesto della prima sezione della prima parte: il capitolo che, dedicato al giudizio pratico, alla storia e all'accadimento, contiene bensì in sé nodi non risolti, ai quali rapidamente si accennerà, ma anche rivela come nel dominio della prassi, e non in quello soltanto della teoresi, la questione dell'errore insorga e sia presente: con tale forza che nessuno potrebbe consentire a sé stesso di passarci sopra senza studiarla e valutarne il significato. La difficoltà, il punto problematico e non risolto, a cui si accennava, rifulgono nella distinzione che Croce introdusse fra il giudizio pratico, inteso in senso stretto come quello che si reca sull'individuo nel suo vario operare, e il giudizio «pratico/cosmico»,<sup>42</sup> che ha per oggetto l'accadimento: ossia non l'azione di questo, di quello, di quell'altro ancora, ma i risultati che conseguono dall'agire di tutti e sempre vanno al di là di ciò che ciascuno di quei particolari soggetti intendeva realizzare e affermare nel mondo.<sup>43</sup> La difficoltà, e il punto problematico e non risolto che questa distinzione rivela, meritano in effetti di essere definiti così perché, al di là di ogni facile apparenza, coloro che, nell'agire, si lasciano guidare dalla legge dell'utile o dall'altra della moralità, gli individui insomma che, per lo più, sono detti concreti e enfatizzati nell'aver «carne e ossa», non sono, nella filosofia di Croce, se non astrazioni ottenute per il tramite della considerazione pseudoconcettuale. Sono «astrazioni», dunque, perché sono individui: nei confronti dei quali il giudizio che si dà delle loro azioni quando queste siano considerate in stretta relazione al loro esser tali non ha valore di autentico giudizio, non dà luogo alla distinzione delle forme e all'opporci che, in sé stessa, ciascuna fa al suo proprio disvalore, il suo valore non rifulendo se non nel suo scopo, che è pratico, non teoretico. A dirla in breve, e per

<sup>42</sup> *Filos. d. pratica*, pp. 58-59.

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 57-61 (spec. pp. 59-60).

non entrare in ulteriori discorsi, quel giudizio non è un giudizio. È bensì quello che per Croce era il così detto «giudizio di valore»<sup>44</sup> che, posta la sua teoria dell'individuo come pura astrazione pseudoconcettuale, non è che un'esortazione pratica, rivolta a far sì che quanti la ricevano dirigano la loro azione in un senso piuttosto che in un altro, realizzino ciò che, nel vivo dell'azione in cui anche il così detto giudicante si trova, a costui appaia come positivo, e non negativo. Solo e autentico giudizio è perciò, non già quello che come soggetto abbia Pietro, Paolo o un qualunque altro personaggio che si trovi nel presente e il cui agire non abbia ancora ricevuta la fatale sentenza dell'irreversibilmente accaduto. Ma è bensì quello che, negli esempi addotti da Croce, riguarda Leone III e Luigi XVI,<sup>45</sup> personaggi che valgono ormai solo per l'opera che svolsero e sulla quale soltanto l'utile e il disutile, il bene e il male, possono far cadere, come autentici predicati di autentici, e non astratti, soggetti, la loro luce concettuale. Ne consegue che se, di giudizio pratico non può parlarsi se non intendendo, con questo termine, il giudizio «pratico/cosmico», non perciò sarebbe da considerare in errore chi, a proposito delle forme pratiche, di errore, appunto, parlasse. La difficoltà che s'incontra nel parlarne è in effetti la stessa che s'incontra quando se ne parli in relazione a quelle teoretiche. Ed è, per riassumere in una semplice battuta il senso di questa alquanto laboriosa indagine, quella che si rende evidente nella presupposizione che, in questo quadro, l'errore è costretto a fare di sé stesso.

Della necessità che regge il semicircolo delle forme teoretiche, e di quella che altresì regge quello dei corrispondenti errori,<sup>46</sup> si è detto che la seconda non può essere considerata alla stessa stregua della prima: ossia come una necessità autentica, e non come una pseudo-necessità. Questa seconda necessità non potrebbe, in effetti, essere considerata come la stessa cosa dell'altra, perché, si torni a osservare, se quello degli errori fosse un ordine necessario, questo dovrebbe,

<sup>44</sup> Si veda il saggio su I 'giudizi di valore' nella filosofia contemporanea (1909), in *Saggio sullo Hegel*, cit., pp. 407-27.

<sup>45</sup> *Filos. d. pratica*, pp. 57-58.

<sup>46</sup> *Logica*, pp. 262 sgg.

nella sua, appunto, necessità, essere vero, non falso, non erroneo: con la conseguenza che gli errori che sul serio, in ipotesi, si rivelassero tali non potrebbero essere riferiti a quello, che è necessario, infatti, e, come necessario, non falso, ma vero. Non potrebbero insomma essere inclusi nel cerchio entro il quale si assume che compiano il loro percorso. Ancora una volta, fra l'errore e il suo essere (e l'ordine è, per l'errore che necessariamente vi è inserito, la stessa cosa del fondamento, e perciò dell'essere) verrebbe a darsi qualcosa come una contraddizione. Che si ripresenterebbe quando, passando dall'ordine in cui gli errori si dispongono a quello delle forme e, quindi, considerando il rapporto che l'un ordine stabilisce con l'altro, ci si ponesse la questione della loro compatibilità; e dovrebbe risponderci che questa non si dà per le due ragioni che possono con facilità essere addotte. La prima è che se fra ordine e ordine non si desse se non quel rapporto che può instaurarsi fra la verità e la verità, non solo per l'autonomia degli errori nel loro ordine, e per questo ordine medesimo, non vi sarebbe alcuno spazio; ma nemmeno, come più volte si è avuto modo di osservare in analoghi contesti, spazio vi sarebbe per qualcosa come un rapporto. La verità infatti è una, non è moltiplicabile in verità fra le quali, appunto, possa stabilirsi un rapporto: sì che dire «rapporto fra verità» non è che un modo per dire l'immoltiplicabile identità del vero. La seconda ragione, anche questa più volte scrutata, è che se, in sé stesso, l'ordine della verità fosse vero, e falso invece quello degli errori, rimarrebbe da decidere la natura del rapporto che pur si insistesse a voler stringere fra i due. E si darebbero allora queste due ipotesi: o che il rapporto stabilito fra i due rapporti appartenesse alla verità, e fosse vero, o che appartenesse alla falsità, e fosse falso. Nel primo caso, ed è ovvio, anche il falso apparterrebbe al vero (ossia al rapporto onde quest'ultimo è in rapporto con il falso); e appartenendo al vero, sarebbe vero e non falso. Nel secondo, e anche questo è ovvio, il vero apparterrebbe al falso: sarebbe perciò, appartenendo al falso, falso e non vero. In entrambi i casi, di un rapporto non potrebbe parlarsi.

Per far sì che quella degli errori fosse una vicenda scandita in fasi, e non fosse tuttavia vera, occorrerebbe che fosse governata non dalla stessa legge, vera e non falsa, che regola le fasi del passaggio tra le forme, ma da una legge diversa, espressione di una necessità diversa dall'altra necessità. Occorrerebbe che soltanto per analogia l'una ne-

cessità fosse riconducibile all'altra: νόμος, dunque, e non φύσει; e che quella degli errori fosse, per giungere all'essenziale, una falsa, inautentica, e non vera necessità. Così, come si diceva, ridotto il discorso in questi scabri termini, si spiega perché una non autentica necessità stabilisca una successione che non si richiede sia la stessa, ossia dotata dello stesso rigore, di quella che stringe in un ordine inalterabile il succedersi delle forme: quel succedersi che è, o dovrebbe essere, la stessa cosa del loro specifico costituirsi. Ne deriva che, in forza di questa necessità che non è se non inautentica, all'errore e al suo paradosso debba innanzi tutto riconoscersi la libertà, o si dica piuttosto la casualità, dell'accadere; nella presupposizione, per altro, della certezza che, comunque si produca, e ogni volta che si produce, l'errore per certo implica il riferimento alla verità dello spirito.

Detto questo, e stabilito il punto, non occorre dilungarsi sulle possibili anomalie che, malgrado la straordinaria fluidità che la caratterizza, la trattazione crociana fa registrare nei confronti di questo schema, che si ritiene sia espressivo del modo in cui obiettivamente le cose stanno nella filosofia dello spirito. E deve piuttosto rilevarsi che, per un verso, nell'accezione in cui il termine «libertà» è stato preso, l'errore è appunto libero: tale cioè che si determina quando e se si determina; laddove, per un altro, se a dargli forma di realtà, o a rivelare come «realtà» quel che si definisce errore, fosse sempre e solo l'utile, dovrebbe conseguirne che solo nel punto in cui, κατ' ἀνάγκην, questo sorge, anch'esso, l'errore, può insorgere. Le due proposizioni sono in contrasto. E fra le due non è dato scegliere. Si deve perciò abbandonarle entrambe, constatando che, a questo punto, anche in Croce si era determinato qualcosa come un cortocircuito.

Il discorso può, per un altro verso, proseguire con l'osservazione di un altro nodo problematico, o di un altro filo, se si preferisce, che a quel nodo si aggiunge rendendolo più pesante, o più intricato, nell'atto in cui più problematico si rivela l'accoglimento della tesi relativa all'origine pratica dell'errore. Quando questa proposizione relativa all'origine pratica dell'errore viene ripetuta come cosa ovvia, e sulla quale non possa cadere alcun dubbio, non si considera a sufficienza che il negativo è destinato a subire un'incontrollata *metabasis* nel momento in cui, da puro opposto del positivo che lo risolve nella

sua forma, passa ad assumere le sembianze di un atto pratico specificamente costituito nel segno della sua positività. Non si considera che, osservato in sé (e in quanto questo atto sia possibile), il negativo non è più quel negativo; che prima infatti era determinato, non nel senso di una realizzata finalità pratica, ma dall'essere il puro opposto che s'è detto, e ora invece si presenta in quella forma: come un positivo, perciò, che in sé risolve il suo proprio negativo. Se, come a Croce piaceva, si passasse agli esempi, sarebbe facile mostrare come il letterato che, alla meno peggio, premuto dalla necessità, combina versi per procurarsi di che vivere, sia uno che col far ciò, si è collocato del tutto al di fuori della sfera specifica della poesia, rispetto alla quale quel che produce non è un errore poetico, ma, appunto, un atto pratico: allo stesso modo del filosofo che, di fronte alle spose che «infantano» e ai piccoli figli languenti nel morbo, esce dalla speculazione relativa all'incontrovertibile, e, con l'animo oppresso, si dispone a produrre manuali. Né il letterato, né, in effetti, il filosofo dell'esempio permangono, in quanto si comportino nel modo che s'è detto, nella sfera della poesia e della filosofia. Ma ne sono, originariamente, fuori; e non è quindi a partire di lì che si è determinato il «salto» che da un ordine categoriale, che era e avrebbe dovuto restare il loro, li ha condotti in un altro. Per poter cogliere il salto per il quale, senza aver avuto coscienza di essere passati ad un altro ordine del reale, a questo proprio erano in effetti pervenuti, sarebbe stato necessario che del negativo si fosse colta l'interna trasformazione in positivo, — quella, appunto, che immaginosamente è stata ritratta con il termine «salto». Ma, in questo caso, lungi dall'aver colta nel suo atto la genesi pratica dell'errore teoretico, non si sarebbe in realtà se non assistito alla crisi di una forma e al conseguente passaggio a un'altra: con l'avvertenza, per altro, che, ritraendolo in questo modo, del passaggio non si sarebbe dato se non una rappresentazione, e che il concetto è altra cosa. Nella filosofia dello spirito il passaggio si determina infatti, non già dal negativo al positivo, ma dal positivo, attraverso il negativo, al positivo; e su questo deve non nutrirsi alcun dubbio, quali che poi siano le questioni che ulteriormente ne nascono.

Insomma, come in Leibniz la disarmonia e il suo contrario non sono, nell'armonia che ne deriva, quali sono, o sarebbero, se fossero considerati in sé, lo stesso può dirsi per Croce. E il primato è perciò,

sempre, del tutto, non della parte. Il che si conferma con l'osservazione che, quando si parla di un negativo che, tratto fuori della sintesi, sia osservato in sé, si suppone (lo si ammetta o no) un tempo (ideale o no) nel quale il passaggio si realizzi. Ma si tratta, e si deve ribadirlo, di un parlare del tutto improprio. Nell'economia, quale Croce la concepiva, dello spirito non si dà un tempo nel quale possa prodursi lo scambio delle forme, che ha nome «errore»: non si dà, da una forma a un'altra, uno scambio, ma solo lo specifico passaggio che l'ἀνάγκη comanda che avvenga in quel determinato punto e momento. Come più volte si è osservato, ed è stato necessario ripetere, non è lo scambio delle forme a generare l'errore, perché se mai è questo che, insorgendo, fa sì che tra le forme avvenga, invece del necessario passaggio, lo scambio. Alla radice dell'errore è l'errore dunque che agisce. È l'errore, il soggetto dell'errore. Ma allora torna la domanda: l'errore, che cosa è l'errore? Con quel che segue; e che a lungo è stato indagato qui su.

Se, d'altra parte, la ricerca delle ragioni per le quali di una genesi dell'errore dall'interno della realtà, o dell'essere, non è possibile parlare, sia proseguita nell'altra, già in atto, che concerne l'impossibilità che quella genesi possa essere pratica e economica, la questione si rivela ancora più intricata di quanto fin qui non sia apparso. Altre difficoltà si aggiungono infatti a quelle che già sono state individuate e studiate. Più di quanto non accadesse nella quasi coeva, e di poco successiva, *Logica*, fu nella *Filosofia della pratica* che, battendo sul tema dello «scambio», Croce insisté sul carattere, non teoretico, ma pratico, dell'errore; che coerentemente, da questo punto di vista, interpretò come un atto di volontà. Vi insisté dopo aver tuttavia fornite, *in re* (se non nella soggettiva consapevolezza), le ragioni per le quali di una simile genesi parlare era impossibile. In realtà, che l'errore fosse volontario, non poteva significare, per lui, né che la volontà fosse, essa, erronea, né che potesse sorgere sul fondamento dell'errore, ossia di un erroneo atto teoretico che erronea, appunto (e questo era impossibile), l'avesse resa in sé stessa. Quell'atto di volontà non era uno pseudoatto di volontà. Era un atto di volontà che, in quanto tale, era preceduto da un autentico, vero, e non falso, atto teoretico: come, del resto, Croce aveva detto con chiarezza là dove aveva scritto, che «l'attività pratica presuppone quella teoretica», che «senza

conoscenza non è possibile volontà»,<sup>47</sup> e che, quale è la conoscenza, tale è l'atto di volontà che ne consegue. Non si vede quindi come potrebbe parlarsi di genesi pratica dell'errore se appunto, alla radice di questo, e in una zona quindi ancora più originaria, non si individuasse lo scambio e, al fondo di questo, l'errore; che si confermerebbe così, e lo si è già notato, in tutto e per tutto presupposto alla sua possibilità. Che l'errore sia volontario, e consista dunque in un atto dell'attività pratica, che nel volere ha il suo organo, è affermazione autocontraddittoria; che si rivela in questo suo carattere quando si consideri che, la volontà essendo volontà e non errore, la volontà essendo sintesi, laddove l'errore è analisi, è del tutto impossibile che la proposizione «l'errore è sempre volontario; l'errore consiste in un atto di volontà» che si «intrude» (per usare questo verbo di gusto spaventiano) nella «teoresi»<sup>48</sup>, sia assunta nel segno della coerenza. Fra volontà ed errore, fra quella che è una potenza sintetica del fare spirituale e questo che è scissione, analisi, qualcosa dunque che, ammesso che possa parlare, per suo conto (per usare l'efficace espressione del *Breviario di estetica*)<sup>49</sup> «parla con doppia voce, una delle quali afferma il falso, ma l'altra lo smentisce, ed è un cozzare di sì e di no, che si chiama contraddizione», non può darsi né compatibilità né accordo: come invece dovrebbe se s'intendesse che, nel segno della coerenza e non in quello della contraddizione, la «volontà» e l'«errore» stessero insieme nella proposizione che verbalmente li congiunge.

La compatibilità e l'accordo non si darebbero, del resto, nemmeno se, con movenza cartesiana, si assumesse l'intrudersi della volontà nella teoresi e il suo scambio con questa; e si aggiungesse che in questo propriamente consiste l'errore, — nello «scambio» e nell'«illegittimo connubio tra due forme dello spirito; le quali non possono essere qui entrambe teoretiche, ma devono essere la forma teoretica e quella pratica».<sup>50</sup> In realtà, non è l'atto di volontà, che in quanto tale si costituisce solo all'interno del suo ambito proprio, e fuori di

<sup>47</sup> *Filos. d. pratica*, p. 21: ma cf. p. 189, dove si assume che la conoscenza è il precedente necessario della volizione e azione nell'atto stesso in cui la volontà è «precedente necessario della conoscenza».

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>49</sup> *Nuovi saggi di estetica*, cit., p. 7.

<sup>50</sup> *Filos. d. pratica*, p. 41.

questo è impensabile, a produrre lo scambio: dal momento che, in quanto questo si sia prodotto, subito ci si avvede che esso non è se non il passaggio dalla sfera teoretica a quella pratica, avvenuto in perfetta conformità alla più pura necessità strutturale dello spirito. Ma, se è così, da che cosa mai sarebbe prodotto questo «scambio», da che cosa quell'«illegittimo connubio», se a produrre l'uno e l'altro non può essere la volontà, che è produttrice di azioni e non di errori? In realtà, per trovare la ragione dello scambio è necessario che alla radice di quello vi sia uno scambio, e poi ancora uno scambio, senza che, di scambio in scambio, il regresso possa arrestarsi. Lo scambio, insomma, dovrebbe stare alla radice di sé stesso come sua propria possibilità: a quel modo che, come si è visto, anche l'errore (ma scambio e errore in questo contesto valgono lo stesso) era costretto, per dar conto di sé, a ricercarsi alla sua propria radice, anticipandosi così a sé stesso.

## V

Poiché, a più riprese, si è accennato al forte rilievo che in una fase del suo svolgimento concettuale Croce conferì alla teoria dell'errore come scambio di un'attività con un'altra, ci sarebbe da meravigliarsi se, dopo aver ricordato Cartesio, non si procedesse verso l'origine di questa dottrina; che si ritrova infatti, esposta, difesa e poi variamente spinta fino al limite dell'aporia, in un dialogo platonico fra i più problematici: nel *Teeteto*. Non, beninteso, per proporre una fonte esplicita, a una sezione di questo dialogo converrà rivolgersi. Né nella *Logica*, né nella *Pratica*, né in altri luoghi concernenti la questione dell'errore, a questo aspetto del pensiero di Platone Croce ebbe occasione di fare riferimento. Nemmeno, si può aggiungere, per proporre una implicita critica, perché anche in questo caso, della presenza in un testo crociano di quello platonico occorrerebbe poter indicare quanto meno l'indizio: mentre non sembra che di questo ci sia alcuna traccia. Si aggiunga che, accanto al tema dell'affinità, non potrebbe non esser subito considerato quello della differenza e della divergenza. Se in Croce il tema dello «scambio» è presente accanto ad altri che ne limitano comunque l'importanza, in Platone costituisce il momento di una tesi che, dopo essere stata proposta, ben presto



(e lo si è accennato) fu sottoposta a critica, in questa coinvolgendo anche, e senza mezzi termini, la possibilità che, a proposito dell'ἐπιστήμη, della conoscenza, potesse giungersi a una sicura definizione. Eppure, entro questi limiti, le affinità restano notevoli, anche al di là della questione specifica dello scambio: sì che il proposito di dirne qualcosa in un breve *excursus* non potrebbe in nessun caso esser definito vano.

Notevole è, innanzi tutto, il rilievo che da entrambi fu conferito alla questione che potrebbe essere posta nella forma del paradosso per il quale dell'errore si parla e non dovrebbe tuttavia parlarsi. Un paradosso che, per dirla alla maniera di Hegel (quando definì il suo stile), in Platone si presenta tanto elegante quanto crudo: dal momento che se l'errore è una falsa opinione, e questa è impossibile che si dia, è pur evidente che il discorso che si svolge intorno a questa impossibilità, vi allude, tuttavia, e ne parla come di cosa a tal punto possibile/reale, che, pur tenuto fermo nel suo carattere, l'impossibile viene ad essere assunto nel suo ambito: come possibile, dunque, e non impossibile. Un paradosso che, lo si è notato, anche in Croce si dà a vedere. Non è forse vero che, in sé stesso, il negativo non può essere, e non è, reale; e che, tuttavia, «quando» lo si isola, e per un attimo dunque lo si assume in questo suo «in sé», esso è l'errore, è «quel che non è», subito innanzi di rilevarsi come «altro» e non come «niente»? Non è evidente, sé è così, che anche in Croce a delinearci è qualcosa come l'attimalità dell'errore, o, detto con più rigore, è l'istante nel quale l'errore (non essere puro) si rivela mentre sparisce per assumere la forma del «non essere relativo», ossia del qualcosa economico?

Da Platone la questione era stata posta con estrema nettezza là dove, a 187 B 4 sgg., aveva rilevata l'impossibilità che, ἐπειδὴ καὶ ψευδῆς ἐστὶ δόξα, qualunque opinione potesse essere assunta e considerata come conoscenza: si danno infatti anche false opinioni, le quali perciò richiedono di essere distinte dalle opinioni vere. Almeno *prima facie*: e su questo deve farsi battere l'accento. Se infatti è falso che ogni *doxa* sia *episteme*, come avviene tuttavia che l'errore prenda forma in una opinione e che, a sua volta, questa stia salda nella realtà? Τὸ δοξάζειν τινὰ ψευδῆ: opinare il falso. Com'è possibile opinare il falso? Ma questo avviene di continuo. Di continuo avviene che a

opinioni vere se ne intreccino altre che non lo sono, che sono false. Se perciò al dubbio che il «falso opinare» possa aver luogo deve non solo concedersi udienza, ma trasformandolo nella certezza del suo darsi, non si sarebbe allora dovuto dedursene che a non poter essere mantenuta era proprio la distinzione dell'opinione falsa e dell'opinione vera: la distinzione in forza della quale si assumeva che questa potesse darsi e fosse un'opinione, l'altra non potesse e fosse perciò non opinione?

In realtà, per rendere più crudo il paradosso al quale il suo discorso si stava avviando, Platone ebbe cura, subito dopo aver dato spazio al dubbio relativo alla «falsa opinione» e al suo potere, malgrado tutto, esistere, di conferire a esso il massimo della coerenza eleatica. E ragionò infatti, prima in termini di conoscenza e non conoscenza, poi di essere e non essere, senza alcuna indulgenza nei confronti del compromesso, in qualsiasi forma si pretendesse di farlo valere. Proprio perché, non un compromesso, ma una radicale eccezione, era sul punto di produrre, proprio per questo argomentò in modo che alla possibilità che questa avesse luogo non si concedesse alcuna possibilità. Costruì, insomma, con la consueta maestria, la scena su cui il dramma filosofico, nel quale era, beninteso, per intero coinvolto, potesse svolgersi fino al necessario epilogo: quale che questo avesse da essere. E cominciò quindi ad esporre le ragioni per le quali di «falsa opinione» non poteva parlarsi. Posto che di qualsiasi oggetto non può darsi se non conoscenza o non conoscenza, ne derivava innanzi tutto che chi conosce alcunché è impossibile che non lo conosca, proprio come lo è che lo conosca chi non ne abbia viceversa nessuna conoscenza. Ne derivava in secondo luogo l'impossibilità che, conoscendo alcunché, il soggetto di tale conoscenza ritenesse che quel che conosceva non fosse quel che conosceva, ma altro, e che li ignorasse entrambi nell'atto in cui li conosceva. Ne derivava in terzo luogo, e passando al caso opposto, l'ulteriore impossibilità che chi non conoscesse una cosa la ritenesse diversa da altre del pari non conosciute. È evidente infatti che, come la conoscenza non può, se è tale, non esserlo e, necessariamente quindi, lo è in senso assoluto, ossia come perfetta distinzione di una cosa da un'altra, così è della non conoscenza. La quale, se fosse possibile farne un soggetto, potrebbe e dovrebbe dirsi che non conosce; e, se non conosce, a differenza dell'altra, che distingueva, non distingue, ed è impossibile

che questo esercizio possa mai essere il suo. La quarta conseguenza, che già del resto era a pieno visibile nella trama delle tre precedenti, era che meno che mai sarebbe stato possibile che un qualsiasi soggetto scambiasse una cosa con un'altra non conosciuta: che sarebbe stato come conoscere e insieme non conoscere: ossia, al dire di Teeteto, un'autentica mostruosità (τέρας γὰρ ἔσται [188 C 4]).

La premessa dalle quali queste conseguenze erano tratte consisteva in ciò: che, si riuscisse a definirla con rigore, o non ci si riuscisse, la conoscenza godeva presso di lui, che rifiutava di identificarla con la sensazione, dello statuto dell'assolutezza: intesa quest'ultima alla maniera di Parmenide, che in quei termini infatti aveva definito l'essere. Era in sostanza la stessa maniera in cui, passando a considerare la questione dal punto di vista, non più del conoscere, ma dell'essere e del non essere, Platone ne impostò, subito dopo (188 C 9 sgg.), l'analisi. Lo scopo era di far vedere come fosse questo il piano sul quale il discorso doveva con rigore essere mantenuto; e di mostrare perciò come, anche lungo questa via, della «falsa opinione» non si sarebbe potuto dire che cosa fosse: o, meglio, come fosse possibile. Eppure, c'è un punto, in questa sequenza, una fulminea battuta, in cui la coerenza eleatica dell'impostazione accenna a subire come una flessione. Lo si coglie là dove, dopo aver asserito che chi opina alquanto è impossibile che niente opini, e che chi niente opina in realtà non opina, Platone all'improvviso osservò che ἄλλο τι ἄρ' ἐστὶ τὸ φευδῆ δοξάζειν τοῦ τὰ μὴ ὄντα δοξάζειν,<sup>51</sup> che altro è opinare il falso, altro opinare il non essere; e fra quello e questo, tra il falso e il non essere, dette l'impressione di voler introdurre una distinzione, palesemente volta a far crollare l'identità che, per questa

<sup>51</sup> PLAT., *Theaet.* 189 B 4-5. F.M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge. The 'Theaetetus' and the 'Sophist' translated with a running Commentary*, London 1935, p. 115, interpretò il passo così: «then thinking falsely must be something different from thinking what is not», e lo commentò restringendone il senso e la consapevolezza perché «it would involve drawing the necessary distinctions between various meanings of the terms 'is' and 'is not', and a discussion of the whole question of reality and unreality. All this is reserved for the *Sophist* ...». Il che è vero, senza dubbio, e ben detto. Ma per le questioni che tuttavia permangono nel fondo, cf. *inf.* Avverto comunque che non mi propongo di discutere, in questa sede, letteratura platonica.

parte, una rigida fedeltà al logo di Parmenide avrebbe invece implicata.

È indiscutibile, per altro, che, subito dopo averla introdotta, a questa distinzione Platone non conferì alcun ulteriore svolgimento. La lasciò cadere: quasi che quella gli si fosse in qualche modo imposta da sé e avesse presa forma in una piega dell'argomento, nel quale perciò appariva per subito sparirvi. Non può escludersi che a non darle il rilievo e lo svolgimento che sarebbero stati necessari Platone fosse indotto dalla consapevolezza del rischio al quale per quella via inevitabilmente si sarebbe esposto. Se infatti avesse tenuto fermo al punto che il «falso» potesse essere opinato di per sé, anche avrebbe dovuto assumere che come «qualcosa» lo si sarebbe opinato, non come niente. Ma, in questo caso, come non vedere che, conferendogli lo statuto del qualcosa, si sarebbe dovuto dirlo essente, e, perciò, renderlo identico al vero: essere anch'esso, e per eccellenza, ma allo stesso titolo, ora, del suo opposto? Non solo. Ma, ricorrendo a un argomento al quale proprio Platone avrebbe, nel *Sofista*, conferito particolare rilievo, si sarebbe potuto e dovuto aggiungere che, se fosse stato distinto dal falso, come questo si distingueva da lui, il non essere sarebbe stato necessariamente connesso a qualcosa di essente: facendosene perciò proprio il contrario di quel che si era assunto.

Quali che fossero le difficoltà e le complicazioni alle quali, se questa distinzione fosse stata tenuta ferma e svolta nelle sue conseguenze, il discorso avrebbe dato luogo, sta di fatto che non si sarebbe tuttavia nel giusto se in quella volesse indicarsi il preannuncio del famoso parricidio che, con accenti drammatici, il «forestiero d'Elea» metterà in scena nel *Sofista*. Il parricidio di Parmenide si svolgerà in questo dialogo attraverso la compiuta *metabasis* del non essere nell'esser altro, ottenuta a sua volta attraverso la teorizzazione dei γέννη dell'essere; laddove nel *Teeteto* non vi fu, al riguardo, se non un debole accenno, ravvisabile nel tentativo diretto a far sì che del falso potesse in qualche modo affermarsi la realtà di contro al divieto parmenideo che la si concedesse al μή ὄν. Subito dopo, infatti, il discorso prese in questo dialogo una via diversa: quella che conduceva al ribadimento sia dell'impossibilità che alla «falsa opinione» si riconoscesse una qualsiasi realtà, sia delle aspre aporie che da tutto questo comunque scaturivano. Di fronte all'evidenza che di continuo l'errore assumeva nel parlare e nell'agire umani, non bastava infatti asserire la

sua impossibilità: tanto più, e dal momento che, asserendola, e proprio in questo atto dell'asserirla, si finiva per mettere fuori questione, e dunque per assumere come «possibile», ciò di cui (l'errore, appunto) si predicava l'impossibilità. La difficoltà si era del resto resa evidente proprio in Parmenide quando, nel ribadire l'assolutezza dell'essere e l'altrettanto assoluto non essere del non essere, aveva ammonito di tener lontano lo sguardo da questo, e così lo aveva nominato, contraddittoriamente connettendolo a qualcosa di «essente». E anche in Platone quella ritornava ogni volta che, ragionando intorno all'errore e cercando di venire a capo del suo problema, aveva provato ad attribuirgli una genesi e una ragione. Si pensi, per esempio, al luogo in cui egli delinea il concetto della ἀλλοδοξία (ossia di quell'opinione che, essendo falsa e non vera, si presentava tuttavia nel segno dell'esser altra dal vero, ma a questo non opposta).<sup>52</sup> Che, pensato con rigore e spinto al limite, questo concetto aprisse la via al riconoscimento, non della realtà dell'errore in quanto errore, bensì piuttosto del suo «esser altro», è evidente. Come lo è che non sul filo di questo argomento Platone allora procedé: sì che non ebbe a rilevare che, se fosse stato considerato come «altro», tale l'errore avrebbe dovuto essere nei confronti, non soltanto della verità, ma dello stesso errore in quanto lo si fosse considerato errore. E così si sarebbe tornati al punto, che sempre più, anche in questo contesto, sta emergendo come problematico e aporetico. È evidente infatti, nella presupposizione che l'errore fa di sé, che non può non farsi risalire a un errore l'errore in cui si incorre, e che è tale perciò solo in quanto a generarlo e anche a spiegarlo sia quell'errore che sembra invece nascere da sé stesso e non avere se non in sé stesso la sua propria ragione.

Lo si vede con chiarezza nel passo in cui il «falso» era assunto come se a generarlo fosse stata una ἀλλοδοξία, ossia un opinare, non già quel che si sarebbe dovuto, ma altro, e con questo scambiando quel che si sarebbe, appunto, dovuto opinare. In questo modo, colui che opinava il falso, opinava bensì sempre qualcosa, ma «tolto in i-scambio», come Croce si sarebbe espresso, con quello a cui, per essere vero, l'opinare avrebbe dovuto dirigersi. 189 C 2-4 οὐτῶ γὰρ ὄν μὲν αἰὶ δοξάζει, ἕτερον δὲ ἀνθ' ἑτέρου, καὶ ἀμαρτάνων οὐ ἐσκόπει δι-

<sup>52</sup> *Theaet.* 189 B 12-C 4.

καίως ἂν καλοῖτο φευδῆ δοξάζων. Il falso non consisteva, dunque, soltanto nel dire quel-che-non è, ma nel dire altresì «altro» e, quindi, nello scambiare questo con quel che invece avrebbe dovuto costituire l'oggetto del retto guardare e opinare. E l'errore stava perciò, in primo luogo nello «scambio» che, come si è osservato, si poneva così come un principio, non ulteriormente spiegabile, di spiegazione dell'errore stesso: essendo evidente che se, inteso come principio di spiegazione, lo scambio avesse tuttavia richiesto che lo si spiegasse nelle ragioni che lo facevano insorgere, queste avrebbero dovuto essere ricercate all'indietro; o in uno scambio pregresso, o in qualcosa che, nello spiegare senza poter esser spiegato, sempre di nuovo avrebbe ricercato alle sue spalle qualcosa che lo spiegasse. Proprio come sarebbe poi accaduto nella teorizzazione di Croce.

Questa situazione si sarebbe del resto profilata in questi medesimi termini aporetici, anche se, passando dal *Teeteto* al *Sofista*, ossia dal dialogo in cui il parricidio era come presentito a quello in cui fu pienamente realizzato, si tenesse fermo alla teoria dell'errore che Platone delineò in quest'ultimo.<sup>53</sup> E si dicesse che, poiché l'essere si predica tanto di sé stesso quanto dei suoi γένη, o di sé stesso attraverso i γένη, la sua spiegazione si trovava nel non essere, della cui realtà, contro Parmenide, ora non si dubitava più. Anche qui, infatti, l'illusione di aver scoperta, con la genesi dell'errore, la sua *ratio*, si rivela per tale non appena si consideri che la rivendicazione dell'alterità è altrettanto inidonea, in Platone, a dar conto dell'errore, quanto lo è, in Croce, la teoria dei distinti. Posto, per esempio, che si dica in moto quel che è fermo, e fermo quel che viceversa è in moto; posto altresì che alle realtà scambiate si riconosca l'essere delle quali entrambe, nella loro diversità, partecipano; posto altresì che sulle difficoltà interne al μετέχειν si decida qui di non indagare,<sup>54</sup> resta che alla radice dell'errore deve indicarsi, per assegnarne la genesi e la ragione, sia lo scambio sia ciò che l'ha determinato: ossia, ancora una volta, l'errore che ha fatto sì che l'errore, che qui e ora sta sotto i nostri occhi, insorgesse. E dunque, come Platone direbbe nel suo

<sup>53</sup> *Soph.* 236 E 1-5.

<sup>54</sup> Ma cf., al riguardo, quel che ho scritto in *L'essere e le differenze. Sul Sofista di Platone*, Bologna 1991, pp. 28-35, 135-42.

stile inconfondibile, proprio al punto di partenza, dopo che pur ritenevamo di essercene allontanati, il discorso ci avrebbe condotti di nuovo.

Si illuderebbe, per altro, chi ritenesse che, risolta così, la questione apparisse, agli occhi di Platone, risolta sul serio. L'argomentazione che segue è in realtà, fra quelle che costituiscono il tessuto di questa parte del dialogo, la più complessa. Nello sforzo che vi si compie di spingere l'indagine alle conseguenze estreme, è la più complicata e intricata: uno dei più alti esempi della disposizione ad affrontare le questioni da ogni lato, penetrandole fin dentro le più profonde radici, che, come diceva Whitehead, fa di Platone il maestro insuperabile di ciò che è filosofia. Dopo averne enunciata la soluzione e averla indicata nello scambio; dopo avere per questa via messo (o cercato di mettere) in chiaro in che senso possa e debba dirsi che altro è lo *φεῦδος*, altro il *μὴ ὄν*, altro, quindi, il non essere relativo, e altro quello assoluto, la questione si riapreva dentro di lui; che, senza averla enunciata nella forma che qui è stata messa in rilievo, fortemente tuttavia ne avvertiva la problematicità. Posto, e anche concesso, che di una falsa opinione potesse parlarsi, a quali cose particolari si sarebbe tuttavia dovuto riferirla? A quali condizioni doveva ricondursi la possibilità che si producesse?

Chi legga con attenzione il lungo e virtuosistico passo (192 A-C) nel quale, dopo quello famoso in cui aveva introdotto il paragone della memoria con la cera, dono di Mnemòsine, Platone elencò e schematizzò i casi (quattordici) nei quali è impossibile che si opini il falso (192 C 4-5 *πάντα ταῦτα ὑπερβάλλει ἀδυναμία τοῦ ἐν αὐτοῖς φευδῆ τινα δοξάζειν*), — chi legga questo passo si trova di fronte al tema della sensazione (*αἴσθησις*) e della conoscenza (*ἐπιστήμη*), del quale a lungo aveva dissertato nelle precedenti parti del dialogo, trattando di Protagora e di Eraclito. E la questione nella quale, in questo punto, cercò di scendere a fondo fu, per restringersi a ciò che qui e ora è essenziale, quella dell'accordo dell'una e dell'altra, della sensazione con la conoscenza, e di questa con quella: che se si dà, a non insorgere è la «falsa opinione», ma, ove non si dia, è questa che prende forma nella realtà. La situazione che Platone aveva in mente è spiegata assai bene a 193 B 9-D 2, nel passo in cui disse di Socrate che, avendo impresse nella cera della memoria le immagini diverse

sia di Teeteto sia di Teodoro, e vedendoli bensì entrambi, ma da lontano, se riesce a distinguerle e riconoscerle per quel che in effetti sono, la «falsa opinione» è tenuta a bada e scacciata da quella vera, ma se questo invece non accade, ecco che è quella, è la falsa opinione, a tenere il posto della opinione vera e a far sì che, con lo scambio, l'errore si produca. Questo vario fluttuare dell'opinione fra verità e fallacia assunse del resto il suo forte rilievo anche là dove Platone introdusse il famoso paragone dell'opinante con il cattivo arciere che, nel prendere la mira, scambia una cosa con un'altra e nella direzione di questa indirizza la freccia, e fallisce (194 A 1 sgg.). Dove quel che tuttavia dovrebbe rilevarsi è che, se è vero che l'errore si produce per la via qui indicata, anche però è vero che di nuovo, in questo passaggio del dialogo, a rendersi evidente è il fallimento del tentativo volto a spiegare il determinarsi dello scambio. Che, nella prima parte dell'argomentazione, era asserito e non spiegato. Laddove qui è bensì spiegato, ma con qualcosa di estrinseco alla concreta struttura del conoscere, che patisce infatti dal di fuori, se e quando questa si determini, la sconfitta della sua ambizione. Dal di fuori, infatti, questa si produce se, a provocarla, è la lontananza, da Socrate, di Teeteto e di Teodoro, o dell'arciere dal bersaglio che cerca di affisare e di colpire. Ancora e sempre dal di fuori essa del resto si determina quando la sua ragione sia indicata nella varia profondità dei segni che, come se fosse cera, l'anima ha in sé: segni che possono, infatti, essere più o meno profondi, e, a causa di questa maggiore o minore o ancora minore profondità, che non ha, a sua volta, causa razionale, a seguirne è la conoscenza o la non conoscenza.

Che, per la sua possibilità, l'errore derivi da questa diversa disposizione dell'anima a registrare e trattenere in sé la vera «sensazione», è evidente. E varie cose significa. In primo luogo quel che già s'è detto: e cioè che deriva da un dato estrinseco alla conoscenza, e dal quale questa è condizionata, il fatto che l'errore si presenti come una sorta di non controllabile destino a cui talvolta l'anima soccombe. Un destino non spiegabile altrimenti che con il «se» e con il «quando»: ossia con circostanze estrinseche e con il tempo che le spinge innanzi; e del quale infatti ci si chiederebbe invano perché ora sia propizio e ora invece non lo sia. Posto, infatti, che, per spiegarne la diversa natura, di nuovo alla diversa profondità dei segni che sono nell'anima si facesse ricorso, ancora e sempre a un elemento



estrinseco si farebbe ricorso. E l'estrinsecità è, in questo caso, la radice di quel che chiamiamo tempo, così come questo è la radice di quella. In secondo luogo, da questa impostazione derivava una conseguenza grave; che implicherebbe e significherebbe, se fosse spinta fino al suo limite, il naufragio della navicella del conoscere, preda e vittima delle onde protagoree ed eraclitee. Per un verso, il più grande sforzo che Platone avesse compiuto nel *Teeteto* era stato diretto a σώζειν il conoscere dalla malìa del sempre mutevole, dall'estasi, si potrebbe dire, degli attimi che, uscendo da sé e passando senza soluzione l'uno nell'altro, si sottraggono alla presa del conoscere. Era stato di far sì che la conoscenza fosse conoscenza, e non ancora, nello stesso atto, non conoscenza. Era stato di conferire al conoscere lo *status* dell'incontrovertibile e, con questo, quello dell'assolutezza. Ma se poi dell'animo poteva asserirsi che, nei riguardi del conoscere, si presentava ora con la capacità (di conseguirlo), ora con un'altra, opposta; se, in poche parole, piacesse o non piacesse, lo si sottoponeva all'imperio e persino al capriccio della sensazione, e perciò del tempo, come si sarebbe potuto seguitare a proclamare l'irriducibilità dell'ἐπιστήμη alla αἴσθησις? Σε τὸ τῆς ψυχῆς κέαρ<sup>55</sup> poteva essere più o meno saldo, a questa constatazione, e alle sue conseguenze, come si sarebbe potuto resistere, e non, invece, soccombere?

Eppure, ancora una volta, a chi ci abbia seguiti fin qui, dobbiamo ricordare che, giunti a questo punto, messo in chiaro che in noi si danno opinioni vere e anche opinioni false, e che l'uomo è, per dir così, la sede unitaria di questa duplicità, il discorso, per Platone, era tutt'altro che finito. A ricordarlo a Teeteto fu ἁνὴρ ἀδολέσχης,<sup>56</sup> il fabbricante di parole, che Socrate sapeva e dichiarava di essere; e che, in realtà, non lo era affatto, perché, al contrario, era così acuto nel dissertare che, quel che si riteneva gli fosse sfuggito, all'improvviso il lettore se lo trovava di fronte, nella forma più problematica-

<sup>55</sup> Sul termine κέαρ, e sul gioco linguistico con κηρός, cf. CORNFORD, *op. cit.*, p. 126, n. 1.

<sup>56</sup> *Theaet.* 195 B 10. CORNFORD, *op. cit.*, p. 128, rende l'espressione con «garrulous person».

mente compiuta. Come quando, per esempio, riaprendo un problema che sembrava fosse stato chiuso, si chiese quale fosse, in sostanza, la ragione più profonda dell'indagine che lo impegnava e non lo soddisfaceva, quale fosse il segreto che non riusciva a penetrare. Se poteva accadere che, conoscendo questo oggetto, quell'altro e, quindi, la loro distinzione, qualcuno tuttavia li scambiasse e incorresse nella «falsa opinione», causata dal cattivo influsso esercitato in quel caso dalla sensazione sulla conoscenza, ebbene, perché allora l'errore si determinava anche nei casi in cui solo l'ἐπιστήμη avesse tenuto il campo e l'αἴσθησις ne fosse stata esclusa? L'errore ha luogo infatti anche quando, nell'assenza di ogni sensazione, e alla mente il cinque e il sette siano presenti, non come altrettanti oggetti sensibili, ma come puri numeri, a qualcuno accada di dire che, sommandoli, si ottiene l'undici, non il dodici. E di cadere quindi in errore per ragioni del tutto diverse da quelle provocate dall'improprio contatto della conoscenza con la sensazione, e dallo scambio che questo produce nella realtà delle cose. Con il che (ed era lo stesso Platone che, impietosamente lo ricordava) si tornava, né più né meno, al punto di partenza, avendo nelle mani, se si vuol dire così, certamente il problema, ma non la sua soluzione. Come poteva infatti accadere che, avendo dinanzi agli occhi della conoscenza sia il cinque sia il sette, entrambi posseduti e conosciuti dalla mente, questa tuttavia errasse nel produrne la somma? Com'era possibile che due conoscenze dessero luogo, non a sé stesse nella loro conseguenza, ma all'errore?

Nell'economia complessiva di questa ricerca, l'*excursus* platonico sta risultando troppo lungo perché quella ne sia rispettata; troppo breve perché le questioni che il *Teeteto* pone siano analizzate fino in fondo. Ma quelle dell'armonia che deve cercarsi di mantenere fra le parti di uno scritto sono serie ragioni. Occorre perciò concludere su questo punto, osservando che nemmeno la distinzione introdotta fra il «possedere» la conoscenza e l'averla in atto, con la famosa immagine della colombaia e degli uccelli che vi sono inclusi così come le conoscenze sono incluse nell'anima, risolse la questione.<sup>57</sup> Palesemente, non bastava infatti dire che, come uno, immettendo le

<sup>57</sup> *Theaet.* 193 B 1 sgg.

mani nella colombaia per afferrare un uccello, ne prende invece un altro, e erra, lo stesso accade con le conoscenze; che colui che le «possiede» ne sceglie una, per «averla» e esercitarla in concreto, e gli accade invece di prenderne un'altra, e la fallacia s'impadronisce di lui. Dire così non bastava, perché, anche qui, l'errore derivava bensì, senza dubbio, dal prendere una cosa per un'altra. Ma qual era la causa dello scambio che in tal modo si produceva?

Nemmeno, d'altra parte, se, forzando in senso aristotelico la distinzione del «possedere» dall'«avere» e facendo che altra fosse la conoscenza (che si ha) in atto, altra quella che non si ha se non in potenza, nemmeno in questo caso, e in questo anzi meno che mai, il ragionamento avrebbe conseguito il traguardo, finalmente ottenendo quel che fin qui era sfuggito alla presa del concetto. Come infatti potrebbe accadere che si scambiasse quel che è in atto con quel che è in potenza, e non possiede quindi il connotato essenziale che all'altro appartiene? Ma basti così. Il ragionamento si era spinto così innanzi che, come Platone esplicitamente osservò, se non si fosse pervenuti a definire la conoscenza e a metterne fuori questione il concetto, della questione dell'errore, del suo insorgere, e delle ragioni profonde di questo, non si sarebbe mai venuti a capo. Ma, come si sa, sul conoscere, e sul modo in cui si dovesse intenderlo, il dialogo produsse soltanto una serie di acute, stringenti, consapevoli aporie. E nel segno di queste si concluse, senza dunque che, insoluto essendo rimasto quello del conoscere, al problema dell'errore si fosse data soluzione.

## VI

Per quanto, come si è detto, troppo lungo, da una parte, l'*excursus* platonico sia risultato, da un'altra, troppo breve, uno scopo dovrebbe tuttavia averlo raggiunto. Dovrebbe infatti aver contribuito a far vedere fino a che punto la riflessione platonica relativa all'errore abbia influenzato, con alcuni suoi temi specifici, quella di Croce: e non la sua soltanto.<sup>58</sup> A questa occorre tuttavia fare

<sup>58</sup> Di origine platonica, sebbene certamente gli pervenisse anche per ulteriori tramiti, è per es., la teoria dell'errore ragionata da Kant nella sua *Logica*. Cf. I. KANT,

finalmente ritorno: anche perché la teoria della genesi pratica dell'errore presenta altre questioni, e altre difficoltà, una volta che sia messa a raffronto con la struttura formale dello spirito; con il suo essere articolato in forme necessariamente inserite nel circolo che esse stesse formano passando dall'una all'altra, nonché con l'esplicita avvertenza, da Croce più volte ribadita, che non solo nella teoresi l'errore insorge, bensì anche nella prassi: sia economica sia etica. Le si incontra, queste difficoltà, se si considera che il poeta e il filosofo errano, non solo perché le ragioni dell'«utilità» s'«intrudano» nella cerchia nella quale ciascuno si trova (e che costituisce con il suo specifico agire), bensì anche perché, nel comporre poesie, il primo dia luogo a una filosofia, e, invece di permanere in quest'ultima, il secondo obbedisca alla legge dell'ispirazione poetica all'improvviso manifestatasi in lui, e al concetto sia perciò costretto a sostituire l'intuizione e la rappresentazione. Ebbene, riprendiamo il discorso che già è stato iniziato, dov'è qui la volontà economica? Potrebbe mai ammettersi che fosse questa a far sì che il poeta diventasse filosofo, e questo, poeta? E come si dedurrebbe, e giustificerebbe, nel quadro della filosofia dello spirito, e della logica che la governa, una simile asserzione? Allo stesso modo, del resto, le cose vanno nel caso dell'uomo pratico ed economico che, invece di perseguire i suoi fini obbedendo alla voce dell'utilità e a questa soltanto, a tale voce sostituisce quella della coscienza morale che lo induce a far suo l'interesse, non particolare, ma universale. Non è evidente, anche qui, che, lungi dall'essere la volontà economica a poter essere imputata di quella sostituzione, è la volontà etica che, facendola tacere e subentrando, ha eventualmente messa in difficoltà la prima e, con questa, le sue intraprese? Ma, deve ribadirsi, se è così, di fronte a noi non sta se non il passaggio da una forma a un'altra. E persino nel caso, per altro inammissibile, che questo si determinasse in deroga alla legge che, secondo necessità, colloca le forme nel luogo che a esse compete nel quadro della realtà, e dall'arte perciò si passasse non, come si dovrebbe, alla filosofia, ma all'economica, e da questa non, come si dovrebbe, all'etica, ma, per esempio, alla filosofia o all'arte,

anche in questo caso a starci di fronte non sarebbe se non il passaggio da una forma a un'altra. E anzi, e per dire con maggior rigore: non il passaggio in quanto tale: non si dà infatti, un luogo nel quale questo possa mostrarsi nella sua fluida natura; ma la forma, e essa sola. La forma che, di volta in volta, si presenta al proscenio nella pienezza della sua costituzione, e in questo atto, quasi ponendosi dal punto di vista del *telos* raggiunto, è in sé stessa il racconto del suo averlo conseguito.

Di fronte a noi non c'è dunque se non la forma. E, in una parte di sé, Croce lo sapeva benissimo: in generale, e anche qui, in riferimento alla questione dell'errore. Nella sua acutezza, gli accadde infatti di esplicitamente notarlo. «Uno spirito di poeta», scrisse nel 1924,

che come poeta è altresì uomo intero, e perciò spirito logico, si è accinto a risolvere un problema critico, una questione di dottrina o di storia; ed ecco, invece della soluzione, seguendo la sua principale tendenza, viene componendo una nuova poesia. Sono cose che accadono e delle quali si possono citare agevolmente esempi. È errore comporre poesia? Non di certo. Eppure, in quel caso c'è un errore. Quale? L'asserzione che quella poesia sia invece storia o dottrina, soluzione di un problema filosofico o storico: asserzione priva di senso, parole che suonano e non contengono nulla. E da che nascono quelle parole che non sono parole, quel balbettio confuso o quella lustra verbale? Si risponderà dalla vanità, dalla presunzione, dall'ostinazione o simile del piccolo uomo che è nel grande poeta. E che cosa sono codesti affetti? Sono forse altro che il bisogno di espandere la potenza della propria individualità, di godere della sua immaginaria capacità, di piegare gli altri a credere in quella potenza? Sono forse altro che motivi e atti utilitarî, edonistici, economici?<sup>39</sup>

Ben detto e, come chiunque constaterà, benissimo scritto. Ma che, in questo assai delicato passaggio, egli non riuscisse tuttavia a tener ferma la tesi dell'origine pratica dell'errore, che pure esplicitamente ribadiva, e nella realtà la smentisse, o rendesse quanto meno problematica la sua asserzione, si vede con chiarezza. Basta considerare che l'errore era ora fatto consistere, non nella forma che si afferma in luogo di un'altra, o nello spazio ideale occupato da questa: egli sapeva benissimo, per averlo più e più volte teorizzato, che le

<sup>39</sup> *Ultimi saggi*, pp. 342-43.

forme si affermano secondo la legge di un'inderogabile necessità e non danno luogo a salti che non siano passaggi. Ma nelle asserzioni che intorno a essa fa colui che l'ha prodotta e che non la riconosce per ciò che è, la prende per un'altra, e in questo consiste allora l'errore. Che non stava dunque più nello scambio che, nel quadro dello spirito, si produceva a causa dell'«intrusione» di una forma (l'utile) in un'altra, ma nell'altro piuttosto operato da colui che, dopo averla prodotta, come una determinata forma, e dunque in modo legittimo, la equivocava tuttavia, ma, *ex post*, con un'altra interpretando come filosofia, se si resta all'esempio crociano, quel che invece era arte. La conseguenza, sul serio paradossale a osservarla con cura, era che, lungi dall'essere anticipato a sé, l'errore, ora, era come posticipato. Era posticipato a quello che avrebbe dovuto essere l'atto del suo manifestarsi e che, come Croce ora vedeva con chiarezza, tale non era e non poteva essere, perché non era in realtà se non quello del legittimo manifestarsi della forma. Dopo di che, conta relativamente poco che alla radice di questo scambio Croce indicasse le passioni deteriori da lui sapientemente indicate nel suo passo, e queste definisse nella loro natura utilitaria, edonistica, economica. A contare era infatti la scissione che qui veniva a prodursi fra l'errore, che in realtà non riusciva a determinarsi nell'obiettività dell'accadere spirituale e non era un errore, e quello compiuto da chi, dopo aver prodotto (come forma) quel che aveva prodotto, non sapeva (o non voleva) riconoscerne la natura. Ma a contare ancora di più era per altro, anche qui, la difficoltà, trapassante in impossibilità, che s'incontra a considerare come errore lo scambio dovuto a quella soggettività inquieta e inferma. Deve infatti ripetersi che se fosse stato un atto della volontà economica a far insorgere le errate asserzioni di cui Croce parlava in quella pagina, queste avrebbero comunque dovuto appartenere all'ambito della volontà che le produceva. Ma, appartenendovi, avrebbero anch'esse dovuto essere caratterizzate dalla stessa natura sintetica che è propria di ogni atto dello spirito; laddove, in quanto erronee, di quel carattere quelle asserzioni non avrebbero potuto partecipare. Appartenevano infatti all'area dell'errore, che non è sintesi, ma analisi; e se è analisi, come (deve ripetersi) potrebbe essere connesso alla sintesi che lo produce? La connessione, verbalmente esplicita nella proposizione: «l'errore è un atto di volontà, e deriva da questo», è impossibile e impensabile di fronte al

concetto. E allora, di nuovo, se è impossibile che la sintesi produca l'analisi e la renda indipendente da sé, se il concetto non può dar luogo allo pseudoconcetto, se la realtà non può né produrre né includere l'errore, — l'errore che cosa è? La domanda torna. E non si riesce a trovarle una risposta.

In margine alla teoria della genesi pratica dell'errore, ancora una considerazione. Questa tesi presuppone che il negativo di ogni forma riveli il suo volto positivo nell'utile. Presuppone altresì come cosa legittima che il negativo possa essere astratto, tirato fuori della sintesi nella quale sta come negato e oltrepassato, e quindi considerato in sé stesso, — in quel sé stesso che deve bene in qualche modo sussistere perché la sua specifica considerazione possa aver luogo. Si ricorderà quel che, a proposito di questo assunto relativo alla possibilità che il negativo fosse sottoposto all'anzidetto procedimento, si ebbe modo di osservare all'inizio di questa ricerca, rilevandone le difficoltà. Ma ora conviene tener sospeso questo punto che, se fosse invece semplicemente ribadito, l'ulteriore analisi non potrebbe prendere l'avvio, perché le difficoltà che sono state in precedenza messe in rilievo sul serio sono insuperabili. Se perciò, riesponendo la tesi crociana, si ripettesse che, in sé considerato, il negativo di ogni forma è positivo come utilità pratica, non ci si soffermi sulle varie e complesse difficoltà che questa asserzione reca con sé. A lungo, infatti, sono state analizzate e discusse. Ma, per misurarne da un altro angolo visuale la coerenza, si proceda invece sulla via indicata da Croce, rivolgendogli le domande che a questo punto s'impongono: e che suonano così. Se, scisso dal suo positivo, e in sé, appunto, considerato, utilità, e nient'altro che utilità, si rivela essere il negativo dell'arte, della filosofia, della moralità, che ne è allora di quello dell'utile? Anche questa forma ha infatti il suo negativo, che si chiama «disutile». Dovrà dunque dirsi che, considerato in sé, il disutile si rivela come utilità, proprio come utilità si rivelano il brutto, il falso, il cattivo? Dovrà aggiungersi che a differenza, nel suo caso, di quel che accade nelle categorie dell'arte, della filosofia, della moralità, che ritrovano in un'altra categoria la positività del loro negativo, nell'utile il riscatto positivo del negativo si realizza, non fuori, ma dentro il suo quadro; e che, anzi, a rigore, non si realizza affatto, perché, quanto meno, quella realizzazione richiede che gli opposti siano opposti,

che il positivo sia positivo e non negativo, e che questo sia negativo e non positivo, mentre qui gli opposti sono polarizzati e, dunque, identici? Su questo punto si dovrà tornare quando il volto dell'utile rivelerà in sé i tratti della vitalità. Ma, per intanto, converrà restare sulla questione alla quale si era cominciato a dare l'avvio; e riformularla nella classica forma che a essa fu data da Croce quando, in sostanza, osservò che se il poeta, il filosofo, l'uomo etico, che «errano» nella loro specifica sfera, in questo atto dell'errore si risolvono, lo sappiano o no, a fare cosa utile, che cosa deve dirsi di colui che, nel perseguire il suo utile, erra, e, nel segno della disutilità, produce il suo danno, traendo a rovina le sue imprese economiche?

La risposta che a questa domanda fu data da Croce quando, interpretando l'errore (e il male) come il passaggio non riuscito da una forma a un'altra, e come una «ricaduta», perciò, «nel grado da cui» si era partiti, che genera «rimorso» e fa insorgere la coscienza dolorosa del fallimento, asserì che anche nell'utile accade lo stesso, — questa risposta è, nel suo svolgimento, sottile; e richiede perciò di essere esaminata con cura. La «ricaduta in un grado inferiore ha luogo» — questa fu la sua risposta — anche «tra atto e atto di quello stesso grado, come quando, tentando un utile più complesso e più ampio, si ricade in un utile più povero e più angusto; e nondimeno, in questo regresso, a un punto bisogna pur fermarsi, e questo punto sarà sempre un'utilità, sia anche poverissima, rudimentale, e, per così dire, animalesca». <sup>60</sup> Ebbene, che, per un verso, questo argomento modificasse alquanto, rendendolo più complesso, il quadro delle precedenti considerazioni, e, per un altro, introducesse nuove questioni e altrettante difficoltà, risulta evidente non appena si provi a scendere verso la sua radice. Vi si nota, in primo luogo, un'insistenza sulla «drammaticità» dell'errore (e del male) che negli scritti precedenti non aveva assunto un così spiccato carattere. E la drammaticità tanto più risalta quanto più, potrebbe dirsi, la logica appaia qui in difficoltà nei confronti della considerazione fenomenologica che, in certi accenni, mostra di tenere quasi incontrastata il campo. L'accento infatti batteva ora, non tanto (e come pur avrebbe dovuto) sul signoreggiamento formale, o categoriale, dell'opposizione, sempre vinta, in virtù di

<sup>60</sup> *Ibid.*



quella capacità di signoreggiarla, nel distinto che la risolve in sé; ma, appunto, sull'opposizione in atto, sul contrasto, sulla lotta, ai quali il discorso sembrava riconoscere, e di fatto riconosceva, autonomia e realtà: donde il rilievo dato ai temi del «rimorso», della «coscienza dell'errore, della colpa, del male», che quel rilievo ma dovrebbero avere non in sé, ma nell'ambito della forma distinta, nella quale, potrebbe dirsi, sono attuali solo nel loro non esserlo. Vi si nota, nella questione specifica dell'utile e del suo negativo, una tendenza a sottilmente trasformare i termini della questione, che dev'essere colta e messa in rilievo, resistendo alla potenza persuasiva e suggestiva della prosa crociana, al suo andare, talvolta, al di là e oltre la sua persuasività filosofica e razionale.

Altro, infatti, era assumere il negativo, guardarlo in sé e scoprirvi il segno di una diversa positività. Altro era assumere un atto categoriale e metterlo a raffronto con un altro, appartenente al medesimo ambito e dotato però di una positività più intensa e compiuta che quella intrinseca al precedente non fosse. Nel primo caso, a venire al proscenio era un negativo che tale era in sé, sebbene, scrutato nel suo intimo, rivelasse il volto dell'utile. Nel secondo, a venire al proscenio era, non un negativo, ma un positivo che, rispetto a un altro, lo era di meno. Nel primo caso, la difficoltà riguardava l'assunzione del negativo come di un «in sé» che, sotto la trama del puro non essere, rivelava il tratto dell'«esser altro». Nel secondo, la difficoltà riguardava la possibilità di un confronto che, con il segno del più e del meno, si instaurasse fra atti formali compiuti nell'ambito della stessa forma. Era, anche questa, una difficoltà spesso emergente negli scritti di Croce; e nasceva perché, da una parte c'era il poeta, da un'altra, il grande poeta, da una parte il filosofo, da un'altra il grande filosofo, e questa differenza, che la storia della poesia e quella della filosofia mettono innanzi con prepotenza, sembrava che in qualche modo si dovesse affermarla in ossequio alla realtà che la contiene in sé, sebbene la logica del sistema impedisse, in senso assoluto, di introdurre la quantità in processi che solo nel senso della qualità dovrebbero essere, e sono, assumibili. Fra queste due situazioni, la differenza è notevole; e la si può confermare nel suo carattere osservando quel che in concreto accade nell'una e, quindi, nell'altra. Nella prima (lo si è più volte notato) non si assiste se non a una *metabasis* del «non essere» nell'«esser altro», dell'opposto nel diverso.

Nella seconda, ci troviamo invece coinvolti negli spasimi di un fallimento, osservabile nella «ricaduta» che, dopo il tentativo che s'era compiuto di ascendere a una positività più alta, si determinava in quella da cui si era partiti, ma resa più povera e angusta ora dal rimorso provato a causa del non aver saputo trascenderla. Nella prima, all'errore si cercava, prima di negarla nella sfera teoretica, e quindi di affermarla in quella pratica, un'ontologica consistenza. Nella seconda, lo si riduceva alla vibrazione e allo spasimo doloroso della coscienza che, avvertendo il fallimento di un progetto, lo attribuiva, come colpa, a sé stessa.

Con la tesi dell'errore come «rimorso» e senso di colpa, si entra in una dimensione che a più riprese, e lo vedremo, Croce ebbe occasione di riproporre. Ma, restando ora sulla questione dell'utile che, in sé stesso, realizza la *metabasis* del negativo in positivo, o, se si preferisce del non essere assoluto in quello relativo, ad altre considerazioni occorre dar corso. Occorre infatti che la tesi della *metabasis* sia messa a stretto confronto con i principi essenziali del sistema, sul cui terreno nasce e si afferma. E se questo confronto sia eseguito, subito a delinearci è una difficoltà assai acuta, che in nessun modo potrebbe essere passata sotto silenzio. La si comprende, e subito può valutarsene l'importanza, se di nuovo si considera che, lo spirito essendo una connessione di forme necessarie che passano dall'una all'altra secondo l'ordine stabilito da una regola non derogabile, è impossibile che il luogo e il tempo del loro esserci e manifestarsi possano mai essere diversi da quel che la regola, appunto, prescrive. Si parla di «luogo». E il nome ha significato metaforico, in quanto lo spirito sia concepito come un organismo di parti componenti, come una struttura. Si parla di «tempo». E anche qui il nome è assunto metaforicamente, in quanto l'organismo e la struttura siano considerati come costituenti sé stessi attraverso il movimento delle parti. Ma, in entrambi i casi (e senza interrogarsi qui e ora sulla possibilità del loro accordo), il «luogo» e il «tempo» non possono esser mai diversi da quel che sono nell'organismo e nel circolo; perché, alla radice, la regola che presiede a questo e a quello è intrinseca alla costituzione delle forme, ciascuna delle quali non potrebbe pervenire al suo specifico essere al di fuori del luogo, appunto, e del tempo in cui si mostra nella sua pienezza.

Se è così, il senso del rilievo è chiaro. Per potersi rivelare come ciò che del negativo di ogni forma costituisce il volto positivo, l'utile dovrebbe, in quanto tale, essere immanente in ciascuna forma: ed esserlo *in re*, nell'obiettività dello spirito, φύσει, non θέσει: dal momento che, se la considerazione dell'utile che risolve in sé il negativo delle altre forme fosse essa a porlo in qualche modo in essere, a derivarne sarebbe una conseguenza già osservata nella sua paradossale antinomicità. La conseguenza sarebbe infatti che, a far emergere l'utile e quella sua funzione, sarebbe non l'utile stesso, inteso come forma e, dunque, come sintesi, ma l'utile inteso come pseudoconcetto, e perciò come analisi, separazione, scissione. E a ulteriormente derivarne sarebbe, non solo che a una considerazione in sé stessa pseudoconcettuale sarebbe affidato l'impossibile compito di far emergere un atto sintetico, ma anche l'assegnazione di tale atto a ciascun momento dello spirito, a prescindere dunque dal luogo e dal tempo in cui esso si costituisce. Dal suo luogo e dal suo tempo l'utile non può infatti prescindere. Il suo luogo e il suo tempo stanno, se li si considera nella struttura necessaria della realtà, fra la teoresi che ha raggiunto il suo culmine nella filosofia e la prassi che nell'utilità trova il suo primo momento; o, se si preferisce, e per dire la stessa cosa con maggior rigore, stanno nel momento in cui, esaurita la sua vicenda teoretica, lo spirito è già prassi economica. Ma se questi sono il suo luogo e il suo tempo, non è evidente che nella regola s'introdurrebbe una sconvolgente, e per di più permanente, eccezione, se alla teoria del recupero utilitario della negatività si tenesse fermo?

Che, d'altra parte, a questa teoria Croce avesse le sue buone ragioni di restare fedele, può ben comprendersi. Se, per un verso, l'errore non poteva esser considerato se non «irreale», e, per un altro, appariva impossibile che addirittura lo si espungesse dalla realtà, l'unico modo che il sistema gli consentisse di aggirare l'ostacolo e di rispondere positivamente a quelle due diverse esigenze era, appunto, di farle riconvergere in unità svolgendo nel senso che s'è visto la tesi cartesiana dalla quale, dopo averla attentamente considerata, aveva preso le mosse. L'unico modo era questo; o così, almeno, Croce riteneva. Ne era talmente convinto che, quando, per esempio, e già lo notammo, discutendo nel 1913 con Giovanni Gentile, il discorso intrapreso lo condusse a riconsiderare la questione dell'errore, alla

teoria che ne aveva proposta rivendicò il merito di aver fornito e di fornire l'unico criterio che valesse a spiegarne l'insorgere: a differenza di quanto, a suo parere, accadeva nella filosofia dell'atto puro, nella quale l'assunto panlogistico e la conseguente negazione delle distinzioni, quali lui le intendeva, rendeva impossibile che di errore si parlasse, se non come del passato di un presente, di un atto, che non può avere passato. Il rilievo tuttavia sarebbe forse pervenuto alla radice della difficoltà se in quell'occasione si fosse aggiunto che, poiché la decadenza dell'atto nel fatto, e cioè nel passato, era qualcosa di intrinsecamente connesso alla natura del primo, che nel decadervi raggiungeva per un altro verso la sua determinatezza, lungo questa via si perveniva al paradosso consistente nel dover indicare nel determinato, che per sé non può essere, se è il determinato del pensiero, negatività, il passato e, perciò, l'errore. Il che avrebbe importata la conseguenza che, quando il pensiero non è determinato (perché è in atto), è vero, quando lo è, è falso: una conseguenza grave, della quale Gentile cercò di tener conto quando, nelle successive elaborazioni, dell'identificazione dell'errore con il passato non parlò più (salvo, per altro, a non riuscire a fornire dell'insorgere di quello una migliore spiegazione).<sup>61</sup> Il rilievo rivolto contro quell'aspetto dell'ancor gracile attualismo era, in ogni caso, il più acuto, forse, fra quanti egli allora gli mosse. Ma non per questo potrebbe dirsi che la teoria sua fosse stata messa al riparo delle difficoltà. Di quelle che già sono state poste in luce; e quindi delle altre che, connettendovisi, anch'esse hanno la loro radice nella categoria dell'utile della quale consentono, quando siano esaminate in relazione all'uso che di quella si fa nella teoria dell'errore, di cogliere l'anomala natura.

Una difficoltà viene subito in primo piano quando si consideri che, se la tesi, secondo la quale nell'utile l'errore teoretico mostra il suo volto positivo, deve aver valore per tutto lo spirito, questa pretesa è subito infirmata proprio da questa categoria che, appunto, rispetto alle altre, rivela, attraverso questa sua specifica funzione, un volto anomalo e, comunque diverso. Scrutato in sé, nella sua propria negatività, il disutile si rivela identico all'utile, se è questo

<sup>61</sup> Cf., per questo, *Filosofia e idealismo*, II, *Giovanni Gentile*, cit., pp. 179-85, *pass.*

che, recuperando il negativo di ogni categoria, anche rispetto a quello che appartiene al suo ambito dovrà svolgere questa funzione. E la conseguenza è allora che, nell'utile, il negativo coincide immediatamente con il positivo: vi coincide in modo tale che, a differenza di quel che accade per le altre categorie, il suo recupero non avviene al di fuori del suo ambito (come se, per esempio, di volta in volta, il disutile si rivelasse come il bello, come il vero, come il buono), ma, per la legge universale che vuole che sia l'utile a mostrare la conversione del «non essere» nell'«esser altro» all'interno di sé stesso, che sarebbe infatti paradossale se esso proprio a quella legge non obbedisse. Se è così, la conseguenza allora è che, mentre nelle altre categorie il negativo è bensì nel positivo che l'ha superato, ma, come che ciò sia possibile, possiede un ulteriore «in sé» (o un «in sé» che si rivela ulteriore) che dev'essere recuperato dall'utile, per quest'ultimo le cose stanno in altro modo. Il recupero avviene infatti nel quadro dell'utile. Il che, guardando con più fermo rigore, significa non già che avvenga dentro e non fuori del suo confine, ma piuttosto che non avviene affatto, dal momento che il suo accadimento sarebbe comunque reso superfluo da ciò che, nell'utile, il negativo tiene in sé il negativo in modo del tutto diverso da quello in cui esso è tenuto dalle altre categorie. Poiché sta nell'utile, e solo nell'utile, il disutile non è che un suo nome. E in questa categoria, per conseguenza, non c'è articolazione di opposti, non c'è dialettica. Il che tanto più dev'essere considerato e, malgrado la sua paradossalità, tenuto fermo, in quanto non era questa la conclusione alla quale, in modo esplicito, Croce era pervenuto. Che anche in questa categoria gli opposti si dialettizzassero allo stesso modo che nelle altre, e l'utile fosse perciò un distinto, era, per lui, indiscutibile. E una diversa ipotesi non poteva essere ammessa. Non poteva ammettersi che, non essendo sintesi di opposti, l'utile non fosse un distinto. Se si fosse stati costretti ad ammetterlo, il quadro dei distinti ne sarebbe stato sconvolto alla radice. Eppure, non era come Croce riteneva e intendeva che, nell'utile, le cose andavano; e, nel profondo, egli lo avvertiva. Non è forse vero che, da quel che in concreto vi accadeva, egli fu indotto, non ad opporre, ma piuttosto a polarizzare<sup>62</sup> gli opposti, e quindi a

<sup>62</sup> *Filos. d. pratica*, pp. 131-32.

pareggiarli nella loro reciproca incapacità di trascendersi nella forma dell'autentica positività? Ne derivava che, per un verso, il negativo era immediatamente identificato con il positivo (il disutile è utile), mentre per un altro era il positivo che tendeva a riconvergere verso il negativo, e, nella sua interezza, l'utile svelava una sorda tonalità, che non poteva dirsi negativa perché era anche positiva, e non poteva esser definita così, perché era anche negativa. Quel che accadde molto più tardi, quando, identificato con il vitale, l'utile svelò in sé una persistente negatività, ha forse, in questo oscuro giro di pensieri, la sua autentica, e non subito visibile, premessa. È, quella, che in tal modo si è lentamente configurata, una questione importante. Ne riparleremo, quando il momento sarà giunto.

## VII

L'accenno che si è fatto alla questione della vitalità, e al tratto di «persistente negatività» che la caratterizza nel profondo, può intanto consentirci di operare il passaggio all'analisi di quel che il male significa nella filosofia dello spirito. Si tratta, del resto, come ciascuno può agevolmente vedere, di un passaggio che, in quanto tale, non offre alcuna difficoltà; e si presenta infatti come ovvio. In quanto, anche qui, lo si consideri in sé, il male può infatti essere definito l'errore della vita morale; e questo, il male della vita teoretica. Senza perciò che nessun danno ne derivi alla comprensione dell'insieme, i due termini possono essere scambiati di posto; e tanto più in quanto, all'«irrealtà» dell'errore nel campo teoretico, corrisponda quella del male nel campo morale, e la ricerca che perciò s'intraprenda della particolare realtà che all'uno e all'altro non può non essere riconosciuta chiami allo stesso modo in causa sia l'utile, sia, e lo vedremo, la dialettica degli opposti, che a sua volta presuppone l'implicazione dei distinti, e il dramma del passaggio che la prima sempre determina nella seconda. Le questioni che si delineano, e le difficoltà che si fanno innanzi, quando del concetto che Croce delineò del male debba cogliersi la fisionomia, sono perciò della stessa natura e qualità di quelle che già furono incontrate nelle analisi dedicate al tema dell'errore. E anche perciò in questo campo le difficoltà più acute sono quelle che si determinano quando si cerchi di comprendere come

possa accadere che sia l'utile a rivelare come «positiva» la negatività del male: l'utile che, insorgendo nella sfera specifica della moralità che non riesce a mantenersi alla sua propria altezza e vi ricade, rivela il suo volto non solo negli atti concreti che determinano quel suo cedimento, ma anche in altro. E cioè nell'incoerenza dei comportamenti sia etici, sia (si badi) economici.

La prima situazione è assai più netta; e, dal punto di vista di Croce, assai più semplice a delinearla. Non c'è crimine che, per piccola o grande che sia la sua estensione, non riveli, a guardarvi dentro, l'interesse «particolare» che lo ispirò: anche se poi di volta in volta «altro» sia quel che si trova al fondo delle anime di Jago, di Raskol'nikov, e in quella di Cesare Borgia che, in Machiavelli, conclusa la fase preliminare del suo programma politico, grandiosamente «si volse alli inganni». <sup>63</sup> Assai più intricata è invece l'altra, definita dall'incoerenza dei comportamenti etici e, come si è detto, anche economici. Perché la si definisca come più complessa, e, anzi intricata, è ovvio; e se ne darà subito, del resto, la ragione. E, con questa, anche si spiegherà perché la complessità e l'incertezza riguardino qui la sfera stessa dell'utile, nella quale la dispersione, il gioco vano delle velleità che non trovano nella volontà il giogo, si potrebbe dire, della sintesi, la moltiplicazione dei tentativi, — tutto questo configura una situazione che, in perfetta analogia a quel che accade nella «superiore» sfera etica, possono ben ricevere la definizione di «male». Se c'è, nella teoresi, un errore che riguarda, non solo, in senso specifico, il pensiero, ma anche l'arte, ben potrà parlarsi di un male che, in analogia con quel che si determina nella sfera etica, anche si renda visibile in quella economica. È la situazione che, in pagine di grande acutezza, e dall'ambito specifico dell'estetica trapassanti a quello dell'unitaria realtà dello spirito, Croce descrisse nel saggio che nel 1903 dedicò a Gabriele d'Annunzio; e in particolare nelle pagine in cui trattò del «dilettante di sensazioni», ossia del personaggio che di queste è piuttosto la vittima che non il signore. Sensazioni e diletta-zioni che stanno in lui come «slegate», perché le «cose gli appaiono fuori delle loro connessioni superiori, come perle sciolte da una col-

<sup>63</sup> *Principe*, VII.

lana», e perdono perciò «il loro valore di relazione, e sola guida tra esse è il caso e il capriccio della fantasia, o l'allettamento sensuale».<sup>64</sup>

Ebbene, se il «dilettante di sensazioni» si definisce attraverso l'incapacità sua di operare la sintesi dei suoi molti diletti in un piacere che, appunto, li unifichi, o in un valore morale che li trasfiguri nel più alto piacere del bene che, della moralità, è proprio per Croce, costituisce la suprema e concreta realizzazione<sup>65</sup> — in quale sfera della prassi si può dire che trovi la sua vera magione, in quella etica o in quella economica? Sembra evidente, in effetti, che la trovi in entrambe: o meglio, né nell'una, a rigore, né nell'altra. Economicità infatti è sintesi, volontà economica che unifica le volontà (che, lasciate a sé stesse, si chiamano «velleità»). E sintesi, sintesi nel suo più alto grado, è la moralità; che infatti nel segno dell'universale stringe insieme gli interessi particolari, avvertiti, nella loro angustia, come la stessa cosa del male. L'osservazione potrà apparire paradossale, perché il dilettante esiste. Nel suo cinismo, nella sua voluttà esasperata trapassante in crudeltà, interpreta una delle dimensioni della decadenza, ossia di un mondo battuto, come Croce diceva in quel saggio, dal «vento freddo» del «cinismo» e della «brutalità»;<sup>66</sup> e da qualche parte la sua esistenza avrebbe perciò ben dovuto essere collocata. Eppure, se, in ciascuna delle sue forme necessarie, la realtà è sintesi, e soltanto sintesi, il dilettante invece è analisi. È, in sé stesso, altrettanto disperso, disgregato, slegato dalle «sensazioni» che costituiscono il molteplice e inafferrabile contenuto della sua anima; che perciò non è, essa stessa, un'anima, ma una dispersione, qualcosa dunque che in sé stesso non può esistere: né nella sfera etica, né in quella economica. Ne deriva che in quanto, in sé stesso, il dilettante non è se non negatività, «materia» che le forme pratiche assumono nel loro ambito per, in questo atto, formarla nel senso della sintesi, la sua realtà sta soltanto nel sacrificio che sia la moralità, sia l'economica fanno della sua dispersione. E se invece si pretendesse che, in questa sua dispersività, esso fosse qualcosa, e qualcosa fosse

<sup>64</sup> Gabriele d'Annunzio, in *La letteratura della nuova Italia*, IV, Bari 1922, p. 11 (ma cf. pp. 10-14).

<sup>65</sup> Cf., per esempio, *Filos. d. pratica*, p. 227.

<sup>66</sup> Gabriele d'Annunzio, cit., p. 12.



questa disposizione della sua anima all'astratta e sterile moltiplicazione dei piaceri, ecco che a determinarsi sarebbe la situazione altamente paradossale che si delineò quando, parlandosi del riscatto che l'utile fa, o dovrebbe fare e poter fare, del suo proprio negativo, a rendersi evidente fu la polarizzazione dei suoi opposti, e, quindi, la loro immediata e, in qualche modo, statica identità. Di dispersione edonistica della volontà e dei talenti si discorre di continuo nel comune parlare; e in quel caso nessuno dubiterà che si stia alludendo a qualcosa di reale. Di dispersività si parla nella letteratura; e qui ciascuno esemplificherà secondo i suoi gusti. Di dispersività si parla anche nella filosofia di Croce; e la si rappresenta allora come il male e l'errore della prassi. Ma se poi la si considera come il positivo che sta in qualche modo dentro la sua assoluta negatività di opposto, ecco allora delinarsi di nuovo la difficoltà che già ci è apparsa come uno dei volti problematici della teoria dell'errore. Nella moralità, infatti, quel suo negativo o è interno alla forma ed è il male sempre affrontato e sempre vinto, o è preso per sé stesso; e allora si rivela come l'utilità che in concreto è perseguita da colui che, per un altro verso, è presentato come l'*auctor mali*. Ma nella prassi economica, le cose non possono andare così; e per un verso, infatti, la dispersività sarà male, se, nel suo distinto profilo, quella è sintesi, per un altro sarà essa stessa, rimanendo dispersività e quindi analisi, sintesi. A nascerne saranno le conseguenze che già si sono delineate quando, in questa specifica dimensione dell'argomento concernente la «realtà» dell'errore, si indicò la irresistibile tendenza degli opposti a polarizzarsi e quindi, necessariamente, a pareggiarsi l'uno all'altro nel segno della loro reciproca intrascendibilità. Saranno le conseguenze che, nascoste ancora nel fondo della teoria, si renderanno esplicite più tardi, quando le esperienze di un secolo terribile che, fin dal suo primo manifestarsi, Croce aveva diagnosticato nel suo inquietante carattere, lo indurranno a scendere nel fondo di quella sua problematica categoria e a recare alla luce quel che di drammatico, e anzi di tragico, nascondeva in sé.

Nelle linee generali, la teoria che delinea il carattere del male e il suo risolversi in positività nella sfera specifica dell'utile economico, è più che nota. E nel riprenderla, non occorrerà se non rapidamente ricordare che «il male quando è reale, non esiste se non nel bene che

gli contrasta e lo vince, e però non esiste come fatto positivo», e quando «invece esiste come fatto positivo, è non già male, ma bene (recando, a sua volta, come ombra, un male, contro cui lotta e vince)». <sup>67</sup> Insistere nel commento di queste linee non è necessario perché quelle che si sono lette sono proposizioni che, con rigida coerenza, discendono da premesse note: ossia dal «sistema», dai concetti che lo formano e che a lungo sono stati qui su al centro dell'attenzione. Sì che, anche a questo riguardo, sarebbe superfluo aggiungere e precisare che per «sistema» qui s'intende i volumi della *Filosofia dello spirito* e tutto quello che vi si aggiunse negli altri che, dopo quelli, Croce ebbe a comporre. Non dunque una materiale architettura di parti, sezioni, capitoli, paragrafi, ma piuttosto l'obiettivo convergere e implicarsi e richiamarsi di concetti che, con i caratteri che a essi sono propri, con i problemi che affrontano e risolvono e, anche, fanno insorgere, l'uno senza l'altro non potrebbero stare. Con la conseguenza che, quando si dice «sistema», si dice bensì coerenza, connessione, rifiuto di una eslege rapsodia di notazioni sconnesse: con questi termini intendendo tuttavia non la coerenza specifica che le proposizioni crociane trovano l'una nei confronti dell'altra, perché questa talvolta ne è conseguita e altre volte no, ma la coerenza del quadro in cui coerenze e incoerenze entrano e, nell'entrarvi, producono armonia e disarmonia: la coerenza del quadro, che è sempre più ampio delle proposizioni che vi trovano posto, e ha nome, per un verso storia, per un altro, «interpretazione».

Altro, se mai, è quel che, a proposito della questione del male, è importante aggiungere o precisare. Rispetto a quella concernente l'errore teoretico che, a rigore, insorge solo nell'ambito del secondo grado teoretico, ma può essere poi esteso anche alla prassi economica, per non dire dell'arte che, anch'essa, può esserne vittima, la questione del male si presenta in un ambito più ristretto: sebbene identica sia la modalità attraverso la quale il suo negativo mostra la sua «positività» nella positività dell'utile. Se si cerca di coglierne la peculiarità, il male ha la sua sede nella moralità; non in quanto di questa costituisca l'opposto, perché da questo punto di vista la sua realtà è «niente», ma in quanto sia considerato in sé e allora appare come quel

<sup>67</sup> *Filos. d. pratica*, p. 129.

«niente» che non è niente, e pone la questione della sua specifica «realtà».

Deve aggiungersi, tuttavia, che queste che si sono ricordate non sono considerazioni che da sole bastino a dar conto del modo in cui la questione del male fu impostata e, quasi si direbbe, vissuta da Croce. Il quale, per prospettarla nella sua concretezza, e anche nella sua drammaticità, non si restrinse a queste definizioni, formalmente identiche a quelle che ritraggono l'errore. Ma, come in precedenza ci accadde di notare, insisté piuttosto sull'aspetto agonistico, sulla lotta che il bene intraprende con il male perché questo ne sia vinto e quello trionfi. Con la conseguenza che, a rigore, la precedente asserzione, quella secondo cui la questione del male implica la categoria della moralità, all'interno della quale quello svolge la sua funzione e collabora al costituirsi della sua forma, richiede di essere per un verso confermata e, per un altro, no. Richiede di essere confermata perché, senza la moralità che ne costituisce il necessario punto di riferimento, del male non potrebbe parlarsi. Richiede, d'altra parte, di non esserlo, e di essere perciò modificata, perché a rigore il male è veramente il male quando lo si colga nella lotta che sostiene con il bene e quando questa sia assunta (problematicamente assunta) nella sua attualità: al di qua, quindi, del «risultato calmo» al quale perviene con la vittoria del bene. La situazione che emerge da questo giro di pensieri è quindi triplice: non duplice, come sarebbe se semplicemente si ribadisse che il male, o è reale nel positivo che lo vince e, al di fuori di questo, è niente, o è reale quando nel fondo della sua negatività si veda brillare la luce dell'utile. La situazione è triplice perché, oltre quei due aspetti, il male ne assunse un terzo che, in forza della sua stessa problematicità, lasciò un segno profondo sulla pagina crociana. È l'aspetto per il quale, conferendo alla lotta che il bene vi intraprende il carattere dell'attualità, il male assunse il volto, reale e non fittizio, dell'antagonista del bene. Ma dei tre aspetti con i quali si presentò al proscenio, questo non fu il meno problematico. Nella concezione crociana della dialettica degli opposti e dell'implicazione dei distinti, il momento della lotta non ha infatti autonomia, il suo atto non ha realtà. Il suo passare è concreto solo nell'esser passato nel distinto che alla sua inquietudine impone la fermezza e la calma di ciò che è stato conseguito.

Il punto che ora è stato di nuovo toccato è, nella sua problematicità, così importante, che converrà osservarlo più da vicino. Croce vi aveva accennato nella *Pratica*, là dove aveva avvertito che scopo della dottrina da lui sostenuta era non già di «abolire la coscienza del male, ma semplicemente la falsa credenza che esso» fosse «qualcosa di sostanziale». <sup>68</sup> E forse, quando la sua mano fissava sulla carta queste linee, nella mente gli risuonavano le parole di Spinoza che, nel *Tractatus theologico-politicus*, aveva sostenuto che «id, quod ratio malum esse dictat, non malum sit respectu ordinis et legum universae naturae, sed tantum, solius nostrae naturae legum respectu» <sup>69</sup>; e che insomma il male non è niente di sostanziale perché alla sostanza non può in alcun modo appartenere. La perfezione e l'imperfezione, aveva audacemente scritto nella *Praefatio* alla quarta parte dell'*Ethica*, «revera modi solummodo cogitandi sunt, nempe notiones, quas fingere solemus ex eo, quod ejusdem speciei aut generis individua ad invicem comparamus». E per quanto attiene al bene e al male, aveva asserito che neppure essi indicano «in rebus, in se scilicet consideratis», alcunché di positivo, «nec aliud sunt praeter cogitandi modos, seu notiones, quas formamus ex eo, quod res ad invicem comparamus». <sup>70</sup> Per diversi che fossero, nelle linee che li definiscono, la sostanza di Spinoza e lo «spirito» di Croce non ammettevano che in essi il male possedesse la nota della realtà e della positività. E, per certi rispetti, Spinoza si spingeva oltre il limite che in Croce risultava invece rispettato o non superato, quando del bene e del male non faceva se non due *modi cogitandi*, due *notiones*. <sup>71</sup> È anche vero, per altro, che, come Hegel aveva avvertito <sup>72</sup> e Croce anche lui avvertiva, <sup>73</sup> la sostanza non era, in Spinoza, se non causa. Non era «soggetto, spirito, attività». E perciò era priva di intimo movimento, il bene e il male le rimanevano entrambi esterni, non vi si dialettizzavano e combattevano: con la conseguenza che l'autentico dramma della vita

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>69</sup> B. SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*, XVI (in *Opera*, ed. J. VAN VLOTEN et J.P.N. LAND, II, Hagae 1914, p. 260).

<sup>70</sup> *Ethica*, IV, *praef.* (ed. G. GENTILE, Bari 1915, pp. 178-79).

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, 372-73.

<sup>73</sup> *Filos. d. pratica*, p. 179.

morale non riusciva ad esserne attinto e sul serio pensato. Che era, per un altro verso, quel che anche in Croce sarebbe accaduto, se egli avesse insistito a presentare il male come irreali nella obiettività della vita spirituale: che era quanto ineluttabilmente si sarebbe dato a vedere sia se lo si fosse considerato come risolto nel positivo, sia che, nella filigrana della sua negatività, si fosse affisato il volto positivo dell'utile.

Insomma, il rischio, e qualcosa più del rischio, era che, dopo aver dialettizzata la sostanza, Croce sostanzializzasse la dialettica. E per sfuggire alla sua presa, egli dette rilievo al tema che con maggiore energia fa spazio alla realtà della lotta, del contrasto, del conflitto che il bene intraprende contro il male che, in questa lotta, in questo contrasto e conflitto, non è irrealità, parvenza, niente, ma ciò, appunto, contro cui si combatte e che il combattere assume come reale nella sua realtà. Due saggi suoi sono, per questo aspetto della questione, di particolare importanza. Il primo, breve ma assai intenso, è quello che Croce compose nel 1929 e al quale dette il titolo *La grazia e il libero arbitrio*; l'altro, più famoso, fu consacrato a *Le due scienze mondane. L'Estetica e l'Economica*, e ha la data del 1931. Entrambi, come si è detto, sono importanti: anche perché, oltre il tema specifico che vi fu dibattuto, aprirono la strada a quel che Croce avrebbe teorizzato più tardi, nel 1936, quando nella prima parte de *La storia come pensiero e come azione*, presentò la categoria sotto due aspetti, intrecciati ma distinti: l'uno che la ritraeva come predicato di giudizi, l'altro che vi individuava la potenza del fare spirituale; l'uno che la definiva come pensiero e l'altro come formatrice della storia.<sup>74</sup> Era il ritmo teoretico/pratico dello spirito che in tal modo era riproposto, ma facendone ora qualcosa come l'alternativo respiro della realtà in ciascuno dei suoi momenti, non solo di quello teoretico e di quello pratico nella loro ideale successione, ma (e lo vedremo) in ciascuno di essi: con la conseguenza che, mentre il rapporto della teoria e della prassi si faceva più complesso, difficili questioni ne nascevano. Per quanto infatti è suggestiva, altrettanto la formula che, nel libro su *La storia* Croce delineò distinguendo fra le categorie come predicati di giudizi e le categorie come potenze del fare, è problematica: come appare

<sup>74</sup> *La Storia*, cit., pp. 37-38.

con chiarezza se, invece di accoglierla come cosa ovvia, o come semplice estensione dell'unità/dualità teoretica e pratica dello spirito, vi si scavi dentro in modo che a emergerne sia l'intreccio delle questioni che vi si intrecciano.

Da che cosa fosse determinata e spinta all'esistenza questa formula per la quale l'unico ritmo spirituale si distingueva e articolava nel giudicare l'accaduto e nel formare il nuovo, non è difficile comprendere quando si pensi, appunto, alla questione del male. Che era certamente irreal, ossia reale non come male, ma come la distinta realtà dell'accadere, quando a questa si fosse guardato come a uno spettacolo agito e concluso: agito, cioè, e concluso da e nelle categorie. Le quali, colte nell'atto del loro attuarsi, erano state di volta in volta messe a dura prova dal negativo che, dal loro interno, chiedeva spazio e anche di essere risolto, e intanto, tuttavia, era lì, era il negativo, era l'errore, era il male, e provocava sofferenza, pena, una dura lotta. Questo duplice ritmo cominciò a essere affermato, e deve dirsi con straordinaria efficacia, nel saggio su *La grazia e il libero arbitrio*: nel quale Croce descrisse il processo nel cui corso e ricorso la realtà si svolge e si realizza. Si contemplò perciò, «come in spettacolo», nei pensieri e nelle azioni, nel bene e nel male, nelle verità e negli errori che intesserono la trama della sua vita quale si era svolta fino al momento in cui si era, appunto, dato a contemplarla. E dopo aver considerato che i pensieri che furono pensati e le azioni che vi furono agite non si distinguono in sé stessi secondo il vero e il falso, il bene e il male, astrattamente concepiti, perché l'errore fu di stimolo al pensiero che lo superò e il male al bene che l'azione trasse all'atto, si fermò a riflettere su quel che era venuto dicendo e notando. Vi si fermò. E dopo essere di nuovo pervenuto a constatare che quel che pensa è il pensiero, quel che agisce è l'agire, e che l'opera, perciò, esiste ed è reale, non l'individuo che, in quanto tale, di quella non è se non una vana ombra, ecco che, concluso questo processo, tutto quel che era stato pensato nel segno della necessità, risoltrice delle antitesi nel più alto segno della sintesi, si ripresentava sotto il diverso profilo del *faciendum*. E da risolte che erano state, le antitesi tornavano a esser tali: con il bene che di nuovo si trovava a fronteggiare il male che, realtà, e non simulacro di realtà, lo insidiava e contrastava, lo minacciava e richiedeva perciò di esser vinto; con la verità che, di

nuovo, era anch'essa chiamata a combattere l'errore del quale avvertiva in sé il pungolo e la distruttiva negatività. La conseguenza era che se, prima, a predominare era stato il «risultato calmo», ottenuto attraverso la lotta ma, infine, ottenuto, ora a farsi udire era l'aspro suono della battaglia che, non ancora decisa, il vero e il falso, il bene e il male combattevano. Se prima a tenere il campo era stata la grazia e, alla radice di questa, la provvidenza che l'aveva donata e ritirata e poi ancora donata, a tenerlo era ora il libero arbitrio che, con il rischio che gli è intrinseco, esige per sé l'intero spazio di quello. Prima la contemplazione del *factum*, della storia realizzata. Ora il dramma dell'azione che si compie, il dramma del *faciendum*: senza che, per altro, in questo alterno ritmo dovesse vedersi il segno del dualismo, perché questo era il ritmo stesso del pensiero e dell'azione, l'alterno respiro del reale che, nell'atto in cui chiudeva il dramma, lo riapriva per richiuderlo e riaprirlo. La successione, che il guardare fenomenologico osservava in quell'alterno ritmo, facendo sì che si desse un *tempus cogitandi* e un altro *agendi*, si ritirava nell'identità, alla quale, per altro (e qui stava la difficoltà) imponeva quell'interna distinzione di momenti.

Teoria e prassi. La storia come pensiero e la storia come azione. Le categorie che operano come predicati di soggetti e, quindi, come potenze del fare. Il male che, al pari dell'errore, nella trama di ciò che è accaduto si presenta come risolto nel bene (come l'errore nel vero); e il male che, nella prospettiva riaperta dall'azione, al pari dell'errore, riacquista intera la sua realtà e conferisce senso, drammatico senso, alla battaglia che deve sostenersi per fronteggiarlo e sconfiggerlo. Tutto risolto, quindi? Il male è irreali per un verso, ma reale per un altro: a differenza, dunque, di quel che accadeva in Spinoza che, nell'ultima epistola inviata al de Blyenbergh (13 marzo 1665), nei parricidi della madre compiuti da Oreste e da Nerone<sup>75</sup> aveva distinto ciò che appartiene all'essenza, e questo non è male, da quel che non le appartiene e dev'essere considerato soltanto come espressione della loro ingratitude, spietatezza, insubordinazione: come qualcosa di estrinseco, dunque, e da non mettere in relazione a Dio.

<sup>75</sup> SPINOZA, *Opera*, III, 99.

Fra l'essenza, e ciò che non la esprime, perché di tutt'altro è espressione, Croce non distingueva alla maniera di Spinoza; e rifiutava perciò l'idea che nella realtà quei due piani potessero andare disgiunti, e a un diverso criterio dovesse farsi ricorso per intenderne il senso e il significato. La distinzione della teoresi e della prassi non implicava che l'una si chiudesse in un ordine, e l'altra in un altro: in modo che la loro differenza assumesse il volto dell'immediatezza empirica e, per chiamare le cose con il loro nome, dell'irrazionalità. La distinzione era, al contrario, la stessa cosa del loro essere unite e non separabili; e in questo atto costituiva altresì l'ambito ideale in cui il conflitto degli opposti si realizzava e consumava. Lungo questa via, per un verso Croce riteneva di aver detto addio a una concezione che, mentre collocava ogni pregio nell'intangibilità e inalterabilità della sostanza, e lo toglieva invece per intero all'effimero e al contingente, non poteva tuttavia non mantenerli entrambi accanto a quella in una sorta di acritica giustapposizione. Per un altro era convinto di aver detto addio alla metafisica distinzione del sostanziale dall'effimero, facendo di questo un momento costitutivo dell'intero. Che, in tal modo attraverso questa idea della relazione, egli rimanesse prigioniero proprio della prospettiva metafisica della quale aveva criticato non più che un aspetto, è evidente; e lo si potrebbe dimostrare facendo vedere che non altro che metafisica è questa idea per la quale tutto rientra nel tutto e vi trova il suo senso: l'effimero, se si abbia a che fare con l'effimero, oppure l'errore, il male, il negativo, se siano questi a richiedere che se ne renda conto. La sede nella quale ci troviamo non è, per altro, quella in cui la questione alla quale si è accennato può incontrare il concetto che la risolva. E la domanda torna a essere quella che è già stata formulata. L'alternò ritmo del pensare e dell'azione basta a dar conto del male e a risolverne il problema? Per risolverlo, questo problema, basta dire che nella prassi si torna a prospettare come male quel che nella considerazione teoretica aveva assunto il volto positivo dell'utile?

Si deve rispondere di no, che la soluzione non era stata raggiunto: anche se è vero che nel rappresentare sé stessa in forma drammatica, la filosofia dello spirito aveva conseguito uno dei vertici della sua espressione. La soluzione non poteva infatti considerarsi raggiunta nemmeno se, a rendere più concreto e puntuale il ritmo de-



scritto nel breve e intenso saggio del 1929, si fosse aggiunto, desu-  
mendone il concetto dall'altro del 1931, che il male non è una forma  
dello spirito, perché in tal caso sarebbe positività e non male, ma  
nemmeno è semplice parvenza perché, in questo caso, la lotta che si  
intraprendesse per combatterlo riguarderebbe un innocuo fantasma,  
oppure quei mulini a vento che, nella sua generosa immaginazione, il  
personaggio di Cervantes scambiava con altrettanti *caballeros* contro  
i quali gl'incombese il dovere di combattere. La soluzione non sa-  
rebbe stata raggiunta se si fosse aggiunto che il male è

qualcosa di positivo che assume sembianza di negativo nello sforzo del  
passaggio da quella forma di positivo a una positività di forma superiore,  
in modo che lo sforzo e la lotta sia seria; e che non già quel positivo da cui ci  
si è distaccati sia per sé male, ma il ricadere in esso; e questo stesso ricadere  
abbia del contraddittorio e perciò anche del doloroso e vergognoso, perché,  
una volta avvenuto il distacco, non è dato tornare senz'altro alla condizione  
di prima, e tornarvi col rimorso non è la condizione di prima, la quale si  
poteva chiamare d'ingenuità e d'innocenza.<sup>76</sup>

Ebbene, perché si dice così? Perché si dice che, risolta così, la  
questione non è risolta? Per la ragione, che qui di seguito sarà esposta  
in forma compiuta. La difficoltà sulla quale occorre ora richiamare  
l'attenzione è quella che si delineò quando, per far fronte al para-  
dosso del male, che è «irreale» e anche non lo è, fu necessario am-  
mettere che all'interno dello spirito che, con il suo essere veramente  
reale, ne decretava l'irrealtà, si dessero tuttavia un tempo e un luogo  
in cui quel suo «non essere» assumesse forma non fittizia di realtà, e  
fosse attivo e esercitasse una funzione e sul serio ostacolasse il bene  
nel processo del suo formarsi e affermarsi e esser tale. Un tempo e un  
luogo, per altro, che, non potendo essere la stessa cosa del tempo, che  
non è un tempo, e del luogo, che non è luogo, che sono propri dello  
spirito, nell'essere tuttavia un tempo e un luogo mostravano di pos-  
sedere una φύσις, ἄτοπος, se si vuole, ma, sia pure nella forma della  
più alta problematicità, dotata di consistenza e, appunto, di «realtà».  
È evidente, d'altra parte, che, nell'atto in cui «in qualche modo» se  
ne ammetteva la ἄτοπος φύσις, questa non era passibile di tale rico-

<sup>76</sup> *Ultimi saggi*, p. 57.

noscimento. Non lo era perché la vicenda delle forme che si annodano e si distinguono nella realtà dello spirito, che da questo annodarsi e distinguersi è costituita, e da nient'altro, si svolge fuori del tempo. È, come Croce disse una volta, una vicenda «extratemporaria»;<sup>77</sup> che, se è tale, non può ospitare dentro di sé, essendone il «luogo», qualcosa che abbia a che fare con il tempo. A tal punto, anzi, lo è, che il concetto avrebbe ben potuto essere espresso con più drastiche e radicali parole: dal momento che ciò che s'intende stia fuori e al di là del tempo, lo presuppone e ne risulta affetto. Il che è tanto più contraddittorio in quanto, e nel ribadirlo occorre non cedere alla stanchezza, nella filosofia dello spirito, il tempo, — quello che si considera intrinseco alla normale vicenda mondana e costitutivo di questa, non può essere altro dall'altro che Hegel aveva ravvisato nella scissione operata dall'intelletto,<sup>78</sup> e Croce, appunto, nello pseudoconcetto, che, essenzialmente, è scissione e analisi. Un tempo che, osservato e concepito così, non è se non lo spazio. Lo spazio, in quanto sia stato astrattamente suddiviso in parti che, separate le une dalle altre, richiedono appunto un tempo che dal di fuori misuri il passaggio che si compia dall'una all'altra e quindi, sempre in forma astratta, le ricomprenda in sé.

Che, rigorosamente parlando, sia così, è indubbio: e chiunque lo sa (se di questa filosofia s'intende). Ma di qui, per altro, proprio di qui, aveva origine l'irrinunciabile esigenza che, come dell'errore, così, e *a fortiori*, anche del male si trovasse la ragione e s'indicasse, «in qualche modo», la realtà. Se la sua ragione e la sua realtà non fossero state, per un verso, messe fuori questione, la lotta che ha per oggetto questa ambigua e terribile potenza dell'umanità, non sarebbe stata una lotta, ma un'eterna vittoria, conseguita perciò prima che il combattimento avesse avuto inizio. Non sarebbe stata, come Croce voleva, una cosa «seria». Ma è pur vero che se, nell'autentica realtà dello spirito, il negativo è perennemente risolto nel positivo, e quello della risoluzione è un atto eterno che fra sé stesso e ciò che ne è

<sup>77</sup> Cf., per esempio, *Il concetto del divenire e l'hegelismo* (1912), in *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 154.

<sup>78</sup> Considerazioni su questo punto sono nel mio *Tempo, evento, divenire*, Bologna 1966, pp. 201-09.

risolto non ammette neppure l'ἔξαιφνης della loro non coincidenza; se, per conseguenza, ogni descrizione che in termini fenomenologici si facesse della vicenda di questa risoluzione, e alle sue fasi perciò si attribuisse un tempo, non potrebbe non cedere sempre alla delinea-zione logica che, al tempo dell'atto, non concede di essere se non un atto; se, insomma, l'insistenza nella descrizione fenomenologica si-gnifica cedimento alla «logica» separante dello pseudoconcetto, — com'è possibile allora uscire dalla difficoltà?

Croce, già lo si è visto, provò a uscirne con l'osservazione che, quando si cerchi di affisarlo nel passaggio da una forma a un'altra, e, nel caso specifico, da quella dell'utile alla forma della moralità, il male sta, non certo nel positivo dal quale ci si sia distaccati, ma nel «ricadere in esso», restando al di qua di ciò a cui si tendeva: con le con-seguenze che già sono state indicate, rimorso, vergogna, dolore, che segnano il percorso psicologico di questa decadenza, o di questo arresto. Percorso psicologico, dunque, soggettivo e non strutturale; che Croce aveva già cominciato a percorrere, con la sua finezza di moralista, quando, nella *Filosofia della pratica*, aveva rivelato e sot-tolineato il timore e tremore della coscienza di colui che vive nella dimensione della moralità e cerca di permanervi e perciò, come suona il famoso detto, *semper est pavidus*.<sup>79</sup> Percorso lungo il quale egli procedette con decisione negli scritti successivi (e vi si aggiunga quello dedicato, nel 1924 a *La teoria dell'errore*), senza perciò arrivare a risolvere il problema che da tempo lo tormentava, e che concerneva il male, non in quanto si riflettesse nella coscienza e la facesse vibrare e soffrire, ma nella sua, per dir così, «obiettività» strutturale, nel-l'intreccio dell'implicazione e dell'opposizione. «Lo spasimo», come Croce lo definiva, «del ricadere senza ricadere dalla moralità nella mera e 'naturale' utilità»,<sup>80</sup> era un «ricadere senza ricadere»; e, come una sorta di dovuto omaggio, la formula paradossale era richiesta dalla legge dello spirito, che passa da una forma a un'altra secondo (come più volte si è dovuto avvertire) necessità, e non può accadere che questa venga meno a sé stessa. Ma, per un altro verso, è anche

<sup>79</sup> *Filos. d. pratica*, p. 137.

<sup>80</sup> *Ultimi saggi*, p. 57.

vero che lo «spasimo» che la coscienza morale sente in sé quando, vicino essendo il traguardo, avverte il rischio del baratro nel quale potrebbe essere attratta, era presentato come qualcosa di reale. E di uno «spasimo» può parlarsi solo se si dia il tempo nel quale esso faccia avvertire la sua presa dolorosa e la coscienza, appunto, se ne risenta: che è quello che da una parte, appunto, si deve ammettere, e, da un'altra, è impossibile che sia ammesso.

È evidente, d'altra parte, che, al di là, o al di qua, delle questioni alle quali dava luogo, e che qui sono state esaminate, parlando di «spasimo», Croce tornava per vie sotterranee a un tema che aveva cominciato a tormentarlo fin dagli inizi, e cioè da quando, nei suoi studi sull'economia marxistica e sui problemi che ne nascevano, da una parte, sulla teoria dell'arte, da un'altra, aveva incontrato il «polisensio» concetto del sentimento. A proposito del quale, senza la pretesa di osservarlo in tutti i suoi aspetti, ché allora è all'estetica che in primo luogo dovrebbe rivolgersi lo sguardo, non sarà tuttavia inopportuno ricordare quel che è, o dovrebbe essere, noto. E cioè che se, per certo, il sentimento non è una forma autonoma dello spirito, per un altro verso tuttavia, inteso come un suo «stato», è tale che si polarizza in sé stesso nei due «poli» del piacere e del dolore, mentre, per un altro ancora, il suo carattere è di essere l'indeterminato o semideterminato «fondo» della vita spirituale, la sua tonalità originaria, qualcosa che, senza avere attinenza con il *Wille* di Schopenhauer o con l'«inconsapevole» di Eduard von Hartmann (due pensatori, per altro, da Croce non poco letti e studiati in gioventù),<sup>81</sup> senza dar luogo, a conclusioni pessimistiche, a tal segno la avvolge o sottende che non solo il suo aspetto pratico, ma anche quello teoretico, ne è toccato e segnato. Il che era, per Croce, tanto più vero in quanto, dopo aver ribadito, in un luogo importante della *Pratica*, che il sentimento si polarizza nei due opposti che, in questo caso, si chiamano «piacere» e «dolore»,<sup>82</sup> gli sembrò di dover asserire che tale polarità riguarda l'intera distesa della vita pratica, e, per un certo

<sup>81</sup> La cosa è ben nota. Ma richiederebbe uno studio più ravvicinato: cf., intanto i *Primi saggi*, Bari 1927, *pass.*

<sup>82</sup> *Filos. d. pratica*, p. 137.

aspetto anche di quella teoretica, che pure, per un altro, ne è esente. E qui, poiché è una questione assai delicata quella che si sta delineando, occorrerà procedere con cautela e con ulteriore pazienza. A emergere dall'analisi che le sarà dedicata sarà infatti la anomalia dell'utile, quella stessa che cominciò a dar segno di sé quando qui sopra si notò che, essendo delimitato non da opposti, ma da poli che si equilibrano l'uno con l'altro, non si superano e, nel loro fondo, rivelano perciò il segno dell'identità, l'utile è privo di fisionomia dialettica: come si vide nel richiamo che si fece alla peculiare fisionomia che in esso si rivela come propria del suo negativo, del disutile, che, a differenza di quel che accade per quello delle altre categorie, non può essere recuperato, come positivo, dall'utile e nell'utile. O meglio, può esserlo: ma solo perché del disutile deve dirsi che è esso stesso, in sé stesso, utile, e dunque non opposto, ma identico al suo positivo.

A questo punto è tempo di leggere il passo nel quale, dopo aver osservato che l'attività teoretica «non può polarizzarsi», Croce proseguì così:

Solo in quanto l'attività teoretica è, insieme, per la legge dell'unità dello spirito, attività pratica, anche per essa, se non proprio in essa, ha luogo la polarizzazione di bene e male, che in quel caso si chiamano vero e falso, bello e brutto. Indirizzato invece il concetto di 'sentimento' verso i fatti pratici e determinato dalla Filosofia della pratica come sinonimo dell'attività pratica (della quale il sentimento formerebbe, come si dice, il carattere spiccante e distintivo), è chiaro che a esso spetta immediatamente, e non più solo mediatamente, quella polarità di bene e di male. Bene e male diventano in quel caso ciò che i teorici del sentimento chiamano piacere e dolore: termini identici coi precedenti, perché il sentimento, in quel caso, è stato reso identico con l'attività pratica genericamente considerata.<sup>83</sup>

Non è, questa, fra le pagine più felici che a Croce sia accaduto di scrivere; e deve senz'altro ammettersi che, malgrado l'abilità letteraria, nasconde difficoltà irrisolte e persistenti incertezze. I concetti che vi campeggiano sono del resto presto enunciati o, quanto meno,

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 132.

descritti, quando, dopo aver richiamate le linee in cui si allude alla considerazione soltanto psicologica del piacere e del dolore, che appaiono perciò non come «stati puri» dello spirito, ma come «stati misti»,<sup>84</sup> Croce operò il passaggio alla interpretazione della coppia che ne è costituita in termini filosofici. E i termini costitutivi di quella coppia, ossia il piacere e il dolore, gli apparvero allora con il volto dei veri opposti: non come «stati misti», ma come «stati puri», scevri di ogni intrusione empirica. Il concetto che, dopo i due che si sono delineati, compare in questo testo, è il più importante; e non poco, tuttavia, problematico. In ragione di esso, Croce affermò che «quando» sia indirizzato alla teoresi, e venga perciò determinato come «attività estetica o pensiero speculativo», il piacere e il dolore non vi hanno luogo. «Considerata per sé, ossia astrattamente», l'attività teoretica non può polarizzarsi; e non può perché il suo *proprium* è di cogliere il bello, e soltanto questo, il vero, e soltanto il vero. Al contrario, dunque, di quel che accade nella prassi; che per altro, quando la teoresi sia presa non «astrattamente», ma nella sua concretezza, e cioè come anche prassi, a quella comunica la sua interna polarità, che a un capo ha il piacere, all'altro il dolore. I quali, tuttavia, trasferiti dalla prassi nella teoresi, non sono più piacere e dolore, perché assumono piuttosto il volto degli opposti, e sono il bello e il brutto, il vero e il falso; e per coglierli, parrebbe, in quel loro primo carattere, per riaverli come piacere e dolore, dalla teoresi occorrerebbe di nuovo passare alla prassi, alla quale la polarità del piacere e del dolore spetta, si dice, in forma non mediata, ma immediata, ossia, per parlare chiaro (e salvo errore), spetta come autentica polarità, e non come opposizione. Se è così, si può allora aggiungere che, se nella teoresi il piacere e il dolore si risolvono in bello e brutto, vero e falso, e danno perciò luogo a un'opposizione, che non è polarità ed è perennemente suscettibile di risoluzione nel distinto inteso come sintesi di opposti, nella prassi le cose stanno all'opposto: e cioè nel senso che la polarità non è dialettica, ed è appunto polarità, con quel che a questo concetto era intrinseco e non poteva, quando l'occasione si fosse presentata, non produrre le sue conseguenze.

Se questa ricostruzione del senso letterale che il testo crociano

<sup>84</sup> *Ibid.*

racchiude in sé non è errata, occorre allora fare un passo ulteriore; e dire con chiarezza che, interpretate secondo quel che la filosofia dello spirito non suggerisce, ma impone, le cose non possono stare nel modo in cui qui sono presentate, talché deve essere una ragione più profonda quella per la quale, in quel testo, stanno così. Deve osservarsi infatti che se nella teoresi la polarità è opposizione, e cioè (se si vuol dire così) perenne mediazione degli opposti nel distinto; se perciò in essa gli opposti sono sul serio opposti, e si chiamano bello e brutto, vero e falso, anche nella prassi le cose dovrebbero andare così: il piacere e il dolore non essendo in essa, quando fossero presi nel loro senso filosofico e non psicologico, se non utile e disutile, buono e cattivo. La considerazione astratta della teoresi che, in quanto sia astratta, coglie solo il bello e il vero, non è infatti, se s'intenda prenderla in questa accezione, di natura filosofica o concettuale. Ma è bensì di natura, appunto, astratta, e cioè pseudoncettuale. Di natura non dialettica, come quella che insieme al bello e al vero coglie, e non può non cogliere, il brutto e il falso, bensì analitica, ossia disposta soltanto a dividere e a tener separato ciò che ha diviso. Ma se, presentata così, questa considerazione è impropria quando la si voglia comunque riferire, non pseudoconcettualmente, alla teoresi, altrettanto lo è quella che ritrae la prassi come, in senso immediato, polarizzata nel piacere e nel dolore. Questa considerazione è impropria perché, a rigore, anche nella prassi gli opposti sono opposti, e cioè suscettibili di risoluzione positiva nella sintesi offerta dal distinto: con la conseguenza che se, invece che in questa determinata concretezza, la sua estensione fosse contemplata da un occhio che solo l'immediatezza ne cogliesse e ponesse in rilievo, se insomma l'attività pratica fosse assunta in forma «generica» e non nella specificità delle sue interne, opposte e distinte connessioni, potrebbe sempre venir fuori qualcuno a obiettare che l'aggettivo «generico» rinvia a «genere», e che in questo gli opposti stanno come immediatamente opposti, ossia come separati da un *μεταξύ* che ha bensì la capacità di separare, ma non anche quella di mediare. L'osservazione è pedantesca, è sofistica, deduce il concetto dalle parole e non dal concetto? E perché mai lo sarebbe se, in effetti, non è l'obiettante ad aver presentata la prassi come assunta in un «genere»?

Il punto delicato della questione non sta tuttavia in questo rilievo, materialmente inteso. Ma sta bensì in quel che si sappia trarne:

cominciando col domandare perché, nel caso della prassi, Croce avesse in quel passo ragionato così; perché, in altre parole, nel fondo del suo pensiero avesse incontrato qualcosa da cui fu indotto, o, addirittura, costretto a presentare le cose nel modo che stiamo vedendo. Ebbene, se ci si pensa, non sembrerà audacia eccessiva, o deplorabile sottigliezza, se qui, innanzi tutto, si osserva quel che la stessa analisi crociana parrebbe aver messo in chiaro. E cioè che se, nella sua fisionomia «generica», la prassi è sentimento; se questo si polarizza, senza dialettizzarsi, in piacere e dolore; se, d'altra parte, nella sua tonalità «sentimentale», la prassi è economicità, ecco che la categoria dell'utile che, sotto questo riguardo, è espressiva di quella tonalità nell'atto in cui altresì ne risente, è essa che si svela originariamente segnata da quella tale polarità del piacere e del dolore. I quali stanno in essa come entrambi costitutivi e insuscettibili di superamento. Che, a sua volta, in quanto partecipe di questa tonalità, anche la categoria della moralità si polarizzasse, per Croce, in piacere e dolore, si può comprendere quando si pensa che, al di sotto di essa che, per un altro verso, non era se non l'eterna risoluzione del male nel bene, il suo occhio coglieva una sorta di sostrato («l'attività pratica genericamente considerata») nel quale riconosceva il carattere, e la tonalità appunto, del sentimento e dell'economicità, assunti nella loro «immediatezza». Il punto era insomma che, ragione o torto che avesse nel pensare così, accanto al suo distinto profilo categoriale, la prassi economica presentava il segno di quei due opposti, il piacere e il dolore, polarizzati e non dialettizzati; e poneva quindi, quando alla piena consapevolezza di questo suo carattere si fosse pervenuti, il problema della sua diversità.

Se è così, è chiaro che su questa strada si deve andare avanti; e interrogarsi circa la ragione per la quale già allora, negli anni in cui attendeva all'elaborazione e poi alla stesura della *Filosofia della pratica*, Croce fu indotto a presentare il sentimento come la forma elementare della prassi e questa, per conseguenza, come caratterizzata dalla polarità del piacere e del dolore. E, nel rispondere, senza alcuna esitazione deve dirsi che, sebbene nel fondo della questione non riuscisse ancora a discernere quel che vi si agitava e intrecciava, Croce colse allora, o forse, piuttosto, subì, l'anomalia che l'utile gli rendeva via via palese: l'anomalia che, alla radice, lo rendeva diverso dalle altre categorie, non solo da quelle teoretiche, ma anche dall'al-



tra, pratica, della moralità. A spingerlo sulla via di questa consapevolezza, con la quale (può ben dirsi) combatté per tutto il corso della sua vita, era la percezione che, già nel 1924,<sup>85</sup> era stata espressa con sufficiente chiarezza, del paradosso interno all'opposto negativo dell'utile, al disutile, e al modo attraverso il quale, se fosse stato considerato in sé stesso, la sua negatività si sarebbe palesata come positività. Se gli avessero chiesto che cosa, in sé stesso e nella sua negatività, fosse quel disutile che, per un altro verso, non era reale se non nell'utile e nella sua positività, Croce (lo si è già detto) non avrebbe certo potuto rispondere, e non rispondeva infatti, che era arte, oppure filosofia, oppure moralità. Non avrebbe potuto suggerire che da queste forme esso riceveva quel che offriva a esse per il riscatto della loro interna negatività quando, si ripete, queste fossero state indagate e considerate in sé. Non avrebbe potuto rispondere, e non rispondeva, così, perché, se era legge universale dello spirito che fosse l'utile a rivelarsi alla radice del negativo di ogni forma, in quella anche l'utile doveva rientrare. A quella legge, e alla sua universalità, era necessario restare fedeli perché, se quella fosse stata alterata in un punto, in ogni altro si sarebbe rivelata invalida; e non sarebbe stato vero quel che viceversa affermava, e cioè che è l'utile a rivelarsi alla radice del negativo di ciascuna forma. Ma, riferita all'utile e al suo opposto, più volte si è dovuto ripeterlo, la legge non poteva non subire un'eccezione proprio nel momento in cui la pretesa era che fosse confermata nella sua universalità. Se infatti fosse stato l'utile a rivelarsi alla radice del disutile e, nel suo essere positivo, a riscattare immediatamente l'esser negativo di quello, non è allora evidente che, in questa categoria, positivo e negativo non avrebbero dato a vedere alcuna differenza e, con questa, alcuna articolazione dialettica; ma solo «polarità» e, al di sotto di questa, come sua autentica essenza, l'assoluta identità dei due «poli»? Non è evidente che la rischiosa conseguenza di questa situazione era che, a causa di questa identità e non articolazione, l'utile poteva allo stesso titolo essere riguardato, o come assoluta positività, o anche, per l'altro verso, come il contrario di questa, come assoluta negatività? Per questo, l'utile appariva a un tempo, o un'unità senza differenza, o una differenza senza unità, e

<sup>85</sup> *Ultimi saggi*, p. 343.

perciò una scissione. E a rivelarsi nel suo fondo era il carattere di quello che, molti anni più tardi, sarebbe laboriosamente stato teorizzato come il vitale: che era bensì, per una parte, caratterizzato anch'esso come l'utile aveva preteso di essere, e cioè come una forma sempre e comunque risolutrice, nella sua positività, del suo proprio negativo, ma per un'altra, e, si badi, in quanto forma, era invece anche caratterizzato dalla sua «persistente» negatività. Una negatività che non l'utile poteva, per conseguenza, essere chiamato a risolvere, bensì, invece la moralità, la superiore forma della prassi.

A questa conclusione, che non riuscì mai per altro a vincere in sé la strutturale ambiguità che si era rivelata nella categoria dell'utile/vitale, Croce non giunse se non negli ultimi anni della sua vita, nel drammatico ripensamento che in questi cercò di avviare di uno dei cardini della sua filosofia. Vi giunse al termine di un'esperienza, per dirla con Machiavelli, delle «cose moderne», che non avrebbe per tanti aspetti potuto essere più lacerante e sconvolgente. Vi giunse quando, si potrebbe dire, gli sembrò che i caratteri negativi che da tempo aveva preso a diagnosticare come i più profondi del secolo nel quale viveva e pensava, non solo trovassero nella categoria dell'utile/vitale il criterio idoneo a interpretarli, ma anche vi penetrassero dentro, radicalizzando così la sua diversità dalle altre categorie, e, con questa, la sua inettitudine a porsi, in quanto tale, come risolutrice dei suoi interni disvalori. Alla vitalità che, si badi, era per lui pur sempre una categoria, e per questo presentava ai suoi occhi un volto così sconcertante, inquietante e drammatico, egli guardava, e da ultimo invitò a guardare, per come si presentava nella sua autentica natura; che gli apparve «cruda e verde, selvatica e intatta da ogni educazione ulteriore», non «domata e regolata dalla morale», ma segnata invece da «persistente negatività».<sup>86</sup> Se perciò, riprendendo e riconoscendo in sé il carattere dell'utile nella sua forma positiva, la vitalità si rivelava come la categoria nella quale «l'individuo soddisfa le proprie volizioni e brame di benessere individuale»,<sup>87</sup> in questo suo

<sup>86</sup> *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Bari 1967<sup>2</sup>, p. 36.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 35.

stesso aspetto dava a vedere il carattere opposto, ed era perciò «il male in tutte le sue conseguenze, anche le più terrificanti».<sup>88</sup>

Discendevano di qui almeno due rilevanti conseguenze. La prima era che, finalmente, dopo una meditazione protrattasi per circa un cinquantennio, Croce era riuscito, ma nel modo filosoficamente più rischioso, a conferire al male le note della realtà e dell'autonomia. Ne aveva, in quanto lo si fosse considerato in sé, fatto qualcosa come una reale, e in sé e per sé stessa positiva, energia distruggitrice, il nembo avverso che, di tempo in tempo, si leva e dalla nuda roccia strappa via il fiore effimero della civiltà.<sup>89</sup> Da questa conseguenza, ne derivava un'altra, che permaneva nel suo ambito e ne era infatti come un corollario. Se, pur nella sua negatività e distruttività, il male si palesava ora come una realtà, ed era perciò positivo restando negativo, può ben intendersi la ragione per la quale, di questa categoria, qui su si dicesse che è positiva e negativa, e dunque, in sé stessa, una scissione; che è polarizzata negli estremi del piacere e del dolore, e in questi (che infatti riconvergono l'uno nell'altro) allo stesso modo identica; che è identica, e tale che perciò consegna all'apparenza quella che altrimenti sarebbe la pura irrelatività dei suoi termini.

La seconda conseguenza, alla quale qui su si alludeva, è, fra tutte, la più importante e sconcertante; e può comprendersi perciò che nelle sale del castello che ha nome Ortodossia vari riti si svolgessero, diretti a far sì che l'eversione messa in atto da colui proprio che l'aveva costruito fosse riassorbita nella regola, e le parole rischiose fossero considerate come, al più, il frutto di qualche tarda licenza verbale. Non era per la via di questa pavida disposizione intellettuale che, in effetti, si sarebbe mai potuto pervenire a comprendere perché quelle parole fossero state pronunziate: anche e, anzi, soprattutto perché, se le formulazioni erano nuove e *inauditae prius*, antico, come si è visto, era invece il tema che a lungo aveva cercato di trovarvi espressione.

Detto, o ribadito, questo, può cominciarsi a osservarla, questa seconda conseguenza, in una dimensione che, francamente, se ci si

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>89</sup> *La fine della civiltà* (1946), in *Filosofia e storiografia*, Bari 1949, p. 311. E cf. anche *L'Anticristo che è in noi*, *ibid.*, p. 315.

mette dal punto di vista del sistema, e, per ragioni, non di ortodossia ma di logica, se ne considera, appunto, la logica, deve dirsi che non avrebbe mai dovuto prender forma nelle sue pagine. Questa seconda conseguenza ed è propriamente quella che riguarda l'«origine» della dialettica; e che dà luogo a una questione che può ben intendersi che insorgesse in Bertrando Spaventa e lo inducesse al suo tormentoso travaglio, perché, nel quadro del suo pensiero, si trattava di intendere come e perché la «tranquilla immobilità, l'oscuro impenetrabile sonno dell'assoluto ed ingenito Essere»,<sup>90</sup> si alterasse e, in luogo dell'essere e del sì, anche si dessero il non essere e il no, ai quali erano di nuovo l'essere e il sì, l'essere e l'affermazione, a tener dietro. In Spaventa, che aveva cercato di vincerla, quella questione, facendo del pensiero il perturbatore e prevaricatore della oscura immobilità dell'essere, la via prescelta non aveva condotto alla mèta. Come già a Hegel, anche a lui era infatti accaduto di partire dalle astrazioni, ossia, dovrà intendersi, dalla presupposizione di quell'inerte essere che qualcosa doveva intervenire a svegliare dal suo altrimenti impenetrabile sonno. E l'osservazione che, riprendendola dalle sue prime riflessioni hegeliane, Croce formulava in questi termini, era in effetti assai acuta; perché, si sarebbe potuto aggiungere, se sul serio fosse stato preceduto dall'immota semplicità dell'essere e dal suo impenetrabile ed enigmatico sonno, non si sarebbe dato il modo di intendere in virtù di che cosa il pensiero avesse potuto penetrarvi dentro e risvegliarlo e togliere così una «precedenza» che, essendo originaria, non avrebbe in effetti mai potuto essere strappata a questo suo carattere. Ma se, nel contrapporsi così a Spaventa, Croce aveva ragione, perché poi lui pure, e nell'atto in cui ribadiva l'antica critica, riprendeva la questione dell'origine, risolvendola nel senso che a costituirla fosse nello stesso tempo la vitalità, che anche ne costituiva la prevaricazione? Ne nasceva una non semplice questione. Se la vitalità era a un tempo «origine» e, quindi, la sua risoluzione nel passaggio alle «ulteriori» e superiori forme dello spirito, qual era la natura che altresì doveva cogliersi nel suo essere «originale», e come avveniva il passaggio alle

<sup>90</sup> *Indagini*, p. 32. Croce citava la memoria spaventiana dagli *Scritti filosofici*, a c. di G. GENTILE, Napoli 1900, pp. 215-16. La si veda ora in *Opere*, a c. di G. GENTILE, I, Firenze 1972, p. 399.

forme della moralità, dell'arte, della filosofia? Sono domande alle quali, gradatamente, occorrerà cercar di rispondere.

E si cominci intanto col ricordare che sempre, e fin dall'inizio delle meditazioni direttamente eseguite sul testo di Hegel, Croce aveva sostenuto che, nelle cose dello spirito, non si dà un «primo» che costituisca la condizione dell'entrarvi dentro. Nello spirito, asseriva, si entra infatti da ogni parte: anzi, a guardar bene, non occorre che si entri, perché esso è tale che già da sempre ci accoglie.<sup>91</sup> Frammenti, o, se si preferisce, documenti di questa antica convinzione anche nelle tarde pagine sulla vitalità e l'origine della dialettica s'incontrano: non solo nella critica rivolta a Spaventa, ma anche là, per esempio, dove gli accadeva di ironizzare sull'enigma della vita<sup>92</sup> e consimili cose. E tanto più, dunque, può e deve considerarsi sorprendente che, dopo aver criticato l'idea dell'enigma che, nella sua originarietà, lo spirito è a sé stesso, Croce tuttavia si risolvesse a parlare di un'origine della dialettica, ossia di qualcosa che, poiché aveva un'origine, non poteva per intero essere risolta in quella, nella dialettica, lì risolvendo la sua immediatezza e anteriorità.

Eppure, se ci si riflette, che a questo esito Croce non potesse sottrarsi, e quella dell'origine gli s'imponesse come una non evitabile questione, non è, per un verso, così incomprensibile come, senza dubbio, lo è per un altro. A imporgli come inevitabile quell'idea era il concetto che da ultimo egli aveva elaborato del male; che nella vitalità aveva mostrato la realtà e la «positività» del suo essere negativo, e alla dialettica che, per un verso, non poteva non presupporlo, aveva, proprio per questo, richiesto di «redimerlo», ossia di riscattarne, di volta in volta, la persistente negatività. Con il che, per altro si faceva chiaro che la capacità redentrica che Croce le riconosceva non poteva essere intesa nel senso che il male fosse vivo e operante all'interno del processo che lo redimeva, e che, per questo aspetto, niente fosse cambiato nel suo pensiero. Sebbene le tesi che, in tema di dialettica, egli aveva svolte nei volumi del sistema, e, quindi, nelle tante pagine composte in seguito nel corso di molti anni, anche in

<sup>91</sup> Cf., per esempio, *Saggio sullo Hegel*, p. 184 (ma cf. anche pp. 76-77).

<sup>92</sup> *Indagini su Hegel*, pp. 32-33 (per l'espressione spaventiana, *Opere*, I, 399).

questi scritti dessero segno di sé, talché nessuno avrebbe onestamente potuto metterle da parte, resta che a quelle se ne contrapponeva ormai un'altra. La quale prevedeva che il male fosse bensì «redento» dalle categorie superiori dello spirito, e che nel mondo perciò si dessero, non solo la vitalità e quel che di negativo le si accompagnava, ma anche si dessero la poesia, la filosofia, la vita morale: senza per altro che la redenzione fosse tale da tenerlo vivo e operante solo nell'interno delle forme, dove sarebbe stato come imprigionato al punto da non poter svolgere per il mondo la sua autonoma forza distruggitrice. Le nuove idee convivevano con le vecchie, queste con quelle. E dall'intreccio proveniva alle sue tarde pagine sulla dialettica il particolare fascino che è dato avvertirvi: l'ambiguità, se si vuole, quel senso di provvisorietà e di incertezza, di radicalità e, talvolta, di difensiva rinunzia ad andare fino in fondo, in cui si esprime la loro particolare drammaticità.

Sarebbe difficile decidere a quale di queste due non convergenti ispirazioni Croce in ultima analisi inclinasse e consegnasse sé stesso. Mentre per un verso riprendevano un tema antico, che a lungo era rimasto come nascosto nel suo pensiero, le considerazioni del suo oggi non erano infatti in grado di far tacere quelle che ieri avevano prevalso. In uno dei suoi ultimi scritti, disse che «la Dialettica fu sentita redentrice perché riconobbe la irrealtà del male e sotto quel che si credeva male scoperse il bene in preparazione».<sup>93</sup> E senza dubbio, in una forma che teneva insieme l'antica tesi del male come positività economica e l'altra del suo recupero nel quadro della visione provvidenzialistica della storia, queste linee sono tali che a prevalervi sull'innovazione era la tradizione, un antico e tenace pensiero che, messo in crisi, si riaffermava tuttavia e faceva valere i suoi diritti. In un altro, per contro, di quegli stessi mesi e anni, era il nuovo che si affermava. L'avvio era lento: nella «natura dello spirito, molteplice e una», senza nulla aggiungere a quel che al riguardo sempre aveva pensato, Croce vedeva accendersi e consumarsi «l'opposizione che nasce dalla distinzione delle forme, e, come si dice, dalla lotta del bene col male».<sup>94</sup> Ma, dopo aver ribadita questa «de-

<sup>93</sup> *Indagini*, p. 48: ma cf. altresì, in questo stesso senso, pp. 36-37, *pass.*

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 145

gnità» del suo pensiero, al tema imprimeva una variazione eterodossa. Di lì facendo conseguire l'impossibilità, per l'uomo, di farsi «tutto bene o tutto male»,<sup>95</sup> dava l'impressione di voler imprigionare nel semplice «buon senso» il paradosso della filosofia dello spirito. Ma il buon senso era esso, in questo caso, il vero paradosso. Seguivano infatti queste cupe, dolorose parole, fra le più impegnative che in questa direzione egli scrivesse mai: «può l'uomo vincere questi e quei mali, ma non potrà mai vincere il male. Coloro che si propongono questo fine, entrano in un processo di follia perché vorrebbero vivere contro la legge della vita. E questo dell'unità della vita nel bene e nel male è il vero peccato originale, che non ha redenzione per sangue che si versi dagli dèi o dai figliuoli di Dio, almeno nella vita che noi conosciamo e che sola possiamo concepire».<sup>96</sup> Le parole alle quali ora Croce ricorreva erano gravi, ispirate a un cupo pessimismo, al quale ben potrebbe aggiungersi, come essenziale per altro codicillo, questo: che il peccato originale non ha redenzione perché il male che ne deriva è più forte del bene che di tempo in tempo lo fronteggia e lo vince, e il tempio dello spirito non può resistere alla furia della sua potenza distruggitrice.

Questa, dunque, è la ragione per la quale, concepito come ora Croce lo concepiva, e diventato per conseguenza il vitale, l'utile assumeva il volto dell'origine e spezzava perciò inesorabilmente il circolo nel quale, non senza fatica, era stato inserito. Il circolo non può infatti includere in sé un'origine, se questa è un'origine; e se la include è impossibile che quella sia un'origine.<sup>97</sup> Ma quella che Croce aveva individuata nella vitalità «cruda e verde» era sul serio un'origine; e sul serio il circolo ne risultava spezzato in modo che ricostituirlo era poi tanto problematico da riuscire impossibile. Di tempo in tempo, dopo esserne venuto fuori passando attraverso le ulteriori e superiori categorie, lo spirito tornava a includersi e a smarrirsi il filo della sua positività. Tornava a quella sua origine positivo/nega-

<sup>95</sup> *Ibid.*

<sup>96</sup> *Ibid.*, pp. 145-46.

<sup>97</sup> Per le questioni connesse con il concetto del «circolo», e con quello dell'organismo, cf. il mio *Benedetto Croce*, cit., pp. 231 sgg.

tiva. E non è detto che vi tornasse solo dopo che le categorie avessero compiuto il loro percorso necessario. La necessità per la quale il passaggio da una forma a un'altra si determinava era direttamente proporzionale a quella che coincideva con il circolo, assunto nella sua interezza: di modo che, spezzato questo, anche quella non poteva più, a rigore, pretendersi che fosse quale era stata. Si aggiunga che, in un passaggio non del tutto perspicuo del suo argomento, la vitalità era altresì considerata da Croce come «integratrice» necessaria delle forme che tutte, e ciascuna per la sua parte, ne traevano energia e nutrimento. Il che sarebbe stato, almeno entro certi limiti, plausibile, se, oltre che forza, la vitalità non fosse stata anche debolezza, oltre che salute, anche infermità, oltre che positività, anche il suo contrario/opposto. Una ragione di vita, dunque, ma anche, e nello stesso tempo, di morte. Per un suo aspetto fondamentale, la vitalità era anche il male, «in tutte le sue forme», comprese le più terribili. Era il male che Croce aveva infine incontrato lungo una via problematica, non lineare, anomala, che, quanto più per certi aspetti lo teneva vicino alle forme che aveva assunte nel quadro del sistema, di altrettanto consentiva di misurare la distanza che, per altri e fondamentali motivi, lo teneva lontano da quelle.

## VIII

Non deve credersi, per altro, che, se non in queste formulazioni estreme, la consapevolezza della problematicità dell'utile/vitale non fosse stata presente alla mente di Croce anche prima che la tragedia della seconda guerra mondiale drammaticamente acuisse in lui il senso della decadenza, non solo del suo vecchio mondo liberale, ma anche della crisi a cui le civiltà sono, di tempo in tempo, sottoposte. Fin dall'inizio in realtà, e le ragioni ne sono state indicate, l'utile aveva avvertito in sé quel che più tardi lo avrebbe convertito nell'utile/vitale.<sup>98</sup>

Quando, il 28 ottobre 1946, a Torino, nel teatro Carignano, lesse il saggio che da poco aveva composto su quel tema, gli mandò innanzi

<sup>98</sup> *Indagini*, p. 31.



due dense e commosse pagine di ricordi. E parlò di Torino, che per lui significava il Risorgimento, parlò della sua illustre Università del tempo passato, del *Giornale storico* quando a dirigerlo era Rodolfo Renier, e poi di Francesco Ruffini, solidale con lui nell'amore della libertà. Ma, giunto alla fine della rievocazione, sul punto di dare inizio alla lettura di quel suo così amaro e così duro discorso, a chi si apprestava ad ascoltarlo raccomandò che «benevolmente» fossero considerati gli «schiarimenti» che egli si accingeva a offrire «intorno a questo pensiero» della crisi della civiltà, «che oggi visita le nostre menti e incombe sopra i nostri cuori come un fantasma pauroso». Quel «fantasma» aveva trovato nell'ambivalenza dell'utile/vitale il suo luogo teoretico, rendendo problematica a sé stessa (quando lo si fosse a sua volta collocato nel quadro del sistema) la sua problematicità. Aveva cominciato a prender forma e a delinarsi con tratti sempre più decisi alla fine della prima guerra mondiale, quando l'Europa era entrata nell'era dei totalitarismi. Ma la sua forma e i suoi tratti essenziali erano visibili, se l'occhio fosse stato a sufficienza acuto, già nelle fasi iniziali di quel dramma, quando il pensiero che prima o poi l'Italia vi si sarebbe fatta coinvolgere e poi le vicende scaturite dal suo coinvolgimento in esso, assunsero in lui la forma dell'angoscia e dell'incubo. Consapevole dell'abisso nel quale, comunque, l'Italia era sprofondata, la speranza che ne sarebbe riemorsa più forte e migliore non riusciva ad aver ragione dell'opposto pensiero e dell'oscuro presentimento che, in quella tragica *Weltfest des Todes* (come Thomas Mann l'aveva definita), la sua civiltà avesse conosciuto il suo tramonto. Da chi allora ebbe consuetudine con lui è stato descritto lo stato del suo animo durante le giornate, che parvero essere fatali, di Caporetto, quando egli ebbe viva l'impressione che quel che l'Italia aveva costruito nei precedenti decenni fosse sul punto di essere travolto per sempre nella rovina. E espressioni dirette di questo suo sentimento si trovano nei suoi scritti, in molte lettere, e anche nei messaggi che, attraverso la stampa quotidiana, egli inviò alla nazione per rincuorarla e stimolarla alla resistenza. Erano naturalmente parole di circostanza quelle che allora Croce pronunziò e divulgò. Ma il «cuore tumultuante» che tuttavia vi si esprimeva era reso più veloce nel suo battito dal pensiero, che non riusciva a essere ricacciato indietro e vinto, della possibile «fine della civiltà» nella quale egli era stato allevato e per la quale aveva lavorato: in modo

tale, deve aggiungersi, che l'angoscia del cittadino trovava pronta accoglienza in quella del filosofo che, alla luce di quella esperienza, tornava a interrogare la realtà e a spingere lo sguardo nelle sue interne relazioni. In quel clima, la prova a cui egli non poteva non sottoporre il suo pensiero conduceva bensì a ribadirne le linee essenziali. Ma all'utile, a questo *punctum semper dolens* della sua filosofia, conferiva un rilievo nuovo, perché ora si trattava non già di definirne il concetto attraverso le analisi del valore economico e della moralità, che la virtù dell'interesse converte in interesse della virtù, ma di ritrovarlo al fondo della guerra che, mentre stava sconvolgendo il mondo, rischiava di farlo precipitare in un abisso senza fondo. Si trattava di riprendere contatto con questa categoria che, in quanto tale, seguitava ad apparirgli come la stessa cosa della risoluzione del negativo nel positivo, mentre, per un altro verso, gli rivelava fino a che punto al filo del positivo, intrinseco a questo, si legasse quello della negatività e distruttività.

Così il pensiero tornava a indagare la guerra: la guerra, e non le sue ragioni; che, quando siano ricercate sotto questo nome, segno è che le si considera come la stessa cosa della politica in un suo momento, o aspetto, specifico. La guerra, e non la dilatazione della sua empirica specificità a legge universale delle cose. (Nella *Filosofia della pratica* si era chiesto se la guerra si potesse abolire. E aveva risposto distinguendo fra la guerra considerata come «categoria dialettica», e la guerra considerata come cosa empirica: ineliminabile la prima, per le già dette ragioni, auspicabilmente eliminabile l'altra, quella che «si fa coi cannoni e con le navi corazzate, che costa miliardi, quando non si fa, e decine di miliardi, quando si fa; e da cui il vincitore stesso esce spossato e vinto».)<sup>99</sup> La guerra, insomma, considerata in sé stessa; e cioè, non come la metafora eraclitea dello spirito o della realtà, nel cui ambito l'utile è un «momento», ma come questo momento, come l'utile; che, quando fosse stato considerato come il suo proprio «evento», a Croce appariva segnato da cruda, opaca, impenetrabile naturalità: una volontà imperscrutabile, alla quale poteva assegnarsi il nome di Dio o, appunto, della natura, e contro il cui insorgere ben

<sup>99</sup> *Filos. d. pratica*, p. 87 (e cf. pp. 83-84). E cf. la lett. a Gentile del 19 dic. 1914 in *Lettere a Giovanni Gentile*, a c. di A. CROCE, Milano 1981, p. 483.

poco, o niente, poteva opporsi da parte dell'uomo. Da neutralista, o non interventista, Croce aveva paventato, nelle ore agitate della vigilia, l'approssimarsi di quella tempesta; e proprio così l'aveva rappresentata e definita, come una tempesta, un evento naturale e ineluttabile. Le guerre, aveva scritto a Karl Vossler, sono prodotte «da forze superiori ad ogni volontà individuale».<sup>100</sup> A Gentile, che non pensava su questo punto, e, sopra tutto, non sentiva come lui, aveva scritto che, per quanto era in loro, la guerra non si doveva volerla. Ma, soprattutto, aveva aggiunto che il passaggio da una alleanza a un'altra, che gli interventisti predicavano e ponevano come suprema esigenza, oltre ad apparirgli come moralmente «mostuoso», gli comunicava il sentimento dell'«ignoto pauroso»: perché significava guerra, e questa richiamava quella superiore e oscura volontà, inscritta nel cuore stesso della natura, e incontrastabile nel suo corso.<sup>101</sup> «Impennacchiare di falsa poesia e di falsa scienza» questo fatale andamento delle cose gli sembrava scelta deplorabile, da esteti irresponsabili. Come «i grandi reggitori degli stati non sono stati mai filosofi ma uomini di passione e di volontà, così le guerre sono determinate e sostenute dal profondo istinto e dalle passioni dei popoli, i quali aprono con loro oscuro lavoro le vie dell'avvenire».<sup>102</sup>

Non erano, queste che si sono lette, parole sulle quali fosse allora, e sia ora, lecito trascorrere con leggerezza: a causa, non solo del sentimento che le pervade e che lascia nel lettore l'impressione del forte disagio di chi le scrisse, ma di qualcosa di ancora più intrinseco, e anche più grave. E cioè del sottile contrasto, sottile ma, al tempo stesso, profondo, che qui veniva a determinarsi fra quel che si diceva dei reggitori degli stati, che non avrebbero potuto non essere rappresentati come altrettanti campioni e autori del più energico volere, e quel che si diceva di quello, invece, dei popoli; che è altra cosa perché appartiene a un fondo oscuro, misterioso, al quale i popoli stessi sono soggetti, senza esserne perciò gli autori. In questa visione, nella quale la forza obiettiva e imperscrutabile delle cose (le

<sup>100</sup> Croce a Vossler, 16 ago. 1914, in *Carteggio Croce-Vossler*, Bari 1983, p. 178.

<sup>101</sup> Croce a Gentile, 17 mag. 1915, in *Lettere a Giovanni Gentile*, cit., p. 494.

<sup>102</sup> *Filosofia e guerra* (1915), in *L'Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla guerra*, Bari 1950<sup>2</sup>, p. 59.

guerre, disse in un'altra occasione, sono azioni divine)<sup>103</sup> era sentita e rappresentata come qualcosa di drammatico e al di qua di ogni compiacimento mistico o irrazionalistico, in questa visione i popoli erano, per riprendere liberamente l'adagio con il quale Lutero aveva, ai suoi tempi, definito sé stesso, *acti*, non *agentes*: vittime di una volontà più forte, nella quale è ben lecito cogliere in atto la tendenziale trasformazione dell'utile, che da categoria spirituale, contrassegnata dalla risoluzione in positività del negativo, passava a categoria seminaturalistica, lontano preludio, nella sua ambivalenza, di quel che molti anni più tardi sarebbe stato il vitale.

## IX

Se, nel suo tratto fondamentale, e conclusivo, la categoria dell'utile/vitale era da ultimo apparsa a Croce nel segno dell'ambiguità e dell'indecisione, come tale, insomma, che in essa il positivo e il negativo s'intrecciavano senza riuscire a distinguersi, quale significato occorre dare a questa ambiguità e indecisione? Se, intrinsecamente e nello stesso atto, l'utile/vitale è positività e negatività, deve dunque concludersi che in sé stesso è una contraddizione? E che cosa, se fosse così, dovrebbe intendersi per «contraddizione». L'*ἀντίφασις*, la *contradictio*, può essere prospettata, schematicamente, sotto tre diversi profili, corrispondenti il primo alle teorizzazioni aristoteliche, il secondo a quella kantiana, il terzo all'altra che emerge dalle indagini di Hegel; e quindi criticata in ciascuna di queste formulazioni.<sup>104</sup> Sotto il primo profilo, la contraddizione è la figura logica che, tenendo insieme, ossia in un medesimo soggetto, la nota dell'essere e quella del non essere, culmina nella sua propria impossibilità. È impossibile infatti che allo stesso titolo e sotto il medesimo riguardo, l'essere e il non essere ineriscano nella stessa «cosa»; che, se è, è impossibile che non sia, e, se non è, è impossibile che sia. Sotto il secondo profilo, la contraddizione è la figura logica che, costituita da proposizioni in senso

<sup>103</sup> Croce a Vossler, 22 lug. 1919, in *Carteggio Croce-Vossler*, cit., p. 206.

<sup>104</sup> Per un quadro più completo del modo in cui ritengo che la *quaestio* dell'*ἀντίφασις* debba essere intesa, rinvio a *Essere e negazione*, Napoli 1987, pp. 231-59.

assoluto ripugnanti l'una all'altra, dà luogo all'annullamento di entrambe, e conduce quindi al *nihil* non rappresentabile. Sotto il terzo profilo, la contraddizione è una figura logica nella quale il conflitto dell'essere e del non essere dà luogo, non, come nel primo caso, all'impossibilità; non, come nel secondo, all'assoluto e irrapresentabile nulla, ma, a causa dell'immane potenza del negativo, all'interna e progrediente mobilità dell'essere: insomma, al divenire. Ciascuna di queste formulazioni pone problemi tanto delicati quanto ardui; e a ciascuna potrebbero muoversi specifiche obiezioni. Ma qui basterà osservare che nella prima, non meno che nella seconda e nella terza, quel che resta impensato è proprio il concetto del non essere, del negativo, del nulla; che in tutte e tre queste formulazioni sono assunti come opposti all'essere, o al positivo, tanto quanto questi sono opposti a quelli: con la conseguenza che, pareggiati nell'essere entrambi opposti, a entrambi sarebbe impossibile non riconoscere l'essere. Se però, in quanto allo stesso modo opposti, sia l'essere, sia il non essere, sono «essere», né di opposizione può parlarsi, né di contraddizione. E questa in effetti non emerge se non quando si consideri che è appunto contraddittorio assumere che la contraddizione si dia là dove l'essere e il non essere siano presi «insieme», come se l'uno potesse valere per l'altro. Con l'avvertenza, per altro, che se a questa emergente contraddizione s'intendesse conferire uno *status* ontologicamente configurato, di nuovo occorrerebbe rilevare che se, appunto, avesse uno *status*, sarebbe, non contraddizione, ma incontraddittorietà; e contraddittorio sarebbe assumerla nel primo senso.

Per suo conto, Croce non diresse mai la sua attenzione critica su questo punto; e della «contraddizione», nelle varie forme in cui il suo concetto compare nei diversi momenti della tradizione filosofica occidentale, non ebbe modo di rilevare la contraddittorietà. Quando il suo occhio cercava di chiudere in un compiuto orizzonte di comprensibilità e razionalità quel che intendeva come lo spirito, la realtà, l'essere, lo vedeva bensì platonicamente articolato nei γένη dell'economico e dell'etico, del bello e del vero. Ma poi lo considerava anche in sé; e senza che perciò quello gli si configurasse come superiore ai momenti che ne articolavano e distinguevano l'unità, lo vedeva come una totalità nella quale la dialettica dell'essere e del non essere introduceva la nota invincibile di un'inquietudine che, di nuovo pene-

trando nelle forme distinte, le eccitava all'oltrepassamento di sé nella prospettiva dell'altra, contigua. Si determinava, in tal modo nei confronti della contraddizione, e della dialettica di cui quella era l'anima, una sorta di bidimensionalità. Per un verso, la dialettica assumeva la forma che più volte ci si è delineata dinanzi quando si dovette avvertire che nella categoria il positivo e il negativo non stanno sullo stesso piano, perché questo non è se non ciò che l'altro espelle, nega, oltrepassa. E non era, questa che la dialettica assumeva, una forma che con facilità potesse essere ricondotta a un modello offerto dalla storia del pensiero. Non per esempio, a un modello platonico, o, per dir meglio, aristotelico: alla forma insomma del γένος, i cui estremi determinati sono entrambi inclusi nella realtà in modo tale che, per quanto la si giudichi grande o, addirittura, grandissima (μεγίστη), la loro differenza (e opposizione) non oltrepassa il confine con il quale a quelli, agli estremi, incombe il compito di segnarne e circoscriverne l'estensione di seguito. Rispetto a questo modello, il distinto crociano offriva un volto anomalo e divergente: il negativo, infatti, non ne era costitutivo se non in quanto vi stesse per esserne espulso. Non potrebbe dunque mai accadere che, insieme al positivo, esso ne costituisse l'orizzonte includente.

Nemmeno nel suo aspetto più generale, ossia nell'universale opposizione dalla quale lo spirito è, in quanto tale, segnato e costituito, nemmeno in questo suo aspetto la contraddizione che vi è immanente aveva, in Croce, la medesima valenza che si osserva e constata in Aristotele, in Kant, in Hegel. Che ne risentisse per alcuni caratteri, è ovvio: non però per altri. Quel che, in effetti, più la differenziava da quei classici modelli era il modo in cui, operando all'interno dello spirito assunto, come Croce diceva, «in universale», essa si presentava nel suo insieme. Il suo comportamento era, se la si osserva con cura, e cercando altresì di non perdere il punto della sua propria identità, duplice, internamente articolato in due, per dir così, dimensioni. La contraddizione era infatti, per un verso, l'intima φύσις dello spirito, il suo essere e non essere. Ma, a differenza di quel che avveniva nel modello hegeliano (quale, almeno, Croce lo interpretava e intendeva), la risoluzione sintetica del conflitto degli opposti non era nel divenire. Era nel distinto, nella perfezione del distinto, nel cui interno l'universale dialettica dello spirito era presente per esserne eternamente trascesa. Da questo punto di vista, il

distinto era una mèta, un «risultato calmo», dal quale ogni *Unruhe* era esclusa. Da un altro, tuttavia, la cosa stava così, e anche in modo diverso. Per un verso, il distinto era sintesi di opposti; era il punto di risoluzione di un processo dialettico scandito in tre momenti. Ma, per un altro, era in atto negazione del negativo: di quello stesso, che, nel primo caso era, rispetto alla sintesi che lo trascendeva insieme al negativo, un ideale «passato», mentre nel secondo era «idealmente» contemporaneo al distinto, ossia al positivo che, per esser tale, lo negava e lo oltrepassava, ma in un atto eterno. Ne conseguiva, se è così, che per un verso il distinto si presentava nella posizione del «terzo» in cui il positivo e il negativo, l'essere e il non essere, si risolvevano superandovisi; mentre, per un altro si presentava in quella del «primo», e come identico perciò al positivo che, nella prima figura, era oltrepassato, insieme al negativo, nella sintesi: a quel negativo che ora invece si rivelava come esso stesso l'energia per la quale, attraverso l'espulsione che ne faceva, il positivo era sul serio il positivo. Insomma, scrutato a fondo nel suo più interno congegno, il distinto crociano rifletteva sul suo volto il duplice modo in cui, nella filosofia dello spirito, la dialettica era stata intesa: come dialettica a tre momenti, per un verso, a due, per un altro.

Schematicamente proposte (e riproposte), queste considerazioni non esauriscono la questione della dialettica, alla quale del resto, in altre sedi, molte altre furono dedicate. Ma, per quanto attiene a quella nella quale ora ci troviamo, e avendo davanti agli occhi la questione posta dalla categoria della vitalità, su un punto, in particolare, occorre che l'attenzione resti concentrata. Per problematiche che si potesse e dovesse considerarle, non c'è formulazione che Croce abbia data della dialettica, e idea che, nel quadro di quella, abbia proposta della contraddizione, nelle quali la seconda non sia stata tenuta ferma nel quadro della prima. Non c'è formulazione nella quale l'*ἀντίφασις* non sia rimasta chiusa entro i solidi e intrascendibili confini della realtà; che poteva bensì esserne animata, resa inquieta e tendente all'oltre, non però trascesa e presa, essa stessa, nel ritmo del superamento dialettico. A tal segno, del resto, nella filosofia dello spirito, le cose andarono così, che addirittura potrebbe dubitarsi che quella che pur Croce definiva come «dialettica degli opposti» quando a questi ultimi assegnava lo *status* dei contraddittorii,

non fosse piuttosto da considerarsi come una semplice dialettica (o relazione) di contrari determinati. Dialettica e «spirito» erano lo stesso. L'una rientrava nell'altro, e viceversa. Come limiti dell'una e dell'altro, l'essere e il non essere, il positivo e il negativo, erano necessariamente inclusi in ciò di cui costituivano il confine. E la ragione stava in ciò, che, come puro opposto del positivo, il negativo non poteva non condividere con questo quel che meno, se si fosse stati alle intenzioni, avrebbe dovuto, e cioè la nota piena della realtà, e essere perciò, non «non essere», bensì piuttosto essere. Se infatti il positivo e il negativo, e questo non meno che quello, sono entrambi chiusi nella realtà; se lo sarebbero persino nel caso in cui si assumesse che, a causa del loro scontro, quella, la realtà, di continuo va e si cerca oltre sé stessa, allora è evidente che, pur ammettendo la loro opposizione, pur evitando di considerare il suo necessario rivelarsi come identità, a quegli *ἐναντία* la realtà non potrebbe essere negata. Non solo al positivo, all'essere. Ma anche al negativo, al non essere (che a essere quali la parola li definisce proprio non riescono). Se è così, la conseguenza sembra sul serio inevitabile. Se, data la coppia degli opposti, deve constatarsi che l'essere corrisponde al «bianco» (essere determinato e relativo) e il non essere, dunque, al «nero», la conclusione che la coppia degli opposti (contraddittorii) è in tutto e per tutto identica a quella degli opposti contrari, — questa conclusione si presenta nel segno della necessità. E, di questa conclusione, corollario necessario è che quella teorizzata da Croce è un'opposizione per contrarietà, non per contraddizione. Il che, come chiunque è in grado di vedere, introduce nel sistema elementi di indubbia e forte complicazione.

Chi sia riuscito a tenere stretto in pugno il filo di questa argomentazione e via via ne abbia seguito lo svolgimento ne avrà altresì colto il senso ultimo. Che dovrà per altro essere ora reso esplicito mediante la formulazione della domanda concernente l'autentica natura della vitalità, quale da ultimo fu da Croce delineata e intesa. Si lascino cadere, innanzi tutto, se sul serio si intenda pervenire alla radice della questione, le incertezze, le esitazioni, la ripresa di antiche definizioni nell'atto stesso in cui il discorso conduceva al di là di esse, vietando che a quelle si restasse fermi o si facesse comunque ritorno. Che questo avvenisse nel corso di meditazioni svolgentisi sul limite estremo di una filosofia costruita nel corso di un'intera esi-



stenza, e l'*inauditum prius* quasi istintivamente cercasse riparo e protezione in un contesto di note meno dissonanti, è comprensibile. E deve tenersene conto, com'è ovvio: non però allo scopo di ritradurre il nuovo nell'antico e mettere così al sicuro la propria vocazione all'ortodossia. Si consideri quindi che, e proprio perché Croce seguì a presentarlo e pensarlo secondo la logica che presiede a ciò che è categoriale, il vitale subì, in questa sua tarda riflessione, un radicale rivoluzionamento. Il confronto in cui lo si ponga con le altre «forme» rivela infatti una differenza radicale, che è a sua volta conseguenza di quella prodottasi all'interno del vitale stesso che, a chi lo osservi con l'occhio rivolto al quadro sistematico in cui è pur sempre inserito, rivela una fisionomia ben più che paradossale. Se la si paragona a quella che Croce aveva introdotta nelle forme dello spirito, facendo sì che queste ne fossero messe in moto nell'atto stesso in cui quella ne era tuttavia di volta in volta signoreggiata nel segno della perfezione, la contraddizione in cui per certi, e non secondari, aspetti la vitalità tendeva a risolversi rivelava un tutt'altro volto. Quella era una contraddizione operante nel quadro che la risolveva: a tal punto, come vedemmo, che anche nella sua più larga accezione, fortissima appariva la sua tendenza ad assumere la fisionomia della contrarietà. Questa tendeva invece a risolvere sé stessa nella forma, che non era però una forma, della contraddizione. Al suo positivo (l'utile inteso nel senso che il termine aveva nel primo tempo del filosofare crociano) corrispondeva infatti un negativo non signoreggiato, o, che è lo stesso, non signoreggiabile: un negativo che, di tempo in tempo, poteva infatti scatenare la sua immane potenza distruttiva, dalla quale ogni positività era in rischio di essere travolta. E qui, se si cerca di ragionare all'interno della logica che è propria della filosofia dello spirito, sta l'autentico paradosso che questa situazione rivelava. Intesa come categoria, la vitalità costituiva, nei confronti di sé stessa, una permanente eccezione. In luogo di risolvere il suo negativo nella maniera stessa in cui le altre categorie lo risolvevano, non solo infatti lo manteneva in una sorta di instabile equilibrio con il positivo, che gli si affiancava senza poterlo risolvere in sé, ma dando altresì a vedere qualcosa di ulteriormente paradossale. Nell'atto in cui conferiva rilievo a questo suo carattere, al negativo essa sottendeva sé stessa e il suo proprio essere, e, in quanto categoria, la sua propria positività: non nel senso che, di negativo, lo rendesse positivo,

ma nell'altro che, restando tale, quello veniva tuttavia a poggiare su qualcosa di saldo e di intangibile, su una sorta di ὑποκείμενον, che finiva col costituire la paradossale garanzia del suo potersi esercitare come male, distruttività, morte. Garanzia che non per caso, e comunque con leggerezza letteraria, è stata definita «paradossale». Non è infatti concetto pensabile quello secondo cui, sotteso da un fondamento essente, e perciò positivo, il negativo rimanga negativo, di lì inoltre traendo la ragione della sua più radicale capacità distruttiva.

Resta tuttavia che così le cose andarono in questa tarda fase della riflessione crociana; e che sottolinearle non è frutto né di esagerazione esegetica, né di compiaciute intenzioni drammatizzanti. Sarebbe infatti indizio di autentica pusillanimità se su quelle si lasciasse cadere un velo pudico. Fu Croce, non un interprete in vena delle anzidette intenzioni drammatizzanti, a scrivere della vitalità come di una

terribile forza (...), per sé affatto amorale, (...), che genera e asservisce o divora gli individui, che è gioia ed è dolore, che è epopea ed è tragedia, che è riso ed è pianto, che fa che l'uomo ora si senta pari a un Dio, ora miserabile e vile; terribile forza che la poesia doma e trasfigura con la magia della bellezza, il pensiero discerne e conosce nella sua realtà e nella realtà delle sue illusioni, e la coscienza e volontà morale impronta di sé e santifica ma che svela sempre la sua forza propria, con le sue ragioni che si fanno valere oltre la nostra volontà e riimmergono di volta in volta l'umanità nella barbarie, che precede la civiltà, e alla civiltà succede interrompendola per far sorgere in lei nuove condizioni e nuove premesse.<sup>105</sup>

Ebbene, al di là della ripresa di concetti ben noti, e che stentano tuttavia non poco a trovare, nel nuovo contesto, la posizione che occupavano nel vecchio, non è evidente che quel che conta ora è proprio il nuovo contesto nel quale gli antichi pensieri stanno bensì, ma come alterati e deformati? Non è sorprendente, anche se l'asserzione non sia scevra di forti elementi di problematicità, che qui si dicesse della poesia, del pensiero, della moralità che, nella loro propria sfera, domano la selvaggia energia di ciò che si chiama vitalità. Sorprendente e, appunto, *inauditum prius*, è che fosse questa, fosse la vitalità nel suo aspetto negativo e distruttivo, a esser dichiarata idonea a sovvertire l'ordine della civiltà intessuta col filo categoriale dell'arte,

<sup>105</sup> *Indagini*, pp. 144-45.

della filosofia, della vita morale, e a far sì che la civiltà stessa s'interrompesse per cedere il posto alla barbarie, che era stata superata e ora ritorna. Questi asserti sono sorprendenti, non solo per quel che già si è detto sulla vitalità che, come un nembo avverso, strappa dalla nuda roccia il fiore che vi era nato e inclina alla decadenza, se non addirittura alla morte, quel che, in quanto intessuto con l'aureo filo della categoricità, né decadenza dovrebbe poter conoscere, né, tanto meno, morte. Ma anche per altro, che qui nettamente prende rilievo e si dà a vedere: e cioè per un'idea della civiltà che viene fuori della barbarie e può ritornarvi, della quale deve dirsi che, quanto sarebbe al suo posto nelle pagine di un antropologo di ieri, e anche di oggi, quanto non sorprenderebbe se la s'incontrasse in Vico, di altrettanto dà, in un contesto crociano, un suono anomalo. Quel contesto non appare del resto, e non è, riequilibrato in ciò che si legge subito dopo; e cioè nel passo in cui Croce asserì che «l'uomo non può negare il diritto» della vitalità, né la sua «forza», perché in realtà «appartiene» a entrambe: proprio come non può «negare quelle della poesia, del pensiero, della vita morale, alle quali parimente appartiene, né può negare lo spirito in universale, perché l'ha in sé come sua forma eterna». <sup>106</sup> Questo passo non riequilibrò quel contesto, ma ne confermò invece le subentranti dissonanze, perché a emergerne fu in effetti qualcosa come una sorta di originaria *Trennung*, una scissione insanabile per la quale, in luogo di riunire i contrari, l'uomo partecipa della loro separazione e, senza possibilità di riscatto, la patisce come un limite e un peccato.

Quella separazione si presentò a Croce, che meditava sulla vitalità e, mettendone in luce aspetti fin lì rimasti inediti, ricercava l'origine e la ragion d'essere della dialettica, perché quella forma dello spirito era via via venuta ad assumere, ai suoi occhi, il carattere che alla contraddizione occorrerebbe riconoscere se (potrebbe dirsi con un paradosso), questa sul serio fosse pensabile secondo la pretesa che è intrinseca al suo concetto e alla sua figura. Quando infatti la si schematizza in una figura, e anche nel caso in cui si asserisca che questa è «impossibile», la contraddizione si presenta come uno spazio ideale, nello stesso tempo e allo stesso modo abitato dall'essere e dal

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 145.

non essere, che non lo dividono ma, sovrapponendosi, l'uno all'altro lo occupano per intero: in modo che quello spazio medesimo, lo spazio che li accoglie, sia e insieme non sia (lo spazio che li accoglie). E così è della vitalità: che, in effetti, come altrimenti fu prospettata da Croce se non come sottesa dal positivo e dal negativo, da un'energia «integratrice» delle forme, che è, e nello stesso atto può essere, ragione del loro soccombere alla leopardiana «crudel possanza» che è interna al suo fato? Croce si persuase che lì, nella vitalità intesa come internamente scissa nei suoi «estremi», opposti fino al limite della contraddittorietà, dovesse indicarsi l'origine della dialettica, perché, rinnovando la sua fedeltà hegeliana, con più forza di quanto per l'innanzi non fosse avvenuto, gli sembrava che con quel concetto potesse meglio spiegarsi il movimento delle cose, la instabile stabilità del reale, la sua incessante e irrisolvibile tendenza ad andar oltre. Altresì gli sembrava che, reinterprestando in quella chiave la figura logica che, per l'intero corso della sua vita, aveva costituito uno dei suoi problemi più acuti, e, forse, il più acuto, anche si potesse dar conto delle tragedie che la storia del mondo aveva spinte in primo piano con caratteri tali che nemmeno nel suo giovanile pessimismo, quando leggeva Schopenhauer e Eduard von Hartmann, chi sa, anche Leopardi,<sup>107</sup> avrebbe immaginato che potessero prender corpo, con quelle forme, nella realtà. Nel formulare quelle tesi, e nel mettersi in contatto con le parti della sua anima, che più erano sensibili alle ragioni del pessimismo, egli era certo consapevole di star conferendo un accento nuovo alla sua filosofia, che da qualche tempo ormai aveva desiderato che non fosse considerata «idealistica».<sup>108</sup> Nel tornare, in quella forma specifica, a Hegel, «amore e cruccio» di tutta la sua vita, anche forse gli sembrava di aver definitivamente distanziato l'idealismo attuale, abbandonandolo alla sua logica, che considerava frigida, frutto di menti poco esperte delle cose della vita e della storia, una cosa di mezzo fra l'accademia e la teologia.

<sup>107</sup> Per il «pessimismo» patito in gioventù, cf. quel che si legge nel *Contributo alla critica di me stesso*, Bari 1926, pp. 24-27, che è quanto di più acuto sia stato scritto su questo argomento: talché dovrebbe tenerne il massimo conto chi si proponesse di scrivere la biografia di questo non semplice personaggio.

<sup>108</sup> Cf. la nota che Croce intitolò *Una denominazione filosofica da abbandonare. L'idealismo* (1943), in *Discorsi di varia filosofia*, II, Bari 1945, pp. 15-17.

Non deve tuttavia lasciarsi sfuggire che, per quanto profonde fossero le radici che, sollecitato dalla tristezza dei tempi e dal cupo pensiero della possibile «fine della civiltà», Croce laboriosamente cercava di trarre alla luce, in *philosophicis* era una singolare conseguenza quella a cui egli andava incontro. Per dirla in modo schematico, non però, si ritiene, banale. La dialettica e la contraddizione erano inscindibili, nella tradizione hegeliana, perché questa era la ragion d'essere di quella: che, tuttavia, — la riceveva in modo da impedire che la realtà ne fosse scompagnata e resa, comunque, incomprendibile. Ma nella cupa radicalità con la quale ora Croce cercava di pensarlo, avveniva invece che presso di lui quel nesso si scindesse, e fra la dialettica e la contraddizione ci fosse dualità e non accordo: avveniva che quel che nella dialettica apparteneva alla contraddizione retrocedesse al di qua di quella e, nel coincidere con la vitalità, questa in qualche modo vi si esaurisse, facendo sì che il reale si dividesse fra la sua energia e quel che di tempo in tempo egli assumeva che riuscisse a domarla: l'arte, la filosofia, la vita morale. Insomma, per il tramite della contraddizione, la dialettica non era la dimora di un reale mobile e inquieto. Ma, qualunque mobilità e inquietudine comunicasse alle forme, era qualcosa di conchiuso in sé stesso al di qua di quelle, il cui raggiungimento si presentava perciò come un assai arduo, anzi insolubile, problema.

Il problema può ben essere considerato insolubile per le ragioni che ora saranno addotte. Quando rispose ad alcune delle obiezioni che erano state mosse al suo primo intervento sulla vitalità e la dialettica, Croce scrisse, e ribadì, che quella su cui conveniva tener fisso lo sguardo era, non già la vitalità «domata e regolata dalla morale», ma quella «cruda e verde, selvatica e intatta da ogni educazione ulteriore». E, a questo riguardo, aggiunse (e il punto non è stato forse a sufficienza notato nella sua cruda problematicità) che «essa offre la 'materia' alle categorie successive, giusta la legge che regge il circolo delle categorie, che quella, che prima fu 'forma', si presta poi all'ufficio di 'materia'; né solo offre la materia, ma dà la cooperazione, fornendo alle forme successive le forze che furono sue». <sup>109</sup> È un passo

<sup>109</sup> *Indagini*, pp. 35-36.

importante, nel quale l'intreccio del nuovo con il vecchio si presenta nella forma della contaminazione. A rigore, e sempre che la mente vada al quadro dei distinti/opposti quale da lui era stato delineato negli anni, e fino a poco tempo prima ribadito nelle sue linee essenziali, non potrebbe condividersi quel che qui Croce asseriva. Non chiaro, infatti, era quel che egli intendeva quando scriveva che la «vitalità offre la materia» alle forme, o categorie, successive. La vitalità non è, in queste sue estreme riflessioni, soltanto materia. È anche (e sia pure problematicamente) forma. Non potrebbe perciò intendersi che, alle ulteriori e «successive» categorie, essa offrisse, nello stesso atto, l'una cosa e l'altra; sé stessa come «materia» e anche, tuttavia, come «forma». Ma, in quanto fosse stata materia, e soltanto materia, in quanto cioè di sé stessa unicamente questo «elemento» avesse offerto alle forme successive, il significato dell'«offerta» avrebbe richiesto tuttavia di essere interpretato. E, in termini di logica crociana, l'unico modo di interpretarlo sarebbe di far vederé che non di un'«offerta» di cui la vitalità si fosse fatta autrice qui si trattava, ma di tutt'altro: sì che quel verbo e il corrispondente sostantivo non avrebbero potuto esser presi se non in accezione simbolica. In realtà, è la forma che, per superarla, si pone alla radice della forma «vitalità»; — è questa forma che, agendo e premendo su di essa, la «abbassa» a materia e, attraverso questa vicenda logica, la «offre» a sé stessa che la elabora e oltrepassa nella sua propria. E, «giusta la legge del circolo», questo è opera, non delle categorie ulteriori, ma, in senso specifico e rigoroso, di una di esse; della moralità che, anche quando fu intesa, non solo come l'attività che «fronteggia e combatte il male in tutte le sue forme e gradazioni», ma come quella altresì che, nel far ciò, anche «mantiene nei loro confini le singole attività», eccitandole «ad adempiere unicamente il loro ufficio proprio, che si oppone in tal modo al disgregamento dell'unità spirituale»,<sup>110</sup> — anche quando fu intesa così, non per questo il circolo delle forme fu sconvolto, perché al contrario fu conservato e ribadito nel suo carattere. Su questo argomento, qualora si immaginasse che gli fosse stato sottoposto, Croce non avrebbe potuto non convenire. In forma specifica, si trattava infatti di un suo argomento. Ma, come si è visto e rilevato, in questa

<sup>110</sup> *La Storia*, p. 44.

pagina egli parlava dell'«offerta» che la vitalità faceva di sé stessa, come «materia», alle altre forme. Il che, a parte quel che già si è avuto occasione di dire, deve qui essere inteso come invece non dovrebbe se si avesse a cuore l'incolumità di alcuni concetti capitali della filosofia dello spirito: a cominciare da quello del circolo che per certo risulterebbe sconvolto se si seguisse il suggerimento contenuto in questo passo e perciò lo si interpretasse nel senso che è la vitalità a costituire, di ciascuna categoria, la «materia» su cui ciascuna costruisce il suo proprio esser distinta. Interpretazione legittima, dunque, e senza ombra di dubbio, se si sta a quel che vi fu affermato. Non altrettanto se, appunto, l'occhio vada alla logica del sistema e alle sue specifiche ragioni. Il conflitto che in tal modo si determina è infatti sul serio insanabile. Né lo si sanerebbe se, seguendo un'indicazione crociana, s'intendesse che si dà una «vitalità» dello spirito che, passando, secondo la sua legge, da una all'altra delle sue forme, ne fornisce la concreta testimonianza. Non è così, infatti: e a rendersene conto non occorre troppa fatica. La «vitalità» che si rivela intrinseca allo spirito, che dà segno di sé in ogni momento del suo muoversi e snodarsi, che di questo muoversi e snodarsi è ragione e documento, questa vitalità non è che un nome del suo essere attività, ἐνέργεια; e non ha che fare con l'altra vitalità, quella «cruda e verde, selvatica e intatta da ogni educazione ulteriore», che qui invece è in discussione. Si aggiunga, tuttavia, che anche a un'altra questione si dovrebbe dar corso nell'interpretazione di questo passo, e a proposito dell'idea secondo cui è la vitalità che alle altre forme offre la materia. Per un verso, infatti, è sé stessa come materia che la vitalità offre alle forme superiori e ulteriori; e in questo senso potrebbe dirsi che essa è materia, non forma. Ma, per un altro, non può essere materia, deve necessariamente essere forma, l'atto mediante il quale la vitalità si offre come materia. Con il che torna a vedersi come, in queste tarde teorizzazioni crociane, la vitalità sia materia e forma, forma e materia: ambigualmente; e come, di nuovo, si riveli problematica la conservazione del circolo come di un circolo, qual era stato pensato e costituito negli anni della maturità sistematica.

Si è ragionato fin qui secondo quel che il testo suggeriva; e cioè assumendo che, non solo (ed è ovvio) negli anni precedenti il secondo conflitto mondiale e poi in quelli che ne scandirono le fasi, ma anche

negli altri che seguirono e che furono i suoi ultimi, Croce intendesse che, comunque, la vitalità è una categoria dello spirito: non un modo di essere, un atteggiamento, un vizio del vario decadentismo europeo da lui analizzato nell'età che vide la composizione della *Storia d'Europa*, ma una struttura eterna dello spirito. Forma, dunque, elaborante la sua specifica materia, nella prospettiva del sistema, inteso in senso stretto. Forma e materia polarizzate, e persino scisse, nell'estrema stagione della sua vita. Ne nacquero, nell'una e nell'altra tesi, difficoltà e complicazioni di vario genere. E potrebbe perciò derivarne la tentazione di formulare la domanda: «e se, conducendo alle conseguenze estreme quel che fin dall'inizio le stava dentro, nella categoria della vitalità Croce non avesse infine colto e scoperto il suo essere, non forma, ma materia?». Fu questa, com'è ben noto, la proposta interpretativa che Enzo Paci formulò agli inizi degli anni Quaranta, e che poi variamente difese anche contro le repliche crociane. Fu la via che egli intraprese quando gli apparve chiaro che non altrimenti avrebbero potuto essere intesi, da un lato, l'esistenza, da un altro i valori. «Il valore dell'esistenzialismo», scrisse in quei suoi anni giovanili, «sta nell'aver insistito sul fatto che ogni forma della vita spirituale trova la sua origine nell'esistenza».<sup>111</sup> E, come questa era una definizione del significato dell'*Existenzphilosophie*, che non avrebbe potuto essere formulata se non da chi, per suo conto e indipendentemente da questa, avesse riflettuto su Croce, così era inevitabile che la presenza di quest'ultimo si rendesse esplicita; e Paci scrivesse che «la funzione dell'esistenza nella vita dello spirito è quella» che dal filosofo italiano era stata assegnata «alla forma pratica ed economica, forma che in realtà non è una forma ma, appunto, pura materia, e cioè pura esistenza, momento dell'essere dunque, senza il quale non è possibile né l'arte, né la vita morale, né la stessa filosofia».<sup>112</sup> La vitalità, dunque, come l'esistenza. L'esistenza come pura materia: come l'*ingens sylva* di Vico, al quale era perciò pressoché inevitabile che, di lì a qualche anno, Paci dedicasse un libro, non privo di scorci assai suggestivi.

<sup>111</sup> E. PACI, *Il significato storico dell'esistenzialismo* (1941), in *Esistenzialismo e storicismo*, Milano 1950, p. 28.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 29.



Chiamato in causa da questo giudizio che, senza dubbio, toccava un luogo profondo del suo pensiero, e intensamente faceva vibrare una corda della sua stessa sensibilità esistenziale, Croce replicò. Disse, innanzi tutto, che la ragione per la quale non gli era accaduto di troppo interessarsi dell'esistenzialismo era da ritrovare nell'esser quello già presente in lui che, in sé stesso lo aveva «nutrito e educato» da cinquant'anni, chiudendolo nel concetto della forma economica (o utilitaria o vitale che si dica), «la quale» sempre aveva «tenacemente difesa contro quanti tentavano di negarla».<sup>113</sup> Ma poi, venendo al punto toccato da Paci, precisò che il suo concetto era che l'utile fosse forma, laddove «il nuovo critico» diceva «materia»; e che come forma, invece, lo si dovesse intendere: come forma «che è anche materia ma appunto perché è, anzitutto, forma». «Una pura materia», aggiungeva, «una materia per sé, non è concepibile; meglio considerare, sulla traccia di Aristotele, la materia come non altro che una forma spirituale vista al lume di quella superiore, alla quale la realtà di volta in volta s'innalza; e di conseguenza, interpretare il 'peso della materia' come il travaglio del 'trapasso' dall'una all'altra forma». Faceva anche osservare che «non meno inconcepibile sarebbe una forma prima, indipendente dalle altre e premessa assoluta delle altre, perché la circolarità, che è l'unità dello spirito, esclude la costruzione della vita spirituale a mo' di strati o di dantesche balze di purgatorio».<sup>114</sup>

Presentata in questi termini, e finché nelle ultime riflessioni crociane non si fosse guardato più a fondo, era inevitabile concludere che fra i due la ragione stava dalla parte, non di Paci, ma di colui al quale quest'ultimo muoveva la sua obiezione. Dalla parte di Croce, dunque: il quale vedeva giusto, quali che fossero le altre difficoltà presenti nella sua teorizzazione del «circolo», quando osservava che dall'«in sé» della pura «materia» alla forma non si dà passaggio se di questa non si fa il principio attivo del suo venir fuori della materia; che dunque, per dirla proprio con Aristotele, per un verso precede la forma, ma per un altro, e essenziale, ne è invece preceduta e stimolata a produrla. Dalla parte di Croce; e non da quella di Paci. Il quale per altro non ebbe torto quando più tardi, lette le estreme riflessioni

<sup>113</sup> *Pagine sparse*, III, Bari 1960, p. 416.

<sup>114</sup> *Ibid.*, pp. 416-17.

che dal primo erano state dedicate alla vitalità e alla dialettica, non poté non notare un tal quale convergere di Croce sulle posizioni che dieci anni prima si era invece rifiutato di condividere.

Che, per altro, di un'autentica riconversione della tesi di Croce in quella proposta da Paci, non possa a rigore parlarsi, è facile comprendere. Non, si badi, perché, pur nelle nuove teorizzazioni, e nelle parole, *inaudita prius*, che le comunicavano, i segni delle antiche idee fossero ben visibili e stessero lì, sulla pagina, come altrettante realtà da interpretare e valutare nelle ragioni del loro tenace sopravvivere. A cominciare dalla tesi del circolo che, ci riuscisse o no, Croce intendeva mantenere integra, per giungere alla critica che, in nome di quella, rivolgeva all'idea del «primo», tanto di quel che aveva pensato negli anni rimaneva vivo nel nuovo contesto: ferito, se si vuole, dal nuovo, e incrinato dalla sua prepotenza, ma vivo, appunto, e operante in quello. Non si sarebbe perciò potuto dire che vi s'incontrasse il concetto secondo cui quella che una volta era stata forma, forma di una materia ma, proprio per questo, forma, ora fosse materia, e soltanto materia, ἄνευ τοῦ εἶδους. Per queste ragioni, che pure, come si è detto, sono serie, e in nessun caso potrebbero essere messe da parte come oltrepassate e consegnate all'oblio. Ma anche per un'altra; che più volte è emersa e, a osservarla, si rivela essenziale. E questa è che, non essendo, come Paci invece pretendeva, pura materia, ed essendo invece «anche» forma, a Croce che si cimentava nell'impresa di rifondarne il concetto, l'utile/vitale si configurava come un paradossale intreccio di positivo e di negativo. I quali, nell'intreccio, mantenevano tuttavia la loro diversa fisionomia, e vi stavano come «polarizzati»: così che a caratterizzarne il rapporto era quel che meno a questo conveniva, e cioè la *Trennung*, la scissione. A nascerne erano perciò gravi complicazioni, ulteriori a quelle già messe in luce. All'interno dello stesso ambito categoriale, e perciò di sé medesima, la vitalità era materia senza forma. Era indomabile e non dominabile dalla forma che pure era in lei e, per un verso, contribuiva alla sua definizione. Era in lei, contribuiva alla sua definizione; e, a sua volta, stava come una forma senza materia, proprio perché questa non ne era, appunto in alcun modo dominabile. La conseguenza era che, di fronte a una forma che alla materia, rivelatasi perciò come nettamente «altra», non riusciva a conferire la sua impronta categoriale, era quella, era la materia, a predominare: come se la forma vi fosse bensì

presente, vi fosse bensì (se vuole usarsi questa espressione) sopravvissuta, ma anche vi stesse come circondata dalla materia che di continuo insorgeva, con la sua cupa energia imponendo la sua legge. La scissione che, lo avesse voluto o no, così netta era stata da Croce imposta al nesso della materia e della forma, aveva fatto sì che, chiusa in sé stessa e con sé stessa consistente, quella, la materia, si fosse necessariamente dotata di un carattere, di un principio attivo, di un'ἐνέργεια, coincidenti con la sua stessa distruttiva potenza. Lungi perciò dall'essere il puramente «indeterminato» che, in quanto tale, invano si sarebbe cercato di rendere possibile e pensabile in sé stesso (se lo avesse avuto, questo «sé stesso», ne sarebbe stato «determinato» e non avrebbe potuto essere quale si intendeva che fosse), la materia si era dunque dotata di un carattere, di un principio attivo, di un'ἐνέργεια: a tal punto che, francamente, se questa era la fisionomia che da ultimo aveva assunta, proprio non si riesce a capire perché la si dovesse ancora denominare come «materia». Questa «materia» era in realtà, a suo modo, una forma. Era il negativo resosi positivo nella sua persistente negatività, divenuta a sua volta un'ἐνέργεια, un principio di morte e di distruzione. Infine, il male aveva rivelato il suo «in sé»; proprio quell'«in sé» che, e occorre riconoscerlo, per tutta la vita, e non senza assai serie ragioni, Croce aveva cercato di domare e esorcizzare. Il male che, con il suo irrisolvibile «in sé», faceva la sua violenta irruzione sulla scena dell'ultima, drammatica sua riflessione.

In queste sue tarde pagine, più volte, ascoltando la musica proveniente a lui da quel che così a lungo aveva pensato e detto e ribadito, Croce aveva assunto che a «domare» la vitalità «cruda e verde» anche l'arte prestasse la sua opera, anche il pensiero. Ma ripensata alla luce della categoria della vitalità, la questione della dialettica fu da lui definita come di «alta etica». Il che, a prescindere qui dalle questioni concernenti il passaggio delle forme nel circolo dello spirito, e da quanto, anche in queste pagine, ne è stato detto, si può ben comprendere. Nel libro dedicato a *La storia*, quando la minaccia del secondo conflitto mondiale già incombeva sull'Europa, Croce aveva scritto che l'ufficio della vita morale era di mantenere le forme nei loro limiti, di impedire che fossero oltrepassati, e di vivere in concreto, come eticità, nelle opere che, in ciascuna delle sue forme, lo

spirito realizza. Le dimensioni della forma suprema dello spirito pratico si erano a tal punto dilatate che riusciva pressoché impossibile contenerle in quella forma stessa; che, per essere sé stessa, di volta in volta era le altre forme, e il «valore» che in esse e per esse si faceva reale. Ora che il male aveva lanciata la sua estrema sfida, la situazione tendeva a capovolgersi. Non era la moralità a rendersi visibile nelle forme. Erano queste, e cioè l'arte e il pensiero, a rendersi visibili nella moralità che, contro il male, combatteva la sua battaglia, senza fine.



EMMA GIAMMATTEI

CROCE E LE LETTERATURE D'EUROPA  
TRA LE DUE GUERRE\*

... Nella tradizione della cultura napoletana ritrovavo tanto europeismo e tanto universalismo che non sentivo il bisogno di staccare me stesso recisamente dalla terra nella quale sono nato e di sradicare i miei naturali affetti, e quel certo sentimentalismo che provo per questi luoghi e cose e costumanze e atteggiamenti. Ho continuato, dunque, a far quello che hanno fatto tutti i napoletani del buon vecchio tempo che hanno amato la cultura francese, inglese e tedesca senza cessare di essere italiani e napoletani. (...) Leggo molti libri in molte lingue, ma mi piace anche, di tanto in tanto, parlare il mio dialetto.<sup>1</sup>

Questa piccola tessera autobiografica, utile per intendere l'abbrivo storico di una straordinaria antropologia intellettuale, veniva offerta da Croce al pubblico inglese nello stesso anno, il 1927, della traduzione del *Contributo alla critica di me stesso*, fatta dal Collingwood e intitolata, semplicemente, *An autobiography*.

In particolare, in quella celebre intervista rilasciata alla scrittrice Lina Waterfield, il filosofo era indotto ad illustrare, nel registro dichiarativo della comunicazione giornalistica, taluni punti essenziali che impegnavano la sua riflessione in quello scorcio d'anni fervido e cruciale per le sorti dell'Europa. Le domande insistevano sul «disorientamento» registrato dopo la prima guerra mondiale, sul «tramonto dell'ideale del XIX secolo», vale a dire dell'ideale del «libero svolgimento dei popoli e della civiltà». Nella prospettiva circoscritta del «mondo liberale inglese», dalla intervistatrice identificata col lettore medio dell'«Observer», veniva poi riproposta al filosofo dell'E-

\* Testo della prolusione dell'anno acc. 2003-04 tenuto nella sede dell'Istituto il 19 nov. 2003, che qui appare nella versione originaria di discorso orale, con l'aggiunta di alcune precisazioni necessarie e poche note essenziali.

<sup>1</sup> B. CROCE, *Intervista con Lina Waterfield per l'«Observer»*, in *Epistolario I, Scelta di lettere curata dall'autore. 1914-1935*, Napoli 1967, pp. 137-38.

stetica l'antica questione del nesso fra *res factae* e *res fictae*, che stringe insieme le ragioni della storia e le ragioni della letteratura:

Come mai, dalla guerra, da questi grandi fatti, dalle passioni e dai sentimenti e dai pensieri che ha agitati, dai dolori e dalle esaltazioni, non è uscita finora in Europa una grande poesia?

E contro la vecchia idea deterministica della letteratura come «espressione della società»<sup>2</sup> Croce tornava ancora una volta ad argomentare:

La storia della poesia ha i suoi propri grandi fatti, i suoi drammi, le sue vittorie. La Germania negli ultimi decenni del secolo XVIII non ebbe grande vita politica, grandi avvenimenti, e tuttavia produsse una stupenda poesia e filosofia.<sup>3</sup>

La risposta, che ribadiva il concetto dell'autonomia dell'arte; momento vivo della realtà e non simulacro o risonanza di una qualche cosa-in-sé, va intesa entro una rete intertestuale di variazioni sul tema, che attraversano le pagine teorico-critiche e le pagine dell'epistolario. Con parole consimili, ad esempio, nel 1915, nella *Licenza* al IV tomo della *Letteratura della nuova Italia*, che aveva fornito i quadri, anche biografici, degli scrittori della letteratura post-unitaria e finalmente «italiana», Croce aveva negato l'idea di storia letteraria come connessione e deducibilità di un autore da un altro, né ordinata per generi e sottogeneri, né tanto meno determinata da certe condizioni (la razza, l'ambiente, l'avvenimento):

<sup>2</sup> Cf. B. CROCE, *La letteratura come «espressione della società»*, «Critica», II, 4 (1904), pp. 341-44. Vale la pena citarne le prime righe: «Non so se tutti sanno, o ricordano, che questa formula di effetto rivoluzionario nella critica: 'la letteratura è l'espressione della società', si deve a due grandi reazionari politici: al visconte de Bonald e al barone de Barante».

<sup>3</sup> *Intervista con Lina Waterfield*, cit., p. 139. Sulla importanza della cultura tedesca del XVIII secolo, Croce scriveva a Vossler in questi termini: «... penso di rimettermi a studiare la Germania della fine del Settecento, cioè dell'epoca in cui germinarono tutti i pensieri di cui ancora viviamo» (lettera del 22 nov. 1929). E qualche anno dopo: «Ho sempre in mente, quando avrò sbrigato studi e faccende in corso, di dedicarmi a preparare un libro sulla Germania del secolo decimottavo, la *terza età*, dopo quella ateniese e l'italiana del Rinascimento» (*Carteggio Croce-Vossler 1899-1949*, a. c. di E. CUTINELLI RENDINA, Napoli 1991<sup>2</sup>, pp. 335 e 347).

... la storia della poesia e dell'arte in genere ha il suo dramma, il suo svolgimento; altrimenti non sarebbe storia. Ma è la dialettica, lo svolgimento, il dramma di ciascun autore e di ciascuno sforzo d'arte, che si trova sempre a fronte una materia inerte o ribelle, e la vince, o le soggiace e ne è vinto; donde le lotte, le vittorie, le disfatte, i punti di perfezione, le decadenze degli artisti.

Proprio nella dimensione letteraria, il critico e filosofo giunge all'affermazione, in questo testo, che «la storia è individualità (...) e libertà».<sup>4</sup>

Pure, il carattere della prima guerra mondiale come evento nuovo e determinante, non era sfuggito a Croce, il quale già nel 1914 scriveva all'amico Vossler:

E se questa guerra, invece di segnare fini o principi di egemonie, segnasse la fine della grande guerra, cioè si risolvesse in uno spasimo a vuoto, ammonendo che si entra ormai in una nuova fase della storia? Ti confesso che accarezzo sovente questo pensiero. Tornato a Napoli ho potuto constatare la devastazione che la guerra ha fatto nei cervelli della gente. (...) Alla fine della guerra l'Europa sarà mezzo incretinita.<sup>5</sup>

L'idea qui espressa da Croce allo studioso tedesco, vale la pena segnalarlo, che cioè la guerra non segnasse più la vittoria di un popolo e il declino di un altro, ma che al contrario bloccasse il lavoro intellettuale e dunque la crescita globale dell'Europa, riprendeva il ragionamento centrale del libro di Norman Angell *The Great Illusion*, pubblicato nel 1910 e subito recensito da Giovanni Amendola sulla «Voce»<sup>6</sup>: del libro, cioè, che nel 1937 avrebbe ispirato il memorabile film pacifista di Jean Renoir *La grande illusion*.

<sup>4</sup> *Licenza*, in *Letteratura della nuova Italia*, IV, Bari 1915, pp. 225 sgg.

<sup>5</sup> *Carteggio Croce-Vossler*, cit., pp. 190-91; lettera del 20 ott. 1914.

<sup>6</sup> Ancora nel 1946 Croce ricordava la validità dell'analisi dell'Angell in questi termini: «La pace fu degna di questa guerra, perché, se già Norman Angell aveva dimostrato nel modo più rigoroso che in una guerra europea non ci sarebbero stati, in fatto di ricchezza, vincitori ma solo perditori, ora si apprendeva che non ci erano vincitori in ben più grave senso ...»: *Commemorazione di un amico inglese*, in *Nuove pagine sparse, serie prima*. Vita-Pensiero-Letteratura, Napoli 1949, p. 38. Il libro fu poi tradotto in italiano, presso Voghera (Roma 1913, con *Proemio* di A. CERVESATO).



Nel dicembre 1918, a guerra conclusa, ringraziando il Prezzolini per l'articolo *Croce e la vittoria* apparso sul «Resto del Carlino», gli avrebbe indirizzato una riflessione che nella sua problematicità poté suonare enigmatica e paradossale all'interlocutore: «Quanto al resto cosa dirvi? (...) Non credo poi che una guerra o altro qualsiasi avvenimento cangi le leggi della realtà».

Non esistono le cose — si legge nella *Logica* — ma solo le relazioni tra le cose; la realtà — secondo il motto di Goethe accolto da Hegel e fatto proprio da Croce — non ha nocciolo né corteccia, è tutta di un getto; «l'uno non è di là dai molti, ma è i molti». In questo sistema, il processo non è innescato dal singolo elemento, ma avviene contestualmente e totalmente. Investita da questo sguardo che distingue ed unifica — perché il Dio di Croce, si sa, è *nel dettaglio* — la dimora estetica si configura come l'avamposto della elaborazione dell'idea stessa di realtà e di storia, in parallelo con l'umanesimo militante di una sempre più necessaria convocazione della grande poesia, quella che nasce e vive dentro il tempo, ma in quanto *fuori-tempo*, riserva perenne di poeticità.

Nella temperie di *finis Europae*, di crisi della latitudinaria società dei dotti di cui Croce si sente cittadino, «individuo-mondo» — come scrive a Vossler, citando Bergson<sup>7</sup> — accade allora che il critico si allontani dalla letteratura italiana contemporanea, che aveva costituito l'oggetto dei grandi saggi dei primi anni della «Critica», e si apparti, secondo un atteggiamento dichiarato nella postilla *Atteggiamento da adottare in tempi antiartistici*:

Trarsi da parte: ecco il consiglio che io mi permetto di dare, dopo averlo dato a me stesso e averlo praticato. Anche durante il morbo secentesco e quello romantico ci furono uomini che si comportarono così. E nella accettata solitudine leggere e rileggere i grandi, i poeti veri ...<sup>8</sup>

Ma non è già un ripiegamento; si tratta piuttosto di un allontanamento tattico, dalla zona fluida dei testi non autorevoli della pro-

<sup>7</sup> *Carteggio Croce-Vossler*, cit., lettera del 24 feb. 1941.

<sup>8</sup> «Critica», XVI, 6 (1918), p. 385: la postilla seguiva altre due, intitolate *Aspettazione di peggiori tempi per l'arte*, *Il futurismo come cosa estranea all'arte*, formando una serrata sequenza polemica.

duzione letteraria contemporanea, non canonizzabili se non per antifrasi, come 'moderni', verso gli *auctores* della letteratura permanente, Goethe e Dante, Ariosto e Shakespeare, Corneille e Cervantes, Stendhal e Baudelaire, da inscrivere entro un canone non già nazionale ma europeo. A questo congedo polemico e strategico dalla letteratura del giorno, corrisponde l'orientamento prevalentemente storiografico e non più letterario della seconda serie della «Critica» a partire appunto dal 1915.<sup>9</sup>

Si tratta, ormai, per il critico, di fornire l'antidoto alla generale malattia dello spirito, rivelata innanzi tutto nella dimensione letteraria come «confessione», «sfogo», femminilizzazione della letteratura, non-stile, nuovo morbo che combina vizi antichi, quali il settecentismo e il romanticismo. Così nel saggio del 1918 *Il carattere di totalità dell'espressione artistica*, vero svolgimento dell'«intermezzo» del 1907, intitolato *Di un carattere della più recente letteratura*, si individua non solo una tendenza letteraria, ma propriamente un «fenomeno di massa», quella Egoarchia, e quell'«attivismo», che rientrano ormai nella sindrome della «malattia europea». A questa, ora Croce oppone una sorta di classicismo dinamico, «particolare fusione del primitivo e del coltivato, della ispirazione e della scuola». <sup>10</sup> Da una postazione ideologica ed estetica estranea al crocianesimo, un critico assai acuto, Luigi Baldacci, avrebbe notato che Croce non è comunque disposto a riconoscere il «contagio» del moderno come «nuova biologia». <sup>11</sup>

Nel biennio 1917-19 sulla «Critica» si aprono dunque, per la letteratura, nuove rubriche di lunga durata, «Note sulla letteratura moderna italiana e straniera», «Note sulla poesia italiana e straniera del secolo decimonono», oltre piccole sequenze di interventi polemi-

<sup>9</sup> «... poiché nel titolo della nostra rivista sono le tre parole: 'letteratura', 'storia' e 'filosofia', e a me vuol parere che nella prima serie la letteratura e la filosofia abbiano alquanto soverchiato la storia procurerò, nella seconda serie, di dare ai problemi di questa una parte più larga». Così Croce nell'avvertenza *Ai lettori*, che apriva il fascicolo VI del 1914, in chiusura della prima serie della «Critica».

<sup>10</sup> *Il carattere di totalità dell'espressione artistica*, «Critica», XVI, 2 (1918), p. 139, poi in *Nuovi saggi di estetica* [1920], ed. a c. di M. SCOTTI, Napoli 1991, p. 125.

<sup>11</sup> L. BALDACCII, *Novecento passato remoto. Pagine di critica militante*, Milano 2000, pp. 12 sgg.

ci, quali «Scrittori di prima della guerra», «Entusiasmi di prima della guerra», dedicati a Claudel e a Rimbaud, a Valéry, ai preziosi cultori dell'arte pura, dell'assolutismo artistico che egli tenta, appunto, con la dicitura *di prima della guerra*, di situare *nel passato*. Queste serie si presentano come vie maestre del discorso critico di questi anni tra le due guerre, sempre costeggiate sia da saggi eruditi variamente contestualizzanti, di taglio senz'altro comparativistico — valgano come esempio, sin dai titoli, *L'amico napoletano di Stendhal*, o *Shakespeare, Napoli, e la commedia napoletana dell'arte* — sia dalle postille che offrono al lettore punte ironiche, scorciatoie, glosse fulminanti, paradossi. E di rincalzo c'è sempre la traduzione, praticata direttamente o sollecitata e promossa, degli scrittori considerati. Una volta confluite dalla rivista in volume secondo percorsi intrecciati, le rubriche continueranno poi con sigle diverse, indicatrici del taglio sempre più ampio e sempre più libero, fino a comprendere con «Studi su poesie antiche e moderne», a partire dal 1936, la «poesia eterna», come si legge lungo la prefazione del libro che ne risulterà, nel 1940, *Poesia antica e moderna. Interpretazioni*.

Appartengono al periodo del primo dopoguerra, le monografie su *Goethe*, sulla *Poesia di Dante*, il trittico *Ariosto, Shakespeare e Corneille*, ma soprattutto il volume che sotto l'insegna di un titolo genetico, risalente alla preistoria di Croce, si incrementa nel tempo, nelle ulteriori edizioni: *Poesia e non poesia. Note sulla letteratura europea del secolo decimonono*, del 1923; ancora nell'edizione del 1935 accoglie il saggio su Mallarmé e, secondo il medesimo principio compositivo, in progressione, nel volume su *Ariosto Shakespeare e Corneille*, sarà incluso in appendice, il saggio su Racine.

La «Critica» si apriva nel 1903 con un affondo contro la «letteratura comparata» di tipo positivistico, per lo più intesa come «ricerca degli antecedenti». <sup>12</sup> È innegabile, d'altronde, che la visione del Croce, volta a ricercare il proprio di ogni autore, a «sceverare la poesia», «isolare il valore poetico» attraverso una lettura immanente, e nello stesso tempo attenta all'effetto del testo nella ricezione del

<sup>12</sup> La «letteratura comparata», «Critica», I, 1 (1903), pp. 77-80. La nota prendeva abbrivio dalla pubblicazione a New York del «J. comparative Liter.» a cura dello Spingarn.

«comune dei lettori» — come egli sottolinea in *Dalle memorie di un critico*<sup>13</sup> — indaghi le differenze e consonanze, spaziando tra i secoli e le nazioni. La comparazione allora è naturalmente praticata come strumento della «storia letteraria davvero completa», anche perché, come amava ricordare uno studioso per tanti versi consono, Leo Spitzer, *nella critica vince chi ha letto di più*. Né va sottaciuto, ai fini del ragionamento che qui stiamo svolgendo, il carattere militante del comparativismo crociano, e proprio nel senso di un umanesimo europeo, da difendere e restaurare, attraverso l'analisi storica. Compromette, in questa prospettiva, il discorso *Shaftesbury in Italia*, tenuto alla Modern Humanities Research Association, come presidente per l'anno 1923-24.<sup>14</sup>

E dunque. Il soffio potente del metodo estetico depura, disin-crosta il profilo dell'Opera, per restituirne il tratto essenziale, il residuo eterno, capace cioè di tornare continuamente nella dinamica storica, per un 'noi' e un 'qui ed ora'. E il significato di questa lettura configura un ideale canone europeo, nel momento in cui sofferente è l'idea stessa di Europa, secondo quell'intento terapeutico e riparatore segnalato nel *Contributo*: contro — egli testimonia — «la rottura delle tradizioni cagionata dalla guerra mondiale».<sup>15</sup>

Esemplari, in tal senso, le letture di Shakespeare e di Dante: Shakespeare strappato alla critica inglese, alla discussione sulla biografia o sull'esistenza di Shakespeare, Dante sottratto al dantismo accademico italiano; Shakespeare, liberato dalla storia del Rinascimento come anche dalla storia del dramma elisabettiano e restituito

<sup>13</sup> Pubblicato sulla «Critica» fra il 1915 e il 1917, questo testo va letto in relazione al coevo *Contributo* e alla *Letteratura della nuova Italia*: in tal senso si rinvia all'edizione a mia cura, *Dalle memorie di un critico. Con l'aggiunta di lettere inedite*, Napoli 1994.

<sup>14</sup> L'associazione era stata fondata a Cambridge nel giugno 1918, all'indomani della fine della prima guerra mondiale, per incoraggiare la ripresa delle relazioni personali e degli scambi scientifici fra gli studiosi delle nazioni europee. Il discorso di Croce apparve sulla «Critica», XXIII, 1 (1925), pp. 1-27, e poi in *Uomini e cose della vecchia Italia*, I, Bari 1927 pp. 273-309.

<sup>15</sup> *Contributo alla critica di me stesso*, a c. di G. GALASSO, Milano 1990, p. 76. Si tratta della pagina che delinea il nesso, di natura militante e contrappositiva rispetto al proprio tempo, fra la *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* e la *Storia d'Europa dal 1815 al 1915*.

«alla storia che fu propriamente sua». Ed è storia, scrive Croce, che rivive nella storia nostra e non più sua, «negli spiriti che rifanno in perpetuo quella che fu veramente sua».

Dante, «non già semplice rappresentante e quasi specchio e riflesso dell'età sua, ma anzi uno dei fattori e non dei meno potenti di questa»; la poesia dantesca, infatti, si lega al proprio tempo e insieme lo produce e costituisce: «In poesia, Dante creò una nuova 'tonalità', in cui le varie forze e tendenze, sue e della età sua, si riunirono e si fusero, risolvendosi nell'eternamente umano».

Poco si comprenderebbe di questi saggi dalla inflessione assoluta e risolutoria, che sembrano muoversi in ragione di una spregiudicata tautologia — ricordate? «l'arte è ciò che tutti sanno che cosa sia»<sup>16</sup> — se poi il critico non desse al lettore le prove testuali, la narrazione del processo artistico, nel vibrante spazio della lettura e del dialogo pubblico col testo, impostando un modello di lunga durata, anche se in seguito applicato come inerte schema da un crocianesimo desolatamente abraso. A questo proposito, in anni più recenti Gianfranco Contini ha offerto considerazioni feconde sulla possibile fine della critica come genere umanistico, sostituita da una mera 'esecuzione' del testo. Ebbene, in quell'occasione — era il 1968 — Contini individuava una possibile saldatura fra «i ferri vecchi e quelli nuovi», nel riconoscere con Croce che «la critica è tutta buona quando è buona», misura progressiva ma sempre integrale della *effabilità* dell'opera.<sup>17</sup>

Su questa linea, altrettanto rivelatore nei saggi «sulla poesia italiana e straniera del secolo decimonono» è il motivo costante della estrapolazione del valore poetico e del ribaltamento degli stereotipi: ed ecco che l'amatissimo Baudelaire «poeta raro», «spirito bizzarro», «rhétoricien eccellente», viene difeso, con tecnica argomentativa già sperimentata con D'Annunzio, da moralisti e da estetizzanti, cioè da oppositori e da imitatori, estraneo ai pretesi epigoni se questi sono Rimbaud e Verlaine; c'è Stendhal, accolto nelle sue passioni di egoti-

<sup>16</sup> È l'incipit del *Breviario di estetica. Quattro lezioni* [1913], in *Nuovi saggi di estetica*, ed. cit., p. 11.

<sup>17</sup> *I ferri vecchi e quelli nuovi. Ventuno domande di Renzo Federici a Gianfranco Contini*, in *La critica degli scartafacci e altre pagine sparse. Con un ricordo di Aurelio Roncaglia*, Pisa 1992, pp. 43-66.

sta e non già narratore di idee tanto meno politiche; De Vigny, il più autenticamente lirico; e grandeggia Balzac, ma nella speciale definizione di narratore non già realista bensì visionario, il quale «prende qua e là alcuni pezzi della realtà per farne oggetto di fascinazione».

Non passeremo qui in rassegna i saggi di Croce, i quali potrebbero comporre la storia completa innanzi tutto delle letterature francese e tedesca, dalle origini al primo Novecento. Piuttosto si vuole suggerire una modalità di lettura, utile soprattutto per rintracciare il senso complessivo di recensioni e discussioni sulle letterature d'Europa, nel periodo storico qui convocato

I *Taccuini di lavoro* rendono conto, in migliaia di pagine private, dei progetti man mano che si realizzano e divengono lavori, nel senso precipuo dichiarato da Croce che «il disegno del lavoro è il lavoro stesso».<sup>18</sup> Specularmente la rivista «La critica» attesta lungo quarant'anni il tracciato *in fieri* della scrittura edita, nei molti registri in cui saggi interventi postille vengono organizzati combinati smistati, di fascicolo in fascicolo, di annata in annata, come un grande diario intellettuale. Si tratta di uno spazio testuale essenzialmente interiettivo, dove i progetti e le linee di ricerca si incrociano, senza sottovalutare la dialettica che si instaura, di volta in volta, con i collaboratori d'eccezione, e co-autori della «Critica», da Gentile a de Ruggiero ad Omodeo. Verrebbe fatto di ipotizzare un'edizione digitalizzata della rivista, dove le note del curatore permettano di seguire nel collegamento ipertestuale, nei link, l'itinerario di ciascuna pagina verso i volumi laterziani, ma che intanto rappresenti a monte il carattere organico e strategico di quel «pensiero in azione». È una prospettiva che investe certo la parte più immediatamente militante della rivista, mentre, come osservava la prensile intelligenza di Renato Serra, «gli articoli di fondo son tutti preparati da anni e vengon fuori tranquillamente, per conto proprio».<sup>19</sup> Vige anche, in ogni fascicolo della

<sup>18</sup> Una massima di Leopold Ranke, «Critica», XIII, 1 (1915), p. 81, poi in *Pagine sparse*, I, Napoli 1943, p. 374.

<sup>19</sup> Nella lettera a Giuseppe De Robertis dell'11 ott. 1914: «Si ricordi, per esempio, che una delle forze di Croce e della Critica, è proprio in ciò, che gli articoli di fondo son tutti preparati da anni e vengon fuori tranquillamente, per conto proprio», *Epistolario di Renato Serra*, a c. di L. AMBROSINI, G. DE ROBERTIS, A. GRILLI, Firenze 1934, p. 526.

rivista, il principio della variazione, come della complementarità, ad esempio fra il saggio portante su Stendhal e la nota erudita su *L'amico napoletano di Stendhal* nello stesso fascicolo del 1919.

Basta infatti considerare le annate della «Critica» degli anni Venti e degli anni Trenta, e osservare, per dir così, la figura del ventaglio, ovvero lo squadernarsi di una operazione culturale ad ampio raggio, su più fronti, tale da essere male o poco intesa se ridotta al versante delle singole letterature nazionali o dei singoli autori. In questo periodo certamente i saggi sulle culture francese, tedesca, inglese, registrano un orientamento particolare e costituiscono un *corpus* omogeneo quanto cospicuo.

Allo svolgersi del panorama del grande Ottocento europeo, fa séguito il rinnovato studio della letteratura secentesca, del barocco in quanto fenomeno europeo, luogo di nascita del moderno, e insieme la polemica costante contro due modi diversi ed egualmente inquietanti di fare ed intendere la poesia e l'arte: da una parte c'è l'estetismo e misticismo dei maestri francesi, «L'Art seul ...!», l'arte come assoluto, da Claudel a Proust,<sup>20</sup> o come preghiera, secondo i «problemi mal formulati e venuti in moda col Brèmond»;<sup>21</sup> dall'altra, «l'Ur, così caro agli scrittori tedeschi», l'*Urgermanisch*,<sup>22</sup> cioè il mito della essenza originaria, proiettato sul Barocco come su Hölderlin. Davvero conclusiva, di questa serie polemica, la riflessione di Croce che apre il fascicolo IV della «Critica» del 1941, a proposito del saggio di Heidegger su Hölderlin, a decifrare il residuo ideologico della rischiosa identità fra *essenza e tempo non nato* individuata da Heidegger nel contemporaneo di Goethe e di Schiller.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Cf., ad esempio la recensione a J. POMMIER, *La mystique de Marcel Proust*, «Critica», XXXVII, 6 (1939), p. 450; nello stesso fascicolo, contro l'idea di un «carattere della filosofia tedesca», la recensione polemica a E. ROTHACKER, *Il problema d'una storia della filosofia tedesca*, p. 449.

<sup>21</sup> Rec. a J. e R. MARITAIN, *La situation de la poésie*, «Critica», XXXVII, 1 (1939), pp. 57-58.

<sup>22</sup> Cf. in particolare *Carteggio Croce-Vossler*, cit., lettera del 9 set. 1933.

<sup>23</sup> *Intorno allo Holderlin e ai suoi critici. Conversazioni filosofiche II*, «Critica», XXXIX, IV (1941), pp. 201-14, pp. 211 sgg. Su questa modalità di lettura di Heidegger, sarebbe intervenuto, in modo omogeneo rispetto a Croce, Th. W. Adorno, nel saggio *Paratassi*, in *Note sulla letteratura. 1961-1968*, Torino 1979.

Insomma, Croce intravede e riconosce via via una linea trasversale, si potrebbe dire l'asse franco-tedesco della malattia — da Rimbaud a Claudel, da una parte, da Hölderlin a George e allo stesso Rilke dall'altra. La polemica, a proposito di questi autori si concentra sulle mode che non si fanno modelli, sul nuovo fenomeno degli 'scrittori-di-culto', rispetto al quale il laicismo, anche in fatto di letteratura, di Croce, si oppone con intransigenza.

Pure, la struttura del saggio crociano, che convoca continuamente l'oggetto analizzato e discusso, dà modo comunque al lettore di prendere contatto diretto con la nuova letteratura, anche quella avversata, sempre citata largamente e nella lingua originale. Negli anni Trenta, a siffatta operazione si affianca la polemica con quei filologi — «filologi che hanno idee» come poi li definirà — da Bédier a Frings allo stesso Curtius, che si fanno sostenitori del carattere francese o del carattere germanico delle origini medievali della cultura europea, e contro tutte le determinazioni del carattere di un popolo o di una letteratura. Estraneo al mito dell'origine, alla «cosiddetta origine» — come si legge nel *Breviario di Estetica* — Croce è attratto dal problema della meta: anzi, il celebre aforisma di Karl Kraus, «l'origine è la meta», ripreso da Benjamin in sede di teoria della storia, può ben essere formulato con intonazione crociana, nel senso che per il filosofo e critico napoletano la direzione significativa di un testo — e di un evento — viene continuamente ridefinita all'interno dell'orizzonte della domanda, in un processo di natura storica ed ermeneutica. L'orientamento teoretico è ognora quello tempestivamente attribuitogli, ma in negativo, da Antonio Labriola, quando lo aveva rimproverato di riflettere non già sul marxismo in sé, bensì sul possibile *uso* da farne. Per questa via, il principio della contemporaneità storiografica del passato in virtù del quale ogni storia è sempre storia contemporanea, rovescerà risolutamente i termini della temporalità cronologica e permetterà a Croce di affermare, ad esempio, che la letteratura nata sotto il segno del suo metodo non è certo quella decadente a lui sincrona, ma è invece quella rappresentata dai drammi di Shakespeare, dai lieder di Goethe, o dall'*Orlando furioso*: «Si j'écris leur histoire — rivendica citando de Vigny — ils descendront de moi».<sup>24</sup>

<sup>24</sup> *Opere di poesia sotto il segno di ...*, «Critica», XXXIV, 5 (1936), p. 319, poi in *Pagine sparse*, III, Napoli 1943, p. 80.



D'altra parte, sono gli anni in cui Croce, alla ricerca dell'antidoto, individua ogni segnale che testimoni «l'esaurimento dei nazionalismi e il sorgere dell'idealità europea», foss'anche in libri modesti come quello del Calleja, *La epoca sin amor*, foss'anche in Drieu la Rochelle, autore del libro *L'Europe contre les patries*, con intendimento in questo caso analogo a quello messo in atto nello stesso periodo da Curtius, quando nel 1930 distingueva un Gide scrittore europeo da un Valéry autore francese.<sup>25</sup> E c'è poi la comunicazione obliqua, come antifona, secondo un procedimento tattico assai frequente nella pagina crociana: ad esempio, dal 1927 al 1930, appaiono a puntate sulla «Critica» le lettere di George Sorel a Croce, che arrivano fino al 1921: Croce ne ritaglia i brani centrati sul tema della crisi della cultura europea e della necessità di una riforma intellettuale e morale, e scanditi da riflessioni argute sugli scrittori francesi, come ad esempio sul misticismo sensuale di Claudel «gorille dévot» o sulla breve parabola delle intelligenze dei giovani vociani Papini e Prezolini. Ne risulta un montaggio quanto mai rivelatore nel suo orientamento verso il presente.

E così, in questa partita doppia, franco-tedesca, nel fascicolo IV del 1927 la stroncatura del misticismo estetico nel libro di Brémond *Prière et poésie* viene controbilanciata dall'attacco al germanesimo dei collaboratori della rivista tedesca «Euphorion». E coronata dalla postilla finale *Le descrizioni dei caratteri dei popoli*: «Qual è il carattere di un popolo? La sua storia, tutta la sua storia e nient'altro che la sua storia». La conclusione, di cui si ricorderà un crociano reattivo come Montale, stabilisce però che la storia non è maestra di nulla che ci riguardi perché «maestra della vita è la vita stessa».

Di certo, l'individuazione positiva del carattere europeo della letteratura configura da una parte la linea Baudelaire-Gide, innegabilmente più fragile della traiettoria smagliante che va da Goethe a Thomas Mann, lo scrittore contemporaneo più citato sulla «Critica», e dedicatario com'è noto della *Storia d'Europa*, nel segno di una consentaneità profonda espressa con citazione dantesca: «Pur mo

<sup>25</sup> Si tratta della importante conferenza *Abbau der Bildung*, del set. 1931, che noi abbiamo letto in «Nouv. R. franç.», XX, 219 (1° dic. 1931), pp. 849-67 col titolo *Abandon de la culture*.

venian li tuoi pensier tra i miei / con simile atto e con simile faccia / si che d'entrambi un sol consiglio fei». Thomas Mann, autore di quel romanzo filosofico *La montagna incantata* del 1924, che attrae l'attenzione di intellettuali i più diversi: caro a Croce, ma anche ad Heidegger, alla Arendt ma anche a Benjamin ed a Kerenyi.

Risulta sempre più evidente, in questo giro di anni, che il discorso sulle forme letterarie implica molto altro. Il fascicolo sesto del 1930 si chiude con una postilla sul preteso *Carattere della letteratura italiana* e si apre con la memorabile relazione al Congresso di filosofia di Oxford, *Antistoricismo*: qui il discorso prende l'abbrivo da una contestazione letteraria del futurismo estetico che poi diventa futurismo politico e morale. Ansia del sempre-nuovo, radicata nella disperazione e nella nevrosi, l'antistoricismo è, semplicemente, *Anti-europa*:

Il sentimento storico coincide col sentimento europeo (...) non v'ha in Europa storia di singoli popoli e stati che possa intendersi fuori della vita generale dell'organismo di cui sono membra. La guerra stessa, invece di accentuare le differenze ha fatto spiccare questa comune umanità europea ...

Costante, del resto, è nelle pagine crociane, dall'inizio alla fine, il contatto fra letteratura e filosofia, l'individuazione, oltre gli steccati disciplinari, oltre i generi discorsivi, degli stili di pensiero: e allora Marx può essere letto, all'altezza del 1899, come un grande scrittore di tipo ironico da apparentare al correggionale Heine, e il discorso di rettorato di Heidegger ricordare per lo stile un «Proust cattedratico».

Mi avvio alla conclusione, aperta su temi meno noti, perché rimasti a lungo sotterranei, che toccano non tanto nomi di scrittori, quanto questioni di una semantica generale delle idee artistico-letterarie. Vedete, vi è una dimensione della grande cultura europea fra le due guerre, dove Croce e talora la biblioteca di Croce, *enclave* europea nella provincia italiana, sono il centro in cui convergono sollecitazioni, intorno ai medesimi problemi, da parte di intellettuali solitamente non collegati alla sua ricerca. Lo attestano incontri personali, effettivi o solo cercati, corrispondenze epistolari, ma anche nei libri mutue citazioni, rare e però decisive, a comprovare una omogeneità di pensieri desideri timori intorno agli stessi nodi, da crinali

diversi, quando non opposti. La presenza del mito nell'epoca moderna, l'origine 'popolare' della letteratura europea, il rapporto fra la vita e le forme, la continuità filologica tra passato e presente nella persistenza di figure-prototipi, infine la questione complessiva e cruciale dei generi dell'arte, di cui Croce nega la realtà e che altri intende come curvature antropologiche dello spirito, come forme circolari e sempre ritornanti. Ecco, sono questi i temi profondi connessi in un nucleo teorico di grande portata etico-politica, perché la ricerca del puro, dell'originario, del mito, ha fatto registrare nella storia d'Europa l'incalcolabile resa a tragiche applicazioni dell'essenzialismo.<sup>26</sup> «Si vede che gli amici della poesia pura si fanno all'occasione amici anche di altre cose» — commenta Vossler in una lettera a Croce del 1933 a proposito di intellettuali del gruppo di Stefan George divenuti nazisti.

È allora singolare che guardino a Croce, nel medesimo scorcio di anni, studiosi inquieti e innovativi dalle biografie impervie, come l'ebreo tedesco Aby Warburg, il fondatore dell'iconologia che muore nel 1929, prima che l'Istituto che ancora porta il suo nome dovesse rifugiarsi a Londra dalla Germania hitleriana; il suo sodale per alcuni anni, l'olandese André Jolles, l'autore di *Forme semplici*, che aderisce al nazismo e poi finirà suicida; Walter Benjamin, critico marxista del gruppo di Adorno ed Horkheimer, autore dell'*Origine del dramma barocco tedesco*, suicida nel 1940 per sfuggire ai tedeschi sul confine tra Francia e Spagna.

Alla fine degli anni Venti, in una sorta di convergenza multipla, questi europei viandanti discutono, attraverso sparsi segnali, col filosofo residente.

Tanti anni dopo, nel 1944 da Algeri, André Gide, uno dei grandi scrittori europei capaci di rappresentare e superare, nell'oggettivazione giudicante dell'opera la malattia tempestivamente diagnosticata da Croce, a sorpresa gli scriveva:

Votre pensée votre exemple m'ont soutenu durant des jours tragiques. Pour mes amis comme pour moi, votre nom reste attaché à ce qui demeure

<sup>26</sup> Si pensa, in particolare, al testo di E. Lévinas, del 1934, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, ora, con un saggio di M. ABENSOUR, Paris 2000.

notre raison de vivre, que nous sentions alors en péril; et, de songer à vous, réconfortait tous nos espoirs.<sup>27</sup>

Nell'ultima stagione della sua vita, quando sempre più evidente si faceva il clima drammatico, quasi non passibile di convalescenza, del secondo dopoguerra, il vecchio Gide manifestava ancora il desiderio di andare a Napoli per incontrare il vecchio Croce — «A plusieurs reprises, en me parlant d'un séjour à Sorrento et Amalfi qu'il se proposait de faire ce printemps, il manifesta l'intention d'aller trouver Croce»; salvo poi esprimere al giovane interlocutore un interrogativo, che sembra consegnarci, qui, in chiusura, il motivo del *troppo-tardi*: «Mais dites-moi, est-ce que vous croyez que les deux vieillards auront quelque chose à se dire?».<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Archivio della fondazione Biblioteca «Benedetto Croce».

<sup>28</sup> G. ANTONINI, *André Gide et l'Italie*, in *Hommage à André Gide*. 1869-1951, «Nouv. R. franç.», (1951), pp. 63-64.



VITTORIO DE CAPRARIIS

IL GIARDINO INCOMPIUTO DI *TURCARET* \*

«Sono trascorsi appena quindici giorni da quando ho varcato la soglia dei trentanove anni, e probabilmente ne vivrò ancora altrettanti: e, tuttavia, se m'impedissi di pensare ad una cosa così lontana come il giorno della mia morte, commetterei un atto di autentica follia». Sono parole di Montaigne, di un «saggio» famoso, forse più citato che letto, e il cui titolo è già per sé una rivelazione del contenuto: «Que philosopheur c'est apprendre à mourir». E sono parole poste ad un punto strategico del «saggio»: al punto in cui la riflessione di Montaigne, per farsi più persuasiva, introduce l'esempio di Montaigne.

Le fonti di queste pagine sono note: gli stoici, e poi quel grande tramite e divulgatore di tutto il pensiero ellenico che fu Cicerone. E finalmente la grande tradizione umanistica quattrocentesca: non riprende appieno un Marsilio Ficino la formula ciceroniana della vita come *meditatio mortis*? Ma soprattutto Seneca: e in effetti Montaigne assume, a momenti, l'atteggiamento altero e superumano dell'eroe stoico: «la premeditazione della morte è premeditazione di libertà. Chi ha imparato a morire, ha disimparato ogni servitù». Eppure accanto a questo stoicismo un po' letterale, che ancora conserva e trasmette le risonanze della natura voluttuosa dell'uomo («non v'è nulla con cui mi sia da sempre intrattenuto più che con le immagini della morte: anche nella stagione più licenziosa della mia vita, tra dame e divertimenti»); eppure accanto a queste movenze stoiche v'è già la coscienza cristiana dell'ultimo istante della vita come liberazione: «la nostra religione non ha più sicuro fondamento umano del disprezzo della vita». La conversione di Montaigne non fu una folgorazione sulla via di Damasco!

E mi sembra che proprio da questo singolare impasto di ele-

\* Dal «Mondo», 17 set. 1963.

menti stoici e cristiani vengano fuori alcune delle frasi più alte del «saggio», quelle, ad esempio, in cui è ribadito e ribattuto, senza più incrinature di alcun genere, l'infrangibile circolo della condizione umana: «la morte è parte integrante di voi, è intrinseca alla creazione medesima e fuggendola si fugge da se stessi. Questo vostro esistere, di cui tanto godeste, è insieme vita e morte; ed il primo giorno della vostra nascita vi avvia a morire come a vivere». Come non ricordarsi, innanzi a queste parole alte e ferme, quelle di Croce, nel «soliloquio» che il filosofo dettò poco prima di morire? Del resto, a me sembra che tutto il «saggio» di Montaigne possa essere considerato una fonte del «soliloquio» crociano, ovviamente nei modi in cui ciò accade in filosofia, ossia come ripensamento e rinnovamento di un tema che negli *Essais* aveva raggiunto la più alta trattazione che se ne possa trovare nei tempi moderni.

Un paio di esempi possono essere sufficientemente illuminanti. Accanto alle parole di Croce, che conviene essere se stessi e lavorare perché la morte non ci trovi in «ozio stupido», si possono ben collocare queste del francese: «ben voglio che si operi senza posa, che la morte mi trovi nell'atto di piantare i miei cavoli, ma incurante di essa e ancor più del mio giardino incompiuto». O, ancora, accanto alla severa coscienza crociana della necessità della morte come conseguenza dell'insopportabilità di una condizione immortale si può collocare il mitologico discorso di Saturno agli umani, che si legge in Montaigne: «immaginate davvero cosa sarebbe una vita eterna, meno sopportabile e più penosa per l'uomo di quella che io gli ho data. Se voi non aveste la morte, mi maledireste di avervene privato ...».

Certo, in Croce v'è qualcosa di diverso e di più che in Montaigne: il filosofo non avrebbe mai scritto quell'accenno al «giardino incompiuto». L'etica della risoluzione senza residui dell'uomo nell'opera, che suscitò le perplessità dell'ultimo Antoni, non poteva consentire, senza una lacerazione profonda, che l'uomo si collocasse fuori di quel suo vero se stesso che sarebbe la sua attività. Qui l'ispirazione stoica e cristiana, l'ispirazione di Montaigne cessa di operare in Croce: l'individuo non può celebrare quell'ultimo distacco, la noncuranza dell'incompiutezza del proprio giardino, perché a questo modo si isolerebbe dall'universale, che ha premuto in lui, negherebbe la sua umanità più autentica, la sua mondanità, inteso il termine, è appena necessario aggiungerlo, nel senso in cui

Croce appunto l'intendeva. E qui si può vedere quanto più scolorita fosse la coscienza cristiana di Croce e quanto più radicale fosse il suo umanesimo. Si può vedere, anzi, come la sua filosofia fosse l'ultimo grande sistema che si collocasse a pieno titolo nella scia della grande tradizione umanistica, che è stata propria del mondo moderno; come la sua prospettiva fosse interamente terrena e mondana.

Pure, il giardino resta incompiuto. «Et puisque l'on ne reste après ce grand passage / que le songe léger d'une légère image», faceva dire Cyrano de Bergerac al suo Seiano. Ma la morte non è neppure in questa negazione, che si voleva la più radicale di tutte, dello scrittore libertino. La morte reale non è altro, forse, che il sentimento tenace ed indistruttibile di quell'incompiutezza. Che non è qualcosa che si constata quando ci si approssima al momento ultimo e si drizza un bilancio di ciò che si è fatto e di quello che si sarebbe voluto fare: siffatti bilanci hanno sempre qualcosa di falso, tra romantico e decadente, hanno sempre o quasi sempre qualcosa di affettato, sono come il «recitativo» nel bel mezzo dell'opera. Non v'è nella vita degli uomini una sola ora della verità, l'ultima: ve ne sono tante, quanti i giorni della vita.

In effetti, il sentimento dell'incompiutezza è un sentimento quotidiano, se ne abbia o no intera consapevolezza. Nulla, altrimenti, potrebbe indurci a superare l'attimo del risveglio, ogni giorno, e il senso di futilità che si accompagna a quell'attimo, se non ci fosse dentro di noi il bisogno di vincere quel sentimento, che, al di qua o al di là delle soglie della coscienza, opera nel più profondo di noi stessi. E nulla ci riporterebbe al lavoro, che la vigilia ci ha dato pena e fatica e perfino nausea, se non ci fosse quel misto di orgoglio e di senso del dovere che spinge a riattaccarsi a ciò che si è lasciato in tronco, quella sorta di orrore del vuoto che si prova innanzi all'opera non terminata. E così ogni giorno: per liberarci di un sentimento, che è, invece, costitutivo della nostra condizione umana.

E v'è un'altra sorta di incompiutezza, che ci accompagna anch'essa quotidianamente, volta non già verso il futuro, ma verso il passato. Ogni giorno in noi si vela un ricordo, si appanna un sentimento, si cancella la memoria o addirittura la presenza attiva di qualcosa, che, pure, fu vitale. Non credo che vi sia alcuno, anche poco avvezzo all'analisi di se medesimo, che non abbia sentito, almeno una volta, questa amputazione di se stesso, e non ne abbia



avvertito un senso di smarrimento: perché il passato si vorrebbe possederlo tutto, sempre e ad ogni momento, forse perché siamo persuasi di essere figli del nostro passato e il fatto di vederne sparire un frammento ci rende malfermi come orfani, forse perché si ha l'impressione che muoia una parte di noi. L'incompiutezza è anche questo «viver desvivendosi»; ma è un «desvivere» di tono assai più doloroso di quello di cui parlava l'antico scrittore spagnolo.

Questa, e non altro, è la morte reale, che è in noi stessi, e con la quale, perciò, il commercio non potrebbe essere così sereno come avrebbe voluto Montaigne. Tra lui e noi c'è quel giardino incompiuto. Così come tra Croce e noi c'è quello che Croce stesso ci ha insegnato, che la civiltà umana non è la forma a cui tende ed in cui si esalta l'universo, ma il fiore che nasce sulle dure rocce e che un vento avverso può strappare e far morire; talché l'etica dell'opera come risoluzione totale dell'individuo par piuttosto spostare che risolvere il problema. Convieni prendere atto di ciò che avvertiva lo stesso Montaigne: «mes adieux sont à demi pris de chacun, sauf de moi». Con l'avvertenza che questi addii sono quotidiani e sono insieme i più difficili di tutti: perché si possono raccogliere anche nel motto di Camus, che gli uomini muoiono e non sono felici.

GLI ALUNNI DELL'ISTITUTO DAL 2003 AL 2004\*

2002-03

Davide Alzetta	Federico Lijoi
Giovanni Araldi	Stefano Maschietti
Francesco Bissoli	Aglaiia Mc Clintock
Sabina Brevaglieri	Carlo Moggia
Anna Caramico	Francesco Neri
Stefano Colucci	Valerio Panza
Federica De Rosa	Vincenza Petrilli
Annalisa Di Fant	Eugenio Riversi*
Paolo Andrea Fonzi	Marco Rovinello*
Laura Esposito	Daniele Santarelli
Marco Gallarino	Adriana Scalera
Mauro Gambini de Vera d'Aragona	Giovanni Sedita
Gianluca Genovese*	Ettore Stizzo
Andrea Guidi	Sara Zurletti
Sophie Kauffmann	

2003-04

Giulia Albanese	Laura Esposito
Giovanni Araldi	Paolo Falzone
Rocco Borgognoni*	Roberta Frigeni
Sabina Brevaglieri	Maria Antonietta Galasso
Stefano Colucci	Marco Gallarino
Hugues D'Alascio (Francia)*	Loredana Gazzara
Teresa D'Anna	Andrea Guidi
Ilaria de Seta	Antonio Gurrado
Annalisa Di Fant	Aislinn Loconte

\* I nomi dei vincitori che hanno rinunciato alla borsa sono contrassegnati da un asterisco.

Carlo Moggia  
Valerio Mori  
Francesco Neri\*  
Valentina Niola  
Rossella Pace  
Alessandra Penna

Rosalba Quindici  
Massimiliano Rossi  
Adriana Scalera  
Giovanni Sedita  
Lea Leman Ypi

FINITO DI STAMPARE NEL MESE DI DICEMBRE MMV  
NELLO STABILIMENTO «ARTE TIPOGRAFICA» S.A.S.  
S. BIAGIO DEI LIBRAI - NAPOLI