

Michelangelo Caponetto
Salvatore Vasta

Storicismo ed ermeneutica nella riflessione storiografica di Anna Escher Di Stefano¹

L'ampio affresco tratteggiato da Anna Escher Di Stefano nel corso della sua vasta produzione scientifica è a nostro avviso attraversato da un nucleo di tematiche fondamentali, riconducibili ad una visione di insieme ben definita. Se il discorso della nostra Autrice si dipana attraverso l'esegesi accurata dell'opera di molteplici protagonisti della storia del pensiero (principalmente appartenenti alla cultura tedesca e italiana), ciò non confina l'ambito della sua ricerca alla mera dimensione filologica; si può anzi affermare che proprio la ricostruzione storica e l'interpretazione del pensiero dei diversi autori presi in esame costituiscono l'asse portante dell'argomentazione della Escher. Scopo di questo lavoro sarà dunque quello di ricostruire l'intelaiatura di tale argomentazione, ponendo attenzione alla specifica prospettiva interpretativa a partire dalla quale la nostra Autrice inquadra momenti e figure emblematiche inerenti al rapporto tra storicismo ed ermeneutica.

La nostra ricostruzione intende concentrarsi sui ponderosi volumi dedicati al rapporto tra *Historismus* tedesco ed *ermeneutica* e ai rapporti di questa con lo *storicismo italiano*. La stessa Escher definisce il suo orizzonte di ricerca come «uno studio sulla storia fra '800 e '900 – quale si è configurata nel *Historismus* in Germania e nello *Storicismo* in Italia – studio finalizzato ad un reperimento, a ritroso, delle matrici dell'ermeneutica». ² È dunque un'ispirazione unitaria ad animare tanto il volume su *Historismus e ermeneutica*, quanto i due tomi su

¹ Benché il saggio sia stato concepito in maniera unitaria dai due autori, solo ai fini della attribuzione si precisa che i primi due paragrafi sono stati scritti da M. Caponetto, i secondi due da S. Vasta.

² A. Escher Di Stefano, *Historismus e ermeneutica*, ESI, Napoli 1997, p. 8.

Storicismo spiritualismo ermeneutica,³ nonché lo studio su Croce e Betti.⁴ Filo conduttore dell'interrogazione, «un discorso globale che mira ad evidenziare [...] i rapporti fra filosofia italiana e *Historismus*, e a reperire affinità o discrepanze fra l'ermeneutica e il tipo di storicismo che si è affermato in questi due paesi». ⁵ Punto di approdo di questa riflessione sarà la convinzione che i percorsi del *Historismus* tedesco e dello storicismo italiano non sono sovrapponibili, così come diverso è il rapporto che le due tradizioni culturali mantengono con l'ermeneutica. Se infatti alla Escher preme dimostrare che «tutto il percorso del *Historismus* è lo stesso percorso coperto in Germania dall'ermeneutica»⁶ e ancora che «la domanda del *Historismus* sulle “condizioni di possibilità” della storia è la domanda stessa sulle “condizioni di possibilità” dell'ermeneutica»,⁷ lo stesso non può dirsi del contesto italiano; a tal proposito, l'Autrice nega che esista un rapporto di filiazione diretta tra la grande stagione del nostro storicismo e l'ermeneutica, rintracciando piuttosto nella tradizione dello spiritualismo nostrano le origini dell'ermeneutica italiana.⁸

Questo ambizioso progetto di ricostruzione delle radici dell'ermeneutica, tuttavia, non si limita ad essere un mero esercizio di storiografia filosofica in quanto nel corso della sua ricerca l'Autrice incontra e discute alcune problematiche che occupano una posizione centrale nel dibattito filosofico contemporaneo. In primo luogo la questione del superamento del dualismo cartesiano: la messa in discussione dell'eredità cartesiana costituisce infatti una delle linee di sviluppo principali attraverso cui, nella tradizione tedesca, vengono alla luce le categorie interpretative del *Historismus* e dell'ermeneutica. Attorno a tale tematica ruotano una serie di altre questioni che non possono essere comprese se non in reazione alla dicotomia cartesiana tra soggetto e oggetto: innanzitutto la centralità del linguaggio, inteso non più nella sua funzione referenziale, come mero strumento di comunicazione che si limita ad assegnare nomi ad entità in sé preesistenti; la lingua, specie negli sviluppi dell'ermeneutica che, grazie agli apporti di Heidegger e Gadamer, mettono al centro la problematica ontologica, diventa il modo stesso in cui il pensiero e l'essere si esprimono, la condizione che non può essere trascesa dell'essere nel mondo teoretico e pratico. In tal modo, la centralità del linguaggio si riconnette immediatamente con il problema

³ Rispettivamente A. Escher Di Stefano, *Storicismo spiritualismo ermeneutica. 1. Storicismo metodologico e storicismo speculativo*, ESI, Napoli 1999 e id., *Storicismo spiritualismo ermeneutica. Vol. II. Storicismo epistemologico e storicismo marxista*, ESI, Napoli 2003.

⁴ A. Escher Di Stefano, *Benedetto Croce e Emilio Betti: due figure emblematiche del panorama filosofico italiano*, C.U.E.C.M., Catania, 1997.

⁵ A. Escher Di Stefano, *Historismus e ermeneutica*, cit., p. 12, nota 20.

⁶ *Ib.*, p. 12.

⁷ *Ib.*, p. 13.

⁸ A. Escher Di Stefano, *Storicismo spiritualismo ermeneutica. 1.*, cit., pp. 18-20.

dell'oggettività della conoscenza, tematica che attraversa l'intera scuola storica tedesca e la riflessione weberiana sulla metodologia delle scienze sociali, per arrivare a costituire uno dei punti più controversi dell'approccio di Gadamer. Come emerge dalle ricerche della Escher, la messa in discussione dell'ideale oggettivistico della conoscenza costituisce così uno dei punti focali attorno a cui si snoda il percorso che dal *Historismus* conduce verso le diverse proposte delle ermeneutiche contemporanee.

L'ermeneutica, pertanto, non viene considerata dall'Autrice come un fenomeno culturale monolitico e indifferenziato; diverse sono le articolazioni degli approcci ermeneutici, e diverse le classificazioni proposte per orientarsi all'interno di questa intricata provincia del pensiero contemporaneo. Tuttavia, come dice la Escher, al di là della molteplicità delle partizioni, è possibile tracciare una linea divisoria fondamentale che attraversa le questioni dell'oggettività e del metodo:

«se però volessimo distinguere e catalogare le varie forze che prendono parte al dibattito attuale, radicalizzandolo, allora potremmo parlare di conflittualità tra due polarità, di uno scontro, scevro da diplomatizzazioni, tra due precipui e radicalmente differenti orientamenti dell'ermeneutica, che potremmo approssimativamente indicare nel contrasto tra "metodo", da una parte, e "filosofia", dall'altra. A rappresentare il "metodo" è quell'orientamento che, seguendo la tradizione di Schleiermacher e Dilthey, concepisce l'ermeneutica come la teoria del lavoro interpretativo, una teoria di carattere generale [...]. [In questo approccio] la questione centrale resta allora quella della "oggettività", e l'*iter* che si segue per arrivarci o cercare di arrivarci, è "la lunga via del metodo". [...] A rappresentare, per contro, la "filosofia" ermeneutica, è quell'indirizzo che – del tutto disinteressato all'elaborazione di una metodologia che garantisca il conseguimento di una conoscenza oggettiva, in quanto considerata inattingibile – vede l'essenza del problema ermeneutico nella riflessione filosofica sul carattere e le condizioni della comprensione umana».⁹

Proprio la questione dell'oggettività della conoscenza, apre la strada al confronto tra le scienze storico-sociali e la scienza della natura. Emerge, quindi, in tutta la sua urgenza il compito, ineludibile per la riflessione filosofica contemporanea, di superare lo iato tra natura e storia, la dicotomia derivante dalla originaria scissione cartesiana:

«Se si dividesse *il reale* in due nette giurisdizioni di distinto dominio – umanità, storia, spirito, libertà da un lato, materia e determinismo causalistico dall'altro – esso vivrebbe nell'assurdità di due parti, grossolanamente separate, ognuna retta da leggi proprie, cioè in una dualità che contraddice tutte le acquisizioni della fisica contemporanea. [...] Se presupponiamo la reificazione ontologica dell'io e del mondo, non possiamo attingere né l'io né il mondo e rimaniamo all'interno della loro

⁹ *Ib.*, pp. 49-50.

separatezza; se invece partiamo dalla sospensione strumentale del problema ontologico a favore della “interpretazione” del mondo, allora questo si chiarisce come progetto di significatività aperto all’io. [...] Il filo rosso è dunque rappresentato dalla eliminazione dell’oggetto come mera presenzialità, della separatezza soggetto-oggetto di stampo cartesiano. Sulla necessità di questa eliminazione, di questo abbandono insistono, ognuno a suo modo, quasi tutti i rappresentanti della cultura contemporanea. È l’unicità della realtà, il tema filosofico, ma ad un tempo scientifico, che caratterizza la nostra epoca». ¹⁰

È evidente, pertanto, come la tematica dei rapporti tra mondo naturale e mondo storico, tra scienze naturali e scienze umane, investa la questione dello statuto, dell’identità e dei compiti della conoscenza umana, riconfigurando le coordinate del discorso sulla ragione: e la riflessione dell’Autrice pone in luce come «la ragione, la sua forza o la sua debolezza, è il problema della nostra epoca». ¹¹ Tutto ciò porta con sé, come lascito ingombrante ma ineludibile della storicizzazione della ragione e della conoscenza, la grande questione del relativismo, la tensione tra la relatività della considerazione storica delle faccende umane e la dimensione normativa dell’universo dei valori. È questo uno dei nodi fondamentali che percorre l’intera parabola storica e teoretica del *Historismus* fino a riproporsi oggi con forza dirompente al centro della discussione sulla cultura e sull’identità della nostra società.

1. Non è possibile discutere le problematiche che abbiamo fin qui enucleato senza prendere in esame lo studio e l’analisi attenta condotti dalla nostra Autrice sulle figure chiave della cultura filosofica tedesca e italiana; prima di accostarsi a un’impresa esegetica di tale complessità è opportuno, tuttavia, precisare preliminarmente come il nostro obiettivo precipuo non consisterà nella discussione e nel vaglio puntuale delle singole ipotesi interpretative proposte dall’Autrice, bensì nel tentare di mettere in luce, esaminando di volta in volta le interpretazioni proposte dalla Escher del pensiero degli autori da lei affrontati, quali siano gli specifici interessi teoretici che fanno da guida alla sua ricostruzione.

A partire, innanzitutto, dall’opera di Herder e Humboldt, Anna Escher Di Stefano rintraccia le origini del percorso della cultura tedesca che dal *Historismus* conduce all’ermeneutica, sulla base della tesi secondo cui l’ermeneutica si innesta nel «grande tronco del *Historismus* [...] non per togliere linfa e sangue, ma per portare vita feconda e nuova». ¹² Con Herder, nel laboratorio culturale dello *Sturm und Drang*, viene preconizzata la svolta del pensiero tedesco che, dopo la grande stagione dell’Illuminismo, apre la porta alla considerazione

¹⁰ *Ib.*, pp. 17-18.

¹¹ *Ib.*, p. 7.

¹² *Ib.*, p. 14.

storica della realtà e dell'uomo. Ad una ragione antistorica, si sostituisce quindi una ragione ancorata storicamente; si assiste al rifiuto delle procedure generalizzanti della ragione e viene ad affermarsi il primato della conoscenza storica, che pone in luce l'irriducibilità e l'incommensurabilità dei valori delle differenti *Weltanschauungen*. Di qui l'esigenza di comprendere ogni epoca storica secondo le proprie peculiarità, dall'interno, trasferendosi in essa per intuirne l'irriducibile individualità. In questo modo, seguendo il giudizio di Meinecke, «L'Illuminismo cedeva, sorgeva l'alba dello storicismo»¹³ e di ciò Herder è un *sintomo premonitore*.¹⁴ Centrale diviene allora il tema del linguaggio, considerato come forma del pensiero, carattere peculiare della natura umana. La lingua, per Herder, rivela la *Weltanschauung* di un popolo e di una cultura, manifestandosi attraverso le forme oggettive della famiglia, della società e dello Stato.¹⁵ È grazie al linguaggio che l'uomo si distacca dall'istintività animale e, come avrà poi a dire Gadamer, gli esseri umani hanno un mondo proprio nella misura in cui hanno un linguaggio:

«Non solo il mondo è mondo soltanto in quanto si esprime nel linguaggio; il linguaggio, a sua volta, ha esistenza solo in quanto in esso si rappresenta il mondo. L'originario carattere umano del linguaggio significa dunque, insieme, l'originaria linguisticità dell'umano essere-nel-mondo».¹⁶

Come sottolinea la Escher, già alla fine del Diciottesimo secolo, grazie all'incontro di storicità e riflessione sul linguaggio, è possibile avvertire nel pensiero di Herder i prodromi della linea di sviluppo che condurrà la cultura tedesca ad attraversare la grande stagione del *Historismus* per aprirsi poi a una compiuta teorizzazione ermeneutica. Tale processo prosegue con la riflessione di Humboldt, nella quale vengono anticipate alcune tra le problematiche cardinali dell'ermeneutica: l'inadeguatezza del metodo generalizzante propugnato dalla ragione illuministica;¹⁷ l'unità di fatto e valore, di teoria e pratica, di essere e dover essere; il superamento della scissione tra soggetto e oggetto;¹⁸ la visione unitaria della natura, dell'universo e della storia.¹⁹ Nel pensiero di Humboldt, dunque, la dimensione ermeneutica già presente in Herder si accentua. Se la sua

¹³ *Ib.*, p. 71.

¹⁴ *Ibidem*. Il giudizio è di Isaiah Berlin.

¹⁵ *Ib.*, p. 40. Qui appare quasi un presagio della successiva identificazione gadameriana del linguaggio con lo spirito oggettivo hegeliano.

¹⁶ H.G. Gadamer, *Verità e metodo* (1960); trad. it., Bompiani, Milano 1983, pp. 507. Significativo è che anche un filosofo che proviene dalla tradizione analitica come John McDowell esprima la sua approvazione per questo passo gadameriano. Cfr. J. McDowell, *Mente e mondo* (1994), trad.it., Einaudi, Torino, 1999, pp. 124-9.

¹⁷ A. Escher Di Stefano, *Historismus e ermeneutica*, cit., p. 46.

¹⁸ *Ib.*, p. 48.

¹⁹ *Ib.*, p. 50.

esigenza veritativa, l'ideale di una conoscenza storica obiettiva, marca la lontananza di Humboldt dall'ermeneutica contemporanea e «dalla teoria di un'interpretazione che passa attraverso la storicità di chi la formula»,²⁰ tuttavia è in lui presente una consapevolezza teorica orientata in senso ermeneutico, che si manifesta nel passaggio da una ricerca del senso nelle cose stesse ad una donazione di senso alle cose da parte del soggetto conoscente.²¹ È però nella concezione del linguaggio che tale apertura ermeneutica si rende più manifesta: la diversità delle lingue storiche, infatti, per Humboldt esprime la concezione del mondo propria del popolo che la parla; la lingua rappresenta lo spirito di una cultura e conseguenza di ciò è il capovolgimento del rapporto tra linguaggio, pensiero ed essere:

«Non è il linguaggio ad esprimere il pensiero e l'essere, ma questi ultimi sono dati all'interno di un linguaggio e da esso sono condizionati. Lo stesso pensiero dell'uomo sarebbe inconcepibile senza un linguaggio che gli dà forma e anzi lo costituisce».²²

Ma è con Schleiermacher che l'ermeneutica diviene a pieno titolo disciplina filosofica, ricevendo una prima fondazione teorica; nel suo pensiero «l'esigenza di una visione unitaria, che accomuni metodo storico e metodo filologico, esigenza già preannunciata sia pure oscuramente in Herder, trova la sua prima compiuta espressione».²³ Con Schleiermacher la connessione tra particolare e universale trova compimento nella formulazione del circolo ermeneutico, secondo cui il particolare può essere capito solo in base all'universale di cui è parte. Il movimento del comprendere trova così una compiuta teorizzazione, venendo ad essere basato su un atto divinatorio dell'interprete che si deve collocare nell'interiorità stessa, nello stato d'animo complessivo dell'autore. Se tale idea senza dubbio riflette un soggettivismo estremo, frutto della temperie culturale specifica del Romanticismo tedesco, essa comunque porta ad espressione quell'esigenza di salvaguardare l'autonomia del *Verstehen* dalla certezza dimostrativa propria delle scienze naturali che si manifesterà in maniera compiuta nell'ambito della scuola storica tedesca.

Il salto di qualità nella consapevolezza filosofica e metodologica del *Historismus*, tuttavia, viene compiuto con l'opera di Dilthey, attraverso la quale, come rimarca l'Autrice riportando un giudizio di Troeltsch, «il realismo storico perviene all'autoriflessione metodica».²⁴ L'esigenza di costituire una *critica della ragione storica*, di delineare una metodologia peculiare delle scienze storico-sociali

²⁰ *Ib.*, p. 96.

²¹ *Ib.*, p. 93.

²² *Ib.*, p. 104.

²³ *Ib.*, p. 111.

²⁴ Cfr. *ib.*, p. 264.

che non assuma acriticamente il metodo delle scienze naturali, consente a Dilthey di congedarsi definitivamente dall'impostazione metafisica propria delle filosofie della storia aprioristiche e teleologicamente orientate. A parere della Escher è «proprio questa critica della metafisica, questa critica di una riflessione sul fondamento, nella sua duplicità di *Logos* e *Nous*, che fa di Dilthey l'esponente forse più coerente del *Historismus*».²⁵ La diltheyana critica della ragione storica non deve però essere intesa come un completamento della *Critica della Ragion Pura*; essa intende piuttosto sostituirsi all'impresa kantiana, nella misura in cui Dilthey si propone di mettere in luce i condizionamenti psicologici e storici cui sempre è soggetta la ragione umana.²⁶ Dilthey sottolinea, infatti, come la condizione di possibilità della scienza storica deve essere rinvenuta nella circostanza per cui colui che indaga la storia è pur sempre un essere storico; il fondamento delle scienze storico-sociali va rintracciato dunque nel soggetto, ma non nell'astratto e rarefatto soggetto conoscente di Cartesio o di Kant, bensì nella concreta soggettività dell'uomo storico, dell'«uomo intero, visto quale essere volente, senziente e rappresentante».²⁷ Da qui la rivendicazione dell'autonomia del *Verstehen* proprio delle scienze storico-sociali di contro all'*Erklären* con cui procedono le scienze della natura. Fermo restando, però, che la distinzione tra spiegare la natura e comprendere la storia non comporta una scissione ontologica tra due regni separati e contrapposti dell'essere. Storia e scienza sono, infatti, tutt'uno e la distinzione non è metafisica, bensì puramente metodologica e pragmatica, diverso è solo l'angolo visuale dal quale ci si accosta all'indagine.

Centrale diviene quindi il problema dell'individualità, che Dilthey affronta facendo ricorso dapprima alla psicologia, poi all'ermeneutica, nella convinzione che l'oggetto d'indagine, di per sé muto, esprima un contenuto preciso solo in quanto l'interprete lo riempie di senso. In questo modo Dilthey conferisce espressamente all'ermeneutica il ruolo di autocoscienza metodologica delle scienze umane; tuttavia, l'accentuazione dell'aspetto metodologico impedisce al pensatore tedesco di liberarsi completamente dall'istanza oggettivistica proveniente dal confronto con l'ideale di conoscenza proprio della scienza della natura: se è nell'*Erlebnis*, nell'esperienza vissuta, che Dilthey rinviene il fondamento ultimo della sua filosofia, rimane pur sempre sullo sfondo il problema dell'oggettività, la quale è

²⁵ *Ib.*, p. 276.

²⁶ In questo giudizio, la posizione della Escher è consonante con quanto espresso da Franco Bianco in *Dilthey e la genesi della critica storica della ragione*, Marzorati, Milano 1971. Cfr. A. Escher Di Stefano, *Historismus e ermeneutica*, cit., p. 284.

²⁷ A. Escher Di Stefano, *Historismus e ermeneutica*, cit., p. 274.

«possibile solo quando, tra i molteplici punti di vista da cui può venir compiuta la connessione in una totalità, si raggiunge un punto di vista che penetra questa connessione medesima. La connessione della storia è quella della vita stessa, realizzantesi nel rapporto parti-tutto. Nel cogliere tale connessione e il significato che le compete risiede il compito dell'interprete».²⁸

Ad avviso di Gadamer, emerge qui un residuo del modo illuministico di concepire la ragione e il suo dominio sulla natura; secondo l'autore di *Verità e metodo*, infatti, se Dilthey si rende conto dell'impossibilità di una ricostruzione obiettiva del dato sia nel campo storico che in quell'artistico, paradossalmente presume che ciò sia possibile a partire dalla coscienza ermeneutica, interpretata come chiave di volta metodologica sottratta alla sua propria storicità; il che rivela come Dilthey rimanga in ultima analisi prigioniero del concetto cartesiano di scienza, con il suo persistente ancoraggio alla teoria della conoscenza come rispecchiamento.²⁹ Proprio a partire da una simile esigenza fondativa, finalizzata a una chiarificazione e a una fondazione rigorosa delle scienze umane, tuttavia, la Escher nega che il relativismo gnoseologico possa essere considerato, come spesso da più parti si è detto, l'approdo ultimo del pensiero di Dilthey; giacché il pensatore tedesco evidenzia con forza che se i valori cambiano di epoca in epoca, è pur vero che l'appartenenza a un'epoca stabilisce l'ambito di validità dei valori che essa produce.

La questione del relativismo, comunque, emerge con sempre maggior urgenza all'interno del *Historismus*, al punto che Troeltsch individua nel formarsi di una considerazione storica delle vicende umane il tratto fondamentale del mondo moderno, rispetto al quale sue caratteristiche e ad un tempo conseguenze sono la critica e la diffidenza verso ogni tradizione, nonché, per l'appunto, il relativismo. Esso appare come aspetto saliente, capace di connotare di sé l'intero spirito del tempo, sino ad ispirare un parallelismo tra la relatività dei valori storici e morali e la teoria einsteiniana della relatività. Paragone non del tutto giustificato,³⁰ forse, ma indicativo di come, di fronte ai grandi sconvol-

²⁸ *Ib.*, p. 320.

²⁹ Cfr. *ib.*, p. 321 e pp. 326-328.

³⁰ E si ricordino i lapidari commenti di Russell in merito al modo alquanto disinvolto in cui la teoria einsteiniana veniva impiegata per suffragare concezioni relativistiche in ambiti del tutto diversi: «A un certo tipo di persone superiori piace moltissimo ripetere "tutto è relativo". Si tratta naturalmente di una sciocchezza, perché se tutto fosse relativo non ci sarebbe più nulla con cui stare in relazione. Comunque, senza cadere in assurdità metafisiche, si può sostenere che, nel mondo fisico, tutto è relativo a un osservatore. Questa opinione, vera o falsa che sia, *non* è quella adottata dalla "teoria della relatività". Forse il nome non è stato felicemente scelto; certo ha indotto in confusione i filosofi e la gente incolta. Tutti costoro immaginano che la nuova teoria dimostri come, nel mondo fisico, tutto sia relativo; mentre, al contrario, essa è volta a escludere quel che è relativo e a giungere a una sistemazione delle leggi fisiche che sia completamente indipendente dalle condizioni dell'osservatore» (B. Russell, *L'ABC della relatività* (1925), trad. it., TEA, Milano, 1993, p.13).

gimenti intellettuali della propria epoca, il filosofo si volgesse a cercare anche nella scienza una paradossale giustificazione per l'impossibilità di una fondazione ultima dei valori. V'è dunque in Troeltsch una tensione di difficilissima composizione tra individualità e assoluto, che è esemplificazione della più generale domanda che attraversa tutta la vicenda culturale dello storicismo su come sia possibile ricavare norme e valori dalla storia e che egli tenta di ricondurre a sintesi sostenendo che se sull'individualità si basa la relatività dei valori, essa non significa, pur tuttavia,

«relativismo, anarchia, caso o arbitrio, ma l'intreccio mobile e creativo, e perciò mai "determinabile atemporalmente e universalmente", di ciò che esiste di fatto e di ciò che deve essere. [E pertanto] Questo intreccio può e deve essere colto mediante "la comprensione e la conoscenza della situazione e del condizionamento storico"».³¹

Nel percorso che dal *Historismus* conduce all'ermeneutica rientra per la Escher anche la riflessione weberiana sulla metodologia delle scienze sociali; Weber, ad avviso della nostra Autrice, può infatti essere considerato a pieno titolo un rappresentante del versante logico-conoscitivo dell'ermeneutica, in quanto gli strumenti metodologici forgiati nel contesto della riflessione weberiana si aprono ad una dimensione interpretativa: ciò vale in primo luogo per l'idea che è il punto di vista del ricercatore a guidare e dirigere l'indagine nelle scienze sociali. Negare l'ideale di una trattazione oggettiva dei dati culturali, in polemica con il riduzionismo positivista, non significa tuttavia escludere la possibilità che la ricerca sociale sia dotata di valore scientifico. Come sottolinea Putnam,³² il rifiuto del realismo metafisico, l'abbandono dell'idea espressa nella metafora dell'*occhio di Dio*, con cui si sancisce definitivamente l'impossibilità che il mondo storico-sociale possa essere aperto a una disamina assolutamente obiettiva, non significa per Weber una resa incondizionata al relativismo. Al contrario, il concetto weberiano di spiegazione comprendente, che si propone di portare a sintesi le modalità del comprendere e dello spiegare, si pone a garanzia della validità dei procedimenti delle scienze storico-sociali. Fulvio Tessitore evidenzia, pertanto, come con Weber non finisce la storia intesa come campo d'indagine razionalmente spiegabile e comprensibile, bensì l'idea della storia come realtà che esiste indipendentemente dalle esigenze e dagli interessi degli individui.³³ Viva è in Weber l'esigenza di mettere da parte il contrasto tra natura e storia e il concetto di spiegazione comprendente serve appunto a questo scopo, a superare la distinzione diltheyana tra scienze della natura e scienze dello spirito. Weber rifiuta, infatti, la separazione tra scienze

³¹ A. Escher Di Stefano, *Historismus e ermeneutica*, cit., p. 396.

³² Cfr. H. Putnam, "L'impatto della scienza sulle concezioni moderne della razionalità", in Id., *Ragione, verità e storia* (1981), trad. it., Il Saggiatore, Milano 1985.

³³ Cfr. A. Escher Di Stefano, *Historismus e ermeneutica*, cit., p. 538.

nomotetiche che si occupano di fatti e scienze idiografiche orientate verso i valori, in quanto le scienze sociali appaiono a lui al contempo comprendenti ed esplicative. L'insistenza sull'avalutatività della ricerca, infine, non deve essere interpretata come un malinteso ossequio a un inattingibile ideale di oggettività nella conoscenza del mondo storico-sociale, ma come un richiamo all'imparzialità e al rigore del ricercatore. Infatti, se le risposte dei ricercatori devono essere avalutative, tuttavia è l'orientamento verso i valori che determina le domande da cui l'indagine ha origine: senza le idee di valore del ricercatore non ci sarebbe alcun principio per la scelta del materiale e nessuna conoscenza dotata di senso del reale nella sua individualità, giacché il giudizio storico non è mai mera registrazione passiva di qualcosa che ci si trova davanti, come un oggetto esterno posto di fronte alla coscienza del soggetto indagante, ma emerge piuttosto da un quadro concettuale informato categorialmente.

Con gli autori fin qui presi in esame, si esaurisce la grande stagione del *Historismus*, ma non tramontano, secondo la Escher, le istanze che avevano determinato la sua ragion d'essere, le quali trapassano nell'ermeneutica con un'accentuazione più della dimensione filosofico-teoretica che di quella metodologica:

«Non che il discorso ermeneutico fosse assente nel *Historismus*. [...] L'ermeneutica, però, era solo una delle sue voci, mentre ora, - con Husserl, ma soprattutto con Heidegger e Gadamer per quanto riguarda il versante tedesco - essa acquista la dignità di un *a solus*.³⁴

In Husserl, che pure si colloca al di fuori del contesto culturale dello storicismo tedesco, sono presenti le istanze che attraversano la crisi della cultura europea tra fine '800 e inizio '900: da una parte l'esigenza fondativa espressa nel tentativo di rendere la filosofia una *scienza rigorosa*, dall'altra il richiamo al preteoretico *mondo della vita*. Il pensatore moravo intende recuperare in maniera peculiare il pensiero di Kant, al fine di reperire nell'io le condizioni della costituzione dell'esperienza, contro le incrostazioni naturalistiche che si erano sedimentate nel pensiero scientifico da Galileo in poi. Per compiere questa operazione era però necessario prendere le distanze dallo psicologismo naturalistico che, equiparando la coscienza ad un oggetto tra gli altri oggetti, tendeva a considerare la stessa come un ente indagabile con le medesime procedure oggettivanti delle scienze naturali. Husserl, invece, afferma con forza come il discorso sull'intenzionalità della coscienza non riguardi i fatti, bensì il loro *significato*: «Il movimento dell'intenzionalità non riguarda dunque il mondo nel quale i soggetti si trovano, non riguarda i fatti, ma il significato dei fatti; non

³⁴ *Ib.*, pp. 564-5.

esiste una realtà naturale, ma un mondo di valori». ³⁵ È quindi suo intento andare oltre una visione dualistica, per accantonare quel tipo di trascendenza che attraversa il pensiero moderno e che si incarna nell'opposizione irriducibile tra un mondo esterno e autonomo al di fuori di noi e la posizione di un io inteso anch'esso come realtà a sé stante. ³⁶ Il pensiero di Husserl, pertanto, in quanto prosegue il processo di decostruzione metafisica iniziato dallo storicismo, costituisce nell'economia della ricostruzione della Escher una sorta di cerniera tra il *Historismus* e le tematiche proprie della contemporanea ermeneutica filosofica. Una certa sensibilità ermeneutica è infatti presente in Husserl sebbene il richiamo alla costituzione trascendentale della coscienza non consenta fino in fondo di calare io e mondo nell'identica realtà storica, tanto che Heidegger vedrà nel pensiero husserliano un'estrema propaggine della *metafisica della presenza* di cartesiana ascendenza. È solo l'ultimo Husserl, con la *Crisi delle scienze europee*, che manifesta una più piena apertura alla dimensione storica del pensiero e dell'essere. Qui l'interesse per la storicità diventa predominante, in quanto bisogna rivolgersi alla storia per comprendere la crisi delle scienze e Husserl rimprovera alla tradizione filosofica di aver ignorato che la teoria della conoscenza ha essa stessa carattere storico. In polemica con una parte del sapere scientifico che esclude dall'ambito della realtà indagabile obiettivamente proprio quella soggettività che produce e dà significato alla conoscenza scientifica, Husserl abbandona quindi, nell'ultima fase del suo pensiero, il discorso sulla coscienza per rivolgersi al *Lebenswelt*, il mondo della vita in cui soggettività e oggettività si correlano reciprocamente.

Con ciò erano tracciate le tematiche nel solco delle quali si sarebbe mossa la riflessione heideggeriana, con la sua peculiare carica di dirompente radicalità filosofica. A partire dal confronto polemico con la scuola di Marburgo nell'interpretazione della *Critica della ragion pura*, l'esegesi del pensiero kantiano diventa, nelle mani di Heidegger, lo strumento con cui dar vita ad un approccio filosofico radicalmente nuovo, orientato a porre al suo centro la finitezza e la fattività del *Dasein*. ³⁷ A differenza di Kant, per Heidegger non v'è prima un io penso puro e a priori e poi un mondo; v'è, piuttosto, fin dall'inizio un *essere gettato nel mondo*, un esserci che nella temporalità rivela la struttura fondamentale del suo essere. La temporalità diventa la natura dell'esserci stesso, «il fondamento ontologico-esistenziale in base a cui è possibile interpretare il *tutto originario* dell'Esserci effettivo rispetto alle possibilità dell'essere autentico e

³⁵ *Ib.*, p. 585.

³⁶ Cfr. *ib.*, p. 596.

³⁷ Sulla divaricazione dei percorsi della filosofia contemporanea che trae origine proprio dallo scontro sull'interpretazione di Kant tra Heidegger e la scuola di Marburgo (e in particolare Cassirer), cfr. M. Friedman, *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Open Court, Chicago and La Salle 2000.

inautentico».³⁸ Qui, secondo la Escher, Heidegger incontra lo Storicismo, se non nel suo svolgimento in quanto scuola, nel suo nucleo teoretico più profondo: «Questa definizione della storia ha come fulcro l'uomo come soggetto degli eventi. E qui, paradossalmente, Heidegger riincontra il *Historismus*, uno storicismo che inglobata l'esperienza esistenziale e fenomenologica, si piega a nuove formulazioni».³⁹ Con la tematizzazione della storicità come nucleo ontologico fondamentale dell'esserci, Heidegger va dunque oltre l'orizzonte tracciato da Husserl e completa l'oltrepassamento della metafisica: «mentre Husserl retrocede dagli oggetti dell'esperienza ai nostri modi *a priori* di conoscerli, Heidegger, invece retrocede da questi modi *a priori* al loro radicamento nell'essere che noi siamo».⁴⁰ Oltrepassare la metafisica allora significa superare lo smembramento dell'essere in due realtà contrapposte, andare oltre la dottrina che vede essere ed ente come estranei ed esterni l'uno all'altro. Ed è qui, nel superamento della metafisica, che la dimensione ermeneutica si dispiega in tutta la sua portata e giungono a piena consapevolezza i lineamenti teoretici fondamentali dell'ermeneutica filosofica, quali: il superamento della dottrina della verità come conformità – come *adequatio intellectus et rei* – in favore dell'idea della verità come svelamento originario dell'essere; una concezione della conoscenza intesa non più come mediazione tra soggetto e oggetto ma come modo d'essere originario dell'esserci; una visione del linguaggio per cui esso cessa di avere unicamente funzione referenziale e diventa *la casa dell'essere*, il luogo in cui l'essere si rende manifesto. L'ermeneutica diventa allora essa stessa il luogo del rapporto dell'uomo con l'essere, inteso come sistema di segni e totalità di rimandi. Il mondo, infatti, non viene più concepito come una struttura obiettiva, radicalmente altra ed estranea rispetto alla conoscenza, bensì come una totalità di strumenti e di segni interrelati in una rete di significati che hanno valore per l'uomo. Così, nel pensiero di Heidegger, l'ermeneutica diventa propriamente filosofia, interrogazione radicale sul modo d'essere nel mondo dell'esserci stesso, condizione di possibilità di qualsiasi ricerca ontologica. Essa cessa di essere, come in Dilthey, semplice strumento metodico per la fondazione delle scienze umane allorché il comprendere viene riconosciuto come il modo originario in cui l'esserci si rapporta al suo mondo, configurandosi quale carattere ontologico originario della vita umana.

È infine nell'ermeneutica di Gadamer che la Escher rinviene il punto di arrivo delle due grandi tradizioni dello storicismo tedesco, lo storicismo assoluto e il *Historismus*.⁴¹ Se Gadamer infatti critica la pretesa propria dello Spirito

³⁸ *Ib.*, p. 661.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ib.*, p. 667.

⁴¹ Cfr. *ib.*, p. 783.

Assoluto hegeliano di costituire un sistema della ragione chiuso e definitivo, egli si riallaccia in ultima analisi allo spirito oggettivo di Hegel, equiparato al linguaggio che appare infinito come lo spirito ma finito come ogni accadimento:

«Quindi, mentre da una parte Gadamer si pone contro lo storicismo, cui contesta sia l'aver interpretato l'ermeneutica come "organo" delle scienze storiche ed umane, sia l'aver misconosciuto la *propria* storicità, con la conseguente assolutizzazione della coscienza storica in analogia con i metodi delle scienze naturali, dall'altra, rimane pur sempre nel quadro della sua tradizione, ultima voce di quel lungo cammino di secolarizzazione dell'ermeneutica che dal Romanticismo prende le mosse e si snoda, con varie movenze e ritmi e accentuazioni».⁴²

E l'ermeneutica in Gadamer assurge ad una dimensione universale non in quanto metodo proprio delle scienze naturali, ma come condizione di possibilità della comprensione dello spirito oggettivo – vale a dire della realtà stessa – da parte dello spirito soggettivo, nella misura in cui sia l'uno che l'altro vengono intesi essenzialmente come linguisticità e come ineliminabile storicità. Da qui l'insistenza di Gadamer sulla costitutiva storicità della coscienza interpretante, contro l'idea della scuola storica, e di Ranke in particolare, che lo storico debba eliminare la propria soggettività per attingere una conoscenza obiettiva della propria materia. La comprensione ermeneutica è per Gadamer sempre *fusione di orizzonti*, incontro tra la storicità della coscienza dell'interprete e la storicità della realtà che viene interpretata. La distanza temporale e l'anticipazione di senso propria del circolo ermeneutico non sono elementi di ostacolo per la possibilità di una corretta comprensione, ma, al contrario, devono essere riconosciute come condizioni di possibilità dell'esperienza ermeneutica. Contro l'astoricità della ragione illuministica, bisogna riconoscere l'ineliminabilità del pregiudizio, che dipende dalla situazione storica e dalla precomprensione specifica con cui l'individuo si accosta all'oggetto da interpretare.⁴³ È in questo contesto che si può comprendere la valenza normativa attribuita da Gadamer alla tradizione, intesa quale punto di partenza ineludibile della nostra specifica storicità. Ma il rilievo dato alla tradizione come canone normativo di comprensione costituisce il nodo principale della polemica che contrappone Gadamer alla scuola di Francoforte e in primo luogo ad Habermas, il quale rimprovera all'ermeneutica gadameriana l'assenza di una dimensione emancipativa in quanto linguaggio e tradizione non possono essere ingenuamente considerati come luoghi di consenso libero, configurandosi

⁴² *Ib.*, p. 773.

⁴³ Naturalmente questa riabilitazione del pregiudizio è uno dei punti critici dell'approccio di Gadamer, il quale, come la Escher non manca di far notare, non sembra risolvere in modo del tutto soddisfacente la questione di come distinguere tra i pregiudizi scorretti e quelli che risultano fecondi per la comprensione. Cfr. *ib.*, pp. 802-5 e anche pp. 829-30.

piuttosto come aspetti del dominio ideologico non scevri da coercizione: il linguaggio è anche strumento di legittimazione dei rapporti di potere e «in quanto le legittimazioni non esplicitano il rapporto di potere del quale rendono possibile l'istituzionalizzazione, il linguaggio è *anche* ideologia».⁴⁴

Altra è tuttavia la direzione del pensiero gadameriano, che insiste principalmente sulla critica dell'assolutizzazione del metodo delle scienze naturali e sulla ricerca delle esperienze di verità extrametodiche proprie dell'arte e della storia. Contro il concetto di esperienza proprio della scienza, per cui unica esperienza è quella ripetibile in laboratorio, Gadamer ribadisce che l'esperienza non va identificata unicamente con l'induzione e si richiama al dettato di Hegel secondo cui vera esperienza è solo quella che modifica realmente colui che la fa. Va detto però che Gadamer spesso entra in polemica con la riflessione epistemologica contemporanea sulla base di una concezione della scienza ancora di tipo galileiano, stigmatizzando una visione della conoscenza di tipo oggettivistico «che non ha più corso in nessuna delle posizioni dell'epistemologia contemporanea a cominciare dal 1912».⁴⁵ Basterebbe infatti citare i classici lavori di Kuhn per rendersi conto di come la dimensione ermeneutica abbia acquistato sempre più spazio all'interno della stessa riflessione contemporanea sulla conoscenza scientifica. Si pensi all'idea della priorità degli orientamenti teorici, dei paradigmi, nell'indirizzare la ricerca e all'abbandono di una concezione riduzionistica dell'esperienza e dei dati osservativi, che riconosce come tutte le osservazioni siano «cariche di teoria» (*theory-laden*). Proprio le nuove epistemologie, nel secondo dopoguerra, hanno spostato il fulcro del dibattito verso tematiche ed esigenze teoriche care all'ermeneutica, prima fra tutte l'attenzione al fenomeno del linguaggio, riscontrabile in numerosi autori quali Davidson, Rorty, Putnam, che, a partire dall'insegnamento del secondo Wittgenstein, hanno manifestato l'esigenza di conciliare epistemologia ed ermeneutica. Va però sottolineato come questi sviluppi non possano essere considerati una filiazione diretta dell'ermeneutica gadameriana, dato che il processo di liberalizzazione dell'epistemologia, a partire dalla crisi del modello formale di sistematizzazione delle teorie scientifiche proprio della *standard view* propugnata dal neopositivismo, segue un proprio percorso e un proprio travaglio. Cosicché la Escher può affermare che se da un lato gli sviluppi teorici del dibattito epistemologico possono costituire una conferma della pretesa di universalità dell'ermeneutica, dall'altro Gadamer sbaglia nel contrapporre rigidamente alla conoscenza propria delle scienze naturali – che egli considera ancora aggrappata al feticcio del metodo – una esigenza di verità extrametodica che sia completamente altra e distinta dalla prima:

⁴⁴ *Ib.*, p. 800.

⁴⁵ *Ib.*, p. 811.

«[...] la crisi sorta all'interno dell'epistemologia non è derivata dal fatto che essa abbia avuto contatti incestuosi con l'ermeneutica, come se Popper ed altri si fossero convertiti allo heideggerismo o al gadamerismo, ma è una crisi alla quale l'epistemologia è arrivata per conto proprio. E c'è arrivata, appunto perché la conoscenza scientifica ha sviluppato sempre più quei caratteri di tipo ermeneutico che l'ermeneutica ha sempre rimproverato alla conoscenza scientifica di non avere. È forse questa la via per affermare e dar forza a quell'esigenza di universalità che l'ermeneutica porta avanti. Di conseguenza, l'ermeneutica, inglobando in sé qualsiasi tipo di conoscenza, compresa quella scientifica, sbaglia allorché vuole proporre un modello alternativo di conoscere o interpretare, o quando vuole avere un rapporto cognitivo con la realtà alternativo rispetto a quello delle scienze».⁴⁶

2. Se il discorso della Escher è volto a reperire le radici dell'ermeneutica nella multiforme esperienza culturale del *Historismus* tedesco, diversa è la situazione per quanto riguarda la vicenda culturale italiana. L'elemento dirimente è costituito in primo luogo dall'influenza del pensiero di Hegel, pervasiva nello storicismo italiano, ma rispetto alla quale lo storicismo tedesco «intraprende per certi versi una via alternativa».⁴⁷ Per questa ragione, la Escher intende evidenziare, nella costruzione della sua ipotesi interpretativa, le differenze tra la parabola della cultura italiana e quella tedesca, ponendo al centro della sua argomentazione la tesi secondo cui in Italia l'ermeneutica non può essere ricondotta alla grande stagione dello storicismo.

Prenderemo qui in esame più da vicino il volume dedicato allo *storicismo epistemologico e storicismo marxista*, nel quale, dopo essersi confrontata nella sua precedente fatica con i padri nobili della grande stagione dello storicismo neoidealista, la riflessione della Escher si snoda lungo il filo conduttore dell'eredità costituita dallo storicismo per la cultura italiana del dopoguerra. Da questo punto di vista, non è possibile misconoscere *l'appartenenza, l'eredità, il debito* nei confronti dell'opera di Croce e Gentile. La Escher, infatti, mette in evidenza come i nuovi fermenti che attraversano la cultura italiana nel Novecento non possano essere intesi prescindendo dal legame con la tradizione dello storicismo nostrano. Viene così in parte demolito il pregiudizio che addebita all'egemonia culturale del pensiero di Croce e Gentile il mancato sviluppo in Italia di un connubio fecondo tra scienza e filosofia. L'Autrice, infatti, sottolinea come se da una parte non manchino nel nostro paese figure eminenti di intellettuali che si interessano di problematiche inerenti alla scienza, d'altronde il colloquio tra filosofia e scienza rimane difficile a causa delle reciproche incomprensioni. Se da un lato è vero che l'Italia rimane per molti versi estranea al movimento di avvicinamento e di reciproca compenetrazione tra scienza e

⁴⁶ *Ib.*, p. 813.

⁴⁷ *Ib.*, p. 455.

filosofia che aveva luogo all'inizio del secolo passato nel resto d'Europa, ciò non può essere addebitato all'assenza di figure di spicco nel panorama filosofico ed epistemologico della nostra penisola: si pensi all'opera di autori quali Vailati, Pastore, Enriques, Aliotta, Peano, nei quali però l'interesse per la scienza non riesce a tradursi in un confronto fecondo con la cultura umanistica.

Esemplare a questo proposito la vicenda di Peano, alla cui opera guardano con interesse e ammirazione i padri della nuova logica del Novecento, da Frege a Russell (il quale considera l'incontro con il matematico italiano avvenuto a Parigi nel 1900 come un evento centrale nella maturazione del suo pensiero), che dichiara di non saper nulla di filosofia, mentre i suoi discepoli non si inseriscono nel dibattito sullo sviluppo della nuova logica che, pure, da Peano aveva ricevuto impulso fondamentale. Si può dire dunque che se ci sono filosofi che parlano e si interessano di scienza, la scienza si innesta a fatica nel panorama filosofico italiano perché questi filosofi rimangono «all'interno di quell'area umanistica di cui fanno parte per cultura e *forma mentis*, confermando con ciò la generale e sostanziale estraneità del mondo scientifico ai temi del mondo filosofico e viceversa». ⁴⁸ Da ciò il giudizio secondo cui la scienza non si è mai inserita armonicamente negli interessi della nostra cultura. Anche nel dopoguerra, «non è la filosofia della scienza che attecchisce in Italia, ma una sua più crepuscolare e astenica consanguinea, una sorta di storiografia dell'epistemologia». ⁴⁹ Parallela a tale questione è la riflessione della Escher sui rapporti del marxismo italiano del dopoguerra con lo storicismo. A chi, come Luporini e la Rossanda, intende dissociare il metodo storicistico da quello marxista e parla di superamento dello storicismo attraverso il marxismo, l'Autrice risponde che più che di superamento sarebbe corretto parlare di un differente storicismo; ⁵⁰ uno storicismo informato dal materialismo storico e dialettico che non fa più della filosofia la condizione aprioristica della storiografia. Anche dopo Croce e Gentile dunque – secondo l'Autrice – se non esiste più lo storicismo in forma idealistica, la sua eredità è nondimeno presente ovunque in varia forma.

Più complesso è invece il rapporto marxismo-epistemologia su cui per un verso grava l'ipoteca della contrapposizione tra la scienza marxiana e le scienze naturali, queste ultime rifiutate in genere dai marxisti in quanto considerate come lo specchio dell'irrazionalità del dominio borghese e della società capitalistica; d'altro canto si può affermare che l'ambiziosa operazione di precisare un peculiare statuto di scientificità del marxismo non sia mai stata

⁴⁸ A. Escher Di Stefano, *Storicismo spiritualismo ermeneutica. Vol. II. Storicismo epistemologico e storicismo marxista*, cit., p. 43.

⁴⁹ *Ib.*, p. 44.

⁵⁰ Cfr. *ib.*, pp. 55-60.

portata a compimento.⁵¹ Il marxismo rimane pertanto ancorato all'area hegeliana e crociana, nell'ambito di uno storicismo rinnovato in senso materialistico e nell'alveo di una cultura sostanzialmente umanistica in cui alla linea interpretativa crociana cui Togliatti stesso conferì l'*imprimatur* dell'ufficialità secondo l'iter De Sanctis-Labriola-Gramsci, si contrapponeva la linea collaterale Spirito-Della Volpe-Mondolfo. I tentativi di innestare la riflessione sulla scienza nel tronco del marxismo furono quindi in fin dei conti votati al fallimento. Se Geymonat tenta il connubio scienza-marxismo, rivolgendosi alla razionalità scientifica così come veniva teorizzata dal Circolo di Vienna, il suo tentativo si infrange contro il fatto che il neopositivismo non riesce mai a penetrare in Italia in forma compiuta; d'altro canto, Galvano Della Volpe, pur volendo connettere marxismo e scienza, ferma in ultima istanza la sua disamina del metodo e della pratica scientifica a Galilei.⁵²

La ricerca della Escher si concentra attorno alle figure di tre pensatori tra loro molto diversi quali Ugo Spirito, Antonio Gramsci e Galvano Della Volpe.

Per quanto riguarda il primo, la riflessione sul rapporto tra filosofia e scienza e sulla storicità della scienza inizia a delinearsi fin dalla sua formazione positivista. Dal Positivismo Spirito è attratto per la fiducia nella obiettività della conoscenza e la promessa di progresso sociale attraverso lo sviluppo della scienza e della tecnica, ma il determinismo insito nella posizione positivista, con l'incapacità di dare fondazione e rilievo adeguati al concetto di libertà, determinerà il suo distacco da tale prospettiva culturale e la successiva adesione all'attualismo. Nell'attualismo, tuttavia, Spirito non militerà mai in maniera dogmatica, proponendo piuttosto una particolare versione di *Attualismo costruttore*, nel cui contesto egli propugnerà l'identità di scienza e filosofia. Tale identità, comunque, «non si propone in termini astratti, ma nel senso concretissimo di unificazione dell'universale e del particolare in quell'attività spirituale che è la *storia*».⁵³ Come rileva l'Autrice, quindi, «ancora una volta lo storicismo – con i suoi grandi problemi - emerge come motivo costante della nostra indigena filosofia».⁵⁴ L'affermazione dell'identità tra scienza e filosofia segna la rottura tra Spirito e il suo maestro Gentile, che si consuma con la pubblicazione nel 1937 dell'opera *La vita come ricerca*. Il volume inaugura la prima fase problematicista del pensiero di Spirito, nella quale all'identità tra scienza e filosofia succede la loro antinomia. Egli tuttavia avverte come anche questa posizione rischi di convertirsi in un dogma, come anche il problematicismo non

⁵¹ Su questa problematica si veda F. Coniglione, *Il sentiero interrotto. Il fantasma della scienza nel marxismo teorico italiano*, Edizioni del Prisma, Catania 1986.

⁵² Cfr. A. Escher Di Stefano, *Storicismo spiritualismo ermeneutica. Vol. II. Storicismo epistemologico e storicismo marxista*, cit., p. 83 e seguenti.

⁵³ *Ib.*, p. 110.

⁵⁴ *Ibidem*.

possa porre se stesso come definitivo e debba riconoscere la sua stessa provvisorietà.

Da qui il giudizio secondo cui

«la filosofia di Spirito è appunto la drammatizzazione di questo atteggiamento, il suo precario e mobile equilibrio tra dogmatismo, scetticismo e utopia. Spirito, cioè, intende consapevolmente correre il rischio di un minimo di dogmatismo, per sfuggire al totale scetticismo e di un minimo di scetticismo per sfuggire al totale scetticismo. L'esigenza filosofica può evitare l'esito scettico solo confluendo nella ricerca scientifica».⁵⁵

In seguito Spirito proporrà una *ipotesi onnicentrica* che si configura come un tentativo di ricerca filosofica condotta con metodo scientifico e storicistico, nonché come sforzo volto a superare il relativismo contemporaneo, incluso quello insito nel problematicismo. *L'ipotesi onnicentrica* costituisce, allora, il tentativo di superare le dicotomie di soggetto e oggetto, di filosofia e scienza che attraversano tutto il pensiero moderno. La verità non è più intesa adesso come *adequatio rei et intellectus* perché non c'è più un mondo separato dal soggetto a cui adeguarsi e in questa prospettiva la filosofia diventa scienza allorché acquista la consapevolezza dell'ipotesi di ogni affermazione. Considerazioni, queste di Spirito, che, come la Escher non manca di notare, avrebbero potuto acquisire ben altro spessore se egli avesse accolto le sollecitazioni che potevano venirgli dai risultati della fisica quantistica, in primo luogo da quel principio di indeterminazione formulato da Heisenberg che mette in discussione anche nelle scienze naturali la distinzione assoluta tra osservatore e osservato; nonché se egli si fosse aperto alle riflessioni della filosofia contemporanea e all'opera di Heidegger in particolare che, come si è visto, proprio nel superamento del lascito ingombrante del dualismo cartesiano, rintracciava il suo nucleo teorico fondamentale.

Ma in linea con le riserve espresse sul rapporto del pensiero filosofico con la scienza nel nostro paese, la Escher evidenzia come la scienza di cui parla Spirito ben poco abbia a che fare con la ricerca così come è effettivamente e storicamente praticata dagli scienziati e si riduca piuttosto a una sorta di astrazione atemporale, consistendo più in un'esigenza etica che in una pratica metodologica reale. Accanto a scienza e filosofia, comunque, l'altro termine sempre presente alla riflessione di Spirito è quello della storia; e la storia per Spirito va indagata con il metodo oggettivo proprio delle scienze naturali: lo storico deve preoccuparsi di riconoscere il fatto nella sua purezza e descriverlo nella sua immutabile obiettività. Affermazioni queste che Spirito subito dopo attenua riconoscendo come i fatti dipendano dall'angolo visuale particolare dallo stori-

⁵⁵ *Ib.*, p. 162.

co, in ultima istanza dall'interpretazione. Sembra che in una simile prospettiva ci sia dunque posto per un'apertura ermeneutica, ma l'Autrice nega questa possibilità in maniera recisa, mettendo in luce come se il rifiuto di schemi astrattamente definitivi e classificatori poteva condurre a una proposta ermeneutica, Spirito rivela di non avere alcuna consapevolezza teorica compiuta dell'ermeneutica intesa come problema e come teoria. A Spirito la problematica ermeneutica è estranea non perché egli non abbia presente la dimensione interpretativa propria del lavoro dello storico, ma perché non riesce ad elevarsi al punto di vista per cui è necessario costruire una teoria dell'interpretazione: «Egli avrebbe in mano tutti gli elementi per costruire una disciplina dell'interpretazione, ma gli manca l'elemento più importante, la consapevolezza teorica di muoversi nell'ambito di questa scelta teorica». ⁵⁶ Severo, dunque, in ultima analisi il giudizio complessivo sull'opera di Spirito il quale non fa altro che chiacchierare di scienza, ma il suo discorso rimane «la divagazione di un umanista sulla scienza, che se ha il merito di indicare un percorso alternativo possibile, ha però il demerito di rimanere tutt'intera chiusa all'interno di un linguaggio, una logica, una conoscenza meramente speculativa». ⁵⁷ Un programma di ricerca, dunque, quello di Spirito, che egli ha il torto di portare avanti senza confrontarsi con la comunità scientifica nazionale e internazionale, ma avendo piuttosto come interlocutori quasi unicamente Croce e Gentile.

E quello del rapporto con Croce e Gentile e, più in generale, la dialettica di continuità e innovazione all'interno della tradizione dello storicismo, costituisce l'angolo focale privilegiato che informa la riflessione della Escher su Gramsci. Del pensatore sardo, infatti, viene evidenziato come egli intenda depurare la filosofia da ogni speculativismo per ridurla a pura storicità, a puro umanesimo. La filosofia della prassi di Gramsci si attesta dunque come una concezione della realtà che si è liberata da ogni residuo di trascendenza e di teologia, a differenza dello storicismo crociano, rimasto ancora avviluppato in residui speculativi. Peculiari sono quindi le categorie fondanti dello storicismo marxista di Gramsci: le nozioni di dialettica, di egemonia, di blocco storico. È attraverso queste categorie che la filosofia diventa politica, si fa riflessione sulla prassi; in primo luogo attraverso la nozione di egemonia, con la connessa questione del ruolo occupato dagli intellettuali, definiti come gli agenti storico-sociali di cui si serve una classe per diffondere la propria concezione del mondo. Gli intellettuali, con la loro opera culturale, costituiscono la cerniera fra i diversi strati sociali, favorendo l'egemonia di un gruppo sociale sui gruppi subordinati. Intellettuali dunque sono per Gramsci non semplicemente i ceti tradizionalmente indicati con tale denominazione, ma in generale tutto lo strato sociale

⁵⁶ *Ib.*, p. 250.

⁵⁷ *Ib.*, p. 254.

che svolge funzioni organizzative e connettive nel tessuto sociale. Il ruolo assegnato al processo culturale, che non è affidato unicamente agli studiosi di professione, ma al proletariato, considerato, in linea col provocatorio dettato marxiano, l'erede della filosofia classica tedesca, rappresenta dunque il contrassegno specifico dello storicismo gramsciano. La fondazione di una classe dirigente, infatti, equivale sempre alla creazione di una *Weltanschauung* ed è dunque in questo senso che anche le note di Gramsci dedicate alle questioni estetiche e alle questioni culturali in senso lato – si pensi alla questione della lingua – non possono essere intese senza il riferimento alla prassi:

«Filosofia della prassi è dunque l'etichetta più appropriata per lo storicismo gramsciano, che coniuga la mondanizzazione e terrestrità assoluta del pensiero con l'umanesimo assoluto della storia, facendo convogliare nella stessa area crocianesimo – ma anche gentilianesimo – e marxismo».⁵⁸

La riflessione di Gramsci si configura allora come umanesimo integrale: un umanesimo da cui espungere ogni residuo di trascendenza e di teologia, ma anche ogni semplificazione meccanicistica derivante da una lettura economicista del marxismo. L'uomo, non le condizioni economiche, sviluppano una volontà sociale motrice della storia e plasmatrice della realtà obiettiva. L'uomo è per Gramsci, infatti, «più spirito che natura», laddove la nozione di “spirito” è intesa non in senso metafisico, come dominio delle idee, ma come necessità immanente che trova giustificazione nella cultura, nelle forze economiche, nei modi di convivenza umana determinati dallo sviluppo storico. Lo studio del passato, dunque, è sempre teso alle motivazioni e alle preoccupazioni del presente per cui quella proposta da Gramsci è fondamentalmente una storia a tesi, tutta protesa all'interpretazione e alla trasformazione della realtà presente. In ciò, nell'identificazione di filosofia e storia e quindi di filosofia e politica, consiste l'impronta peculiare dello storicismo integrale di Gramsci e il suo impatto specifico sullo sviluppo della nostra cultura. Ma se in tal modo è implicitamente insita la possibilità che dal rapporto tra storia e prassi, dallo sguardo gettato sul passato inteso come guida in relazione all'azione nel presente, possa emergere una proposta ermeneutica, essa in Gramsci non trova uno sviluppo organico. Come sottolinea la Escher

«l'accenno all'impossibilità di costruire una storia 'obiettiva' non si traduce, nel filosofo sardo, in una più ampia e, ancora una volta, consapevole teoria ermeneutica. Esso rimane soltanto ancorato alla consapevolezza che la conoscenza è sempre agganciata e mediata dalle categorie soggettive dell'intelletto. / Ma questo da solo non basta a fare di una teoria una teoria ermeneutica. Giacché ripeto quanto ho detto più volte, e cioè che l'ermeneutica non è una generica teoria dell'interpre-

⁵⁸ *Ib.*, p. 413.

tandum, ma è una teoria che di tale interpretandum, anzi della sua storicità, getta le basi teoretiche». ⁵⁹

Pertanto, interesse precipuo dello studio della Escher è, ancora una volta, il rapporto del pensiero di Gramsci con la tradizione dello storicismo nostrano:

«Ciò che a noi, di Gramsci, interessa, o meglio ciò che ci interessa ai fini del presente lavoro, è allora il suo inserimento nel lungo, articolato e complesso filone dello storicismo e il volto nuovo che di esso il filosofo sardo offre. / Giacché è proprio nello storicismo, in uno storicismo diverso ma non totalmente alternativo rispetto a quello gentiliano – sottolineo gentiliano, non crociano –, la presenza di una continuità della filosofia italiana, che, proprio in questo senso della storia, trova la sua radice e la sua identità». ⁶⁰

L'analisi del pensiero di Galvano Della Volpe conclude la riflessione della Escher su *storicismo epistemologico e storicismo marxista*. L'opera di Della Volpe si presenta come un'originale sintesi di empirismo ed esistenzialismo, rivisitati dalla successiva adesione al marxismo, visto come tappa ultima di un percorso intellettuale che si nutre del pensiero di Aristotele, Galilei e Hume. L'inizio della speculazione filosofica di Della Volpe si concretizza in un confronto critico con Gentile, volto alla salvaguardia della concretezza e molteplicità del reale e quindi della storia. Problema fondamentale del pensatore imolese è quindi la conciliazione di molteplicità e unità, all'insegna del tentativo di sottrarsi ad ogni forma di misticismo e dogmatismo, tematica questa che lo porterà in seguito ad incontrarsi con il marxismo. Della Volpe poi sposta il suo interesse sul pensiero di Hume, attraverso il quale si attua la riscoperta della positività del molteplice sia a livello gnoseologico come molteplice sensibile, sia a livello etico come sentimento. La critica di Hume al razionalismo che intende fissare leggi valide universalmente serve dunque a Della Volpe come giustificazione storica per la difesa teoretica dell'autonomia del contingente e del particolare.

È, tuttavia, nel confronto con il marxismo che Della Volpe trova una sintesi riguardo ai problemi teoretici che precedentemente hanno occupato la sua riflessione, *in primis* la questione della positività del molteplice. Il materialismo storico, difatti, è considerato come l'unico metodo scientifico che si distingue tanto dall'idealismo con le sue ipostasi della realtà, quanto dal positivismo con la sua ingenua idolatria dei fatti. Il marxismo di Della Volpe è dunque declinato all'insegna del rifiuto di qualunque razionalismo aprioristico, per cui momento centrale di questa impostazione è costituito dalla critica di Marx ad Hegel, che Della Volpe enfatizza fino al punto da intendere la scientificità del marxismo in chiave quasi esclusivamente antihegeliana. La critica marxiana verso l'idealismo hegeliano si configura pertanto per il Nostro come una sorta di riepilogo di

⁵⁹ *Ib.*, p. 427.

⁶⁰ *Ib.*, p. 471.

tutto il pensiero antidogmatico che percorre la storia della filosofia, ricollegandosi in tal modo alla critica di Aristotele a Platone e alla critica di Galileo alla fisica scolastica.

A partire dalla *Logica come scienza positiva*, quindi, la ricerca dell'Avolpiana si volgerà alla chiarificazione dei rapporti tra logica e scienza e alla dimostrazione della storicità della logica stessa. Unico metodo per Della Volpe è quello della scienza sociale moderna che muove dall'esperienza per rielaborarla razionalmente, in maniera critica, alla luce della storia. Non c'è che una scienza per Della Volpe, perché c'è un unico metodo, un'unica logica, la logica materialistica della scienza sperimentale moderna. E questo è lo stesso metodo di Galilei che coniuga induzione e deduzione per escludere ogni considerazione metafisica dall'analisi scientifica. Critico è invece Della Volpe nei confronti delle posizioni del Circolo di Vienna. Egli riconosce il progresso della nuova logica simbolica elaborata da Russell, Frege e Wittgenstein, ma giudica la stessa eccessivamente formalistica. Lo spirito del galileismo, invece, è spirito di ricerca che non vale solo in campo scientifico, ma si perpetua anche nel campo della problematica morale e storica. Ed è per questo che Della Volpe definisce il marxismo come "galileismo morale", capace di conferire alla ricerca storica uno statuto scientifico. Quello dello statuto scientifico del marxismo, tuttavia, è forse il punto debole della ricerca di Della Volpe. Come mette in luce l'Autrice né Della Volpe né gli altri protagonisti del dibattito riescono a precisare a quale scienza faccia riferimento il filosofo imolese, né che cosa sia in definitiva questo statuto scientifico del marxismo e in che rapporto stia con lo sviluppo delle più recenti acquisizioni scientifiche.⁶¹ Se Della Volpe e la sua scuola intendono, quindi, in ultima analisi la scientificità del marxismo in radicale antitesi con la tradizione dello storicismo dalla quale intendono prendere le distanze, più articolato è il giudizio della Escher. Ella ammette la distanza che separa dalla Volpe dal *mainstream* dello storicismo

«in quanto la discriminante fondamentale è data dal fatto che questo nega il naturalismo metodologico, ovvero la possibilità di parlare di unitarietà di metodo tra scienza della natura e scienze dello spirito. Ed invece proprio questo sostiene Della Volpe col galileismo morale, estendendolo persino all'arte e alla poesia».⁶²

Eppure, l'Autrice sottolinea, quella di Della Volpe è comunque una «posizione antistoricista [...] che si nutre però di una grande utilizzazione di materiale storico, di un grande senso della tradizione teorica e che trova nel passato le motivazioni teoretiche per una battaglia presente»,⁶³ per cui in fin dei conti

⁶¹ Cfr. *ib.*, p. 603.

⁶² *Ib.*, p. 554.

⁶³ *Ib.*, p. 555.

non sarebbe azzardato «caratterizzare la posizione di Della Volpe come “storicismo epistemologico” o anche, meglio, come “epistemologia storica”». ⁶⁴

E con tale giudizio si chiude quindi il cerchio della ricerca della Escher, ribadendo ancora una volta, in linea con il postulato fondamentale della propria ipotesi interpretativa, la centralità delle problematiche dello storicismo nella complessità della vicenda culturale italiana:

«il problema della comprensione del pensiero dell'avolpiano non riguarda solo la valutazione della sua ortodossia, ma anche il suo rapporto con la tradizione di pensiero che caratterizza quella parte importante della nostra storia delle idee, quale è rappresentata dallo storicismo. [...] Dissentendo quindi del tutto dalle tesi, che vedono Della Volpe come un corpo estraneo nell'ambito della tradizione culturale italiana, torno a ribadire che storicismo e logica possono coesistere e intrecciarsi, senza che ciò comporti il sacrificio di una di esse». ⁶⁵

È con questo giudizio, inteso a suggellare il valore imprescindibile dell'eredità dello Storicismo per i successivi sviluppi della cultura filosofica italiana, che la Escher conclude – almeno temporaneamente – il suo ampio e articolato percorso di ricerca.

3. La riscontrata centralità della problematica storicistica in Italia non esime in ogni caso Escher Di Stefano dal valutarne e approfondirne i contorni problematici, soprattutto per quanto attiene al rapporto con l'ermeneutica europea. Nel tentativo, peraltro pienamente riuscito, di contestualizzare metodologicamente il dibattito, Escher Di Stefano evidenzia, come già anticipato all'inizio del presente intervento, che la problematica della storia in Germania è strettamente intrecciata a quella dell'ermeneutica, mentre in Italia rimane circoscritta in un suo ambito autonomo. Da questo punto di vista il volume che Anna Escher dedica a Croce e Betti ⁶⁶ ha il merito e la finalità di mettere in luce i motivi per cui l'ermeneutica del giurista e lo storicismo del filosofo napoletano percorrano due vie separate, ma sostanzialmente parallele. A ciò si aggiunge l'esigenza di qualificare se e in che misura lo storicismo imperante di Croce abbia avuto come contraccolpo negativo la mancata proliferazione in Italia di un filone ermeneutico variegato, ma fecondo.

Ma prima di una tale disamina, l'intento metodologico della studiosa catanese è di dipanare il filo rosso della *vis polemica* che ha attestato su posizioni diverse gli stessi protagonisti dell'ermeneutica europea, vecchia e nuova, i quali «al di là degli incontri/scontri, al di là della strategia della benevola attenzione o della contrapposizione scevra di diplomatizzazioni» ripropongono in sostanza

⁶⁴ *Ib.*, p. 556.

⁶⁵ *Ib.*, p. 611.

⁶⁶ A. Escher Di Stefano, *Benedetto Croce ed Emilio Betti*, cit.

una polarità di fondo tra due orientamenti radicalmente differenti dell'approccio ermeneutico, indicati in linea di principio, e dunque in forma non assoluta, nel contrasto tra «“metodo”, da una parte, e “filosofia”, dall'altra». Contrasto che comunque, seguendo Maurizio Ferraris, Escher Di Stefano non ritiene possa risolversi in una semplice contrapposizione accademica, attraverso una semplice assolutizzazione dei termini.⁶⁷

Volendo annunciare da subito il contributo apportato da Escher Di Stefano alla discussione sul valore e sul senso dell'operare ermeneutico, bisogna tenere presente un duplice fronte. Da un lato la convinzione della Nostra che «sull'ermeneutica, sul suo statuto e *soprattutto sulla sua multivocità*, la discussione è oggi aperta e certamente destinata a continuare, pena l'incomprensione del fenomeno stesso»; dall'altro la presa a carico da parte dello studioso di ermeneutica che è indispensabile una chiarificazione *ex ante* del significato profondo dei termini fondamentali dell'esegesi ermeneutica:

«A mio avviso, – annota Escher Di Stefano riferendosi alla differenza dei vari stili ermeneutici – la differenza, differenza che c'è, non riposa solo nella provenienza culturale o nei contenuti di cui questi autori si occupano, ma nel “modo” con cui se ne occupano, nel modo con cui intendono il soggetto e l'oggetto e il rapporto soggetto-oggetto, soggetto-mondo, linguaggio-mondo, verità».⁶⁸

È, pertanto, questa «modalità» a caratterizzare il punto di vista della Escher sull'ermeneutica; modalità che non si esaurisce, metodologicamente, in una pur accurata filogenesi di stampo storicistico e culturale – quando si tratta di tracciare il profilo dello studioso di ermeneutica e la sua opera, e in forma più ampia lo stesso concetto di ermeneutica – ma che punta direttamente all'individuazione di quelle ragioni soggettive che motivano *ex se* l'accostamento ai «modi» che presuppongono l'esegesi ermeneutica, secondo fini e direzioni che talvolta sfuggono allo stesso studioso. Su tale “modalità”, nella visione ermeneutica escheriana, «si gioca tutta la distanza fra coloro che vogliono fare dell'ermeneutica una metodologia, il cui *telos* è l'oggettività, e coloro che la considerano una filosofia, i quali negano che tale oggettività sia raggiungibile». Un aspetto dirimente, questo, che segna in forma inequivocabile anche lo stesso stile filosofico della Escher, incessantemente proteso alla problematizzazione discorsiva e interlocutoria con gli Autori e con i Testi.

⁶⁷ «M. Ferraris, riferendosi alla teoria generale dell'interpretazione di E. Betti e alle ermeneutiche letterarie di E.D. Hirsch jr. e di P. Szondi, osserva che la definizione «ermeneutiche non filosofiche» è in gran parte solo convenzionale, e significa in effetti «teorie ermeneutiche di autori che non sono filosofi di professione»; questi autori, infatti, affrontano problemi che sono «a pieno diritto filosofici, soprattutto quando consistono in prese di posizione contro tendenze implicite o esplicite dell'ermeneutica filosofica – in particolare contro la forma specifica che ad essa ha conferito Gadamer» A. Escher Di Stefano, *Benedetto Croce ed Emilio Betti*, cit., p. 168.

⁶⁸ *Ibidem*.

Su questo versante, facendo propri gli orientamenti della letteratura ermeneutica, Escher Di Stefano attribuisce alla tradizione di Schleiermacher e Dilthey il compito di rappresentare il filone dell'ermeneutica metodologica; tradizione, questa, che concepisce l'ermeneutica come teoria del lavoro interpretativo, sia esso di carattere generale, (che si occupa cioè dell'interpretazione di tutte le scienze umane), sia settoriale, (che si intrattiene ad es. prevalentemente sull'interpretazione estetica o letteraria). Ad una ermeneutica così intesa rispondono concrete esigenze poste dal lavoro sui testi con lo scopo di fornire principi e regole validi, onde consentire di ottenere una interpretazione «oggettivamente» valida, ovvero capace di distinguere una interpretazione corretta da una non corretta. Tale concezione, pienamente nel solco della posizione classica dell'ermeneutica, inquadra il problema dell'interpretazione dal un punto di vista squisitamente epistemologico, cioè come analisi delle condizioni di validità dei processi conoscitivi propri delle scienze dello spirito. Se per questo tipo di orientamento la questione centrale è quella della «oggettività», il problema del «metodo» non può che rappresentare un *iter* faticoso se non addirittura tortuoso.

A configurare, invece, una “filosofia ermeneutica”, al cui interno il problema epistemologico viene ampiamente superato, perché viene già ritenuta impossibile una conoscenza oggettiva, Escher Di Stefano chiama solidalmente in causa Heidegger, la cui rilettura è finalizzata a mettere in luce come l'essenza del problema ermeneutico riguardi da ultimo la riflessione filosofica sul carattere e le condizioni della comprensione umana. Nell'ermeneutica si celano, dunque, secondo la Escher, facendo propria la lezione heideggeriana, non assunzioni del compreso, ma «elaborazione delle possibilità progettate nella comprensione». ⁶⁹

Su tale *a priori* della comprensione ermeneutica Escher Di Stefano ritiene di poter delineare in Heidegger quell'orizzonte di senso che lega il significato dell'Essere alla ricerca di senso dell'Esserci, ponendo i due termini della relazione all'interno di una simmetria metodologica, la quale se gestita filosoficamente in maniera corretta, restituisce un dato oggettivo non asettico o amorfo, ma caricato del senso dell'Esserci. Ciò perché la posizione heideggeriana, che non si ferma all'aspetto epistemologico dell'interpretazione, esplora per l'appunto l'aspetto ontologico ed esistenziale del problema dell'Essere attraverso una “domanda primaria”, fondata sulla dinamica della comprensione e non su una metodologia dell'interpretazione assunta come valida. Così argomenta la Escher:

«[...] il fatto di porre il problema del senso dell'essere non conferisce alla ricerca heideggeriana il carattere recondito e imperscrutabile di un'indagine intorno a ciò

⁶⁹ *Ib.*, p. 167.

che starebbe dietro all'essere; esso non fa che porre in questione l'essere stesso nei limiti della sua comprensibilità da parte dell'Esserci: "Il senso dell'essere non può mai essere contrapposto all'ente o all'essere, presupponendolo come 'fondamento' dell'ente; il 'fondamento' non è pensabile che come senso, sia pur esso l'abisso senza fondo di ciò che è sfornito di senso". Tuttavia questo attingimento del senso dell'essere, questa interpretazione, non è mai l'apprendimento neutrale di qualcosa di dato. Il senso è un'esistenziale dell'Esserci e non una proprietà che inerisce all'ente o che gli sta "dietro" o che vaga in qualche "intermondo": "Solo l'Esserci 'ha' senso, e ciò perché l'apertura dell'essere-nel-mondo non è 'riempibile' che attraverso l'ente in essa scoperto. *Solo l'Esserci, quindi, può essere fornito di senso (sinnvoll) o sfornito di senso (sinnlos)*; il che viene a significare che l'essere dell'Esserci e l'ente aperto con esso possono o essere afferrati nella comprensione o sfuggire nell'incomprensione". In ogni caso, per Heidegger, ogni comprensione si muove sempre nella struttura del "pre", nel senso della pre-disponibilità, della pre-veggenza e della pre-cognizione. Questo fondamentale orientamento è definibile come "filosofia ermeneutica" o "ermeneutica filosofica".⁷⁰

Che la Escher, pur mantenendo di fondo una predilezione per la posizione heideggeriana, opti comunque per un dialogo prossimale tra le due forme di ermeneutica sopra richiamate, si evince chiaramente allorquando cita Ricoeur, il quale

«propone non una sintesi, ma una compenetrazione fra un'ontologia dell'intesa e una escatologia della liberazione. Con ciò egli non intende abolire le differenze tra ermeneutica e critica dell'ideologia, ognuna delle quali ha un proprio luogo privilegiato [...], vuole piuttosto mettere al riparo da svianti opposizioni sia l'interesse per la reinterpretazione delle eredità culturali ricevute dal passato, sia l'interesse per le proiezioni nel futuro di una umanità liberata».⁷¹

Attenzione alle eredità culturali imperniata sulla teoria del testo da un lato; elaborazione delle istituzioni e dei fenomeni di dominazione centrate sull'analisi «delle reificazioni e delle alienazioni», dall'altro: ancora una volta i due versanti dell'ermeneutica, quello epistemologico e quello relativo alle condizioni della comprensione possono essere, per il tramite di Ricoeur, conciliate.

Ma tale conciliazione, tuttavia, nella visione della Escher rimanda a interrogativi più ampi che interessano non soltanto la natura stessa dell'azione ermeneutica, ma anche l'effettiva sua efficacia allorché la rilevanza teoretica del concetto funge da perimetro entro cui inquadrare un filosofo del diritto come Enrico Betti o l'ancor più totalizzante idealista Giovanni Gentile. Nei confronti di quest'ultimo, ad es., in pagine fittissime, Escher Di Stefano mostra al lettore di che natura sia il legame del filosofo siciliano con l'idealismo tedesco, legame che esclude qualsivoglia coimplicazione di natura ermeneutica, in specie se il

⁷⁰ A. Escher Di Stefano, *Benedetto Croce ed Emilio Betti*, cit., pp. 167-8.

⁷¹ *Ib.*, p. 170.

confronto riguarda direttamente, *strictu sensu*, le filosofie di Heidegger e Gadamer. Escher afferma, pertanto, che Gentile «non ha alcun sentore di una verità extrametodica»,⁷² egli si trova immerso in una «quiete sillogistica» in cui confluisce l'intero suo concetto di conoscenza, in virtù del quale

«la perenne presenza a sé stesso dello Spirito e la dissoluzione di ogni distanza tra i diversi si propone come acquisto veritativo e ultimativo, come possesso di uno Spirito in cui la differenza tra interprete e interpretato risulta solo un gioco di simulazione, una realtà virtuale sprovvista di fondamento ontico».⁷³

Già a voler considerare soltanto questo tratto

«la filosofia di Gentile non è ermeneutica, almeno non nel senso che l'analisi contemporanea tedesca ad essa attribuisce. Gentile, piuttosto, si pone in continuità con la tradizione metafisica, per la quale è del tutto naturale la risoluzione dell'interpretazione nel processo conoscitivo. Egli, per questo, è allievo di Hegel, o semmai di Spaventa, in quanto annulla la distanza fra soggetto e oggetto nella rotondità dell'Assoluto, nella compiutezza predicativa del discorso *logico*, nel quale si esprime l'alfa e l'omega della Ragione. / Del tutto diversa, invece, l'ermeneutica di Heidegger, che è scavo del e sul linguaggio, il quale tende a portare alla luce il non-detto, ad oltrepassare l'ente, nell'attesa della rivelazione dell'Essere: presupposto inesauribile, che impedisce il realizzarsi del compito interpretativo, il quale, dunque, rimane infinito. Una inaccettabile infinità, per Gentile, che vede in essa un residuo positivisticò, un atto dogmatico che inficia l'assolutezza dell'atto spirituale».⁷⁴

Di segno opposto, con riferimento più specifico verso Betti e al suo rapporto con l'ermeneutica tedesca, le considerazioni che Escher tesse nel suo lavoro monografico sul giurista. Partendo dall'assunto che se alla riflessione filosofico-ermeneutica spetta soltanto il compito di delineare l'orizzonte entro cui si muovono le scienze dello spirito, trattandosi non tanto di mettere in discussione l'esigenza dell'oggettività, quanto piuttosto «di sapere a quale oggettività può aspirare la conoscenza umana, o, meglio, entro quale orizzonte ontologico si deve porre il problema dell'oggettività», allora la metodologia bettiana può scontatamente apparire superata. Betti, in nome di tale rigidità, sarebbe soltanto «l'erede fedele dell'insegnamento metodologico diltheyano, lo studioso più coerente dei processi interpretativi, rispetto all'infedeltà delle costruzioni "ontologiche" di Heidegger e della sua scuola».⁷⁵ Se, invece, come sostiene la Escher, seguendo in ciò l'interpretazione di F. Bianco e più da vicino quella di G. Mura, il passaggio da una dimensione prettamente metodologica ad una ontologica dell'ermeneutica coinvolge un approfondimento del tessuto

⁷² A. Escher Di Stefano, *Storicismo spiritualismo ermeneutica*. Vol. I. *Storicismo metodologico e storicismo speculativo*, cit., p. 625.

⁷³ *Ib.*, pp. 623-4.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ A. Escher Di Stefano, *Benedetto Croce ed Emilio Betti*, cit., p. 171.

esistenziale della ricerca del senso, coinvolgendo altri campi del cosiddetto sapere spirituale, allora, prescindendo dal valore intrinseco dell'azione oggettivante del *metodo* bettiano, gli sforzi costituiti dalla ricerca ermeneutica in direzione della definizione di una qualche oggettività, contribuiscono, in ogni caso e indirettamente, alla costruzione più ampia di un Senso.⁷⁶ Nel sostenere questa tesi Escher Di Stefano è confortata dalla relazione stessa, finemente tessuta dal Betti nelle sue opere, tra conoscenza della verità e comunicazione della medesima, nesso che per Betti non perviene mai ad una stasi conclusiva, esattamente come il fluire esistenziale della vita spirituale. Sottolinea la Escher:

«tale concezione del conoscere e comunicare la verità non fu per Betti soltanto scelta teoretica ed erudita, ma scelta di vita, scelta umanistica ed etica. In tal senso il compito didattico costituì un momento importantissimo dell'attività del giurista. Egli l'assunse come autentica missione, che svolse fino agli ultimi giorni di vita».⁷⁷

Una siffatta lettura di Betti, sanamente depauperata dai tecnicismi giuridici, è in fondo l'intento della Escher; intento che desidera approdare sia alla rimozione di un luogo comune sull'indagine bettiana, giudicata da sempre tanto ingessata nelle forme giuridiche da perdere di vista l'idea più ampia di ermeneutica filosofica; sia ad evidenziare tutti quegli aspetti che in un certo senso vanno positivamente oltre l'ermeneutica gadameriana, che, com'è noto, Betti non mancò di criticare, essendone a sua volta rispettosamente criticato. Su questo specifico punto Escher Di Stefano dimostra ad es. in relazione al concetto di *applicatio* (intendere una norma per agire) come Betti, rifiutando parte degli assunti di Gadamer, pervenga ad un allargamento semantico del concetto di umanità, ben diverso (quasi tralasciato) da quello di Gadamer. Seguendo da vicino per intero l'argomentazione della Escher è possibile notare come, partendo da una serie di rikusazioni afferenti al circolo gadameriano, Betti si trovi alla fine storicisticamente *oltre* Gadamer. Il giurista, argomenta la Escher, «non accetta la teoria del circolo ermeneutico nel suo sviluppo in senso ontologico; non accetta l'inserimento dell'interprete in una tradizione e l'accentuazione della storicità dello stesso; trova artificiosa la classificazione di

⁷⁶ «In tale ottica, dunque, uno studio su Betti andrebbe al di là di una sia pur necessaria indagine sul suo pensiero, ma starebbe ad indicare la collocazione che si intende assumere nell'ambito di uno schieramento alla luce delle ragioni su esposte. Tuttavia, si chiede Bianco, lo studioso che si ponga in quest'ottica non potrà evitare di porsi un problema critico fondamentale, dovendo in ogni caso chiedersi se nel passaggio da una visione «metodologica» ad una comprensione «ontologica» non si sia per caso realizzato «un approfondimento del compito interpretativo che vale a rendere ragione non soltanto dell'interesse manifestato da una parte cospicua del pensiero contemporaneo nei confronti della 'filosofia ermeneutica', ma anche della capacità che tale orientamento ha mostrato di aprirsi al dialogo con altre forme della riflessione odierna, dalla filosofia analitica alla psicoanalisi, dalla teoria critica della società al materialismo dialettico» (A. Escher Di Stefano, *Benedetto Croce ed Emilio Betti*, cit., p. 171).

⁷⁷ *Ib.*, p. 285.

tutti i tipi possibili di interpretazione nelle categorie dell'interpretazione ricognitiva, normativa e riproduttiva; rifiuta il proposito di Gadamer di "ridefinire l'ermeneutica delle scienze dello spirito in rapporto all'ermeneutica giuridica e all'ermeneutica teologica". Betti, cioè, si oppone decisamente alla postulazione di "una indifferenziata unità del problema ermeneutico", che vorrebbe porre teologi e giuristi sullo stesso piano dei filologi e degli storici, mettendo in pericolo l'oggettività dei risultati dell'interpretazione e dell'applicazione.

Questa critica specifica mossa da Betti a Gadamer per l'eccessiva ampiezza conferita al concetto di applicazione – critica che è stata da più parti condivisa – riconduce alla divergenza di fondo esistente tra i due pensatori.

Il procedimento ermeneutico di cui Gadamer si occupa non è argomento che riguarda soltanto le scienze dello spirito, né le scienze in generale: esso ha significato per la totalità dell'esperienza umana. L'atto del comprendere, infatti, non è uno degli atteggiamenti possibili del soggetto di fronte alla realtà, ma il modo di essere dell'esistenza stessa come tale. Ogni comprensione è necessariamente un'applicazione, dal momento che chi legge un testo vi è già dentro egli stesso, nella misura in cui ne percepisce il significato. In ogni caso Gadamer ritiene che l'applicazione costituisca, come la comprensione e la spiegazione, «un aspetto costitutivo dell'atto interpretativo inteso come unità».

Ma si tratta comunque di una unità ermeneutica, sottolinea Escher Di Stefano

«da cui viene espunta la reificazione antologica del dualismo io-mondo, in cui viene di certo ruscato il ritorno alla *Naturphilosophie* di Schelling, anticipatrice delle istanze forti di tutta la scienza contemporanea. L'attribuzione dell'*applicatio* all'ermeneutica giuridica ha solo un "significato esemplare": "Si tratta sempre di qualcosa di più che della semplice applicazione corretta di principi generali. Sempre, il nostro sapere sul diritto o la morale viene ampliato e accresciuto, cioè determinato produttivamente, dal caso particolare. Il giudice non applica solo *in concreto* la legge, ma con la sentenza che pronuncia porta uno sviluppo del diritto».⁷⁸

Gadamer non ritiene cioè di limitare il campo dell'*applicatio* alla sola interpretazione normativa, come fa invece Betti, ma estende questo principio a qualsiasi tipo di comprensione. Comprensione e applicazione, dunque, vanno di pari passo «di modo che chi legge un testo ci è già dentro lui stesso, nella misura in cui ne percepisce il significato». Per Gadamer, dunque, è sbagliato intendere l'*applicatio* come qualcosa che segue la comprensione e ne costituisce il momento finale. Essa, invece, «rappresenta la vera comprensione dell'universale stesso, di quell'universale che, per noi, è il testo che si dà ad interpretare».⁷⁹ Posizione ovviamente non neutra e di grande rilevanza e conseguenza, la cui

⁷⁸ *Ib.*, p. 292.

⁷⁹ Gadamer citato in A. Escher Di Stefano, *Benedetto Croce ed Emilio Betti*, cit., pp. 292-3.

portata va al di là della semplice scelta operativa, investendo proprio quel nucleo fondamentale del nostro essere come un tutto unitario dotato di senso.

Ma Betti si trova in una posizione ben diversa; Betti non ama l'essere, ma gli uomini; ama la "comune umanità", premessa indispensabile del circolo ermeneutico, e coglie questa comune umanità "non come una pura nozione", bensì come "il referente di una *applicatio* etica", concorrendo così a individuare una dimensione che la concezione gadameriana del circolo non sarebbe stata in grado di evidenziare. È la "comune umanità" il luogo in cui sapere e libertà si riappropriano l'uno dell'altra, garantendo la liceità della norma all'interno di un sistema impostato secondo norma.

Per Betti, dunque, come abbiamo già detto, *l'applicatio* ha valore solo in relazione all'interpretazione giuridica, la cui essenza consiste nel rendere concreta la legge, così "da fornire alla vita e ai modi di agire della comunità una guida pratica e direttive conformi a giustizia". E il fatto che Betti precisi che *l'applicatio* vada circoscritta alle sole forme di interpretazione normativa, non significa che egli ne vuol limitare la portata al solo ambito giuridico, mentre, al contrario Gadamer intenderebbe universalizzarla, applicandola anche al di fuori di tale campo. Significa, piuttosto, almeno credo, che *l'applicatio* ha una sua perdurante efficacia nell'ambito giuridico, in quanto *ogni sistema umano è giuridico, anche se non solo giuridico*.⁸⁰

Ma la problematica dell'*applicatio etica* vede utilmente rievocato il suo aspetto storicistico allorché un'opera, una volta realizzata, uscendo dalle mani del suo autore, diventa proprietà di tutti coloro che sono in grado di raccoglierne l'eredità spirituale. I termini del processo sono sempre due, soggetto e oggetto, gli stessi che si ritrovano in ogni processo conoscitivo, solo che in questo caso il conoscere l'opera dell'altro è un riconoscere l'altrui spirito in una *comune umanità* che, parla allo spirito dell'interlocutore attraverso le forme oggettivate di un'opera. Ricordando Escher Di Stefano un importante passo di Betti, si tratta in questo caso di «un ricondurre e ricongiungere quelle forme alla interiorità che le ha generate e dalla quale si sono staccate, un interiorizzarle, trasponendone tuttavia il contenuto in una soggettività diversa da quella loro originaria». [Si ha così] «una *inversione* del processo inventivo nel processo interpretativo: una inversione per cui nell'iter ermeneutico l'interprete deve ripercorrere in senso retrospettivo *l'iter* genetico e operarne in sé il ripensamento».⁸¹

Si tratta, come lo definisce la Escher, del punto di più «alto intrigo ermeneutico», nell'opera bettiana: l'opera diviene proprietà noetica di tutti coloro che partecipano alla comunione di spiritualità in cui l'opera si inserisce, cioè di tutti coloro che sono in grado di recepirne il messaggio e di coglierne il senso.

⁸⁰ *Ib.*, pp. 293.

⁸¹ *Ib.*, p. 200.

In tal modo, per il tramite congeniale dell'oggettivazione, la vita dello spirito fa ritorno verso se stessa nelle forme di quelli che Betti definisce «spiriti fraterni», aperti al richiamo e disposti a comprenderlo. Per ricollegare all'autore la sua opera, per ricavare dall'opera il suo senso, è necessario, secondo Betti, mettere in luce il «fare demiurgico»:

«A differenza dell'agire pratico, che è bensì diretto ad un obiettivo, ma nell'attingerlo ritorna, per così dire, allo stesso soggetto agente, rivolto com'è a soddisfare interessi della vita quotidiana, il fare demiurgico mira ad oggettivarsi in un risultato che trascende il soggetto agente, richiede da lui un impegno di dedizione e di sacrificio e mette in essere un'opera in sé coerente e conchiusa, indipendente dall'autore e obbediente a una propria legge di autonomia». ⁸²

Ora il punto delicato di siffatta inversione - ed è questo per Escher Di Stefano il *focus* del problema e, ancora una volta, la sua rilevanza ermeneutica - sta nell'accennata *trasposizione* in una soggettività diversa da quella originaria. Da qui nasce l'antinomia di due esigenze, alle quali l'interpretazione deve del pari obbedire: da una parte si pone all'interprete un'esigenza di *oggettività*, in quanto la riproduzione, il ripensamento, deve essere il più possibile aderente e fedele al valore espressivo o sintomatico della forma rappresentativa che si tratta d'intendere: un'esigenza, pertanto, di subordinazione. Ma, del resto, tale oggettività non è attuabile se non attraverso la *soggettività* dell'interprete. Pertanto, ciò che più interessa è la ricostruzione storica dell'oggetto. L'utilità costruttiva dei concetti che si adoperano è in ragione della loro reale capacità di rappresentare l'opera, la quale, dal canto suo non è «un termine definitivo», né è da considerare in senso assoluto, come fine a se stessa; anzi, essa è una forma rappresentativa essenzialmente destinata, come ogni altra, a fungere da elemento di mediazione da spirito a spirito.

In questo senso appare già chiaro secondo Escher Di Stefano, nella prolusione del '27, l'orientamento bettiano verso una «relativa oggettività» dell'interpretazione, sulla quale Betti torna ad insistere in una significativa nota:

«Nell'affermare la *relatività storica* di ogni ricostruzione di ordini giuridici tramontati, non intendo punto negare il *valore oggettivo* di una ricostruzione dogmatica condotta secondo i criteri qui propugnati: il che porterebbe a sopprimere la distinzione fra ricostruzioni buone e ricostruzioni cattive (di valore, cioè, puramente soggettivo). Una buona ricostruzione, infatti, se è soggettiva *come prodotto spirituale storicamente condizionato*, è però oggettiva come valore: a quel modo che il senso storico è bensì soggettivo come senso, ossia come *forma dello spirito*, ma è oggettivo come stregua di valutazione». ⁸³

⁸² *Ib.*, p. 199.

⁸³ *Ib.*, p. 201.

Da tale antinomia scaturisce tutta la dialettica del processo interpretativo ed è su di essa che Betti costruisce la sua *Teoria generale dell'interpretazione*, con ciò contribuendo non poco a quel lento processo di revisione posto in essere da parte di alcuni giuristi che si fanno promotori di un'operazione culturale di alto livello concernente i rapporti tra scienza e filosofia del diritto, l'oggetto della scienza giuridica, la funzione e i limiti della dogmatica giuridica, il problema del metodo, della natura, i mezzi e la funzione della giurisprudenza, la necessità di impostare storicamente il problema giuridico e, in via più generale, il problema fondante, come si è visto, dell'interpretazione. In sostanza il distacco fra scienza (giuridica) e filosofia (del diritto), secondo Escher Di Stefano aveva impedito in linea di massima l'acquisizione della complessità del fenomeno giuridico, nella connessione dei suoi aspetti speculativi e concreti. A fronte di eccezioni incarnate da illustri esponenti della tradizione giuridica, quali il Bonfante, il De Francisci, il Brugi, il Brunetti ed altri, i quali possedevano di certo una concezione del fenomeno giuridico che implicava un profondo impegno di ordine filosofico e che, d'altra parte, non rimaneva certo senza conseguenze sul piano metodologico, ciò che mancava era comunque un nuovo abito mentale e una rigenerazione degli approcci dottrinali *tout court*.

Nel novero di questi giuristi, tra i quali Escher Di Stefano ricorda Carnelutti e Ascarelli, è appunto Betti, la cui opera si muove non soltanto nell'ambito cui abbiamo accennato affrontandone i problemi più urgenti, ma che si distingue dagli altri soprattutto per l'apporto di una mentalità e di una sensibilità più aperte e cosmopolite, più attenta a sollecitazioni culturali non semplicemente italiane. Il taglio internazionale dei suoi studi, sottolinea la Escher, gli consente di rappresentare un *trait d'union* fra le esperienze straniere e il mondo accademico italiano, portando una ventata di sprovvincializzazione e di innovazione culturale. Pertanto Betti non è solo il giurista della *Teoria generale dell'interpretazione*, ma si configura come studioso che più di ogni altro in Italia ha avvertito nel nostro secolo l'acutezza e il rilievo del problema ermeneutico, sia pur affiorante dall'impegno prolifico e talora drammatico che gli deriva dall'esperienza umana del diritto.⁸⁴

4. Sempre sulla stessa linea metodologica, marcata cioè da un costante ripensamento della tradizione filosofica italiana a fronte di quelle straniere, in questo caso tedesca, è da inquadrare il poderoso confronto che Escher Di Stefano instaura con la filosofia di Croce.⁸⁵ Si può affermare senza ombra di

⁸⁴ *Ib.*, pp. 163-86.

⁸⁵ Ci riferiamo per tutti ai due studi contenuti in A. Escher Di Stefano, *Benedetto Croce ed Emilio Betti*, cit., pp. 9-160 e Ead., *Storicismo spiritualismo ermeneutica*. Vol. I. *Storicismo metodologico e storicismo speculativo*, cit., pp. 55-365.

dubbio che l'opera del filosofo napoletano e la complessa problematica storicistica che gli ruota intorno abbiano rappresentato, insieme con quella ermeneutica, i due fuochi intorno ai quali si è concentrata la maturità di Anna Escher, studiosa della tradizione filosofica.

Avvertendo il lettore che non è certo possibile in questa sede analizzare in tutto il suo spessore esegetico l'opera della Escher in relazione a Croce, iniziamo ad evidenziare due degli aspetti che ci sembrano caratterizzare il complesso impegno della studiosa catanese. Il primo di natura squisitamente per così dire ideologica attiene alla collocazione "ermeneutica" di Anna Escher in relazione al pensiero crociano; auto-collocazione, è il caso di dire, che la vede in sintonia con la lettura del pensiero crociano data da F. Tessitore, da G. Cacciatore, da G. Cotroneo e da G. Cantillo, giusto per citare i nomi di più sovente ricorrenza.⁸⁶ Il secondo è relativo alla prospettiva complessiva dalla quale Escher Di Stefano guarda a Croce, tenendo cioè costantemente premuta la nota grave della problematicità del filosofare, rivendicando costantemente di quel pensiero il carattere concreto, storico e antimetafisico, sia nei suoi rapporti con Hegel, profondamente interiorizzato, che nei confronti dell'*Historismus*, completamente avversato. Ne esce, pertanto, un Croce espressione di un profondo travaglio interiore, in cui Hegel stesso viene rivissuto alla luce di una «drammatica tensione tra idealismo e storicismo».⁸⁷

Venendo più da vicino alla problematica crociana, Escher Di Stefano ritiene che lo storicismo crociano, – che nel periodo in cui nasce e si afferma può essere considerato come lo storicismo italiano *tout court* – e lo storicismo tedesco rappresentano il duplice aspetto che lo storicismo assume nella cultura europea contemporanea. Il *discrimen* non sarebbe costituito dalla presenza/assenza di Hegel, in quanto motivi più o meno marcatamente hegeliani in positivo o in negativo, sono presenti nell'uno e nell'altro percorso. Piuttosto la differenza o uno dei motivi di tale differenza. è, secondo la Nostra, da ascrivere all'ottica con cui si guarda l'intreccio dei fenomeni storici: ovvero se come realizzazione di un principio per cui «la vita e la realtà è storia e niente altro che storia», ma storia di un principio spirituale infinito, oppure storia come vicenda umana svolgentesi in un processo temporale. Infatti mentre per il *Historismus* la storia è storia di uomini concreti legati alla finitezza e relatività della propria epoca, per Croce essa è storia dello Spirito e progressiva ascesa verso la libertà. Anche se concreto, concretissimo rimane in Croce l'individuo che è il fattore che muove questa storia.

⁸⁶ Si vedano per ciò le complesse bibliografie in calce ai due volumi di *Storicismo, Spiritualismo, Ermeneutica*, I e II, citt. e i poderosi apparati di note ivi contenuti.

⁸⁷ A. Escher Di Stefano, *Storicismo spiritualismo ermeneutica*. Vol. I. *Storicismo metodologico e storicismo speculativo*, cit., p. 304.

Come già Ranke anche Croce rivendica l'importanza dell'individuale rispetto all'universale della filosofia hegeliana, ma, diversamente dal Ranke, annota la Escher, lo fa da una prospettiva rigorosamente immanentistica, evidenziando come nella concezione rankeana della filosofia «si affaccia un'ombra, come uno scrupolo o un residuo metafisico».⁸⁸ Croce, dunque, non andrebbe alla ricerca dell'assoluto della metafisica, il cui problema, secondo la Escher, è ormai antiquato rispetto alla coscienza moderna.

«Due concetti in Croce sono diventati quasi estranei: quello di metafisica e quello di filosofia sistematica. E sebbene qualcuno tragga da ciò la conseguenza – scrive Escher Di Stefano citando Croce – che in tal modo la filosofia ha cessato di adempiere al suo ufficio legittimo, sostituita dal sapere storico e scientifico, in realtà, proprio con ciò la filosofia ha riaffermato con energia e “in modo conforme ai tempi”, la propria natura, la quale consiste nelle indagini concernenti le categorie dell'esperienza, le idee o i valori, o ancora lo Spirito nella dialettica e unità delle sue forme».⁸⁹

Per questi motivi Croce rifiuta sia quel tipo di storicismo che rigetta la tradizione e il passato, sia quello che rifiuta il relativo e il contingente. Accanto o di fronte alla verità della filosofia o dell'universale si pone pertanto un'altra verità, quella dell'individuale, la verità storica: se le due verità si lasciassero per sempre in una simile relazione, si cadrebbe in una relazione di ulteriore trascendimento. Per questo, secondo la Escher, Croce non condivide nemmeno l'accezione storica e poetica con cui il concetto di “individuale” viene a connotarsi in Meinecke, il quale – sulle orme di Goethe – colloca la vita storica, di per sé individuale, in una prospettiva *sub specie aeterni*, «intendendo così salvare l'individualità del fatto storico, senza però cadere nel relativismo».⁹⁰

A Meinecke, invece, Croce contrappone Vico, perché secondo Escher Di Stefano solo in Vico egli trova

«una consapevole confutazione delle estreme conseguenze del giusnaturalismo e del cartesianesimo, un'opposizione del razionalismo intellettualistico all'illuminismo e il rispetto di peculiari forme di razionalità, insieme alla giustificazione delle forme primitive della società, intese come gradi necessari della storia».⁹¹

Ma di Meinecke Croce contesta anche la tesi secondo la quale lo storicismo rappresenti una «rivoluzione», una sorta di seconda grande rivoluzione dopo quella protestante tedesca, dalla quale peraltro si alimenta. Fa notare Escher Di Stefano che per Croce è invece l'illuminismo e non il protestantesimo

⁸⁸ A. Escher Di Stefano, *Benedetto Croce ed Emilio Betti*, cit., p. 91.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ib.*, p. 93. Cfr. anche A. Escher Di Stefano, *Storicismo spiritualismo ermeneutica*. Vol. I. *Storicismo metodologico e storicismo speculativo*, cit., pp. 281-83.

⁹¹ A. Escher Di Stefano, *Benedetto Croce ed Emilio Betti*, cit., p. 91.

l'antecedente logico dello storicismo e riportando una citazione di Croce evidenzia come le due tradizioni, quella italiana e quella tedesca facciano già riferimento a primogeniture ideologiche differenti.⁹² Riportando il Croce:

«[...] e il Meinecke sa bene, e lo particolareggia nella sua storia, che l'Illuminismo non fu tedesco nelle sue origini (nelle remoti origini fu piuttosto italiano, e più particolarmente sociniano), ma soprattutto francese e inglese e, diventando europeo, investì anche la Germania che vi partecipò e vi informò il suo stesso protestantesimo, il quale solo con l'Illuminismo sviluppò i germi che racchiudeva il libero pensiero».

Per cui, di contro a Meinecke, che vede gli autori della rivoluzione in Kant, Fichte, Schelling e soprattutto in Hegel, Croce li vede piuttosto in Maser, Herder, Goethe, Ranke.

Ma, secondo la Nostra, Croce va ancora oltre, passando a definire il concetto classificatore che è sotteso a questo programma storicistico, chiamato «Istorica», ovvero il programma della storiografia tedesca della seconda metà dell'Ottocento, il quale non intendeva essere – secondo le indicazioni di Droysen – né una filosofia né una filologia, né una «enciclopedia delle scienze storiche», né una filosofia della storia, né una fisica del mondo storico e meno ancora una poetica per gli scrittori di storie. Il fine che esso invece istituiva era quello «di costruire un organo del pensare e indagare storico». Eppure, ripercorrendo l'itinerario crociano, scrive la Escher, a proposito dell'*Istorica*, nonostante le originarie intenzioni e le esplicite proteste anche da parte tedesca, quel metodo curvava pericolosamente verso un andamento filosofico: del metodo rimaneva poco e l'originaria intenzione di fornire agli studi storici un organo analogo a quello che Kant aveva fornito per le scienze fisiche e naturali nella *Critica della ragion pura* rimaneva una intenzione dottrinale, tant'è che lo stesso Croce ravvisava in essa solo filosofia e non metodo. Quanto poi a leggere questa filosofia come una «metodologia del pensiero storico», come affermato da Croce, allora di fatto ci si troverebbe a dover ricondurre l'intero programma dell'*Historismus* alla filosofia crociana.

Tuttavia, ciò che Croce ritiene acquisita è proprio la distinzione del metodo storico o individualizzante dal metodo naturalistico o generalizzante, cioè la rivendicazione della storiografia contro il positivismo e ogni altra metafisica naturalistica. Rivendicazione, il cui merito Croce riconosce certamente ai pensatori tedeschi ed italiani. Ma tale distinguo, è rimasto come già si presentava in Windelband e in Rickert, una distinzione di due modi del conoscere, impossibile ad essere conciliata con l'unica vera forma di conoscenza che deriva dalla identificazione di filosofia e storia. In altri termini, la filosofia crociana si assume la responsabilità di denunciare che il metodo della

⁹² A. Escher Di Stefano, *Storicismo spiritualismo ermeneutica*. Vol. I. *Storicismo metodologico e storicismo speculativo*, cit., pp. 288 e segg.

conoscenza della verità è soltanto quello storico, e che quello naturalistico, è invece un metodo che si limita semplicemente a schematizzare e classificare. Il primo gode della concretezza, il secondo dell'astrattezza.

L'assunto che in Croce bisogna sempre partire dalla concretezza (del pensiero dell'universale che immane nell'individuale) e non dalla generalizzazione (riduzione dei fatti particolari a classi), conduce Escher Di Stefano a sottolineare come nella filosofia crociana sia ugualmente necessario bandire quell'attaccamento alla trascendenza, che persino lo stesso Croce ravvisa come un limite intrinseco dell'idealismo. È invece opportuno parlare nella filosofia del Napoletano della presenza «di un idealismo che è umanesimo, e di un umanesimo in perenne dialogo con la storia e con la dialettica delle forze che ne segnano il ritmo. Rispetto al *Historismus*, diverse dunque le coordinate dello storicismo crociano; diverso il discorso sull'io e sul mondo e, conseguentemente, il discorso sulla storia e sul suo percorso». ⁹³ Affermazione, questa, che è preludio a quell'andamento ermeneutico della "modalità" di cui si è detto sopra, e che la stessa Escher utilizza per assumere il punto di vista di Croce come lettore tanto dello storicismo tedesco che di Hegel:

«anche se lo storicismo di Croce ben poco ha a che fare con lo storicismo tedesco, – afferma Escher Di Stefano – il motivo di questa lontananza non è da addebitare, secondo le accuse che Troeltsch muove, e Diaz e Garin condividono, al fatto che Croce rimanga ancorato ad una visione metafisica del reale. Se così fosse, la sua vicinanza con Hegel sarebbe molto più stretta di quanto non solo le dichiarazioni esplicite di Croce, ma soprattutto i suoi testi ci permettano di affermare. O, in ogni caso, bisognerebbe andare a vedere di che tipo di metafisica si tratti. E ciò non perché il termine «metafisica» evochi chissà quali fantasmi, ma per una corretta intelligenza dell'Autore e di ciò che intendeva dire ed essere». ⁹⁴

Interloquendo con F. Diaz, che rileva come lo *Historismus* della scuola tedesca, che più o meno direttamente si richiama al Ranke, abbia esercitato influenze sullo storicismo assoluto di Croce, anche se tale influenza si è manifestata piuttosto nel senso della differenziazione e, spesso, della contrapposizione polemica, Escher Di Stefano risponde che «in realtà per Croce il soggetto, cui fa capo l'intelligenza della storia in quanto storia contemporanea, non è il soggetto "che interpreta", ma il soggetto "che conosce", ovvero, un soggetto illuministico, che con la ragione e nella ragione sistematizza le forze dell'irrazionale della storia.» Con ciò il fatto che nel pensiero crociano possa essere riscontrata una latenza di tematiche legate allo *Historismus* prima del 1911, data della celebre presentazione critica del libro di

⁹³ *Ib.*, p. 95. Cfr. anche A. Escher Di Stefano, *Storicismo spiritualismo ermeneutica*. Vol. I. *Storicismo metodologico e storicismo speculativo*, cit., pp. 281-83.

⁹⁴ A. Escher Di Stefano, *Benedetto Croce ed Emilio Betti*, cit., p. 95.

Meinecke su *Le origini dello storicismo*, non sposta di molto il fuoco della discussione, annunciando invece che «per questo la filosofia crociana, pur essendo antiontologica e problematica, è lontana dai percorsi dello *Historismus*. Del quale, peraltro, non intellige tutto il lungo travaglio filologico, che di esso è parte integrante, anzi che con esso coincide».⁹⁵

In appoggio a questo assunto Escher Di Stefano rilegge sia Troeltsch che Meinecke, e ponendoli a confronto con Croce trova come, partendo da entrambi, si giunga a scorgere nel filosofo napoletano elementi di novità. Nella lettura che Troeltsch fa di Croce, il Tedesco legge lo storicismo crociano come espressione di un'intuizione antifenomenologica, di stampo bergsoniano, tutta proiettata verso le categorie della totalità metafisica spirituale, verso la realtà e il movimento. Infatti, per Troeltsch, Croce e Bergson hanno aperto nuovi orizzonti e nuovi metodi alla filosofia e soprattutto al pensiero storico-filosofico. Su ciò Escher Di Stefano concorda: «ben vedeva Troeltsch questo rapporto, sebbene Croce non citi quasi mai Bergson, anche quando attinge dal suo pensiero».⁹⁶

Per Troeltsch, lo storicismo, secondo lo sviluppo che esso ha in Italia, segue in Croce le stesse strade intellettuali battute sul continente. Esso diviene materia, problema e metodo della letteratura e delle scienze dello spirito, assumendo una veste cattolico-romantico-liberale nel Manzoni, una veste tragica e pessimistica in Leopardi come in Schopenhauer, una veste nazionalistico-patetica in Carducci e, in Francia, in Barrès. Muovendo da tutti questi motivi, scrive ancora Escher Di Stefano riassumendo Troeltsch, l'esigenza crociana di oggettività e di chiarezza si rivolge quasi esclusivamente alla tradizione hegeliana, ancora viva a Napoli, rappresentata specialmente dal maestro di Croce, Francesco De Sanctis. Ma soprattutto in Vico Croce ritiene di riprendere l'antica tradizione filosofica italiana, a partire da Bruno e Campanella e, collegandoli a Hegel, ha cercato di far risorgere un pensiero cosmopolita e nello stesso tempo italiano.

Come, del pari, Escher Di Stefano accetta la tesi di Troeltsch allorquando quest'ultimo nota come Croce

«non si chiuda rigidamente in ciò che ha raggiunto» e acutamente nota come in Croce c'è – a differenza che in Hegel – una più marcata accentuazione della realtà schiettamente empirica e del significato interno dell'individuale, soprattutto delle produzioni individuali della storia. E ciò in quanto la metafisica di Croce non proviene, come in Hegel, dall'analisi della logica, bensì – come si è già detto – dall'intuizione dell'elemento concreto-individuale in ambito estetico. E ciò, in concordanza con Vico, Hamann e Herder. L'individuale è, per Croce, il problema centrale e l'oggetto della storia. Egli cerca in tal modo di liberarlo «dal pericolo del

⁹⁵ *Ib.*, p. 96.

⁹⁶ *Ib.*, p. 99.

carattere marionettistico e di apparenza, che sempre in Hegel la minaccia, perché questi muoveva dall'idea cosmica e non dall'empirico-singolo come tale».⁹⁷

Ne segue che anche la categoria dell'assoluto, per Troeltsch e per Escher, è molto diversa da quella di Hegel, anche se i due, Croce ed Hegel, condividono sia lo storicismo come principio che la concezione della storia come ultimo e più elevato organo della conoscenza che si avvicina alla filosofia. La differenza è tuttavia rilevante: Croce infatti riserva la sua autentica e reale dialettica soltanto alla pura filosofia, rifiutando che anche le scienze empiriche possano dissolversi in questa dialettica, la quale rimane esclusivamente una «logica della filosofia». Le scienze naturali, in quanto scienze empiriche, costituiscono vere e proprie finzioni utilizzabili praticamente, prodotto dell'intelletto al servizio del dominio pratico della vita, recidendo in tal modo quel legame che in Hegel connota tanto la filosofia della natura nel suo complesso che il nesso tra accadere naturale e accadere storico. La storia stessa rimane scienza empirica, sebbene essa si trovi molto più vicina alla filosofia, di quanto lo sia qualsiasi altra forma di sapere umano. Quella forma di dialettica «seconda», come la definisce Troeltsch a proposito di quella crociana, condiziona il metodo in direzione empirica; la stessa dialettica della storia empirica viene vincolata realisticamente, e questo taglio interpretativo sembra piacere molto alla Escher che ravvisa perciò in Croce, anche al più alto livello teoretico, i segni del suo impegno pratico e soprattutto civile.

Questa «dialettica seconda» di marca troeltscheana rappresenta in Croce, secondo Escher Di Stefano

«quel ritmo che conserva ed esprime sempre l'unità dello spirito, una costante differenziazione dello *Erlebnis* originario – colto dapprima esteticamente – che aspira a realizzarsi in modo sempre più ricco e ad un tempo unitario. Ma ciò non ha niente a che fare con le sistemazioni logiche e perciò anche teleologiche della cosiddetta storia universale».⁹⁸

Nonostante Croce non miri alla costruzione di una storia universale e di un teleologismo universale, tuttavia egli ritiene che ci sia una costruzione filosofica del divenire, quanto meno di quello europeo, che scorge nelle storiografie corrispondenti ai diversi periodi e che egli dispone in una linea unitaria. Il filo conduttore che le accomuna è costituito dallo sviluppo dell'umanità, cioè della coscienza verso l'immanenza, senza residui del divino nella vita finita. Ora, annota la Escher, per Troeltsch, tale concezione del tutto teleologica, mantiene la forza propulsiva che muove la contraddizione e pone la propria filosofia come conclusione. E anche se Croce rispetta la pluralità e relatività delle forma-

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ib.*, pp. 100-1. Cfr. anche A. Escher Di Stefano, *Storicismo spiritualismo ermeneutica*. Vol. I. *Storicismo metodologico e storicismo speculativo*, cit., pp. 296 e segg.

zioni individuali, esse, tuttavia, sono incardinate ad una sorta di monismo radicale costituito dalla stessa monolicità dello Spirito, a cui non può essere fornita dal di fuori alcuna spinta e al cui interno devono esseri risolti tutti i contrasti, le creazioni dei singoli, le libertà individuali. Perciò la vera forza dell'unità e della distinzione delle forme spirituali non risiede nella tendenza logica a risolvere i contrasti, quanto nel ritenere quei contrasti passaggio «di differenze meramente fattuali», il cui vero impulso è dato dall'attività pratica dello spirito nella continuità delle sue espressioni e manifestazioni.

Escher sottolinea come Troeltsch avverta proprio in questo punto

«il maggior contrasto fra Croce e Hegel e, per converso, il punto di maggiore vicinanza dello storicismo crociano con il proprio storicismo, che non ha né inizio né fine e la cui ritmica viene colta ermeneuticamente in ogni punto “solo a partire da un punto di vista e da un interesse, perciò anche dall'orizzonte del relativo osservatore”. Ma se le partizioni e i periodi della storia sono sempre e soltanto costruzioni che rientrano nell'orizzonte dell'osservatore – e questo ci farebbe pensare alla presenza di una istanza ermeneutica molto consapevole –, esse, aggiunge Troeltsch, sono articolate in base alla realizzazione dello spirito presente in lui. Con tali articolazioni l'osservatore “raggiunge ogni volta un grado di ragione e di necessità oggettiva rispettivi al suo stesso intero punto di vista”».⁹⁹

Se in questo modo Troeltsch traccia le coordinate della «dialettica seconda» di Croce, ne disegna in parallelo anche i limiti che in essa individua. Insomma, Croce – secondo Troeltsch – accoglierebbe certi tratti della dialettica hegeliana, ma non la dialettica stessa. Riassumendo le critiche mosse a Croce da Troeltsch, Escher Di Stefano ne ravvisa l'opportunità, allorquando in effetti constata che

«l'oscillazione e l'ambiguità che Troeltsch vede in Croce riguardano soprattutto le categorie storiche il cui confine con le categorie filosofiche è assai incerto, tant'è che la storia è, per Croce, ora una sola cosa con la filosofia, ora una scienza empirica con un proprio specifico metodo. Se però ci si interroga su questo metodo, “si è rinviati ad un oscuro trasparire [della dialettica] nella continuità che in sé può solo essere descritta e osservata”».¹⁰⁰

Riaffiora ancora una volta la componente ermeneutica, così cara alla studiosa catanese. In ogni caso rimane significativa, per Troeltsch, la vicinanza della storia crociana alla storia empirica, mentre la scissione dei fini pratici in economia ed etica rivela l'influsso della moderna sociologia e del marxismo, pur innestati in una filosofia della Spirito. Ma da ciò anche la sfiducia nel concetto di selezione naturale e di evoluzione studiati dalla scienza, e la fiducia riposta soltanto nel progresso razionalistico della storia.

⁹⁹ A. Escher Di Stefano, *Benedetto Croce ed Emilio Betti*, cit., p. 101.

¹⁰⁰ *Ib.*, p. 103.

Attraverso la lettura di Meinecke, Escher Di Stefano cerca invece di mettere in luce il nesso tra il Croce «anti-ontologico e problematico», e il Croce attento al rispetto delle volizioni delle libertà individuali. «Se Croce, – si domanda Escher Di Stefano – accanto allo spirito rispetta l'individuo, se in Croce c'è posto per l'intuizione e la sua espressione, in che, allora, la sua differenza con il *Historismus?*».¹⁰¹

Ricorrendo alla *Prefazione* di Meinecke alla seconda edizione di *Cosmopolitismo e Stato Nazionale* del 1911, e al Croce di *Teoria e storia della storiografia*, Escher Di Stefano pone esegeticamente a confronto i due filosofi, rinvenendo le medesime conclusioni cui perviene F. Tessitore, e che Croce esterna nella sua *Storia* del '38; che cioè Croce rivendica il carattere illuministico dello storicismo,

«perché in sostanza è la definitiva affermazione dell'Essere collocato, una volta che sia stato laicizzato e mondanizzato, al culmine del processo di razionalizzazione, che definitivamente racchiude, col e nel progresso proprio del mondo *moderno*, l'eternità dell'umano, “individuale realizzato e, solo mercé dell'universale, storicamente individuato”. Questa poderosa teorizzazione, non a caso assumente a canone gnoseologico fondamentale la *contemporaneità della storia* e cioè la riduzione del passato e del futuro al presente conoscente, segna il trionfo dell'ontologia nella definitiva scansione dei periodi della sua manifestazione: antichità, medioevo, modernità, contemporaneità, che erano i tempi di un processo continuo e perciò garantito nella linearità d'una storia assolutizzata fino a comprendere in sé tutta la vita, anzi, con la vita identificata».¹⁰²

Seguendo più da vicino i brani che Escher Di Stefano pone a confronto, emerge alla fine la conclusione che, a differenza di Meinecke, Croce considera lo Spirito pur sempre il centro e il fondamento della storia,

«anche se questo Spirito – a differenza di quello hegeliano – salvaguarda l'individualità e la finitezza del singolo, di un singolo, però, dimentico della temporalità, che non si storicizza nella storicità, di un singolo che è categoria, e dunque espressione dell'universale e dell'assoluto».¹⁰³

Inoltre, secondo la Escher, nella visione laica e liberale di Croce, e sempre differentemente dallo storicismo tedesco, è assente quel filone religioso che accompagna, non tanto come una tematica parallela, ma come sottofondo costante, la riflessione dei tedeschi; così come del pari in Croce è assente la concezione di uno stato centralizzato e forte che, al contrario, è presente in Troeltsch o nello stesso Meinecke. Predominante nel filosofo napoletano è piuttosto l'affermazione della libertà che più che essere una categoria politica si

¹⁰¹ *Ib.*, p. 96.

¹⁰² *Ib.*, p. 98.

¹⁰³ *Ibidem.*

impone come categoria spirituale imprescindibile, e pur sempre connotata nella storicità. Vale la pena riportare questo interessante confronto, riportando gli *erscepta* che Escher Di Stefano sceglie per suffragare la sua argomentazione.¹⁰⁴

Così Meinecke:

«Il mio libro è fondato sull'opinione che l'indagine storica tedesca, senza rinunciare alla preziosa tradizione delle sue ricerche metodiche, debba risollevarsi alla sensibilità e al contatto con le grandi forze della vita statale e culturale; che senza pregiudizio delle sue peculiarità e delle sue finalità debba immergersi più coraggiosamente nella filosofia e nella politica; che, anzi, soltanto a questo modo possa sviluppare la sua caratteristica più peculiare, d'essere al tempo stesso universale e nazionale».

Croce commenta:

«Di questa filosofia e di questa storiografia, che è soggetto e non oggetto, non si può fare la storia; né già per la ragione comunemente arrecata, e da noi trovata falsa, che stacca il fatto dalla coscienza del fatto, ma per l'altra ragione che la storia che andiamo costruendo è una storia di 'epoche' o di 'grandi periodi', e il nuovo periodo è nuovo appunto perché non è ancora un periodo, ossia qualcosa di chiuso».

Conclude Escher Di Stefano che per Croce,

«non solo non è possibile configurare cronologicamente e geograficamente questo periodo non ancora chiuso, ma non è possibile nemmeno delimitarlo logicamente. Perché, per far questo, sarebbe necessario che esso avesse svolto le sue antitesi, ossia i nuovi problemi che necessariamente nasceranno dalle sue soluzioni».¹⁰⁵

La chiusura di una coscienza che giunge, come voleva Hegel, al suo compimento, viene rifiutata da Croce, che invece considera vinta l'astrattezza dell'hegelismo attraverso l'incessante vitalità dello Spirito. E infatti Escher Di Stefano coglie proprio all'interno di questa dimensione quel tratto di Croce in «apparente» sintonia con Meinecke, quando il filosofo napoletano scrive:

«Lo Spirito che è il Mondo, è lo spirito che si svolge, e perciò uno e diverso insieme, eterna soluzione ed eterno problema, e la sua autocoscienza è la filosofia che è la sua storia, o la sua storia che è la sua filosofia, sostanzialmente identiche; e identica è la coscienza con l'autocoscienza, cioè distinta e una insieme, come la vita e il pensiero. Questa filosofia, che è in noi ed è la nostra, ci abilita a riconoscerla, ossia a riconoscere se stessa, fuori di noi, nel pensiero degli altri uomini, che è anche nostro; e a ritrovarla più o meno chiara e perfetta nelle altre forme della filosofia contemporanea».¹⁰⁶

¹⁰⁴ I passi citati di Croce e Meinecke che seguono sono tratti da A. Escher Di Stefano, *Benedetto Croce ed Emilio Betti*, cit., pp. 96 e segg.

¹⁰⁵ *Ib.*, p. 97. Cfr. anche A. Escher Di Stefano, *Storicismo spiritualismo ermeneutica*. Vol. I. *Storicismo metodologico e storicismo speculativo*, pp. 285 e segg.

¹⁰⁶ Cit. in A. Escher Di Stefano, *Benedetto Croce ed Emilio Betti*, cit., p. 97.

Ne segue che, a proposito di questa speciale alterità del pensare, lo storicismo tedesco non può essere che commisurato rispetto alla maggiore o minore lontananza verso la matrice hegeliana; Croce, invece, - come già visto nella visione che ne dà Anna Escher poco sopra - si allontana evidentemente da Hegel, ma tenendo sempre ferma una interiorizzazione profonda del filosofo tedesco.

In conclusione possiamo affermare che, secondo la Escher, riprendendo quanto già sottolineato sopra, lo storicismo cui Croce si collega non è lo *Historismus*, ma lo storicismo hegeliano, sia pure profondamente mutato, per effetto del confronto con il positivismo, con la psicologia, il marxismo e la ricerca storica esatta. L'elemento prussiano-protestante-teistico, proprio della dottrina di Hegel, viene letteralmente pertanto trasmutato, come afferma Troeltsch, e Escher Di Stefano concorda, in uno storicismo estetico-cosmico-panteistico, che non si risolve in una dialettica in sé conclusa, ma

«in un infinito progressismo che certamente non è la caccia all'idea dei neokantiani e dei giacobini, bensì la sequenza incalcolabile nel futuro e nel passato di individualizzazioni complete dell'assoluto, in se stesse compiute, epperò autotrascendenti. [Ovvero è], l'inesauribile autorappresentazione in virtù del movimento in una auto-configurazione sempre nuova».¹⁰⁷

Dunque Troeltsch e Meinecke per Escher Di Stefano finiscono per mettere in luce nella filosofia crociana proprio quella filiazione nascosta che parte da Hegel, e che - a parte la dialettica dovuta alla rilettura reciproca dei tre filosofi - annuncia la vera collocazione di Croce, pressoché simmetrica, rispetto sia ai tedeschi sia alla tradizione filosofica italiana.

Ma lasciamo concludere Anna Escher:

«Accanto a questi fili verticali, esistono altri fili, orizzontali, che uniscono Croce alle esperienze culturali europee del tempo. Il nucleo nel quale questi fili si annodano, ciascuno provenendo da matrici diverse, o orientandosi verso suggestioni diverse, è, come abbiamo già detto, la compresenza della dialettica dei distinti con quella degli opposti, che sottolinea ad un tempo la dipendenza e il distacco dallo storicismo hegeliano e che evidenzia come Croce fosse sensibile anche a quelle istanze di conflittualità non componibili, a quell'irrazionale che si ritaglia il suo spazio nel momento del "vitale". / In Croce, infatti, nell'ultimo Croce, nel Croce del vitale, ci sono temi che vengono a mettere in crisi la struttura del sistema idealistico, per evidenziare piuttosto un'anima più segreta, problematica ma non per questo meno vera. *Problematicità* - precisa Tessitore - ma non "contraddizione" - che si traduce nella rivendicazione del carattere concreto, storico e anti-metafisico della sua filosofia, nella continua preoccupazione "a sottolineare il divenire, il tempo, il superamento, la storicità *dei* problemi, mai *del* problema, in cui la ricerca filosofica deve cercare la sua tipicità e il suo interesse"; che si traduce nel costante rifiuto di

¹⁰⁷ Cit. in *ib.*, p. 103.

ogni definizione, “tra tutte, più di ogni altra, proprio quella di *idealismo*, sempre schernita come fatto di puro comodo, errore prodotto dall’indebito trasferimento di una ‘forma’ conoscitiva nell’ altra, esempio dell’assurda pretesa dell’empiria di assurgere a forma conoscitiva».¹⁰⁸

Ed è questa lettura profonda di Hegel che assicura ancor oggi a Croce una qualche attualità: il superamento costante nella «problematicità» sembra in effetti essere il vero punto di forza del filosofo napoletano e si pone per ciò stesso come indicatore antimetafisico, oltre che storiograficamente interessante per passare al vaglio un riscontro storico del concetto di umanità dalle dense coloriture etiche e civili.

Perciò riteniamo, da allievi, che la tempratura caratteriale e la forgiatura cipigliosa di studiosa acuta che la contraddistingue, abbiano giocato un ruolo importante nella scelta di tutte le tematiche storicistiche ed ermeneutiche, da parte di Anna Escher Di Stefano. Tematiche di cui, in così breve spazio, abbiamo tentato di tratteggiare i percorsi, secondo una collocazione di certo abbozzata e schematica dei cui limiti risponde soltanto chi ha scritto fin qui. Molti altri interessanti spunti emergono dagli studi poderosi di Anna Escher; per quelli tralasciati la Maestra ce ne perdonerà volentieri l’omissione.

¹⁰⁸ *Ib.*, p. 104.