

ADELINA BISIGNANI

SULLA TEORIA CROCIANA DELLA STORIA

1. *Croce tra Labriola e lo storicismo tedesco*

I più recenti studi crociani (cfr. Tuozzolo, 2008; De Giovanni, 2018; Cingari, 2019) hanno ormai messo in evidenza che, quando Croce giunge a scrivere la sua *Memoria* su *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, vi giunge avendo alle spalle non solo il dibattito culturale italiano, ma anche una precisa conoscenza dello storicismo tedesco. Di lì a qualche anno egli volgerà il proprio interesse verso il marxismo e cercherà di ritrovarvi elementi per una nuova teoria della storia. Dal marxismo si distaccherà convinto che in esso si annidi una nuova forma di determinismo storico. Tuttavia, non si comprende l'evoluzione culturale del giovane Croce, se non si cerca di determinare la domanda teorica che era sottesa a questo suo modo di accostarsi sia allo storicismo tedesco che al marxismo. Domanda che nella ricordata *Memoria* del 1893 si esplicita come domanda sul senso e sul fine della storia, nonché sulla sua conoscibilità.

Già nella *Pre-lezione* del 1887 Antonio Labriola (cfr. Labriola 1976: 5-32) si era interrogato sui «principi reali» che presiedono l'indagine storica e sulla possibilità del costituirsi di «neoformazioni». La risposta a tali interrogativi respingeva ogni tipo di determinismo e/o finalismo storico e, anzi, affermava l'impossibilità di una legge storica concepita secondo lo schema della causa-effetto.

Non è infatti chi possa immaginare, o credere – scriveva Labriola – che il supporto di legge si debba ritrarlo dall'ordine ovvio della cronologia estrinseca degli avvenimenti, secondo che la storia è di solito narrata, e che vada poi applicato come mezzo possibile di previsione. Il significato di legge in questa particolare accettazione è analogo a quello della morfologia nelle scienze organiche; e consiste precisamente nel riconoscere le condizioni di corrispondenza, o d'azione reciproca, da cui nasce un dato tipo (ivi: 18).

Non è qui il caso di verificare quanto di questo anti-determinismo, una volta accettata la visione marxista della storia, resterà in Labriola. Difficile, comunque, sottrarsi alla sensazione che il Croce della *Memoria* del 1893 risulti più vicino a questa *Prelezione* di quanto non lo sia lo stesso Labriola che, qualche anno dopo, scriverà:

oramai è opinione popolare che il socialismo moderno sia un normale e perciò *inevitabile* portato della storia attuale [...]. L'enunciazione di tale consapevolezza, che cioè il proletariato, come risultato necessario della società moderna, ha in sé la missione di succedere alla borghesia, e di succederle come forza produttrice di un nuovo ordine di convivenza, in cui le antitesi di classe dovranno sparire, fa del *Manifesto* un momento caratteristico del corso generale della storia (ivi: 483 e 484).

Ciò che, comunque, risulta chiaro è che, quando Croce nel '93 distingue tra arte e scienza, non intende ridurre la storia al livello di una non-conoscenza, ma piuttosto, come il Labriola della *Prelezione*, intende sottolineare che quei «plessi» e quelle «forme», che la storia istituisce, si collocano entro una processualità che non è in alcun modo predeterminabile. Croce può così raggiungere due obiettivi: 1) escludere che la conoscenza abbia come sua unica forma quella delle scienze naturali; 2) dimostrare che il divenire storico è legato alla dimensione del *possibile* e non a quella del *necessario*. Sono questi i temi che ritorneranno sia nelle pagine che egli dedicherà al materialismo storico sia nella polemica con Gentile (cfr. Cacciatore 2016a).

A guardar da vicino i testi crociani contenuti in *Materialismo storico ed economia marxistica* risulta evidente che Croce si occupa del marxismo come teoria e analisi degli interessi, delle volizioni individuali; in breve: delle azioni non-logiche, come direbbe Pareto. A Croce interessa il Marx critico della società civile borghese e la sua analisi del «sentimento di classe», ovvero: del *mito* che spinge le classi subalterne all'azione. Temi che sono ben presenti nelle sue prime lettere a Giovanni Gentile.

Nell'espressione «socialismo scientifico» – scriverà Croce a Gentile in una lettera del 26 ottobre 1897 – la parola *scientifico* è una metafora. Quando scrivevo che *solo per mezzo del mater. storico* era possibile la

previsione del socialismo, intendevo semplicemente che «per l'applicazione fatta dalla veduta metodologica inculcata dal materialismo storico, l'indagine si era rivolta alla critica economica delle condizioni sociali, ecc.», ch'è l'arma più possente del socialismo. Egualmente, parlando della *soluzione possibile* intendevo: *la sola possibile nell'ipotesi del progresso* (accrescimento di ricchezza, benessere diffuso, diffusione di cultura, sanificazione morale, ecc.), non escludendo la possibilità del regresso e della stazionarietà, di cui la storia ci porge tanti esempi (Croce 1981: 11).

E, in una precedente lettera del 19 aprile dello stesso anno, aveva scritto:

Crede Lei che l'unica forma di conoscenza sia la conoscenza scientifica? Se è così, senza dubbio la concezione mater. non ci dà una conoscenza e non serve al socialismo (ivi: 7).

Carattere scientifico della conoscenza storica, possibilità o meno del progresso, motivazioni dell'agire sociali, queste, dunque, le domande con cui Croce interroga il marxismo negli anni '90 e che segneranno anche la sua successiva riflessione filosofica. E, infatti, le critiche che egli muove al marxismo procedono secondo due linee fondamentali: 1) la società moderna è assai più complessa di quella rappresentata nelle analisi sviluppate dal materialismo storico; 2) la dittatura del proletariato non solo non è scientificamente prevedibile, ma la sua eventuale realizzazione costituirebbe una riduzione arbitraria della complessità della società moderna.

Collocandosi entro questo orizzonte tematico, Croce muove alla teoria marxiana l'accusa di costituire un «paragone ellittico» tra la società realmente esistente e una ideal-tipica società di soli lavoratori. La teoria del valore-lavoro, scrive Croce,

è un fatto, ma un fatto che vive tra altri fatti, ossia un fatto che empiricamente ci appare contrastato, sminuito, svisato da altri fatti, quasi una forza tra le forze, la quale dia risultante diversa da quella che darebbe se le altre forze cessassero di operare. Non è un fatto dominante assoluto, ma non è nemmeno un fatto inesistente o semplicemente immaginario (Croce 1951: 68).

La teoria marxiana del valore non è, così, respinta del tutto, ma è fortemente ridimensionata. Essa, cioè, può essere utile a rappresentare una parte assai limitata del mondo moderno. Il marxismo è sì «critica della società civile», ma la sua attività critica non porta alla formazione di una «scienza della storia». Esso è solo in grado di fornire a determinate classi sociali una *utopia*, un *mito*. La forza teorica del marxismo sta nel costituire e nell'orientare un nuovo soggetto politico, una nuova potenza sociale. Per queste ragioni, nei primi anni del Novecento, Croce muterà interlocutore all'interno del marxismo e privilegerà la teoria soreliana del *mito* rispetto alla nuova filosofia della storia, che Labriola cercava di definire (cfr. Croce 1907; Sorel 1980). Il tentativo di Labriola (che in questo cercava di seguire il «programma scientifico» di Engels) di definire la contraddizione storica che porta al socialismo non poteva che apparirgli ancora impregnato da determinismo e da positivismo. Ben più ricca e rispondente al modo di sentire e di agire della classe operaia gli doveva apparire l'operazione soreliana di fare del marxismo una teoria dell'azione sociale, anche se aggiungeva che il *mito*, una volta spiegato razionalmente, perde ogni sua efficacia pratica.

Il socialismo come ideologia di un movimento politico, non il socialismo come filosofia, interessava a Croce. In quella pretesa del marxismo di proporsi come una filosofia egli vedeva sin troppi elementi di quel determinismo positivista, che, attraverso la lettura dei Dilthey, dei Simmel, dei Windelband (cfr. Cacciatore 2016b; Maggi 2016; Tessitore 2016), egli veniva criticando in ogni suo aspetto.

Non è, perciò, per puro gusto letterario che, dopo aver respinto il determinismo storico del marxismo e aver insistito sulla dimensione puramente creativa dell'agire storico, Croce rivolga la propria attenzione all'estetica. Si trattava, ora, di approfondire quella concezione della storia come «appercezione artistica», che aveva elaborato nei suoi primi saggi, e di scoprire in essa le forme originarie attraverso cui l'uomo *intuisce* gli eventi naturali e le vicende umane e si appropria del mondo che lo circonda.

Il mondo dell'accaduto, del concreto, dello storico – scrive Croce nell'*Estetica* – è ciò che si chiama il mondo della realtà e della natura, comprendente così la realtà che si dice fisica come quella che si dice

spirituale ed umana. Tutto questo mondo è intuizione: intuizione storica, se lo presenta qual esso è realisticamente; intuizione fantastica o artistica in senso stretto, se lo presenta sotto l'aspetto del possibile, ossia dell'immaginabile. La scienza, la vera scienza, che non è intuizione ma concetto, non individualità ma universalità, non può essere se non scienza dello spirito, ossia di ciò che la realtà ha di universale: Filosofia (Croce 1958: 34-35).

La storia, dunque, è intuizione dell'accaduto (o dell'accadere); è presenza originaria dell'individuo nel divenire delle cose: presenza che consente la conoscenza, l'appercezione delle cose esistenti e dei fatti accaduti.

Non v'è, ancora, in queste pagine, la riscoperta, sulla linea di Vico, della conoscibilità della storia, perché «fatta» dall'uomo stesso. Non v'è neppure il concetto della *storia come presente*. Ma, in questa riduzione della storia ad intuizione, v'è senz'altro la consapevolezza che la storia è la rappresentazione della finitezza delle cose. *Storia è il finire delle cose*. Tra l'universale e il particolare, tra la Filosofia e la Storia, v'è una distinzione che non può essere sanata immaginando l'esistenza di leggi (come quelle naturali) che regolano gli avvenimenti. Le «leggi» possono essere ritrovate solo a posteriori e solo arbitrariamente possono essere esposte nella narrazione storica. Esse rispondono alle esigenze (etiche, sociali, politiche) del narratore, ma non possono essere contrabbandate come qualità intrinseche ai fatti narrati. È, perciò, impossibile intuire il *sensu* o fornire una *previsione morfologica* del divenire storico, come pretendevano le visioni naturalistiche della storia elaborate sia dal positivismo che dal marxismo. L'unica previsione possibile e l'unico senso rintracciabile nella storia sono dati dalla coscienza del consumarsi delle cose e del loro ineluttabile finire.

A questa visione della storia come processo scandito dall'infinito finire Croce resterà fedele anche in seguito e lo chiarirà ulteriormente nella sua critica ad Hegel. Anzi, la critica che egli muoverà ad Hegel sarà, appunto, rivolta contro la sua concezione della storia come *progressus ad finitum*.

La difficoltà – afferma Croce nel suo *Saggio su Hegel* – consiste nel concetto stesso di *progressus ad finitum*, di un divenire che sia cominciato nel tempo e termini nel tempo, e che non c'è ragione alcuna per

ché debba cominciare, una volta che deve terminare: di un divenire insomma senza logica necessità (o che suppone un momento d'irrazionalità); di una realtà alla quale il divenire è accidentale, tanto che ha cominciato dall'immobile e termina nell'immobile, e poteva perciò restarsene sin da prima nell'immobile (Croce 1967: 146-147).

Insomma, per Croce, *la storia non ha (né può avere) alcun fine*.

Le ragioni del dissenso di Croce con Labriola credo che, a questo punto, risultino assai chiare. Certo. Resta discutibile la interpretazione che tanto di Marx quanto di Hegel Croce fornisce. Resta discutibile il suo tralasciare un nodo teorico fondamentale su cui il Labriola della *Prelezione* aveva posto l'accento: il costituirsi dentro il processo storico di *forme* che forzano e determinano gli avvenimenti; *forme* che costituiscono necessità, tendenze, obbligazioni reali. Ma questa felice intuizione, che avrebbe meritato ulteriori sviluppi teorici, non sarà conservata e ulteriormente approfondita neppure dallo stesso Labriola che, pertanto, non può essere sottratto alla critica che Croce muove alla concezione della storia come *progressus ad finitum*.

Chiara risulta anche la ragione della polemica che Max Weber svolgerà verso l'*Estetica* crociana. A chi, come Weber, tentava di portare avanti un programma di rifondazione scientifica dell'analisi storico-sociale, contrapponendosi al modello hegeliano, la concezione crociana non poteva che apparire impregnata di irrazionalismo. La ricostruzione delle «discipline dell'uomo» passava, per Weber, attraverso un loro processo di formalizzazione teoretica in grado di separarle da ogni sistema di valori e di renderle pienamente autonome.

Nel saggio su *Knies e il problema dell'irrazionalità* Weber critica l'idea crociana secondo cui solo i concetti di relazione sono veramente concetti, mentre i «concetti» che si riferiscono a cose determinate sono solo *intuizioni*. In realtà, osserva Weber,

quando la scienza empirica tratta una molteplicità data come una "cosa" e quindi come un'unità (...) questo oggetto è sempre soltanto relativamente determinato, vale a dire è una costruzione concettuale contenente in sé sempre e senza eccezioni degli aspetti che sono intuiti empiricamente – ed è di conseguenza parimenti una costruzione *artificiale* (Weber 1980: 105).

I singoli avvenimenti, prosegue Weber, non sono privi di relazione. Ogni singola esperienza vissuta si inserisce in un sistema di connessioni. Perciò, ogni giudizio

presuppone delle operazioni logiche che non tengono in sé tanto un “composto” quanto il costante impiego di concetti generali e pertanto l’astrazione e il confronto (ivi: 106).

L’obiezione weberiana, indubbiamente, coglie nel segno. La nozione di «intuizione», o «appercezione della cosa», è assunta da Croce in maniera a-critica e costituisce il limite profondo di un neo-kantismo non del tutto risolto. In quella «intuizione», infatti, si presuppone che vi sia un momento originario in cui il soggetto sta di fronte all’oggetto e lo percepisce senza alcuna intermediazione culturale o sociale o linguistica. Tuttavia, bisogna subito aggiungere che le osservazioni weberiane non tengono conto di un elemento importante della teoria crociana: l’idea della irriducibilità della storia in schemi puramente logici, ovvero: la consapevolezza che l’unificazione dei dati empirici e il ritrovamento delle relazioni tra essi esistenti si operano su un terreno diverso dal loro puro accadere e dalla loro classificazione. Il processo analitico – sembra dirci Croce – differisce dal metodo espositivo.

Ma occorre anche osservare che il tentativo weberiano di formalizzare l’intero campo delle discipline esistenti e di rifondare il metodo dei saperi muove dalla convinzione che le capacità della Ragione di conoscere e di ordinare il mondo siano considerevoli. Croce, invece, dubita delle capacità della Ragione di riuscire in quest’opera di formalizzazione. E, sotto questo profilo, egli esprime pienamente la crisi della ragione illuministica. Esprime la crisi di una tradizione filosofica che aveva predicato l’assoluto predominio del «razionale» sull’«irrazionale», della Forma sulla Vita. Esprime la crisi di una tradizione che aveva predicato l’esistenza di una logica interna agli avvenimenti storici (e ai fatti naturali) in grado di condurli irrimediabilmente verso un nuovo e più organico ordine. Sotto questo profilo l’*Estetica* crociana segnala il dissociarsi della ragione dalla storia, del sapere dal fare. L’idea di una non-prevedibilità degli accadimenti si coniuga, così, con la consapevolezza che

l'esistenza umana dipende unicamente dalla capacità degli individui (e delle collettività) di saper *inventare* e *creare* la propria storia futura, così come il poeta *inventa* e *crea* la propria opera. È un disincanto che scaturisce dalla consapevolezza che qualcosa si è spezzato nella storia; che l'annientamento dell'irrazionale, a lungo predicato dal razionalismo illuministico, non può giungere a compimento e che, anzi, è proprio il continuo ripresentarsi nella storia del momento dell'irrazionale a stimolare l'incessante auto-modificarsi delle forme di razionalità dominanti. In definitiva, Croce sa che è proprio la presenza del non-razionale nella storia a spingere perché il filo del progresso umano si svolga incessantemente. È lo stesso progredire del genere umano ad essere un atto non-logico, un atto di volontà e di forza che attesta la presenza e la positività del non-razionale nella razionalità della storia.

Su questo terreno (sul senso e sulla funzione della presenza del non-razionale nella storia) si giuocherà la partita con l'attualismo gentiliano.

2. Gentile e Marx

Anche per Gentile è utile ripigliare il discorso dalla sua critica del marxismo. A differenza di Croce, Gentile riconosce al marxismo il carattere di «filosofia della storia». Non è interessato al suo aspetto pratico-politico. Né gli interessa misurare la reale portata della sua «previsione morfologica», ma solo evidenziare nel suo voler essere *insieme* teoria materialistica e filosofia della storia il limite e la contraddizione logica del suo impianto teorico.

La radice della contraddizione – egli afferma –, che spunta per ogni verso nel materialismo di Marx, è nell'assoluto difetto di ogni critica relativa al concetto della prassi applicata alla realtà sensibile, o alla materia, che presso di lui si equivalgono. Marx non pare che si sia curato menomamente di vedere in che modo la prassi si potesse accoppiare alla materia, in quanto unica realtà; mentre tutta la storia antecedente della filosofia doveva ammonirlo della inconciliabilità dei due principii: di quella forma (= prassi) con quel contenuto (= materia) (Gentile 1974: 163).

Dunque, per Gentile l'errore fondamentale di Marx sta nel suo tentativo di conciliare Spirito e Materia. La storia e la previsione morfologica attengono, invece, solo alla prassi, all'attività del soggetto; all'attività dell'Io. A differenza di Croce che contesta l'idea stessa di una filosofia della storia (e, perciò, non si limita a respingere le tesi di Marx ma estende la sua critica anche ad Hegel), Gentile si muove secondo la linea di una «ortodossia hegeliana», che gli consente di condividere l'idea di una nuova filosofia della storia e, quindi, di accettare e valorizzare la *forma* del discorso marxiano, ma, nello stesso tempo, di respingerne il *contenuto* (ovvero: il materialismo).

La differenza tra Croce e Gentile sta, dunque, nel diverso modo di pensare il significato e il fine della storia, che, per Gentile, sono da ricercare nel processo che dall'Io (che è un Io Trascendentale e non il singolo individuo empiricamente dato) porta alla formazione dello Stato Etico, culmine e «fine ultimo» del divenire storico. Anzi, proprio perché il movimento storico inizia da un Io Trascendentale, che contiene già in sé tutte le successive determinazioni, si può dire che lo Stato Etico è, insieme, il *presupposto* e il *fine* del processo. Ma, se è così, si può dire che per il filosofo di Castelvetrano *non c'è storia*, perché tutto è già dato in quell' *inizio*.

L'Io – si legge infatti nel *Sistema di logica* – è questo essere che non è; ma è non essendo (...) Io dunque, è vero, sono Io: ma sono quell'Io che non sono e mi fo. Se dico pertanto *Io = Io*, questa formula, più che un'eguaglianza, esprime una differenza; poiché (se all'equazione vuol darsi un senso) il secondo termine è proprio quello che il primo termine non è (...) l'essere del mio *Io* non è se non l'atto con cui io affermo me stesso, non *dicendo* o *pensando*, ma *facendo* e *realizzando* il mio essere: "Io = Io" significa "Io mi fo Io". L'Io perciò è veramente *autoctisi*» (Gentile 1964, vol. II: 61-62).

Dagli studi su Marx al *Sistema di logica* nella riflessione gentiliana permane il primato dell'Io come figura totalizzante. Il primato di un Soggetto la cui storia è prevedibile, perché è già tutta scritta nelle sue determinazioni originarie. Di un Soggetto che è *autoctisi*; ovvero: è già *concetto di sé* e, quindi, unità assoluta di fare e conoscere; di saperi e di tecniche. Appunto: una Unità-Totalità in sé conclusa.

Ma, nel concepire l'Io come *autoctisi*, Gentile finisce con il fornire una visione eccessivamente semplificata del processo costitutivo dell'Io Trascendentale come Soggetto della storia. Tutti i momenti e tutte le mediazioni di tale processo vengono ridotti ad aspetti esteriori e pensate come «scorze superficiali».

Poiché l'unità è del soggetto – leggiamo nella *Teoria generale dello Spirito* – che concepisce il concetto, la molteplicità dei concetti, ossia delle cose, non può essere se non la scorza superficiale di un nocciolo che è un concetto solo: il concetto del soggetto centro di tutte le cose. Il vero concetto, che propriamente ci sia, e perciò autoconcetto (*conceptus sui*) (Gentile 1987: 231).

E ancora:

L'autoconcetto, in cui soltanto lo spirito cioè tutto, è reale, è acquistare coscienza di sé; e questo Sé non è pensabile anteriormente e separatamente dalla coscienza di cui è oggetto nell'autoconcetto. Il quale si realizza dunque realizzando il proprio oggetto, o, dicendo altrimenti, si realizza come posizione di sé soggetto e di sé oggetto, Questo è l'Io, la realtà spirituale: identità di sé con sé; non identità immediatamente posta, bensì identità che si pone (ivi: 238).

Nel costituirsi dell'autoconcetto il molteplice viene, così, ad essere annullato. Lo stesso tempo storico del suo costituirsi è cancellato. Più esattamente: le scansioni temporali della costituzione del Soggetto non implicano delle mutazioni morfologiche, ma solo il loro essere manifestazioni estrinseche di quell'«unico centro di tutte le cose» che è l'autoconcetto. Perciò, il processo costitutivo dell'Io come Soggetto e il suo farsi storico non ha sorprese: il suo cammino è sempre già segnato ed è questo cammino che lo porta a farsi «autocoscienza del sapere».

Il bisogno di fondare una filosofia della storia centrata sul concetto di prassi conduce Gentile ad una assolutizzazione dell'«Io» e a una non-mediata identificazione di questa figura con lo Stato. È in questa prospettiva che, nella *Filosofia del diritto*, Gentile giungerà a pensare lo Stato come la figura che chiude in sé ogni forma di attività dell'Io. La prassi (ma, a questo punto Gentile ormai parla di «Atto Puro»), in quanto oggettivazione della volontà dell'Io, si fa Stato. L'Io si fa Stato, esclu-

dendo ogni condizionamento e ogni limite etico o sociale alla sua azione. Anzi, la sfera dell'eticità e quella del sociale si identificano con la volontà dell'Io, che è divenuto Stato attraverso la volontà e la forza della sua prassi: prassi (o Atto Puro) che trova nello stesso dispiegarsi della sua Forza la propria ragione d'esistenza, la propria legittimazione e il proprio fine. Accade così che lo Stato, che la prassi (o Atto Puro) crea e con cui giunge a identificarsi, ha in sé la propria legittimazione e non tollera nulla sopra o accanto a sé (cfr. Gentile 1961: 110-114). In questo quadro, il sistema di eticità non può essere portatore di finalità o principi che trascendono la dimensione statale e rispetto a cui lo Stato stesso è solo un *mezzo*. Lo Stato Etico è *Fine* se stesso. Senonché, per questa via, il problema della coesistenza delle molteplicità di stili di vita, di lavori e di orientamenti spirituali non è risolto, ma è semplicemente annullato. L'unità del molteplice è presupposta (o imposta), mentre le differenze sono ignorate e cancellate.

La filosofia gentiliana della storia giungeva, così, a giustificare un processo di annientamento delle differenze. La stessa visione del processo costitutivo dello Stato moderno non giungeva a coglierne la drammaticità. Non vedeva che la stessa pretesa dello Stato moderno di essere portatore e garante della Pace giuridica, era pur sempre il risultato di lotte e contraddizioni che lo avevano attraversato e avevano impedito il suo porsi come *ab-solutus*.

3. *Politica e storia in Croce*

Questo passaggio attraverso la riflessione gentiliana ci aiuta a comprendere meglio lo spazio entro cui si colloca la teoria crociana della distinzione tra etico e politico. La differenza tra Croce e Gentile non si misura, infatti, sulla base di un diverso concetto di politica, perché, come per Gentile, anche per Croce la politica è essenzialmente *Forza*. La diversità sta nella fondazione e giustificazione di tale *Forza*, che, per il primo, porta alla identificazione del Soggetto con lo Stato e a pensare lo Stato come *fine* del processo storico; mentre, per Croce, porta ad una *limitazione* del ruolo dello Stato, ovvero: a una sua riduzione a *strumento* di un processo che lo trascende.

Nel frammento crociano su «Lo Stato etico» si legge, infatti, che lo Stato

soporta due diverse, anzi opposte, definizioni, ambedue vere? È mera politica, mera forza o potenza o utilità, amorale; ed è moralità e valore etico? Come mai? – Chiaro che queste due diverse definizioni, a volta a volta asserite, non riescono pensabili in relazione l'una all'altra se non da chi pensi dialetticamente, cioè non le mantenga nella loro parallelistica dualità, giustapposte o concorrenti, ma le risolva in un processo spirituale, pel quale lo Stato si pone, in un primo momento, come mera potenza e utilità, e s'innalza da esso a moralità, non respingendo da sé quel suo primo carattere, ma negandolo, e cioè serbandolo nel superarlo (Croce 1945a: 182).

Si direbbe che in questa pagina Croce non sappia decidersi e oscilli tra due diverse definizioni del concetto di Stato e che il riferimento al «pensare dialetticamente» non sia altro che un espediente, un *escamotage*, per aggirare una difficoltà reale del suo ragionamento. Senonché, nel costruire quella *distinzione*, o non-coincidenza, tra la sfera dello Stato-Forza e la sfera dello Stato-Eticità, Croce giunge a sottolineare le diverse dimensioni dell'agire umano, che non si esauriscono nell'attività dello Stato ma riguardano soprattutto ciò che è fuori dello Stato (cfr. Croce 1945b: 273-283).

Quella distinzione ci porta, allora, a spostare l'attenzione dallo Stato-apparato ai modi di funzionamento della società civile, in quanto questa non è solo il luogo della conflittualità (il *bellum omnium contra omnes*), ma è, soprattutto, il luogo di istituti morali e politici che la strutturano e la organizzano. E Croce sposta la sua attenzione verso la società civile non perché questa sia il «regno della libertà» da contrapporre all'autorità statale, ma perché essa ci presenta un sistema complesso di interessi economici e di mediazioni sociali che vivono e operano collocandosi *al di là* della volontà dello Stato. «Ciò che è fuori dello Stato» non è solo il luogo in cui l'agire individuale istituisce le forme private di governo dell'economia; non è solo il luogo del libero mercato o dello «stato di natura», ma è il luogo in cui soggetti collettivi operano per realizzare la propria egemonia e, nel far questo, organizzano la vita sociale e formano le coscienze individuali. Ne deriva che lo stesso Stato «non è entità, ma

complesso mobile di svariate relazioni tra individui» (Croce 1973a: 327).

Il risultato di questa operazione teorica mi sembra duplice. In primo luogo, è respinta l'idea secondo cui la società civile sia formata da una moltitudine di individui isolati e che lo Stato sia il *presupposto* da cui discende l'unità della vita sociale. In secondo luogo, si indica nella vita della società civile, e non negli apparati dello Stato, il luogo di formazione della identità culturale dello spirito collettivo di una Nazione, per cui lo Stato-apparato in nessun modo può essere pensato come il *prius*, ma è, invece, solo il *risultato* del processo costitutivo della Nazione. Per questo, in una pagina che riassume limpidamente la sua concezione dello Stato, Croce può scrivere:

Il punto è di cercare nel mondo effettivo ove sia davvero, in un determinato momento storico, il vero Stato; dove sia davvero la forza etica. Giacché se lo Stato è l'eticità concreta, non è detto che questa si incarni sempre nel governo, nel sovrano, nei ministri, nelle Camere, e non piuttosto in coloro che non partecipano direttamente al governo, negli avversari e nemici di un particolare Stato, nei rivoluzionari. L'idea dello Stato, appunto, perché idea, è sommamente irrequieta; e nello sforzo di rinchiuderla in questo o quell'istituto o in un complesso di istituti, si rischia di mettere le mani sulla sua vuota parvenza o sulla sua effettiva negazione (Croce 1955: 24-25).

Questa non-riducibilità del «vero Stato» (ovvero: lo Stato come spirito collettivo o come insieme di valori comuni) allo Stato-apparato ci porta a pensare a una sovra-determinazione della sfera statuale da parte di un sistema di mediazioni e di incontri tra orientamenti ideali diversi. Lo Stato viene, in realtà, sottratto alla sfera dello spirito oggettivo, per essere collocato in quella dello spirito soggettivo. Esso non è più portatore di una Forza autonoma che può comandare tutte le sfere della società civile, ma *dipende* dalle passioni e dalla vita che agita la società civile con i suoi interessi e con le sue organizzazioni. È, invece, solo l'etico-politico ad avere una funzione oggettiva – che trascende l'immediatezza delle passioni –, nella misura in cui informa di sé l'intero svolgersi dello Spirito. In breve, se la dimensione politico-statale attiene alla dimensione delle passioni e degli interessi (ovvero: dell'Utile), l'etico-politico riguarda l'oggettivo

svolgersi storico dello Spirito che trascende le volontà individuali. Ne deriva che lo Stato-apparato è sempre trasceso dall'azione dell'etico-politico, dalla potenza immane che la società civile sprigiona attraverso i suoi istituti e le sue forme di organizzazione. Il riconoscere la possibilità che il «vero Stato» cambi di luogo comporta, di fatto, il rifiuto di assolutizzare lo Stato come Forza autonoma e il riconoscimento di una «Forza» del sistema di eticità (ovvero: dello Spirito) che sovra-determina e regola il funzionamento dello Stato-apparato. Croce può, così, chiudere il capitolo degli *Elementi di politica* su «Lo Stato e l'etica». scrivendo:

bisogna tener fermo a considerare lo Stato per quel che esso veramente è: forma elementare e angusta della vita pratica, dalla quale la vita morale esce fuori da ogni banda e trabocca, spargendosi in rivoli copiosi e fecondi; così fecondi da disfare e rifare in perpetuo la vita politica stessa e gli Stati, ossia costringerli a rinnovarsi conforme alle esigenze che essa pone» (Croce 1945b: 233).

È, dunque, la vita morale a dettare i tempi dello Stato; a costringerlo a rinnovarsi continuamente. E, si potrebbe dire che, se allo Stato appartiene il potere di intervenire nella vita contingente, alla vita morale attiene il tempo della storia. V'è un tempo della politica e un tempo della vita morale. Lo Stato può, infatti, avere molteplici forme e può trasformarsi continuamente, ma la vita morale, il sistema di eticità, lo trascende e detta i modi e le forme del suo trasformarsi.

La politica è, dunque, il tempo degli interessi e delle passioni. L'etica segna il tempo della storia; è la stessa realtà dello Spirito nel suo incessante trasfigurarsi. Questi due momenti si intrecciano continuamente, ma ognuno segue temporalità autonome. Lo svolgersi dello Spirito attraversa le coscienze individuali e, tuttavia, ha una sua propria finalità.

Con questo indefesso lavoro (delle volizioni individuali) – afferma Croce – si viene componendo la trama della Storia, alla quale tutti gli individui collaborano, ma che non è opera, né può essere nelle intenzioni, di nessuno di essi in particolare, perché ciascuno è intento al suo lavoro particolare e soltanto nel *rem suam agere* gestisce insieme gli affari del Mondo (Croce 1973a: 173).

E in *Teoria e storia della storiografia* scriverà:

La storia è pensiero, e, come tale, pensiero dell'universale, dell'universale nella sua concretezza, e perciò sempre particolarmente determinato (...) E l'individuale, per vecchia tradizione terminologica delle scuole che forse converrà serbare, si dice il *soggetto* del giudizio e l'universale il *predicato*. Ma, per chiunque domini le parole col pensiero, il *vero soggetto* della storia è per l'appunto il *predicato* e *predicato vero il soggetto*; ossia, nel giudizio si determina l'universale con individuarlo (Croce 1973b: 52).

Si direbbe che, qui, vi sia un improprio rovesciamento logico del rapporto soggetto-predicato, ma – a guardar bene – ciò che Croce intende dirci è che la storia non è opera dei singoli individui, ma della loro totalità o, più esattamente, del sistema etico-politico (ovvero: del modo di produzione e delle forme sociali) che li organizza. In questo senso, la Storia è solo storia dell'Universale, dello Spirito, mentre la politica, che è legata al particolare (al determinato, alle passioni individuali) è solo ciò che *finisce*. La dimensione della politica è quella del *finito*.

Rileggiamo anche le pagine sui partiti politici contenute negli *Elementi di politica*.

La Filosofia e la Scienza – ci dice Croce –, e le altre dee ora nominate, stanno imparzialmente per tutti i partiti, o, per meglio dire, non stanno per nessuno, rivolte come sono, non ad assistere l'uno contro l'altro, ma a comprenderli e intenderli tutti. Le pseudoteorie, con le quali i partiti ragionano i loro programmi, possono essere, prese per sé, corrette e vere (...) ma non hanno nessun legame col partito in quanto volontà politica, e volontà storicamente determinata e individuata, la cui unica ragione è in se stessa (Croce 1945b: 238).

E, perciò: «La sintesi delle antitesi dei partiti non è il governo, ma la storia» (ivi: 240).

Il rapporto tra storia e politica si configura, in questi testi, come un rapporto tra l'universalità dei valori morali e l'azione dei partiti che esprimono gli interessi e le volontà di determinati gruppi sociali; ovvero: come un rapporto tra lo Spirito e la materialità della vita. In questo senso, la politica non è scienza ma «tecnica», perché non si occupa della vita dello Spirito (o del

Concetto) ma solo delle determinazioni particolari, materiali, della vita.

Questo far muovere la politica ad un livello diverso dalla storia dello Spirito raggiunge il risultato di salvare (e saldare) Spirito e Materia, in quanto non pretende di dissolvere – come accadeva in Gentile – la vita della materia nell'*autoctisi*, ma la conserva e legittima, pur collocandola e isolandola in una sfera particolare. Così, tra materia e Concetto non v'è contraddizione (come, appunto, immaginava Gentile) ma *distinzione*. Non è un caso, allora, che la teoria dei distinti apparirà come il vero nodo teorico delle divergenze tra Croce e Gentile.

Ammettere la «distinzione», per la logica gentiliana, avrebbe significato mettere in discussione la stessa sintesi finale che la dialettica dell'Io realizzava come auto-concetto. Il materiale, il non-razionale, doveva essere tolto. Doveva essere tolto ogni limite all'Io perché potesse svolgersi sino all'«Io Universale» e allo Stato-Soggetto. Al contrario, per Croce, la distinzione è possibile e, anzi, necessaria, perché essa, e solo essa, garantisce che il conflitto tra la materia e lo Spirito, tra il «vitale» (per usare un termine che verrà adoperato dall'ultimo Croce) e le forme, oltrepassi le cerchie particolari entro cui di volta in volta si manifesta, si generalizzi e metta in discussione l'unità dell'intero sistema dello Spirito.

Certo! Si può dire che tanto l'obbiettivo di Croce quanto quello di Gentile fosse quello di esorcizzare la contraddizione e di governare la spinta della vita materiale (il «non-razionale») che minacciava il divenire della Ragione (o dello Spirito). Ma diverse erano le strategie per controllare quel non-razionale. Se, infatti, Croce giunge a riconoscere la presenza e la funzione positiva del non-razionale (e dell'errore) nel divenire delle forme, perché anch'esso è parte e momento della vita (cfr. Croce 1967: 20-21 e Croce 1973a: 41-48), Gentile, al contrario, si preoccupa di eliminare tale non-razionale. Insomma, da una parte v'è una logica dell'inclusione; dall'altra una logica dell'esclusione. Tuttavia, occorre subito aggiungere che anche la crociana logica dell'inclusione conserva, in forma più raffinata, l'idea di una «storia a disegno». Permane, cioè, l'idea di uno Spirito che include ma circoscrive il non-razionale. Uno Spirito che, pur rinnovandosi costantemente, resta sempre uguale a se stesso.

È, così, ribadita l'idea della esistenza di una Ragione che, al di là del consumarsi del *finito*, resta nella sua integrità e si conserva nel divenire storico. Croce vede il pericolo del corrompersi, nel mondo moderno, dell'unità e integrità della Ragione e tenta di salvarla. Il suo è, per così dire un razionalismo consapevole del fatto che la Ragione deve costantemente misurarsi con il non-razionale. Non v'è più, in lui, quel «mito della Ragione» che attraversa la filosofia moderna da Cartesio in poi e che sarà così brillantemente descritto e criticato da Horkheimer e Adorno (cfr. Horkheimer – Adorno 2010). Non v'è più il mito di Ulisse che insegue «virtù e conoscenza» e che, nel distaccarsi dal mondo naturale, pensa di potersi riconciliare con esso attraverso le tecniche. Croce sa che, nel mondo moderno, anche la Ragione (come l'Ulisse di Joyce) corre il rischio di perdersi, camminando per le strade di una città che essa stessa ha costruito.

4. *La storia e i soggetti*

Nel suo saggio su *Benedetto Croce e il liberalismo* Norberto Bobbio mise in evidenza il disinteresse di Croce per la cultura illuministica. Il filosofo napoletano avrebbe, cioè, trascurato gli aspetti più progressivi della cultura liberale, chiudendosi in una «religione della libertà», certo nutrita da grande forza ideale, ma scarsamente stimolatrice di progresso civile e di concrete garanzie democratiche (cfr. Bobbio 1955). Sono osservazioni che hanno certamente un fondamento filologico. Senonché, occorre subito aggiungere che Croce veniva facendo i conti proprio con la crisi di quella ragione illuministica, che Bobbio, invece, immaginava di poter riproporre nella sua integrità. L'anti-illuminismo (ma sarebbe più esatto parlare di semplice estraneità all'illuminismo) di Croce nasce dalla consapevolezza che la Ragione non è in grado di assicurare un tranquillo progredire «verso il meglio». Nasce dalla convinzione che il modello di società delineato dalla cultura illuministica (ovvero: un modello di società fondato sull'idea che i comportamenti umani siano dettati dalla sola Ragione) volga irrimediabilmente alla fine. Da qui il suo privilegiare quegli autori romantici, che Bobbio gli rimprovera. Autori che venivano registrando la presenza di fattori

passionali nell'agire storico e venivano contestando il mito dell'assoluta razionalità dell'agire umano e delle istituzioni che esso crea. Da qui anche il suo atteggiamento sospettoso nei confronti di quel liberismo economico che immagina l'assoluta auto-sufficienza e razionalità del libero mercato.

È in una pagina della *Storia d'Europa* che sono rintracciabili i motivi dell'attenzione crociana per il romanticismo. In questa pagina si legge che

il romanticismo teoretico e speculativo è la rivolta, la polemica e la critica contro l'accademismo letterario e l'intellettualismo filosofico, che avevano dominato nell'età illuministica. Risvegliò, dunque, il senso della genuina e grande poesia e ne diè la dottrina nella nuova scienza della fantasia, chiamata Estetica; intese quanto importassero la spontaneità, la passione, l'individualità, e diè loro posto nell'Etica; conobbe e fece conoscere il diritto dell'esistente e dell'effettuale in tutte le sue varietà secondo luoghi e tempi, e fondò la storiografia moderna, non più spregio e irrisione gettati sulle età passate, ma intelligenza di queste come parti del presente e dell'avvenire (Croce 1993: 57-58).

Vi è, dunque, in questo rapporto con il romanticismo, l'idea che la storia debba rifare costantemente i conti con le passioni, con l'«irrazionale» e che la ricomposizione «razionale» di tali passioni è sempre sintesi di elementi contraddittori. La contraddizione tra la Ragione e le passioni, tra lo Spirito e la materia, si riproduce costantemente. E, in età liberale, tale sistema di contraddizioni vive e si riproduce come contraddizione tra moderna società industriale e socialismo, tra difesa degli interessi individuali e realizzazione di programmi di crescita sociale (cfr. Croce 1993: 325-394).

Lo stesso concetto della «storia come presente» nasce in Croce dalla convinzione che non esista una interna razionalità della storia. Non v'è alcuna *necessità* interna o connessione formale tra gli avvenimenti storici, ma tutto è legato, in ultima istanza, alle volizioni e alle passioni degli individui. È, perciò, impossibile costruire una scienza esatta dei fatti storici; ovvero: una scienza in grado di riprodurre la totalità delle motivazioni individuali e di ritrovarne tutte le connessioni. La «storia come presente» trova la sua ragione scientifica non nella sua capacità di ricostruire gli avvenimenti «così come sono accaduti», ma nella

filosofia e nelle volizioni che vivono nel *presente del narratore*. La narrazione della storia (la storiografia) resta, quindi, opera passionale e politica. Solo la filosofia e l'eticità, che lo storico giunge a esprimere nella sua opera, riescono a trascendere la narrazione dei fenomeni particolari e a cogliere il significato e i valori universali del divenire dello Spirito.

In una pagina di *Teoria e storia della storiografia* Croce manifesta con chiarezza questa sua posizione, scrivendo:

Non v'è fatto che non sia conosciuto nell'atto che viene compiuto, mercé la coscienza che nell'unità dello spirito germina di continuo sull'azione; e non v'è fatto che, prima o poi, presto o tardi, non venga dimenticato, salvo ad essere richiamato, come si è detto parlando della storia morta che si ravviva per opera della vita, del passato che per mezzo del contemporaneo si rifà contemporaneo. Il Tolstói s'era fisso in questo pensiero che, non solamente nessuno, nemmeno un Napoleone, possa predeterminare l'andamento di una battaglia, ma che nessuno possa conoscere come davvero essa si è svolta, perché, la sera stessa che pone termine alla battaglia, sorge e si diffonde una storia artificiosa e leggendaria, che solo uno spirito credulo può scambiare per storia reale, e sulla quale nondimeno lavorano gli storici di mestiere, integrando o temperando fantasia con fantasia. Ma la battaglia è conosciuta via via che si svolge; e poi, col tumulto di essa, si dissipa anche il tumulto di quella conoscenza, solo importando la nuova situazione di fatto e la nuova disposizione d'animo che si è prodotta (Croce 1973b: 46).

Rispetto al vichiano *verum ipsum factum* l'orizzonte della conoscenza storica si è ulteriormente ristretto, perché non solo l'uomo conosce unicamente ciò che fa, ma *lo conosce solo nel momento in cui lo fa*. La identità di Filosofia e Storia, tra il conoscere e il fare, si realizza solo in questo *presente* che è dato dal *momento in cui si fa*. Il presente diviene, così, il luogo privilegiato della conoscenza storica. Ma lo sguardo che esso getta sulle cose per visualizzarle e conoscerle, di fatto, impietrisce la stessa realtà perché la chiude in questo solo momento.

Assumendo questo orizzonte teorico, Croce non si limita a identificare la storia con lo sguardo dello storico che rilegge il passato alla luce del proprio presente, ma soprattutto respinge l'idea che da questo presente possano scaturire, in maniera automatica, nuove forme di vita sociale; esclude l'idea che il tem-

po storico sia scandito da *leggi* (non dissimili da quelle che reggono il mondo naturale), che causano l'*oltrepassamento* del mondo presente. Questo presente è, infatti, il presente in cui lo Spirito è giunto al suo compimento e *oltre* questo compimento non v'è altro. Perciò, quella contraddizione tra la materia e lo Spirito (ovvero: tra il finito e l'Infinito, tra la vita e le Forme), che pure Gentile aveva individuata, non può in alcun modo turbare o modificare l'egemonia dello stesso Spirito. Anzi, Croce è persuaso che la contraddizione e le differenze materiali non possano essere negate e annullate, ma siano *parte*, componente interna e necessaria, dello stesso movimento dello Spirito. È persuaso che il molteplice (il finito) non si collochi *oltre* l'unità-totalità dello Spirito e che il governo delle molteplici passioni individuali sia possibile solo comprendendo la *positività del negativo*; ovvero: riconoscendo l'autonomia di ciò che si presenta come *antitesi* all'unità dello Spirito e, nello stesso tempo, avendo la consapevolezza che l'egemonia dello Spirito si realizza solo attraverso l'inclusione di quell'*antitesi*.

Il vero Soggetto della storia è, dunque, lo Spirito, non le singole passioni che muovono gli individui o i molteplici interessi che entrano tra loro in conflitto. Il luogo di mediazione degli interessi e di sospensione del conflitto è da ritrovare in quella sfera dell'eticità che – come abbiamo visto – si colloca *oltre* la politica, *oltre* lo Stato. La costituzione di una egemonia culturale che unifichi le passioni individuali (ovvero: il costituirsi di una identità spirituale nazionale) si dà solo nello spostamento della vita e della storia dalla immediatezza delle vicende politiche alla sfera dell'Etica (all'affermazione dei valori universali).

La molteplicità delle volizioni – scrive Croce nella *Filosofia della pratica* – genera dunque il momento dell'arbitrio, della contraddizione, del male nell'attività pratica (...) (Le passioni) si dominano, e nel dominarle è la vita; non si dominano, e si fa un passo verso la morte: dominarle e non dominarle sono i poli stessi, positivo e negativo, della volontà; né l'uno si può pensare abolito senza pensare abolito anche l'altro» (Croce 1973a: 147 e 154).

Dunque, le passioni e le contraddizioni (tutto ciò che rappresenta il negativo) non possono essere abolite. Tuttavia, *solo nel dominarle è la vita*. Compito del sistema di eticità è costituire le

condizioni di questo dominio. L'Etica, così, non si limita a designare un *Sollen*, un *dover essere*, ma è un *presupposto*: il fondamento e il legame normativo per i comportamenti e le azioni individuali. La critica hegeliana della «saccenteria del dover essere» non è passata invano, ma, ora, essa si coniuga con la critica di ogni tentativo di immaginare una forma e un tempo di vita diverso da quello presente, perché il risultato che in questo modo si è raggiunto è il depotenziamento delle passioni (della materia, del negativo) e la realizzazione del pieno dominio dello Spirito.

Bibliografia

BOBBIO NORBERTO, 1955, *Benedetto Croce e il liberalismo*, in ID. *Politica e cultura*, Torino: Einaudi.

CACCIATORE GIUSEPPE, 2016a, *La polemica sulla "Voce" tra filosofi "amici"*, in M. Ciliberto (a cura di), *Croce e Gentile*, Roma: Istituto della Enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani.

_____, 2016b, *Croce e Dilthey. Le due vie dello storicismo europeo*, in C. Tuozzolo (a cura di), *Benedetto Croce. Riflessioni a 150 anni dalla nascita*, Roma: Aracne editrice.

CINGARI SALVATORE, 2019, *Dietro l'autonarrazione. Benedetto Croce fra Stato liberale e Stato democratico*, Milano – Udine: Mimesis.

CROCE BENEDETTO, 1907, "Cristianesimo, socialismo e metodo storico. A proposito di un libro di G. Sorel", *La Critica*, n. 5, pp. 317-330 (poi posto come introduzione a G. SOREL, 1909, *Considerazioni sulla violenza*, Bari: Laterza).

_____, 1945a, *Frammenti di etica* (1922), in ID., *Etica e politica*, Bari: Laterza.

_____, 1945b, *Elementi di politica* (1925), in ID., *Etica e politica*, cit..

_____, 1951, *Materialismo storico ed economia marxistica*, Bari: Laterza (1^a ed.: Palermo: Sandron, 1901).

_____, 1955, *Il risveglio filosofico e la cultura italiana* (1908), in ID., *Cultura e vita morale*, Bari: Laterza (1^a ed.: 1913).

_____, 1958, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Bari: Laterza (1^a ed. Palermo: Sandron, 1902).

_____, 1967, *Saggio sullo Hegel*, Bari: Laterza (1^a ed.: 1906).

_____, 1973a, *Filosofia della pratica*, Bari: Laterza (1^a ed.: 1908).

_____, 1973b, *Teoria e storia della storiografia*, Bari: Laterza (1^a edizione italiana: 1917).

- _____, 1981, *Lettere a Giovanni Gentile*, Milano: Arnoldo Mondadori Editore.
- _____, 1993, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, G. Galasso (a cura di), Milano: Adelphi (1^a ed.: Bari: Laterza 1932).
- DE GIOVANNI BIAGIO, 2013, *Disputa sul divenire. Gentile e Severino*, Napoli: Editoriale Scientifica.
- _____, 2018, *Libertà e vitalità. Benedetto Croce e la crisi della coscienza europea*, Bologna: il Mulino.
- GALASSO GIUSEPPE, 2002, *Croce e lo spirito del suo tempo*, Bari: Laterza.
- GARIN EUGENIO, 1993, *Croce e Gentile interpreti di Marx*, in M. Ciliberto (a cura di), *Croce e Gentile. Fra tradizione nazionale e filosofia europea*, Roma: Editori Riuniti.
- _____, 1991, Introduzione a G. GENTILE, *Opere filosofiche*, Milano: Garzanti.
- GENTILE GIOVANNI, 1961, *I fondamenti della filosofia del diritto*, Firenze: Sansoni (1^a ed.: 1916).
- _____, 1964, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, Firenze: Sansoni (1^a ed.: 1917).
- _____, 1974, *La filosofia della prassi* (1899), in ID., *La filosofia di Marx*, Firenze: Sansoni.
- _____, 1987, *Teoria generale dello Spirito come Atto puro*, Firenze: Le lettere (1^a ed.: 1916).
- HORKHEIMER MAX, ADORNO THEODOR WIESENGRUND, 2010, *Dialettica dell'Illuminismo*, tr. it. di R. Solmi, introduzione di C. Galli, Torino: Einaudi.
- LABRIOLA ANTONIO, 1976, *I problemi della filosofia della storia*, Prelezione letta nella R. Università di Roma il 28 febbraio 1887, ora in ID., *Scritti filosofici e politici*, 2 voll., F. Sbarberi (a cura di), 1976, Torino: Einaudi, pp. 5-32.
- _____, *In memoria del Manifesto dei comunisti* (1895), in ID., *Scritti, filosofici e politici*, cit..
- MAGGI MICHELE, 2016, *Croce e la crisi filosofica dell'Europa*, in C. Tuozolo (a cura di), *Benedetto Croce. Riflessioni a 150 anni dalla nascita*, cit..
- MONTANARI MARCELLO, 2016, *Croce ed Einaudi. Un confronto su liberalismo e liberismo*, in M. Ciliberto (a cura di), *Croce e Gentile*, Roma: Istituto della Enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani.
- SASSO GENNARO, 1989, *Per invigilare me stesso. I Taccuini di lavoro di Benedetto Croce*, Bologna: il Mulino.
- SEVERINO EMANUELE, 2014, *Introduzione a G. GENTILE, L'attualismo*, Milano: Bompiani.
- SOREL GEORGE, 1980, *Lettere a Benedetto Croce*, introduzione e cura di S. Onufrio, Bari: De Donato.

SPIRITO UGO, 1954, *Note sul pensiero di Giovanni Gentile*, Firenze: Sansoni.

TESSITORE FULVIO, 2016, *Croce e Droysen. Annotazioni*, in C. Tuozzolo (a cura di), *Benedetto Croce. A 150 anni dalla nascita*, cit..

TUOZZOLO CLAUDIO, 2008, "Marx possibile". *Benedetto Croce teorico marxista. 1896-1897*, Milano: FrancoAngeli.

VOLPICELLI IGNAZIO, 1980, *Introduzione a G. GENTILE, Il materialismo storico nella dissertazione inedita del 1897*, Roma: Armando Armando.

WEBER MAX, 1980, *Knies e il problema dell'irrazionalità (cont.)*, (1906), in ID., *Saggi sulla dottrina della scienza*, A. Roversi (a cura di), Bari: De Donato.

Abstract

SULLA TEORIA CROCIANA DELLA STORIA

(ON CROCE'S THEORY OF HISTORY)

Keywords: Philosophy, history, present, Spirit, criticism

The essay attempts to define the characteristics of Croce's historicism and identifies them in a conception of history as the result of individual passions and in a vision of civil society as the place of formation of political institutions. Croce starts from civil society not because this is the realm of individual freedom, but because it presents us with a complex system of social mediations that exists beyond the will of the State. The result of this approach is twofold. First, the idea that civil society is made up of a multitude of isolated individuals is rejected. Secondly, the life of civil society, and not the state apparatus, is indicated as the place where the identity of a nation is formed.

ADELINA BISIGNANI

Università degli Studi di Bari

Dipartimento Dirium

adelinarita.bisignani@uniba.it

ORCID: 0000-0001-9925-7882

EISSN 2037-0520

DOI: <https://doi.org/10.69087/STORIAEPOLITICA.XVII.1.2025.04>