

Corrado Ocone

Benedetto Croce

Il liberalismo come concezione della vita

prefazione di Valerio Zanone



Rubbettino

CAPITOLO I

Dalla storia universale all'individuo concreto

«La perfezione di un filosofare sta (per quel che mi vuol parere) nell'aver superato la forma provvisoria dell'astratta "teoria", e nel pensare la filosofia dei fatti particolari, narrando la storia, la storia pensata»¹.

Benedetto Croce

La «filosofia come scienza dello Spirito», o se si preferisce il «sistema» di Benedetto Croce è, prima di tutto, una teoria generale della storiografia. Se la realtà è storia e niente altro che storia e se, d'altro canto, un altro mondo, diverso dal nostro, non ci è dato nemmeno di concepirlo, la conoscenza non può essere che solo e unicamente conoscenza storica, e quindi, per l'appunto, storiografia. Di essa Croce ha inteso fornire, col «sistema», le linee direttive o metodologiche.

Il problema evidente dell'impostazione crociana è che, in questo modo, plausibile forse ma unilaterale, di considerare le cose, viene dimenticata del tutto la prima e immediata realtà con la quale ci troviamo a che fare, e che è quella della nostra individualità, di noi stessi in quanto esseri concreti o empirici.

L'individuo, come ha mostrato molta parte della filosofia contemporanea, non può certo essere concepito come un'entità a sé stante, avente di fronte a sé un mondo in cui, in un dato momento, è entrato a far parte e di cui è venuto ad essere la parte nel tutto. E in effetti, nella *Filosofia della pratica*, Croce ha si-

¹ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, Adelphi, Milano 1989, p. 65.

gnificativamente affermato che «l'individuo non è una “monade” o un “reale”, non è un’“anima”, creata di un sol getto e impronta da un Dio: l'individuo è la situazione storica dello spirito universale [dell'umanità in genere, si può dire in modo meno equivoco] in ogni istante del tempo, e perciò l'insieme degli abiti che per effetto delle situazioni storiche si sono prodotti. E bisogna accuratamente scansare – continua Croce – quei modi di concepire onde si parla di un *medesimo* individuo in due *situazioni* diverse, o di due individui *diversi* in una situazione medesima; perché individuo e situazione sono tutt'uno»².

L'individuo, quindi, è per Croce la sua situazione. Si tratta di un ente storico nella sua essenza, condizionato, situato: di un ente tuttavia che ben conosciamo in quanto, come direbbe Heidegger, è l'ente che noi stessi siamo.

Nella prospettiva della «filosofia come scienza dello Spirito», ma possiamo dire nella prospettiva dello Spirito, cioè della Storia, l'individuo è tuttavia naturalmente sacrificato. È sacrificato, voglio dire, tutto il suo mondo interiore, perché dell'individuo comunque si salva il risultato dell'azione: l'Opera, che non a caso annulla in sé la volizione, l'intenzione e l'azione, e in cui Croce vede l'individualità dello Spirito. Salvo che in questo modo sembra che sia lo Spirito a creare le «sue» individuazioni e che l'individuo sia come un ponte di passaggio, sia cioè completamente agito e predeterminato.

Quindi Croce, nel momento in cui elabora la sua «filosofia come scienza dello Spirito», compie una duplice esclusione. Da una parte esclude che la realtà possa essere natura, ed in ciò contraddice palesemente il naturalismo dei positivisti. Dall'altra toglie consistenza ontologica all'individuo empirico ed esclude dalla «realtà» le sue emozioni, le sue ragioni, le sue intenzioni, che sono tutte ridotte al significato che il loro risultato «materiale» assume nella prospettiva storica: in questa prospettiva, come abbiamo detto, l'individuo in quanto tale non esiste, e l'individualità si riduce alla mera individualità delle opere.

² B. Croce, *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, Laterza, Bari 1957⁷, p. 63.

Cominciamo a ragionare sulla prima esclusione. Nella filosofia di Croce non c'è quindi posto per la cosiddetta «natura», che è un'entità astratta, una mera costruzione intellettuale. Al posto della natura troviamo appunto lo Spirito, che è attività, cioè che non è ma si fa. Lo Spirito non vuole certo essere, nelle intenzioni di Croce, un'entità metafisica, ma tutto sommato finisce con l'esserlo. E finisce con l'esserlo proprio perché, come vedremo, Croce esclude l'individualità empirica dalla sua considerazione.

Ma cos'è lo Spirito? Come definirlo? Lo Spirito è l'insieme complesso delle realizzazioni umane, ciò che gli uomini hanno oggettivamente realizzato, anche indipendentemente dalle loro intenzioni (e Croce parla di Provvidenza proprio in questo senso, di ciò che è oltre l'azione dell'uomo perché è il risultato delle azioni di tutti gli uomini). Lo Spirito è l'insieme degli accadimenti: estetici, logici, politico-economici, etici. Lo Spirito è quindi la storia. Mi sembra un voler fare la parodia di Croce, un dubitare della sua intelligenza, affermare, come si usa fare, che lo Spirito è semplicemente una divinità che domina e dirige le umane vicende. Certo, Croce afferma che l'individuo è nelle mani dello Spirito universale, quasi un «burattino» eterodiretto. Ma quando Croce fa di queste affermazioni è una civetteria che si concede per dire che la Storia è superiore agli uomini come singoli (non all'umanità in generale, con cui anzi coincide) perché trascende le loro intenzioni coscienti. Nulla più della «mano invisibile» smithiana, anch'essa additata dai facili critici, e nulla più dell'ordine non programmato di cui parla, ad esempio, Hayek. Certo, Croce definisce lo Spirito come Dio, ma questa espressione già in Hegel sta a significare l'orizzonte insormontabile, intrascendibile, e in questo senso assoluto, della Storia. Se noi ci mettiamo nell'ottica della Storia le azioni dei singoli sono sì tutto, perché essa è appunto il risultato di tutte le azioni, ma esse hanno valore per ciò che realizzano in generale e non per quello che valgono in sé, individualmente, cioè per l'orizzonte di senso a loro intrinseco. In sé non hanno senso e valore. Ma è quest'ottica, sicuramente autosufficiente, l'unica possibile? E, più radicalmente, in sede ontologica, non di mera comprensione storiografica, è possibile dimenticare del tutto l'indi-

viduo che anche noi siamo e ridurlo, con un'indebita (e questa sì metafisica) operazione, alle sue «pratiche» realizzazioni?

Croce non è esente da critiche proprio perché sembra voler costruire *unicamente* una «filosofia come scienza dello Spirito», cioè unicamente una filosofia degli accadimenti o dell'ordine non programmato. E giudica le azioni solo dal loro risultato. In questo modo egli giudica l'individuo solo a partire dall'opera, dimenticando tutto quel mondo interiore che è il precedente e il presupposto dell'opera e che per lui diventa semplicemente l'«irreale». Ma una visione completa e non metafisica non può tollerare tagli e divisioni e deve ammettere la realtà pure del cosiddetto «irreale».

Molti interpreti di Croce hanno rilevato la coesistenza, nel pensiero del filosofo, di due motivi che spesso finiscono per giustapporsi creando una tensione non facilmente risolvibile: un motivo rigorosamente immanentistico e realistico, concreto e criticamente antimetafisico; e un diverso motivo che individua invece la «ragione ultima» delle cose nella Storia, divinità ipostatica che nella sua immane e esclusiva potenza ha il diritto di calpestare le irrilevanti volontà e passioni dei singoli.

Già nel 1940, in un noto saggio, Guido Calogero parlava di un Croce metafisico ispirantesi alla tradizione «vichiano-hegeliano-marxista». Per questo Croce, che secondo Calogero fa a pugni con il Croce criticamente impegnato nel mondo e teso ad affermare l'ideale etico, l'individuo non è altro che «uno strumento o atto dello Spirito universale, della Ragione, dell'Idea, della Forza storica, in una parola, di Dio»³.

Ora, se si potesse semplificare al massimo, si potrebbe dire che il punto che segna la differenza sostanziale fra il primo e il secondo Croce (ove l'aggettivo non indica necessariamente una scansione cronologica), il punto di discriminare effettivo, va individuato nel modo di concepire e considerare l'individualità empirica, ossia l'individuo in quanto tale: attore e soggetto della storia nella prospettiva realistica, l'individuo si riduce inevitabilmente a strumento e a oggetto, se non a mero *flatus vocis*, nella prospettiva metafisica.

³ G. Calogero, *Intorno al saggio di Croce «Giudizio storico e azione spirituale»*, in *Saggi di etica e di teoria del diritto*, Laterza, Bari 1947, pp. 23-47.

In quest'ultimo caso, Croce compie un'operazione che è metafisica perché non è giustificata e argomentata, perché è frutto di una pura e semplice assunzione. Egli cioè riduce la reale complessità dell'individuo alla sue pratiche e «materiali» realizzazioni, dimodoché l'individualità effettiva si riduce alla mera individualità delle opere. Il filosofo taglia in questo modo, come con un sol colpo d'ascia, l'individuo concreto e getta via, giudicandola irrilevante, anzi addirittura «irreale», buona parte del suo essere. Egli giudica ontologicamente inconsistente il mondo delle emozioni, dei sentimenti, delle passioni, dei pensieri, delle ragioni, delle intenzioni, in una parola degli orizzonti di senso e di significato che precedono e stanno alla base di ogni azione. È nota l'avversione crociana per tutto ciò che, con fastidio, viene giudicato e bollato come «psicologico» e astrattamente individuale. Ma, a ben vedere, non solo l'individualità interiore dà un senso alle opere, ma la stessa storia viene pensata e costruita, e assume quindi un senso, nell'interiorità dell'individuo.

È quindi chiaro che per «depurare» Croce dalle «scorie metafisiche» occorre partire proprio dall'individuo. In filosofia occorre ripartire dall'individuo, ma considerato in tutta la sua complessità esistenziale. E bisogna evitare di compiere quei voli d'aquila che trasportano d'un sol colpo, senza mediazioni, sulle immense prospettive della storia universale.

Occorre ripartire dall'individuo anche perché è a partire dall'individuo che può assumere un senso e un significato una moderna teoria politica, o più in generale una moderna filosofia della politica. D'altronde non è possibile alcuna teoria della società e della storia se società e storia non sono intese come il risultato delle azioni degli individui e delle interazioni tra gli stessi. Azioni che a loro volta, occorre ancora ribadirlo, non si spieghino concretamente se non a partire dagli orizzonti di senso e di significato che vengono elaborati *in interiore homini*.

Quindi: prima gli individui e poi la società e la storia. O, se pure prima la società e la storia del singolo individuo, la società e la storia come risultato delle azioni e interazioni di precedenti individui. Il che vuol dire che società e storia non esistono in sé e vanno considerate entità astratte, meri nomi con cui indi-

chiamo il darsi nello spazio e nel tempo del risultato delle azioni e interazioni di innumerevoli individui.

Colui che, nell'ambito del crocianesimo, ha più di tutti compreso che il *punctus dolens* della «filosofia dello Spirito» è proprio nella scarsa considerazione dell'individualità empirica è stato, senza dubbio, Carlo Antoni. Il quale si è pure incamminato, come diremo, lungo il sentiero della possibile «ricostruzione» dell'individuo nella prospettiva storicistica, e cioè lungo il sentiero dell'elaborazione di una compiuta teoria dell'individualità empirica. Il suo tentativo può essere nello specifico criticato, corretto, integrato o superato, ma il senso e la direzione indicati restano senza dubbio validi: «entro il quadro della filosofia crociana dello spirito – così ha scritto Antoni nella prefazione del suo *Commento a Croce* (1955) – ciò che tendevo a definire altro non era che il venerando, ma quasi obliato concetto dell'anima, che tuttavia intendevo non come la vecchia sostanza dei teologi e dei metafisici, ma, storicamente, come l'atto, che, nell'attimo ad esso concesso, realizza in sé, in maniera assolutamente singolare, l'universale spirito, che altrimenti non si manifesta»⁴.

Carlo Antoni in verità compì una profonda revisione del pensiero di Croce, prendendo le mosse da una sua sentita esigenza di natura etico-politica: quella di ripensare e recuperare, in qualche modo, la tradizione del giusnaturalismo.

La «restaurazione del diritto di natura», come Antoni la chiamava, imponeva in primo luogo una riconsiderazione del concetto crociano di individuo. «Il paradosso – osservava – o, se si vuole, lo scandalo della filosofia crociana dello spirito è, appunto, il concetto dell'individuo»⁵. Tanto che «lo stesso liberalismo crociano soffre della mancanza di questa base, che è il concetto del valore assoluto dell'individuo»⁶.

Per superare questa difficoltà del pensiero di Croce, Antoni si propose di inserire l'universalità nell'individuo, cioè di ren-

⁴ C. Antoni, *Commento a Croce*, Neri Pozza, Venezia 1955, p. 10.

⁵ C. Antoni, *La restaurazione del diritto di natura*, Neri Pozza, Venezia 1959, p. 131.

⁶ Ivi, p. 132.

dere l'Assoluto immanente ad esso. «L'universale si fa concreto – diceva – non già nell'individualità della “sua” opera, bensì nell'individualità del soggetto operante, ché le singole opere altro non sono che l'attività del soggetto individuale nella sua universalità e quindi nel suo realizzarsi come valore assoluto»⁷.

Per Antoni l'individuo non era, come per il giusnaturalismo classico, l'«utilitaristico contraente di un patto»: individuo ed egoismo non erano in lui concetti sostanzialmente coestensivi. «In tal modo l'Io – affermava Antoni – si determina ed articola nei suoi momenti o categorie in maniera organica: è pensiero, in quanto è definizione dell'universale, è arte, in quanto intuizione dell'individualità, è azione economica in quanto difesa della propria individuale esistenza, è azione morale in quanto difesa e promozione della vita universale. E in tutti questi aspetti – aggiungeva – l'Io è attività libera, produttrice di opere, creatrice di storia»⁸.

Proprio perché «fonte di tutti i valori universali»⁹, l'individuo era perciò, per Antoni, la realtà ultima e, quindi, anche sul piano etico-politico il soggetto o titolare di ogni diritto. «Contro tutte le dottrine e scuole, che attribuiscono una realtà e quindi dei diritti assoluti ad enti collettivi sopraindividuali – lo Stato, la Nazione, la Società, la Classe, la Razza, la Chiesa ecc. – il liberalismo – egli specificava – afferma che sorgente di ogni opera e d'ogni valore, soggetto di ogni diritto, forma unica del realizzarsi della vita è l'individuo»¹⁰.

Devo dire che ciò che a me interessa del tentativo di Antoni è proprio l'esigenza, fortemente avvertita dal pensatore triestino, di affermare «il concetto del valore assoluto dell'individuo». Non mi interessa affatto, invece, l'esigenza di «restaurare», per questa via, il diritto di natura. Avverto anzi questa parte del pensiero di Antoni quasi come un ritorno indietro rispetto a Croce.

Affermare d'altronde il concetto dell'individuo come valore assoluto permette di dare un concetto completo o globale, non meramente egotistico, dell'individuo stesso, senza necessità di

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ivi*, p. 43.

⁹ *Ivi*, p. 10.

¹⁰ *Ivi*, p. 134.

ricorrere a quel residuo di trascendenza che è presente in Croce e che è rappresentato dal reticolo categoriale.

Di questa mia convinzione ho trovato conferma in un pensatore che, oltre ad essere stato amico e coetaneo di Antoni, si è ugualmente impegnato nell'affermazione del concetto dell'individuo come valore assoluto: Luigi Scaravelli. In una lettera a Mario Corsi, del 1948, Scaravelli ha infatti esplicitamente affermato che «ciò da cui parte il giudizio», e che ne palesa per così dire la qualità intrinseca, è il proprio dell'individuo: e cioè «quello che nell'individuo si deve chiamare sensibilità, gusto, livello etico, livello culturale (non la cultura che uno volontariamente e intenzionalmente maneggia e sbandiera, ma quella che forma il suo fondo e il suo essere)»¹¹.

La lettura di questa pagina scaravelliana mi ha fatto vivere una bella esperienza: in essa ho trovato resa esplicita da un pensatore di vaglia una convinzione che mi ero fatta per mio conto, per così dire autonomamente. Mi è sembrato quasi di avere anticipato Scaravelli, di avere previsto lo sviluppo del suo pensiero.

In effetti il mio processo di pensiero era all'incirca questo. Data la fondamentale equazione storicistica o «idealistica» realtà = conoscenza, e data quindi la riduzione della filosofia a storiografia, cioè del pensiero a pensiero storico o pensiero in atto, è evidente che il giudizio in cui si esprime il pensiero è giudizio storico non solo nel senso che giudica «fatti» storicamen-

¹¹ L. Scaravelli, *Giudizio e sillogismo in Kant e in Hegel*, Cadmo, Roma 1976, p. 68.

¹² Ancora più radicalmente occorrerebbe dire che il giudizio è la stessa attività storicizzante: con l'Heidegger di *Essere e Tempo*, si può dire che l'individuo non è storico perché sta nella storia ma piuttosto perché è tale nella sua stessa essenza. La sua attività pensante-giudicante (l'attività in cui consiste il suo essere) è, egualmente, l'attività storicizzante: è l'attività che apre davanti a sé, nel momento in cui si esplica, qualcosa come il tempo storico in quanto tale. Ed è questo tempo – il tempo storico, la storicità – il tempo del vissuto reale, il tempo reale: dimodoché la coscienza è in quanto è coscienza storica. E l'altro – il tempo oggettivo o estrinseco, il tempo quantitativo e spazializzato, il tempo dell'orologio – è un tempo astratto e «irreale» (per quanto è a suo modo reale, come reale è la realtà oggettivata e resa astratta a cui fa riferimento e che è quella propria della quotidianità e del discorso scientifico). Cfr. B. Croce, *Il concetto di tempo nella storiografia*, in *Teoria e storia della storiografia*, Laterza, Bari 1960⁹, pp. 306-307.

te individuati, ma nel senso più radicale che gli stessi predicati del giudizio sono storicamente condizionati e mutevoli¹². Se così non fosse, pensavo, si dovrebbe tornare a concepire le categorie del giudizio come qualcosa di fisso e di predeterminato, e perciò di estraneo alla storia e di trascendente, sconfessando in questo modo l'equazione realtà = conoscenza. Ma stando così le cose, osservavo, veramente pertinente è la critica di Gentile alle categorie crociane: le categorie sono indeducibili e non sono propriamente quattro, ma infinite come infiniti sono i giudizi (storici). Ma allora, mi chiedevo, dove nascono le categorie? Come sorgono? L'individuo se non le ha in sé, innate, donde le tira fuori? Ma, d'altra parte, convinto con Antoni del valore assoluto dell'individuo, non potevo non concepire il giudizio come l'opera dell'individuo e per l'individuo, e quindi le stesse categorie, che al contrario di Antoni (e di Croce) giudicavo infinite, come creazioni dell'individuo. Le categorie venivano così ad essere, ai miei occhi, l'espressione della nostra personalità, di ciò che di veramente nostro mettiamo nel giudizio, cioè in quell'attività distinguente e qualificatrice che costituisce l'atto della comprensione: le categorie venivano cioè ad essere, nel mio pensiero, la particolare coloritura ideale e passionale che diamo ai «fatti», se così fosse lecito dire. Detto altrimenti pensavo che, ammessa la distinzione nel giudizio di una forma e di un contenuto, la forma non dovesse essere altro che l'espressione di ciò che di più nostro possa esserci, vale a dire del nostro *habitus*, del nostro modo di essere e di comportarci, della nostra «cultura» e della nostra sensibilità, del nostro *animus* e della nostra mentalità, della nostra individualità, della nostra personalità, di noi stessi (altre parole che indicano questo *quid* sono quelle di filosofia e di etica intese in senso generale, rispettivamente, di concezione generale della vita, del mondo e della realtà e di modo di vivere). E a questa forma si riduceva propriamente, a mio modo di vedere, l'universale.

Convinto con Antoni che l'Assoluto fosse da concepire come del tutto immanente all'individuo, concepivo poi l'Assoluto stesso come manifestantesi in ogni minimo aspetto della vita individuale, cioè come manifestantesi nell'individuo considerato nella inesauribile molteplicità dei suoi aspetti. Solo in tal modo

mi sembrava di battere in breccia ogni teologismo storico o teologismo senz'altro, non antepoendo nulla al darsi effettivo dell'individuo e della realtà. Forse nemmeno più di assoluto immanentismo era lecito parlare per questa mia concezione, dato che il termine immanentismo richiama di necessità il suo contrario: quella trascendenza che io semplicemente annullavo nell'individuo in quanto tale.

È ora forse più chiara l'impressione che mi fece la lettura delle parole di Scaravelli. E credo perciò che sia ora opportuno riportare di nuovo, in modo più ampio, quelle parole, così come appunto si leggono nella lettera a Corsi del 1948: «quello che nell'individuo – dice Scaravelli – si deve chiamare sensibilità, gusto, livello etico, livello culturale (non la cultura che uno volontariamente e intenzionalmente maneggia e sbandiera, ma quella che forma il suo fondo ed il suo essere), e che è ciò da cui parte il giudizio (artistico), è in concreto esattamente quella attività critico-storica che si chiama “forma dello spirito” (o forse meglio l'attività distinguente stessa, in cui, *secondo me*, consiste la nuova *logica* di Croce)»¹³.

Quindi: le categorie sono infinite (Gentile) e pervengono a quel fondo, ovvero sono attinte e nascono da ciò che nell'individuo è la sua sensibilità e la sua «cultura». Da ciò perciò, come dice Scaravelli, parte il giudizio in cui le categorie si esprimono.

Croce ha detto una volta che, propriamente, sono i concetti in cui si esprimono le categorie a mutare, non le categorie che sono invece «eterne». Ma in verità non mi è dato capire la differenza fra concetti e categorie: il concetto del concetto è pur sempre un concetto; forse sarà più «generale», ma comunque non può pretendere all'universalità e necessità. Il concetto del concetto si esprime pur sempre nella forma del giudizio, il quale è e non può non essere giudizio storico, e quindi storia senz'altro. Filosofia e storiografia non possono distinguersi affatto, se non in modo formale, perché al di là del pensiero storico o pensiero in atto non c'è nulla che non sia ancora una volta pensiero storico. Se qualcosa lo consideriamo oltre il pensiero in atto, creiamo inevitabilmente, con una nostra decisione, un immuta-

¹³ Vedi nota 10.

bile metafisico. La risoluzione (formale) della filosofia nella storiografia, cioè del pensiero in pensiero storico o pensiero in atto, non può farci uscire da questo pensiero in atto nemmeno per concepire una pretesa struttura immodificabile del modo in cui questo pensiero viene a realizzarsi. Tale ipotetica struttura è pur sempre pensata in un giudizio, che come tutti i giudizi è giudizio storico, e poco cambia se il predicato di un precedente giudizio diventa il soggetto di un nuovo giudizio. La forma del pensare è una e la distinzione fra le discipline riesce a partire da una distinzione interna al contenuto del pensare o soggetto del giudizio. Può perciò dirsi che la filosofia è quella disciplina che si occupa della forma del pensare, anche se, nel momento in cui se ne occupa, questa forma è già contenuto e non più forma.

Lo ribadisco, aveva ragione Gentile: di assoluto, di universale e necessario non c'è che la forma del conoscere o del vivere (Gentile parlava dell'assoluto formalismo della sua filosofia). L'idealità non è qui separata dalla realtà, e la loro sintesi, si potrebbe dire, è la storia. Non la storia presupposta o ideale, ma la storia come effettivamente si dà ed è vissuta da ognuno. Qui veramente scompaiono tutti i presupposti, e quindi tutte le trascendenze, tutti i dogmi e tutte le ideologie. E proprio perché l'idealità coincide del tutto con la realtà, senza l'ombra di alcun presupposto e di alcuna trascendenza (tipo le quattro categorie crociane), si è giustamente e paradossalmente parlato, per Gentile, di un «idealismo senza idee»¹⁴.

Quanto all'Atto puro, si tratta di un concetto-limite, anzi, per certi aspetti, di un concetto-non concetto. Esso richiama alla storicità del reale: si tratta, per così dire, di un invito a non «mettere le brache al mondo», come soleva dire Antonio Labriola.

Qui ci si apre veramente a tutte le infinite possibilità del pensiero e della vita, all'imprevedibilità delle forme in cui la realtà viene compendosi e viene ad assumere un senso e una direzione.

Croce stesso è arrivato ad osservare, in un'occasione, non a caso sollecitato da Scaravelli, che è soltanto un'illusione che i concetti restino fermi e che così noi li possediamo e li applli-

¹⁴ V. Mathieu, *Idealismo*, in *Enciclopedia del Novecento*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1979, p. 498.

chiamo. Ben diversa è la realtà del pensare. Ogni volta – soggiungeva Croce – di fronte al fatto nuovo, siamo come in «uno stato di innocenza», «spregiudicato» e non legato a concetti da applicare meccanicamente. Il concetto, poi, che esce dal nuovo giudizio, non è mai identico al precedente, ma rettificato e modificato: cosa mai sarebbe un concetto enunciato per sé (la definizione, cioè, che ha luogo nella grammatica, e non nella logica del concetto) se pur esso, intanto che viene enunciato, non avesse vita effettiva in un giudizio storicamente situato? Ma allora a qual pro parlare di categorie? Non sono le categorie sempre e comunque dei concetti o predicati di e in un giudizio?¹⁵

Il pensiero si esprime sempre in un giudizio, ma in un giudizio che non va, per così dire, dall'alto verso il basso (che non è perciò un giudizio determinante, come quello scientifico-filosofico-classificatorio) ma che va piuttosto dal basso verso l'alto e ogni volta assume su di sé il fardello di ripensare di nuovo, daccapo, il mondo e la vita. Giusto è pertanto fare riferimento ad un pensiero che sia sempre all'aurora, sempre *in fieri*, che viva la vita come fosse sempre al primo giorno, in uno stato di innocenza, di meraviglia e di stupore (l'immagine aristotelica). Solo così si può evitare di «mettere le brache al mondo».

All'immagine hegeliana della filosofia simile alla nottola di Minerva che «inizia il suo volo sul far del crepuscolo» va affiancata l'immagine nietzschiana dell'aurora. Se la filosofia non può dire come deve essere il mondo, non può in effetti dire nemmeno come è stato: il pensiero non è il «rispecchiamento» di una realtà data e oggettiva, ma una prospettiva sul mondo in cui nulla è garantito. La stessa conoscenza del passato si dà nell'eterno presente del pensiero pensante.

Occorre far riferimento, in altre parole, ad un pensiero che si esprima in giudizi riflettenti soggettivi sul modello di quelli pensati da Kant nella *Critica del giudizio* (giudizi soggettivi sia

¹⁵ B. Croce, *Note di Logica III*. «Contro il concetto di verità 'a priori' in filosofia», in *Discorsi di varia filosofia*, vol. II, Laterza, Bari 1942, pp. 12-14. Nel testo ho riprodotto la parafrasi del passo crociano che è presente nella nota 19 dell'introduzione (a cui si rimanda per le interessanti osservazioni sul giudizio storico) al volume di B. Croce - P. Villari, *Controversia sulla storia (1891-1879)*, a cura di R. Viti Cavaliere, Unicopli, Milano 1994, p. 58.

nel senso che partono dal soggetto e non dal predicato, sia nel senso che pertengono all'individuo pensante).

Il giudizio riflettente kantiano, diceva Antoni, è «una prima, rudimentale forma di giudizio storico. Con esso infatti entra nel giudizio, con pieno diritto, quell'accidentalità del soggetto, che restava esclusa ed abolita nel giudizio scientifico-classificatorio. È la realtà individuale, storica, che viene contemplata, interpretata, giudicata nel gusto»¹⁶.

¹⁶ C. Antoni, *La lotta contro la ragione*, Sansoni, Firenze 1942, p. 216.

