

HISTORIA PHILOSOPHICA

An International Journal

21 · 2023



PISA · ROMA
FABRIZIO SERRA · EDITORE

MMXXIII

© COPYRIGHT BY FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA

Per uso strettamente personale dell'autore. È proibita la riproduzione e la pubblicazione in open access.

For author's personal use only. Any copy or publication in open access is forbidden.

<http://historiaphilosophica.libraweb.net>

*

Rivista annuale · *A Yearly Journal*

Amministrazione & abbonamenti · *Administration & subscriptions*

FABRIZIO SERRA EDITORE®

tel. +39 050 542332, fax +39 050 574888,
fse@libraweb.net, www.libraweb.net

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o Online sono consultabili presso il sito Internet della casa editrice www.libraweb.net.

Print and/or Online official subscription prices are available at Publisher's web-site www.libraweb.net.

I pagamenti possono essere effettuati tramite versamento su c.c.p. n. 17154550 o tramite carta di credito (*American Express, Eurocard, Mastercard, Visa*)

Uffici di Pisa: Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa, fse@libraweb.net

Uffici di Roma: Via Carlo Emanuele I 48, I 00185 Roma, fse.roma@libraweb.net

*

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 19 del 26.11.2003

Direttore responsabile: FABRIZIO SERRA

A norma del codice civile italiano, è vietata la riproduzione, totale o parziale (compresi estratti, ecc.), di questa pubblicazione in qualsiasi forma e versione (comprese bozze, ecc.), originale o derivata, e con qualsiasi mezzo a stampa o internet (compresi siti web personali e istituzionali, academia.edu, ecc.), elettronico, digitale, meccanico, per mezzo di fotocopie, pdf, microfilm, film, scanner o altro, senza il permesso scritto della casa editrice.

Under Italian civil law this publication cannot be reproduced, wholly or in part (included offprints, etc.), in any form (included proofs, etc.), original or derived, or by any means: print, internet (included personal and institutional web sites, academia.edu, etc.), electronic, digital, mechanical, including photocopy, pdf, microfilm, film, scanner or any other medium, without permission in writing from the publisher.

*

Proprietà riservata · *All rights reserved*

© Copyright 2023 by *Fabrizio Serra editore*, Pisa · Roma.

Fabrizio Serra editore incorporates the Imprints *Accademia editoriale*, *Edizioni dell'Ateneo*, *Fabrizio Serra editore*, *Giardini editori e stampatori in Pisa*, *Gruppo editoriale internazionale* and *Istituti editoriali e poligrafici internazionali*.

*

Stampato in Italia · *Printed in Italy*

ISSN PRINT 1724-6121

E-ISSN 1824-095X

SOMMARIO

OPUSCULA

FRANCESCA PENTASSUGLIO, <i>Non a superbia: antiche difese della difesa di Socrate</i>	11
GIULIANA DI BIASE, <i>God, Matter and Eternity in John Locke's Essay</i>	31
JOSEF HLADE, <i>Zu Alois Riehls Wissenschaftstheorie und Metaphysikkritik</i>	45
PASQUALE TERRACCIANO, <i>Storicismo o barbarie. Critica e crisi della civiltà liberale</i>	69

MONOGRAPHICA

Blaise Pascal

LAURENCE DEVILLAIRS, <i>Présentation</i>	95
BENEDETTA PAPASOGLI, <i>Le modèle de la «comédie»</i>	97
MICHAEL MORIARTY, <i>Pascal et la notion de «vision tragique»</i>	109
SIMONE D'AGOSTINO, <i>Comique et tragique, entre pédagogie et apologie dans l'Entretien de Pascal avec M. de Sacy</i>	123
HÉLÈNE MICHON, <i>Pascal et le Dieu de consolation, de miséricorde et d'espérance</i>	139
LAURENCE DEVILLAIRS, <i>Pascal: un comique de l'effroi</i>	151

CRITICA

MANUELA SANNA, <i>Vico (Trabant)</i>	167
MARIA SOROKINA, <i>Les sphères, les astres et les théologiens: l'influence céleste entre science et foi dans les commentaires des Sentences (v. 1220-v. 1340), Tome 1, Une influence ordinaire. Tome 2, Une influence «hors normes» (Stoffel)</i>	170
MICHAEL KEMPE, <i>Die besten aller möglichen Welten. Gottfried Wilhelm Leibniz in seiner Zeit (Varani)</i>	173
PAOLO GALLUZZI, <i>Galileo, Rosmini, Darwin: triumviri del cattolicesimo riformatore (1870-1918) (Stoffel)</i>	175
OLIVIER BLOCH, <i>Molière, Comicità e comunicazione, a cura di Paolo Quintili (Vona)</i>	179
JEAN-FRANÇOIS STOFFEL, <i>Introduction à la lecture des célèbres articles Duhémiens de la Revue des questions scientifiques, con prefazione di Fabio Rodrigo Leite (Bordoni)</i>	183

© COPYRIGHT BY FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA

Per uso strettamente personale dell'autore. È proibita la riproduzione e la pubblicazione in open access.

For author's personal use only. Any copy or publication in open access is forbidden.

Per uso strettamente personale dell'autore. È proibita la riproduzione e la pubblicazione in open access.

For author's personal use only. Any copy or publication in open access is forbidden.

I testi pubblicati in «*Historia Philosophica*», voll. 19 (2021), 20 (2022) sono stati preventivamente esaminati e valutati da Igor Agostini, Simonetta Bassi, Lorenzo Bianchi, Raffaele Carbone, Pina D'Antuono, Stefano Di Bella, Jean-Louis Fournel, Delfina Giovannozzi, Andrea Marchili, Marcello Mustè, Gianni Paganini, Paolo Quintili, Renzo Ragghianti, Saverio Ricci, Emanuela Scribano, Mariafranca Spallanzani, Emidio Spinelli, e conseguentemente accettati per la loro pubblicazione.

STORICISMO O BARBARIE. CRITICA E CRISI DELLA CIVILTÀ LIBERALE

PASQUALE TERRACCIANO

ABSTRACT · *Historicism or Barbarism. Criticism and Crisis of Liberal Civilization* · The issue of barbarism, in its complicated affair with culture, has been pivotal in the interwar period. Starting with a similar 'barbarian' analogy present both in Benedetto Croce's Oxford lecture on *Antistoricismo* in 1930 and in Delio Cantimori's review of Huizinga's *Im Schatten von Morgen* (1936), the article explores the different attitudes towards the issue of the decadence in (and against) the liberal world. Thus it throws new light on Cantimori's intellectual journey, particularly in relation to his double reading of Huizinga (in the 1930s as a fascist, in the 1960s as a communist). Through this scrutiny, the article analyzes the relationship between realism and moralism in historical judgement and focuses on the self-perception of the intellectuals regarding their role between culture and politics.

KEYWORDS · Historicism, Barbarism, Realism, Liberalism, Kultur.

Ora invece Naphta digrignava davvero i denti nel silenzio: un rumore terribilmente sgradevole, selvaggio e bizzarro che però era pur sempre indizio di un pauroso dominio di sé, talché invece di gridare egli parlò a voce bassa, soltanto con una specie di mezza risata ansimante: «Infamia? Castigare? O che gli asini puritani diventano suscettibili? La pedagogica polizia della civiltà è arrivata al punto da sguainare la spada? Un bel successo, direi, per cominciare, ... ottenuto senza difficoltà, aggiungo con disprezzo, perché è bastato un modico motteggio per far saltare la mosca al naso alla sentinella della virtù! Il resto si vedrà, egregio signore! ...». L'atteggiamento impettito di Settembrini lo fece proseguire: «Ah, vedo che non sarà necessario... il suo spirito di umanità, stia sicuro, è spacciato... spacciato e liquidato. Già oggi non è che un atteggiamento codino, un'assurdità classicistica, una noia dello spirito che provoca soltanto sbadigli convulsi; a sgomberarla penserà, signor mio, la nuova, la "nostra" rivoluzione. Se noi in quanto educatori poniamo il dubbio, più in fondo di quanto il vostro modesto illuminismo abbia mai sognato, sappiamo molto bene quel che facciamo. Soltanto dalla scepsi radicale, dal caos etico sorge l'assoluto, il sacro terrore di cui il nostro tempo ha bisogno.

THOMAS MANN, *La Montagna incantata*

ESISTE storia senza barbarie? Dove si pone il confine tra resistenza culturale e nostalgia? Qual è il ruolo e la collocazione dell'intellettuale quando i confini del rap-

pasquale.terracciano@uniroma2.it, Università di Roma Tor Vergata, Italia.

* Desidero ringraziare Marco Bresciani, Carlo Cappa e Alfonso Musci per il dialogo continuo e i suggerimenti occorsi in diverse fasi dell'elaborazione di questo articolo.

[HTTPS://DOI.ORG/10.19272/202300501004](https://doi.org/10.19272/202300501004) · «HISTORIA PHILOSOPHICA» · 21 · 2023

[HTTP://HISTORIAPHILOSOPHICA.LIBRAWEB.NET](http://historiaphilosophica.libraweb.net)

SUBMITTED: 20.3.2022 · REVIEWED: 3.6.2022 · ACCEPTED: 16.7.2022

© COPYRIGHT BY FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA

Per uso strettamente personale dell'autore. È proibita la riproduzione e la pubblicazione in open access.
For author's personal use only. Any copy or publication in open access is forbidden.

porto tra politica e cultura mutano? Sono alcune delle domande implicite che agitano la *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, che fu parte importante dell'articolata risposta di Croce alla *finis Europae* e all'implosione della civiltà liberale. Per quanto pienamente inserita nel suo percorso intellettuale, tale stesura comportò una riformulazione del suo modo di intendere la filosofia e lo storia, l'idealismo e lo storicismo, giungendo a delineare più compiutamente l'idea della filosofia come metodologia della storia. Al riguardo del suo lavoro storico, Croce completò con essa il percorso che lo aveva visto spostarsi dal piano particolare della ricerca erudita di «vite e avventure», di libri e istituzioni, a una storia che apparteneva, come parve ad alcuni, più al campo della storia religiosa che di quella profana: la storia della religione della libertà, e dunque dell'umanità, al tempo della sua decadenza, ormai sopraffatta degli spiriti irrazionali, insieme futuristi e barbarici.

«La storia etico-politica diviene storia etico-religiosa; il problema storico si converte in problema non solo morale, ma religioso», in questa «*Città di Dio* dell'epoca nostra» scrisse Federico Chabod,¹ che sottolineava un dissidio tra il Croce filosofo e il Croce storico, e soprattutto tra il Croce che ricostruiva grandi quadri dell'umanità, e il Croce delle ricerche più circoscritte, da lui preferito: erano due movimenti dell'animo del filosofo di Pescasseroli, ma erano anche il frutto di un'evoluzione che seguiva il ritmo e gli eventi della storia. La salita al potere di ideologia illiberali e totalitarie, la crescente consapevolezza della fine di una fase del mondo occidentale, necessitavano ricognizioni di più ampio raggio e di diretto impegno teoretico: la storia della *Storia d'Europa* è ben nota.²

Nel quadro di quell'impegno si stagliava la necessità di un nuovo umanesimo, che per Croce assumeva l'inevitabile – ma per certi versi sorprendente – fisionomia dello storicismo. Sorprendente perché le prime formulazione dello storicismo nel pensiero crociano intendevano mostrare i difetti di quella posizione (l'*istorismo*) che nella *Logica* era l'errore identico e opposto del filosofismo: rottura dell'equilibrio tra filosofia e storia, in direzione di un ingenuo svuotamento del pensiero in funzione dei fatti positivi e, per così dire, «bruti». Agli inizi del '900 Croce si professava dunque esplicitamente come antistoricista:³ era un'opposizione all'*historismus* della tradizione tedesca di Ranke, una distanza che non verrà più meno e che si accompagnerà all'accusa a quella cultura di esprimere una «storiografia senza problema storico».⁴

Negli anni successivi, attraverso plurime fratture, cambiò però l'atteggiamento rispetto alla parola «storicismo», da un lato per la volontà di staccare l'etichetta dell'idealismo dalla sua filosofia, in modo da sancire con nettezza la distanza da Gentile; dall'altra perché si faceva urgente la risposta a quel pensiero antistorico, «una sorta di decadenza del sentimento storico»⁵ che si andava diffondendo in tutte le nazioni del

¹ FEDERICO CHABOD, *Croce storico*, «Rivista Storica Italiana», XLIV, 1952, pp. 473-530.

² Si rimanda almeno a GENNARO SASSO, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Napoli, Morano, 1975, pp. 591-608 e IDEM, *Croce. Storia d'Italia e Storia d'Europa*, Napoli, Bibliopolis, 2017.

³ BENEDETTO CROCE, *La riduzione della filosofia del diritto a filosofia dell'economia*, Memoria accademica del 1907 poi rifulita in IDEM, *Filosofia della pratica. Economia ed etica*, Bari, Laterza, 1909. Si guardi FULVIO TESSITORE, *Croce: storicismo e antistoricismo*, in *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, a cura di Michele Ciliberto, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2016.

⁴ L'accusa riguarderà non solo Ranke, ma anche Meinecke. Su Meinecke e il suo storicismo si soffermerà in BENEDETTO CROCE, *Storiografia senza problema storico*, «La Critica», 1937, titolo che sarà anche del capitolo più generale in cui fa i conti con l'*historismus* tedesco in *Storia come pensiero e come azione*, Bari, Laterza, 1938.

⁵ BENEDETTO CROCE, *Antistoricismo*, «La Critica», XXVIII, 1930, pp. 401-409: 401.

continente. Quella decadenza era, a suo avviso, il segno riconoscibile di nuovi «barbari», che lo brandivano come tratto distintivo e declinato nei diversi istinti nazionali: nel 1925 Curzio Malaparte, per fare un esempio tra tanti, scriveva la sua roboante «Italia barbara». ¹

Storicismo contro i barbari, allora, come emerge dalla centrale conferenza *Antistoricismo*, pronunciata a Oxford nel settembre del 1930, tappa centrale del riscatto della categoria filosofica, intesa in questo momento non tanto come dottrina positiva chiarificata da contenuto, ma come linea di demarcazione e resistenza tra civiltà e decadenza. Dall'altro lato della linea, il fronte degli *homines novi* e vincenti: i nemici della democrazia parlamentare e borghese, i sedotti dal nietzschianesimo, i fascinati dalle demoniache potenze totalitarie. Tra essi alcuni interlocutori ben riconoscibili su tutti: in particolare Oswald Spengler e Martin Heidegger. ²

*

Secondo la conferenza oxoniense la coeva «barbarie» antistorica è il frutto di due distinte correnti culturali che si mescolano tra di loro. Per un verso, un moto apparentemente rivoluzionario, il futurismo culturale e politico, che «idoleggia un futuro senza passato» ³ che ama il nuovo per il nuovo, la forza per la forza, la vita per la vita, ed è dunque, per Croce, «vitalità» in astratto, mai nel concreto di una determinazione storica, e per questo incline all'irrazionalità. È un moto che si nutre dell'avversione alla storia e dell'irrisione della memoria, sentimenti che si esplicano nelle «allegre richieste» di abbattimento di monumenti e biblioteche, e nell'indifferenza e cinismo verso l'umanità come costruzione storica; è un moto che accetta l'esistenza del divenire storico e del mutamento, ma solo quando esso è visto nella direzione verso il futuro. Il suo complementare opposto è il conservatorismo metafisico che ripudia la storia come regno del relativo e mutevole, che brama la stasi dei valori eterni, apparentemente naturali, e difende dunque gli ordinamenti che tale stasi preservano: si tratta di classicismo restauratore, negatore degli sforzi di libertà dell'uomo.

Innamorati gli uni della rottura in sé e per sé, gli altri della regola in sé e per sé, sono alleati perché entrambi antistorici e in questo modo, inevitabilmente, anti-umanistici. Hanno in comune l'idea che la vera storia cominci nel loro esatto istante, e che da lì in poi dovrà tendere senza attrito a modelli assoluti di purezza e perfezione: è solo quella variabile imperfetta che si chiama uomo a rovinare i loro piani. Questo sostrato spiega perché i loro seguaci fluttuino dall'anarchia all'autoritarismo, dal futurismo al classicismo, dall'ateismo alla devozione, da scapigliati a gendarmi; e perché gli eterni conservatori plaudano, nelle fasi di transizione, «alla danza bacchica del futurismo letterario, politico e morale». ⁴

Un atteggiamento psicologico antistorico – riconosce Croce – non è inedito nella storia dell'umanità: è stato proprio anche dei cristiani nel trapasso del mondo antico, o degli illuministi rispetto all'*ancien régime*. Da tale sentimento deriva inevitabilmente che anche tali svolte siano passate attraverso momenti di barbarie, ma pure che lo storico li abbia in qualche misura assolti, perché in quei moti vede, col vantaggio del poi,

¹ CURZIO MALAPARTE, *Italia barbara*, Torino, Piero Gobetti Editore, 1926.

² Non è possibile ovviamente approfondire qui, per motivi di spazio e fuoco dell'articolo, le specifiche riflessioni sulla barbarie di Spengler e Heidegger, come pure di Nietzsche, Jünger o D'Annunzio, che certo costituiscono degli interlocutori importanti delle pagine che seguono.

³ CROCE, *Antistoricismo*, cit., p. 401.

⁴ Ivi, p. 403.

gli architravi delle nuove civiltà in formazione. Il punto è se ciò vale per ogni imbarbarimento: dunque, declinando in maniera diversa la domanda, se tale antistoricismo nasconda nel suo involucro un contenuto positivo, non solo sull'immediato piano della razionalità di ciò che è reale, ma come «delineazione, sia pur ancora vaga e indeterminata, di una nuova e più alta vita spirituale». ¹ Croce confessa l'oscurità che gli si pone alla vista, il dubbio provocato dal continuo risuonare «dello scherno, del sarcasmo, dello stolido e cupo fanatismo». C'è in primo luogo una questione di fini da perseguire e di stile – non si usa questa parola a caso – che differenzia il contemporaneo antistoricismo da quelle posizioni antistoriche di rottura che hanno prodotto delle faglie creatrici nella storia dell'umanità:

Come frequente si ode il vanto della “barbarie” e del modellarsi sui barbari, diversamente da quel che accadeva presso i barbari veri, i barbari ingenui, che dell'esser loro erano inconsapevoli e forse, se qualcuno ne li avesse resi consapevoli, se ne sarebbero adontati! L'antistorico cristianesimo apportava la virtù della *charitas*, l'antistorico illuminismo si ammorbida di umanitarismo e di *sensiblerie*; ma l'odierno antistoricismo è tutto sfrenatezza di egoismo e durezza di comando, e par che celebri un'orgia o un culto satanico. ²

I modi contano, ma non si tratta solo di essi. Sono infatti il riflesso dell'assenza di un contenuto positivo, la prova che la somma di due errori non fa una verità. La modernità «orgiastica e satanica» rivela il suo vuoto proprio nella sua contraddittoria duplice natura, nell'alleanza malferma tra futuristi e conservatori, nel teratogeno connubio tra l'irrazionalismo dei primi e il razionalismo astratto dei secondi che sottraggono i valori alla storia, per portarli nel campo della trascendenza.

Secondo Croce, non si tratta allora di capire cosa vi sia di positivo, ma di comprendere perché tali posizioni siano riemerse e si siano fatte egemoniche: si situa qui il problema che avrebbe da lì a poco trovato espressione nella *Storia d'Europa*. In sintesi: lo sviluppo di un nuovo ideale di vita spirituale, che congiungesse le istanze della Rivoluzione francese e le acquisizioni della filosofia idealistica, ha incontrato difficoltà, sviamenti e opposizioni, che si sono atteggiati essi stessi a ideali. Tali opposizioni, al tempo stesso antilluministe e antistoriche, sono quei moti regressivi incarnatisi in posizioni filosofiche e in concrete forze storiche che spingono l'Europa verso il baratro. La guerra li ha rafforzati sia perché ha indebolito le forze che le contrastavano, sia perché ne ha favorito le attitudini, esponendo tutti al culto della violenza e del comando, abituando tutti alle sirene della propaganda in luogo dell'esercizio dello spirito critico, pubblicizzando per tutti l'attesa messianica di prodigiosi tempi nuovi. L'antistoricismo è così – con un lessico *sanitario* tipicamente crociano – solo infermità e nevrosi, sintomo di malattia e non di guarigione. ³

La diffusione dell'antistoricismo va allora di pari passo con la diffusione dell'antiliberalismo, e dell'antieuropeismo. Per Croce, come noto, storicismo, liberalismo e europeismo formano una salda triade, sotto il segno comune della libertà. Da un lato infatti «sentimento storico e sentimento liberale sono, in verità, inscindibili, tanto che della storia non si è potuta dare altra migliore definizione che di “storia della libertà”»: ⁴ altro sintomo di

¹ Ivi, p. 405.

² *Ibidem*.

³ Ivi, p. 407. La letteratura sulla centralità del nesso sano/malato nella filosofia crociana è ormai nutrita. Si guardi quantomeno a MICHELE CILIBERTO, *Malattia-sanità. Momenti della filosofia di Benedetto Croce tra le due guerre*, «Il Centauro», IX, 1983. Un'ampia ricognizione del nesso biografia, individuo, storia che poggia sull'approfondimento di questa diade è ora in ALFONSO MUSCI, *La ricerca del sé. Indagini su Benedetto Croce*, Macerata, Quodlibet, 2018.

⁴ CROCE, *Antistoricismo*, cit., p. 407.

infermità è in effetti il disprezzo in cui sarebbe caduta la stessa parola «libertà» anche tra gli intellettuali che – per definizione attori del regno della libertà – negandola, negano sé medesimi. Il sentimento storico coincide, per altro verso, anche con il sentimento europeo, perché è l'Europa che ha prodotto la civiltà liberale e ha preso su di sé la missione civilizzatrice dell'intero mondo. L'ostilità antieuropea che si era andata diffondendo in Italia negli anni '20 era dunque follemente coerente col negare la libertà, il liberalismo e la storia: «Sradicarsi dall'Europa dopo essersi sradicati dalla storia è, di certo, proposito affatto coerente; ma di quella coerenza che si ammira anche nei pazzi che ragionano».¹

Parrebbe dunque che tale antistoricismo – tutto malattia e imbarbarimento, *kratos* senza *ethos*, profano e profanatore della storia e della geografia – non voglia né possa farsi costruttore di una nuova civiltà. In ogni caso, tale aspetto potrà chiarirsi solo a chi avrà il privilegio del tempo, e non al contemporaneo: e intanto quelle forze si sono fatte maggioranza, hanno preso in ostaggio il futuro. Cosa resta dunque da fare a chi, seguendo il proprio senso critico, vede solo fitta tenebre? Quale la sfida dell'intellettuale, che per proprio abito mentale deve dubitare di sé stesso, non farsi accecare dalla nostalgia del passato, chiedersi di continuo se la sua incapacità di scorgere spiragli di luce non dipenda dalle nubi, ma delle proprie lenti? Secondo Croce l'intellettuale, pur disseminando dubbi e storicizzando sé stesso, pur insomma scommettendo sulla nuova civiltà, dovrebbe anche in quel caso opporsi ai barbari:

Data questa ipotesi, posto il caso che una nuova civiltà sia in elaborazione, quale dovere spetterebbe a noi, filosofi e storici, che vediamo per intanto buttar via con disprezzo quanto ha per noi supremo pregio, i nostri concetti sulle vie necessarie del vero e del bene, e sul carattere sacro del lavoro compiuto dalle umane generazioni? Dovremmo, per un *quid maius* presunto e che ben merita questa volta di essere accompagnato dal *nescio*, aiutare all'opera di distruzione e abbandonare il nostro posto di combattimento per seguire le turbe nemiche verso un segno che non conosciamo? – Formulerò questo quesito in un esempio e con immagini storiche, che forse ne renderanno più facile la comprensione e la soluzione, e domanderò: – se, concesso che il nuovo popolo, la nuova storia e la nuova civiltà italiana nascessero dalle invasioni barbariche, vivendo uno di noi, cultori del vero, nel quinto o nel sesto secolo, al tempo dei goti o dei longobardi, avrebbe scelto il suo posto accanto a un Totila e a un Alboino, o non piuttosto a un Boezio e a un Gregorio? – A questi ultimi, che continuarono la tradizione romana, e non a coloro che rapinarono e scannarono con i goti e coi fedelissimi longobardi, si deve se questi barbari cessarono a poco a poco di essere barbari, e dando e ricevendo, concorsero a generare gl'italiani dei Comuni e quelli del Rinascimento.

Per noi, filosofi e storici, lo storicismo – che vuol dire civiltà e cultura – è il valore che ci è stato confidato e che abbiamo il dovere di difendere, tener forte ed ampliare: lo storicismo, nodo del passato con l'avvenire, garanzia di serietà del novo che sorge, blasfemato con la libertà, ma che, come la libertà, ha sempre ragione di chi gli si rivolta contro.²

Vestire dunque i panni del *katechon*, farsi Boezio tra i barbari, continuare a tessere il proprio filo con fede nella storia e nella Libertà, uniti in questo modo alla vita dell'universo e a quella dell'umanità operatrice, fatta di apostoli e costruttori, fondendo la propria opera con l'opera loro: era infine questa la provvidenzialistica invocazione finale di Croce, che vi sarebbe stato fedele, con la scrittura, che davvero va considerata in senso stretto «apologetica», della *Storia d'Europa*.

Antistoricismo è dunque una risposta esplicita a chi vedeva nella filosofia crociana una battaglia di retroguardia rispetto a una modernità che aveva già scelto un'altra direzione: per il filosofo napoletano si può e si deve scegliere l'anacronismo, rimanendo

¹ Ivi, p. 408.

² Ivi, pp. 408-409.

fedeli a una tradizione, che con la sua stessa funzione di resistenza al presente, contribuisce a far nascere fruttuosamente il nuovo. La ricerca di un intimo collante spirituale della civiltà europea, e dunque il nesso storia-libertà-Europa sono con ogni evidenza i momenti fondamentali nella sua sintesi, e sono pure le impronte più indubbiamente ideologiche del discorso crociano; certo l'appello finale rafforzava quel senso provvidenzialistico, in contrasto sia con la determinazione con cui il fronte totalitario si era preso il «nuovo mondo» che con la ferocia della lotta che alcuni stavano compiendo.

Le reazioni furono vaste. In Italia Gentile ribadì sul *Giornale d'Italia* che si trattava di un distillato di odio teologico reso più acre dal fatto di aver parlato male del proprio paese all'estero.¹ Enrico Corradini gli rimproverò, nel suo «vaniloquio e soliloquio», di fuggire «la tremenda storia vivente cui non partecipa», di non rendersi conto di quanto sentimento storico si celasse nel tumulto contemporaneo.² Carlo Antoni sviluppò invece il concetto esteso dal suo maestro, avvertendo che anche in campo storicista (quello tedesco) allignava una pericolosa deriva antiumanista e antistorica, in coloro che avevano disgiunto l'esperienza storicista dal giusnaturalismo.

*

In quegli anni, il giovane storico fascista Delio Cantimori discuteva con Croce su un altro piano, al confine dei rapporti tra storiografia e politica. Al centro di questa riflessione vi era inizialmente la possibilità di indagare una sfera intermedia della cultura che tenesse insieme filosofia e mitologia, etica e politica. Nel loro scambio ci furono scontri aspri e – per il più giovane – influenze durature, ma che io sappia, nulla disse esplicitamente su *Antistoricismo*. A guardare bene, un accenno può forse ritrovarsi nel 1931 in un articolo su *Vita Nova* quando nell'elencare le fazioni intellettuali che, invocando un generico «spirito europeo», si fronteggiavano nel confuso campo della lotta intellettuale e politica contemporanea Cantimori elencava diverse genie di contendenti, e citava infine gli «storicisti contro reazionari e rivoluzionari».³

Cantimori espresse però esplicitamente e seccamente i suoi fastidi al riguardo di un'altra conferenza sulla *finis Europae* che si trovò a segnalare nel 1936 sul «Leonardo». In quella sede tornarono, se leggo bene, anche i tardo romani di Croce e i «barbari» a cui si opponevano. Poiché mi pare che il legame tra *Antistoricismo* e questa pagina di Cantimori non sia mai stato direttamente messo alla luce, converrà approfondirlo, anche perché getta luce su posizioni e simboli di lungo periodo del dibattito culturale europeo. Le righe cantimoriane cui si fa riferimento riguardano la recensione all'edizione tedesca (a cura di Werner Kaegi), del testo di Johan Huizinga che diventerà poi in italiano *La crisi della civiltà*, ma che più esattamente avrebbe dovuto intitolarsi «Nelle ombre del domani. Una diagnosi delle sofferenze culturali dei nostri tempi» (*Im Schatten von Morgen. Eine diagnose des kulturellen Leidens unserer Zeit*). La segnalazione bibliografica di Cantimori la bolla come una «patetica *laudatio temporis acti*», prendendo aspramente posizione contro le «anime belle» liberali, fautori di una cultura immacolata e moralisteggiante, incapace di guardare realisticamente al gioco di forza della politica.

È il caso di riportarla quasi interamente:

¹ Discorso del senatore Gentile per l'inaugurazione dell'anno dell'Istituto Fascista di Cultura, «Il Giornale d'Italia», 7 dicembre 1930.

² ENRICO CORRADINI, *Intermezzo storico*, «Il Giornale d'Italia», 9 dicembre 1930.

³ DELIO CANTIMORI, *Atteggiamenti fondamentali dello spirito moderno*, «Vita Nova», VII, 1931, pp. 211-217, ora in IDEM, *Politica e storia contemporanea*, a cura di Luisa Mangoni, Torino, Einaudi, 1991, pp. 93-94.

Questa patetica *laudatio temporis acti* potrebbe anche interessarci, potrebbe essere utile a chi volesse rendersi conto dello stato d'animo di tanta parte della odierna cultura europea di fronte alla rivoluzione sociale che in Europa si va compiendo, se non si mischiasse di politica, e a questo modo non irritasse il lettore di un paese così impegnato nella lotta politica e sociale di oggi come questa Italia. Lo Huizinga non prende parte che per se stesso e per una cultura indipendente: critica chi crede nelle trasformazioni sociali in senso comunista, critica gli avversari di queste, critica chi crede nelle restaurazioni dei troni e degli altari, critica chi vuole guerra ai palazzi e pace alle capanne, se la prende con il diritto naturale, materialistico, e se la prende con il reazionarismo di certi circoli cattolici. Nulla lo soddisfa: è il destino dei letterati che si vogliono occupare di politica senza pensare che questa è una cosa seria, che non ammette i begli spiriti né le anime belle. Tutta la vita moderna per lui imbarbarisce: barbarie la pubblicità, barbarie la propaganda, barbarie la prevalenza dell'irrazionalismo politico, barbarie quella dell'estremo razionalismo giacobino... Questi uomini, pur rispettabili come studiosi, sono straordinariamente goffi quando denunciano la barbarie dei tempi moderni, impersonandola in un regime o in un istituto politico, ed accusano poi della stessa barbarie chi quel regime e quell'istituto combatte non solo a parole. Sono coloro che vorrebbero essere con Simmaco e Cassiodoro contro la «barbarie», l'«incoltura» del cristianesimo irrompente: ma intanto stanno con Bisanzio.¹

Una prima osservazione va fatta: nel *climax* impetuoso dell'argomentazione, sembra quasi che Cantimori si senta chiamato in causa in prima persona, come se fosse tra coloro che «combattono non solo a parole» un qualche regime o istituto. Non lo si dice per riaprire l'annosa questione della cronologia del suo distacco dal fascismo, quanto perché è piuttosto ambiguo capire, in sincerità, chi o cosa il gentiliano Cantimori combatesse aspramente in quei mesi: il nazismo o la vecchia Italia liberale? O forse il reazionarismo che aveva ormai innegabilmente vinto in campo fascista? Forse pensava a quanto fosse più conseguente e radicale la scelta politica della moglie, la trozkista Emma Mezzomonti? Non sappiamo. Laddove, comunque, con indubbia efficacia, la penna lo porta a farsi beffe del moralistico appello alla barbarie, si noti come dalla posizione di Huizinga ci si estenda più generalmente agli studiosi liberali, e come immediatamente emerga il paragone con la transizione longobarda in Italia.

«Ma intanto stanno con Bisanzio», appunto. Bisanzio era il segno dell'anacronismo, come pure di una corte estetizzante, corrotta e decadente, tema diffuso non marginalmente nella cultura italiana di fine '800 e inizio '900. ² «Impronta Italia dimandava Roma / Bisanzio essi le han dato» chiosava polemicamente Carducci sulla «Cronaca bizantina», rivista di critica culturale fondata a Roma dopo l'Unità d'Italia, cui collaborarono anche D'Annunzio e Verga. In effetti, come vedremo a breve, Cantimori ricordò anni

¹ DELIO CANTIMORI, Recensione di Johan Huizinga, *Im Schatten von Morgen. Eine Diagnose des kulturellen Leidens unserer Zeit*, Bern-Leipzig, Gotthelf, 1935, in IDEM, *Politica e storia contemporanea*, cit., pp. 93-94, p. 315. Su tale recensione ora utilissime notizie emergono dal carteggio di Cantimori con Werner Kaegi, che di Huizinga fu amico e traduttore, *Animus comune. Le lettere di Werner Kaegi a Delio Cantimori (1935-1966)*, a cura di Patricia Chiantera Stutte, Pisa, Edizioni della Normale, 2020. In particolare Cantimori espone con più estensione le sue critiche nella lettera del 19 giugno 1936 pp. 12-13. Qui il paragone con Huizinga viene svolto attraverso autori classici e rinascimentali: «O forse Ella, dall'antica Basilea, mi dirà che non sa gustare Orazio chi vive nei tempi di Giovenale, e forse lo Huizinga può essere paragonato a Varrone, non certo a Orazio. Rileggevo poco tempo fa il Tocqueville sulla *Democrazia in America*: come ci perde l'elegante Huizinga al confronto. Egli è oraziano, erasmiano, ma non ha nulla di un Erasmo, di un Orazio». Kaegi concede poco al suo interlocutore («prende troppo sul serio questo libro, che non vuole essere altro che la diagnosi di un male complicato») ma chiarisce in ogni caso la natura estemporanea e improvvisata della conferenza (lettera del 1 settembre 1936, pp. 15-16).

² MASSIMO BERNABÒ, *Ossessioni bizantine e cultura artistica in Italia. Tra D'Annunzio, fascismo e dopoguerra*, Napoli, Liguori, 2003.

dopo che la sua Bisanzio, nasceva da quella stratta visuale, tra Carducci e Burckhardt.¹ Si badi: non il Burckhardt della *Civiltà del Rinascimento*, non ancora il Burckhardt delle amate *Meditazioni sulla Storia universale*, bensì quello dell'*Età di Costantino il Grande*, dove lo storico basileese si era direttamente confrontato con il tema della «senescenza» delle civiltà, come pure delle «lagnanze» dei pagani rispetto alla nuova civiltà cristiana che nasceva. Ma la similitudine di Cantimori esorbitava rispetto a Burckhardt, che, del resto, in quelle pagine parlava del terzo secolo, e non del sesto. Quel che qui interessa è che quando Cantimori accenna alla goffezza dei rispettabili studiosi liberali – quando insomma passa dal lui al loro – mi pare coinvolga anche Benedetto Croce (del resto «il liberale più coerente di oggi» come lui stesso lo aveva definito nel 1935).² Che la chiusa della recensione di Cantimori si svolgesse esattamente sul solco della similitudine storica di *Antistoricismo* di qualche anno prima, sarebbe coincidenza troppo curiosa: e del resto, non vi sarebbe neanche da dimostrare che in Italia, quando si pensava alle condanne liberali della barbarie moderna, si pensava in primo luogo a Croce.

L'analogia storica però era in parte mutata. Al posto di Boezio, Simmaco e Cassiodoro, cioè il figlio e il successore. Barbaro non è Totila, ma anche Teodorico, con cui Boezio e Cassiodoro collaborarono. Ma il punto rimane chiaro: quei liberali avevano collaborato con un mondo fallimentare e irrimediabile, e ancora a quel mondo, ormai dissolto, guardavano con nostalgia. La soluzione era invece nel coraggio dei radicalismi di guardare in faccia il mondo nuovo e barbaro, segnato dall'ingresso delle masse nella storia, che andava a costruirsi.

*

La conferenza di Huizinga venne pochi anni dopo tradotta in italiano, a partire dalla più estesa versione inglese, da Giulio Einaudi, con buon successo. Si tratta di un ambiente, quello einaudiano con cui Cantimori intreccerà poi un lungo e proficuo rapporto, ma da cui era invece in quegli anni distante. Vale però la pena ricordare un altro celebre lettore del libro di Huizinga, che dalle carceri del regime, e provenendo dall'ambiente dell'antifascismo torinese, esprimeva fortissime perplessità e una evidente sintonia con la lettura dello storico romagnolo: si tratta di Vittorio Foa.³ Dalla prigione scrive nel 1938:

Ho letto un libro di un certo Huizinga intitolato *La Crisi della civiltà*: ciò che è penoso non è che certa roba si scriva e si stampi, ma è pensare che certo avrà avuto un grande successo. È in sostanza un pamphlet antinazista, ma è così stupido da suscitare quasi, è tutto dire, la simpatia per i nazisti. Secondo quel mangia-formaggio olandese (per l'onore del «sale e della terra» spero che non si tratti di un profugo tedesco) il mondo va a rotoli (perché non si accomoda docilmente ai suoi desideri) e la colpa è, fra l'altro, del progresso tecnico, dello sport e del cinematografo! Il tutto è condito di un umanitarismo dolcissimo che, per persone non immunizzate, deve avere un effetto terribilmente deprimente. Non riesco a capire come l'editore italiano si sia lasciato fregare a quel modo. Guardatevi dal leggerlo.⁴

¹ DELIO CANTIMORI, *Nelle ombre del domani*, in JOHAN HUIZINGA, *La crisi della civiltà*, Torino, Einaudi, 1962, ora in DELIO CANTIMORI, *Storici e Storia*, Torino, Einaudi, 1971, pp. 343-363, da cui si cita; p. 351.

² IDEM, *Politica e storia contemporanea*, cit., p. 242, n. 13.

³ LUCA ENDRIZZI, *La Crisi della civiltà in Italia: l'epistolario Einaudi-Huizinga*, «Laboratoire Italien» [En ligne], 6, 2006, <http://journals.openedition.org/laboratoireitalien/209>, pp. 201-211.

⁴ VITTORIO FOA, *Lettera della giovinezza. Dal carcere 1935-1943*, a cura di Federica Montevicchi, Torino, Einaudi, 1998, pp. 424-427.

E vi ritorna, in maniera più analitica, qualche mese dopo:

Se insisto su questo argomento è perché non si tratta di una semplice questione di gusti; il pamphlet dell'Huizinga rivela una mentalità così lontana dalla mia, e, temo, così diffusa, che non sarà mai abbastanza in rilievo quella distanza, né mai abbastanza scissa la responsabilità. In sostanza l'Huizinga prende la difesa dei valori della cultura contro la dottrina attivistica e irrazionalistica specialmente prevalente in Germania; fin qui niente di male per quanto il ragionamento sia di natura schiettamente sociologica, conforme alla mentalità tedesca, e sia quindi assai debole e meschino; ma arrivato a questo punto con un facile scambietto (frequentemente operato anche da pensatori di ben altra tempra dell'Huizinga) trasferisce la condanna della dottrina dell'attivismo alla civiltà europea di questo secolo contrassegnata da così forti fermenti simpatie atteggiamenti irrazionalistici che hanno non poco contribuito allo scoppio della guerra mondiale e si sono a dismisura accresciuti nel dopoguerra. Così facendo l'Huizinga ha dimenticato se mai l'ha saputo, che non vi è ponte di passaggio fra la confutazione di una teoria filosofica falsa e la condanna del regime che bandisce quella teoria [...]. L'abuso e la contaminazione sono tanto più riprovevoli nell'Huizinga in quanto come ho detto egli si propone esplicitamente di giudicare non solo la dottrina dell'azione come fine a se stessa, ma tutta la civiltà, cioè la cultura ed il costume dei contemporanei. Il fatto è che l'Huizinga appartiene a quella categoria di piagnoni organicamente incapaci di intendere il momento storico attuale non soltanto nel suo aspetto ufficiale ed apparentemente trionfante, ma in tutta la complessità delle forze che lo agitano e lo dividono: una generazione cullata e cresciuta nel pacifico godimento di istituzioni e valori che sembravano intangibili, e nella fiducia del loro indefinito progresso, non si è più riavuta dal colpo inferto a quel mondo della grande guerra, ed ha mostrato il più penoso disorientamento di fronte agli attacchi del dopoguerra.¹

La convergenza tra Foa e Cantimori è meno sorprendente di quella che potrebbe apparire a prima vista. Non è neppure da escludere che Foa conoscesse e ricordasse la stroncatura di Cantimori, perché non sorprenderebbe la sua lettura del «Leonardo» (sulla stessa rivista Cantimori pochi mesi prima aveva positivamente recensito il libro di un esule molto caro a Foa, cioè Aldo Garosci);² ed è invece certa la sua lettura in carcere degli *Eretici italiani del '500* del 1939.³ Cantimori era sul fronte opposto, ma aveva svolto tutto il suo itinerario nel fascismo sotto il cappello di un antiliberalismo democratico e rivoluzionario, convinto che bolscevismo e fascismo fossero le uniche due risposte valide per interpretare le sfide che l'emersione politica delle masse, la crisi della guerra e le mutazioni della tecnica ponevano al mondo moderno. Questa inaspettata convergenza Cantimori-Foa, vista dal lato opposto antifascista, è stata di recente analizzata sotto un segno generazionale, che si traduceva nell'«imparare dal nemico» come caratteristica specifica dei giellisti, e che nasceva dalla consapevolezza dell'impossibilità di accettare le interpretazioni del mondo precedenti.⁴ Insomma, per Foa tanto che per Cantimori «non si mette il vino nuovo in botti vecchie», come scriveva Umberto Calosso su *Giustizia e Libertà* del 1935;⁵ valeva per Foa, quello che ancora più chiaramente scriveva lo stesso Carlo Rosselli: «chi si ostina a combattere

¹ Ivi, pp. 776-779.

² DELIO CANTIMORI, Recensione a ALDO GAROSCI, *Jean Bodin, politica e diritto nel Rinascimento francese*, Milano, 1934, «Leonardo. Rassegna bibliografica», VI, 1935, pp. 16-17.

³ FOA, *Lettera della giovinezza*, cit.

⁴ MARCO BRESCIANI, *I giellisti come utopisti e eretici*, «Contemporanea», gennaio-marzo 2017, pp. 31-61 e IDEM, *Quale antifascismo? Storia di Giustizia e Libertà*, Roma, Carocci, 2017.

⁵ UMBERTO CALOSSO, *Polemica sulla Chiesa*, «Giustizia e Libertà», 13 settembre 1935.

il fascismo da quelle trincee, dà un bell'esempio di coerenza, ma fissa la sua dimora nei cimiteri». ¹

*

Nel 1946 Cantimori scriveva a Kaegi «felici forse coloro che come lo Huizinga sono morti potendo ancora sperare». ² Huizinga morì infatti nel 1945, tenuto in arresto per le sue idee politiche dalle truppe naziste sin dal 1942. Diversi anni dopo, Cantimori tornò sul testo, dapprima in maniera estemporanea e benevola, ³ e poi in maniera più diretta e critica. Come noto, Cantimori era nel frattempo diventato un intellettuale comunista, anche se a partire dal '56 era uscito dal Partito. Rimaneva in ogni caso uno dei consulenti di punta della casa editrice dello Struzzo ⁴ e quando nel 1963 Einaudi volle ripubblicare *La crisi della civiltà*, gli affidò l'introduzione, che risultò densissima di pensiero e di autobiografismo. ⁵

Quelle pagine risvegliarono infatti «antiche insofferenze», ⁶ pur nel rispetto verso lo storico olandese che davanti al nazismo era rimasto coraggioso e fermo, terminando la sua vita tra campo di concentramento e confino. Fermo e coraggioso, al contrario di «tanta gente dalle parole chiare e dai “concetti precisi”» che denunciando in quegli anni l'estetismo di Huizinga sarebbero stato poi tanto più pavidi rispetto agli eventi storici. Alludeva in primo luogo a sé stesso. E infatti Cantimori – tenuto fermo il rispetto, ribadita l'insofferenza – si autodenunciava, riportando quasi interamente l'intera sua stroncatura del 1936 (quasi interamente, perché saltava il passo iniziale in cui dichiarava che una «rivoluzione sociale si stava compiendo in Europa» e che l'Italia ne aveva grande parte politica e sociale).

Da qui in poi l'introduzione avanzava in un moto a spirale – non raro in Cantimori – attorno a un'asse ben specifico. L'asse su cui si ritorna ossessivamente è la cultura delle élites cosmopolite europee (la sfera degli «spiriti liberi» al di sopra della mischia) ⁷ negli anni tra le due guerre, i cui tratti principali, a suo vedere, erano superficialità e anacronismo. Quelle élites erano borghesi nel momento in cui c'era bisogno di organizzazione delle masse; difendevano i riti e le prassi parlamentari mentre le tecniche di propaganda si raffinavano e si estendevano; si ergevano a vestali di un mondo raffinato, ammantato di buone intenzioni, quando le parole d'ordine si facevano rabbiose. Agli intellettuali realisti e conseguenti stava il compito di far notare impietosamente la loro impalpabilità.

Nel procedere dell'introduzione, i circoli che si avvolgono intorno a quell'asse erano: a) le critiche a Huizinga di simile impianto a quella cantimoriana; b) le caratteristiche della cultura cosmopolita cui Huizinga apparteneva c) la specificità della posizione di Croce; d) il tema della crisi della civiltà nella cultura mitteleuropea; e) lo sfalsamento di tempi tra contemporanei, cioè la percezione che gli antiliberali avevano di apparte-

¹ CARLO ROSSELLI, *La lezione della Sarre*, «Giustizia e Libertà», 18 gennaio 1935.

² *Animus comune*, cit., p. 97.

³ DELIO CANTIMORI, *A proposito di un libro di Johan Huizinga (1954)*, ora in IDEM, *Studi di storia*, il cui oggetto è la nuova edizione di JOHAN HUIZINGA, *L'autunno del Medioevo*, Firenze, Sansoni, 1953.

⁴ LUISA MANGONI, *Pensare libri: la casa editrice Einaudi dagli anni Trenta agli anni Sessanta*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999.

⁵ Nei verbali della casa editrice non vi è traccia di eventuale dibattito per affidare a Cantimori l'introduzione, ma è conservato solo il telegramma con cui Cantimori accetta entusiasta, avvertendo che sbagliano a preferirlo a Kaegi e Romier (*I verbali del mercoledì. Riunioni editoriali 1953-1963*, a cura di Tommaso Munari, Torino, Einaudi, 2013).

⁶ CANTIMORI, *Nelle ombre del domani*, cit., p. 343.

⁷ Ivi, p. 346.

nere a un tempo diverso e più realmente moderno rispetto ai liberali; f) il rapporto del marxismo e sovrastrutture (e in particolare tra marxismo e psicanalisi) g) solo in ultimo, una rapida analisi del testo di Huizinga.

Ogni movimento della spirale ritorna in realtà sui motivi dell'insofferenza del 1936, che persistono ancora nell'invecchiato e disilluso recensore del 1962, e che pure vengono piegati dal tarlo della storia trascorsa e delle scelte personali fatte: storia che sembra aver dato ragione a coloro che furono all'epoca tacciati di essere vacui idealisti. E dunque si specifica: si trattava di un'insofferenza in primo luogo verso i discorsi e le preoccupazioni sulla «civiltà» così comuni, generici e diffusi tra quegli intellettuali che dietro quella chiave di lettura, a furia di inseguire simboli e sintomi, occultavano qualsiasi analisi più profonda del movimento storico. In maniera quasi ellittica, Cantimori aggiunge che una più generale critica all'astrattezza di quelle categorie era stata mossa anche dal Croce di *Storiografia senza problema storico*, come anche da Carlo Antoni, che pure era stato legato a Huizinga, e che per primo si era confrontato con la conferenza dell'olandese.¹ È una notazione quasi di sfuggita, eppure importante, come si vedrà, nell'economia di un testo in cui i ricordi dei dibattiti degli anni '30² si sovrappongono continuamente alla contemporaneità della scrittura.

In ogni caso, la sua personale insofferenza verso il libro di Huizinga non fu solitaria: Cantimori non poteva conoscere le lettere di Foa, ma può appoggiarsi, nel disegnare il primo circolo della sua recensione, a considerazioni similmente severe scritte da Carlo Morandi, da Eugenio Garin, e da Ranuccio Bianchi Bandinelli. Morandi aveva riscontrato sia la scarsa attitudine teoretica di Huizinga sia, proprio a riguardo della *Crisi della civiltà*, la tendenza a guardare più le forme esteriori della malattia, che le cause e le strutture.³ In parte sviluppando le considerazioni di Morandi, Garin stese nel 1953 l'*Introduzione* – anch'essa, come quella di Cantimori, piena di pensiero e poco compiacente – alla nuova edizione dell'*Autunno del Medioevo*. Sotto i grandi affreschi della civiltà di Huizinga (quella tardo medievale, quella tardo liberale) lo stesso Garin rimarcava una certa fragilità, sia storica che di approccio: Huizinga contempla le onde sulla superficie e non le correnti, incantato dalle forme dei giochi degli uomini;⁴ scruta appunto le ombre, ma come l'uomo nella caverna platonica, senza guardare a come le strutture profonde vengono violentemente scosse. Tutto ciò si traduceva nell'aspirazione providenzialistica finale del libro, in cui Huizinga auspicava la catarsi della civiltà, attraverso un momento ascetico, che facesse riemergere la civiltà come da un risveglio di buon mattino; e non, come a Cantimori, Garin e altri pareva più realistico ma anche più giusto, come il riscatto faticosa dovuto alle lotte e alla prassi dell'uomo. Della lettura critica del libro di Huizinga si trovano infine ampie tracce anche nel diario di Ranuc-

¹ Ivi, p. 344. «E non si tratta solo della discussione sollevata a suo tempo dall'articolo di Benedetto Croce, *Storiografia senza problema storico*: basterà ricordare le pagine del crociano Carlo Antoni, che ebbe anche rapporti personali di simpatia con lo Huizinga per averlo conosciuto a Roma nel 1934: era un modo di incontrarsi e di riconoscersi, fra uomini di questo tipo («spiriti liberi») anche il discorso polemico e critico sui principi generali storiografici». La recensione di Carlo Antoni si legge in CARLO ANTONI, *Dallo storicismo alla sociologia*, Firenze, Sansoni, 1940, in particolare pp. 209-210.

² La recensione di Antoni fu scritta 'gomito a gomito' con Cantimori, essendo i due in quei mesi a contatto quotidiano a Villa Sciarra; e fu pubblicato in un fascicolo di *Studi Germanici*, che ospitava anche un articolo di Cantimori su Jünger.

³ CANTIMORI, *Nelle ombre del domani*, cit., pp. 345-346.

⁴ «La storia umana non è fatta né di sogni né di evasioni fantastiche, e non svela i suoi segreti a chi fissa l'occhio sui nobili giochi che vanno fiorendo alla sua superficie» ivi, p. 345, che riporta EUGENIO GARIN, *Introduzione* a JOHAN HUIZINGA, *L'autunno del Medio Evo*, Firenze, Sansoni, 1953, p. XIX.

cio Bianchi-Bandinelli,¹ che pure apparteneva per nascita e formazione a quello stesso mondo cosmopolita. Secondo l'archeologo senese, Huizinga vedeva la salvezza in un passato non più ricostruibile e che non aveva più senso andasse ricostruito: un passato in cui l'unità della civiltà era data dal trascendente (per Bandinelli quell'unitaria concezione della cultura poteva essere ora solo fondata in una nuova struttura sociale, che era a quella data il comunismo sovietico). Il problema risiedeva appunto nella vuotezza dei discorsi spengleriani, in una direzione o nell'altra, sullo «stile di una civiltà»: stile e civiltà, termini vuoti o troppo ampi perché ne si potesse offrire definizione concreta, al di fuori del chiacchiericcio estetizzante.

Le critiche di Garin e Morandi a Huizinga non offrivano su ciò nulla di nuovo: o meglio, nulla che potesse offrirsi come una reale interlocuzione rispetto al tipo di problemi che si poneva quell'élite. Come Cantimori sottolinea, la massima rappresentazione di questo contrasto, nei termini in cui quella cultura lo poneva, l'aveva già data Thomas Mann nella *Montagna Incantata*, nei dibattiti via via sempre più aspri tra Settembrini (il liberale democratico e illuminista) e Naphta (il capzioso gesuita di origine ebraica, nemico del progresso e nostalgico dell'assoluto). Nella scena cruciale del duello, all'idealismo pacifista del primo fa da contraltare il tragico suicidio del secondo, simboleggiando in questo modo il bivio tra progressismo e nietzschianesimo, tra vacuo moralismo e titanica tragedia su cui si andava avvitando la storia europea.

Nel compiere quel richiamo Cantimori incappò in un notevole (e noto) lapsus, poiché citava in luogo del personaggio Naphta (che secondo alcuni era stato tratteggiato pensando a Lukacs), un tal Fiala, identificato poi in Hugo Fiala (lo pseudonimo usato da Karl Löwith nei suoi lavori su Carl Schmitt).² È stato pure segnalato, ma non portato fino alle sue conseguenze, che, se il Fiala uscito dalla penna di Cantimori occultava Löwith, anche Settembrini doveva essere funzione di altro: non solo l'originale Luigi Settembrini, ma lo stesso Benedetto Croce. E in effetti Cantimori, nello scrivere un proprio necrologio dell'antico collega Carlo Antoni, ricordava che usava fare quel paragone manniano proprio negli anni di lavoro comune all'*Istituto di Studi Germanici*:

Quando egli rimproverava a me e al Löwith l'interesse per quello scrittore [Jünger], lo facevo inquietare paragonando lui al Settembrini della *Montagna incantata*, e il Löwith al gesuita Naphta. Finché un giorno gli dissi che il Mann per la figura di Settembrini aveva tenuto presente anche il Croce.³

È un'indicazione su cui si ritornerà alla fine del saggio. Ma per intanto: vuotezza dei discorsi generali una civiltà, velleitarismo politico del mondo liberale sono dunque i due pilastri di una critica culturale e politica a quell'ambiente. Ed è qui che si innesta la parte

¹ RANUCCIO BIANCHI BANDINELLI, *Diario di un borghese*, Milano, Mondadori, 1948.

² GENNARO SASSO, *Leo Fiala e Hugo Naphta*, «La Cultura», XII, 1974, pp. 100-112, ora in IDEM, *Il Guardiano della storiografia*, Bologna, il Mulino, 2002. Sasso avanzava l'ipotesi che con quel lapsus Cantimori sovrapponesse i tratti di Lukacs, su cui si diceva Mann avesse modellato il personaggio di Naphta, con quelli di Löwith. Come già mostrato da Pertici è al solo Löwith che pensa Cantimori. Inoltre altrove Cantimori discuteva dei tratti schmittiani che, pur nelle differenze, assumeva Naphta (CANTIMORI, *Politica e storia contemporanea*, cit., p. 245). Sasso tornerà sulla questione con *Ancora su Leo Naphta e Hugo Fiala*, «La Cultura», xxx, 1992, pp. 119-121 (ora in IDEM, *Il guardiano della storiografia*, cit., pp. 481-487). Si guardi anche ora NICOLETTA PELUSO, *Storicismo e nazionalsocialismo a Villa Sciarra: Carlo Antoni e Delio Cantimori*, «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», 2016, pp. 151-192, e ELISA D'ANNIBALE, *Oltre Da Hegel a Nietzsche. Delio Cantimori legge Karl Löwith (1935-1965)*, «Studi Germanici», XVIII, 2021, pp. 57-78.

³ DELIO CANTIMORI, *Carlo Antoni*, «Nuova Rivista Storica», XLIV, 1960, p. 177.

esplicita di Cantimori al riguardo del giudizio su Croce, che certamente a quell'élite cosmopolita apparteneva, ma che pure aveva una visione più rugosa della realtà:

Di quella sfera culturale si può dire che Benedetto Croce facesse e non facesse parte. La critica crociana al Burckhardt e al Ranke, il suo saldissimo storicismo; l'interessamento politico attivo, il suo realismo e i suoi richiami a Marx e Labriola, sembravano bilanciare la "libertà di spirito" come garantita dall'amicizia del Croce per Thomas Mann.¹

Cantimori prosegue ricordando una pagina dello storico dell'arte Weisbach che, sebbene in dissidio a distanza col filosofo napoletano per un diverso concetto di storia dell'arte (da cui discendeva una diversa interpretazione delle categorie di classico e barocco),² lo scopre intellettualmente vicinissimo e solidale quando va a parlargli a Palazzo Filomarino: «era un modo di incontrarsi e di riconoscersi, fra uomini di questo tipo ("spiriti liberi") anche il discorso polemico e critico sui principi generali storiografici» aveva scritto qualche pagine prima al riguardo di Antoni e Huizinga, ma valeva anche per questo caso. Il ricordo di Weisbach si concludeva con una massima di Burckhardt: «Una minoranza che vinca o perda, fa la storia universale in tutti i tempi». Era infatti la storia di una minoranza che pur nella diversità di vedute si scopriva fraternamente affine sul piano negativo del «rifiuto della barbarie incombente» – insomma riconoscendosi come parte di un fronte generico di resistenza – ma non invece attraverso «una reale coincidenza di aspirazioni positive, di idee politiche, di metodo di lavoro», risultando dunque così incapace di far uscire la storia dalle secche in cui era incappata:

Per quella sfera intellettuale europea e cosmopolita le distinzioni del Morandi e del Garin non avrebbero potuto avere significato: le forme esterne (sociologiche, estetiche, in senso stretto «stilistiche», nei molti sensi di questa parola) erano per quegli uomini altrettanto (se non più) importanti di quelle strutture delle quali erano espressione, tanto nel caso che si ritenesse che l'espressione risolvesse in sé le strutture, tanto che si opinasse che le impronti di sé; ritenevano tutti che il vero intimo delle cose e degli uomini fosse più profondo delle strutture sociali.³

L'attenzione alla forma interiore di una civiltà aveva il suo riflesso nelle elaborazioni artistiche, nelle forme dei romanzi e della musica; un'attenzione tale, che vista col vantaggio del poi, e non senza un pizzico di ironia, fa risaltare l'«insensibilità» del «recensore hegeliano e semimarxista del '36» (cioè lo stesso Cantimori), e di Morandi e Garin. Ma l'ironia, se vi è, subito rientra, per porre un dato di fatto: cioè il fatto che, nell'impossibilità di accettare il tipo di critica che i giovani gli muovevano, nell'impossibilità di raddrizzare le strutture scosse dai sismi della storia, quella fedeltà alla civiltà liberale, all'estetismo, alla cultura e allo stile, ebbe molto più forza del realismo ingenuo del recensore e fu più perspicace nel comprendere lo scontro in atto:

Per lo meno sul piano soggettivo e individuale ci si può domandare con sicurezza: a cominciare dal coraggioso e fermo comportamento dello Huizinga stesso quando le ombre del domani furono diventate tenebre dell'oggi nella sua patria, quanti furono coloro che trovarono nella «civiltà» e nella «cultura» e nel servizio alla «civiltà» (o anche nella «difesa di Atene contro Sparta») quella forza di resistenza e quella spinta all'azione che per una ragione o per l'altra non riuscivano a trovare in una concezione precisa, definita e realistica, in un lavoro concreto e specializzato, in una

¹ CANTIMORI, *Nelle ombre del domani*, cit., p. 348.

² Si veda BENEDETTO CROCE, recensione a WERNER WEISBACH, *Französische Malerei des XVII Jahrhunderts im Rahmen von Kultur und Gesellschaft*, «La Critica», XXXII, 1934, pp. 220-224.

³ CANTIMORI, *Nelle ombre del domani*, cit., pp. 349-350.

ideologia politica? [...]Ora sappiamo che quelle partenze e quelle morti eran più importanti che tante parole e che la fermezza pubblica, esplicita e dichiarata contro le ideologie razzistiche era più importante e valida, e anche, insomma, più coraggiosa e forse corrispondente a una visione sostanzialmente più chiara della realtà storica generale di questi tempi, di quanto potesse riuscire il battagliero realismo di chi parlando di Bisanzio pensava soltanto al Carducci e a Burckhardt, ma nulla sapeva di quanto avevano dopo insegnato e il Diehl e l'Ostrogorskskij, e di quanto avrebbe poi insegnato il Runciman.¹

Tutto il passo svela intanto il nostro piccolo dubbio, chiarendo, se ve ne fosse davvero bisogno, come nella battuta del '36 Croce fosse incluso, poiché non casualmente ritorna Bisanzio al termine della divagazione crociana. Ma ci conduce oltre. Certo il problema del giudizio su Bisanzio non era ovviamente l'aggiornamento storiografico, quanto il diverso atteggiamento spirituale verso fascismo e nazismo. E scavando nei simboli di Cantimori, non so se usi la mutevole immagine storiografica di Bisanzio, anche per intendere che il suo errore fu di non allargare lo sguardo oltre l'impressione della corte traffichina e corrotta, sino a comprendere le ragioni di un modello cosmopolita e il difficile ideale di repubblica laica (come appunto avrebbe insegnato Runciman).² Ma soprattutto rimaneva aperto il problema se fosse stata migliore opzione, nel moribondo mondo liberale, farsi difensore di valori antichi, nell'incertezza su quali erano i nuovi, piuttosto che cavalcare la marea, solo perché nuova, solo perché confusamente piena di aspirazioni sociali. Quel «battagliero realismo» che Cantimori aveva sempre voluto cavalcare, non era stata alla fine l'opzione tragicamente più miope?

In fin dei conti, aggiunge Cantimori, tra i giovani, chi meglio capiva, più era indulgente verso quella sfera cosmopolitica: ad esempio Leone Ginzburg, o per altri versi Giuseppe Rensi e Martinetti. E tra gli «estetizzanti», per dir così, vi erano pure militanti comunisti: era insomma una fase «di osmosi che poteva anche sfociare nell'ammirazione di Van Gogh come pittore della protesta contro il Borinage e della rivoluzione: si poteva arrivare a vedere nella sedia con aglio, pipa e tabacco, o nella *Camera dell'artista* di Van Gogh, l'espressione di un sentimento profondo e forte di rifiuto di una certa degenerazione della civiltà».³ È una nota impressionistica di un qualche interesse, perché in modo contorto e allusivo, Cantimori riporta ancora a se stesso, alle sue curiosità e alla sua rete di contatti eccentrica: «la sedia di Van Gogh», intesa in tal senso era infatti un'immagine evocata dall'amico Werner Kaegi per spiegarsi sia il modo di Cantimori di essere comunista sia la sua reazione al mondo di Huizinga.⁴

Caratteristico è il nascondersi di Cantimori nelle diverse figure, e le catene di significato che questo comportava: rimaneva il senso di una comprensione e compassione

¹ *Ibidem*.

² Si guardi a tal proposito SILVIA RONCHEY, *Steven Runciman, un dandy bizantino*, in STEVEN RUNCIMAN, *La teocrazia bizantina*, Milano, Sansoni, 2003, pp. 7-14.

³ CANTIMORI, *Nelle ombre del domani*, cit., p. 352. A Cantimori, attraverso Kaegi, era noto che Huizinga avesse fatto parte del gruppo di persone che furono tra i primi a far conoscere Van Gogh, vedi IDEM, *A proposito di un libro di Johan Huizinga*, ora in *Studi di storia*, cit., p. 318.

⁴ LUISA MANGONI, *Cantimori e l'organizzazione di cultura*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», serie IV, IX, 1, 2004, pp. 73-74 che cita una lettera di Werner Kaegi del 1 dicembre 1951: «Credo di capire molto bene quello che Lei mi dice della Spagna e del Medioevo: e mi viene in mente, chissà per quale associazione d'idee, quella seggiola impagliata di van Gogh, della quale parlammo a Basilea. E anche quelle pagine di Huizinga, sull'ascetismo nella nuova civiltà, nel suo libretto sulla crisi». E ancora, in un ricordo di Cantimori, affiora un discorso più ampio di Kaegi che gli avrebbe detto: «quando voglio capire il senso intimo di quel che voi comunisti, comunisti come lei, volete, penso sempre a quella sedia di van Gogh, con la paglia gialla, il tabacco, gli agli nella cassetta in angolo» (CANTIMORI, *Storici e storia*, cit., p. 286).

impossibile verso quel mondo, le cui posizioni apparivano come il grido di una civiltà sconfitta, il cui anacronismo non poteva che essere rifiutato, motteggiato o combattuto, il cui lamento non poteva essere preso seriamente in considerazione. Il mondo di Stefan Zweig e della sua cerchia, di Stefan George e delle interpretazioni rilkiane, l'«inutile» susseguirsi dei terzi e quarti umanesimi,¹ che chi, come lui, aveva seguito altra strada sentiva di dover rifiutare in toto: e qui Cantimori poneva in confronto, non senza ironia, il suo avviamento al marxismo del 1936 (con qualche indulgenza sulle date) e il suo io vecchio e disilluso, che pure da quel mondo qualcosa aveva imparato:

Chi allora entrava faticosamente nella strada dello storicismo integrale e assoluto, o come lo si voglia chiamare, sentendo che, proprio perché faticosa e spaventosa e piena di difficoltà, non l'avrebbe più lasciata, non immaginando di dover a un certo momento esser costretto a sedersi per un po' su un paracarro a sermoneggiare e proverbiare brontolando, non poteva non riuscire duro e ingiusto verso un mondo culturale, che era pure stato suo in gran parte perché attraverso di esso s'era liberato dal provincialismo.²

Gli uomini alla Huizinga descrivevano «la paralisi d'attesa apocalittica del peggio»,³ non si preparavano alla lotta, non cercavano di organizzarsi per fare qualcosa. Certo era insufficiente, ma ritornava il problema: anche le altre posizioni intellettuali furono insufficienti. Dunque «non è poco, ripetiamo, aver fatto sentire quanto fosse immane la barbarie razzista incombente, presentando gli orrori di quel che era alle porte, avvertendo tutti il meglio che si poteva “gridando sui tetti”».⁴

*

Le critiche di Cantimori nel 1936 e nel 1962 si muovevano dunque anche sul filo dell'atteggiamento artistico e estetizzante che Huizinga assumeva nei confronti della civiltà. C'è chi non avrebbe condiviso. In una nota breve Arnaldo Momigliano ha avvicinato la scoperta di Burckhardt dell'Agonale nella storia greca arcaica, come proposta nella *Griechische Kulturgeschichte* e la genesi delle ricerche di Huizinga per *Homo Ludens* (1938), una cui prima formulazione è nel discorso rettorale di Leida del 1933. Tra il 1933 e il 1938 si inserisce appunto la «grande scelta morale» di Huizinga, e la redazione della *Crisi della Civiltà*. Momigliano ricorda come la reazione più dura venne da Cantimori, attraverso quella «recensione breve e violenta che si può leggere in chiave fascista o in chiave comunista ma certo è contraria al liberalismo cristiano e cosmopolitica»; e ne riporta il passo contro coloro che «stanno con Bisanzio».

La chiave di *La crisi della civiltà*, nota Momigliano, è nell'ascesi; tre anni dopo, l'elemento mancante della civiltà occidentale per Huizinga sarà il gioco. E Cantimori che, con la sua rbdomantica sensibilità per gli ambienti culturali, aveva dipinto esattamente il mondo da cui proveniva il libro, di questo non si accorse. Eppure vi era un filo dall'ascesi al gioco, dal grido tragico alla possibile redenzione umanista: l'ironia e lo studio come ultima fede per l'intellettuale erasmiano quale era Huizinga. L'elemento di gioco è strutturale alla cultura, perché ne evita la seriosità totalitaria: «chi non sa giocare fa della cultura propaganda, della scienza servizio governativo, della guerra una distruzione totale».⁵

¹ CANTIMORI, *Nelle ombre del domani*, cit., p. xxvi.

² Ma vedi anche ivi, p. xxiv.

³ Ivi, pp. xxvii-xxviii.

⁴ Ivi, p. xxxii.

⁵ ARNALDO MOMIGLIANO, *L'Agonale di J. Burckhardt e l'«Homo Ludens» di J. Huizinga*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», serie III, IV, 2, 1974, pp. 369-373, in IDEM, *Sesto Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, cit., pp. 323-327: 326.

Chi non sa giocare è solo *homo faber*. «L'*homo faber* tende alla lotta di classe e perciò in definitiva al totalitarismo. L'uomo *ludens* convive» aggiungeva Momigliano.¹ Non so se nel parlare di lotta di classe Momigliano pensasse, oltre che a Huizinga, all'amico comunista Delio, ormai scomparso, e alle sue pagine così dure.² Ma infine anche per Momigliano, che pure coglieva il riscatto dentro l'attività scientifica di Huizinga e non solo nel suo comportamento morale, la soluzione di Huizinga era scorretta, perché intendendo gioco sia come qualcosa che si oppone all'attività ordinaria, sia come elemento strutturale in essa, rendeva impossibile un possibile riscatto dell'umanità e lo spingeva a rifugiarsi nell'utopia. Nel paragone tra l'*Agonale* di Burckhardt e il gioco di Huizinga il richiamo all'ostilità di Cantimori sarebbe tutto sommato inappropriato e strambo, se non la si prendesse da questi lembi finali della riflessione momiglianea; se inoltre non suggerisse come l'altro polo da considerare, rispetto a Huizinga, sia Burckhardt. Si dovrebbe pure aggiungere, per completezza della nostra serie, che Momigliano condivideva la critica a chi si faceva novello Boezio tra i barbari, e l'assunse – mi pare – come motivo di un distacco dal crocianesimo:

Croce saw himself as a Thræsea Paetus or a Boethius in a time of tyranny and barbarism. He expected the end of Fascism to come not from the hands of men but from mysterious Providence. Though what the Fascists and even more the Nazis had done compelled him to admit that certain historical periods represent an authentic regress, his resigned attitude towards the world remained the same. His notion of history as the history of liberty was essentially fatalistic: it relied on Providence.³

*

La risposta di Croce era provvidenzialistica, quella di Huizinga apocalittica. Eppure alla fine di questo percorso tra conferenze, recensioni, lettere e pagine di diario, la domanda permane intatta. Cosa deve fare l'intellettuale davanti alla barbarie, una volta che abbia riscontrato il fallimento della *vita activa*? Sullo sfondo della posizione personale di Cantimori va approfondito il ruolo di Jacob Burckhardt, che, tra gli anni '50 e gli anni '60, funse per lui da filigrana del tormentato rapporto tra cultura e politica. Si aggiunga che il nesso Burckhardt-Huizinga, certamente non inedito nella cornice della *Kulturgeschichte*, era in qualche modo suggerito dallo stesso Cantimori, che nel raccogliere una parte consistente dei suoi saggi, in *Studi di Storia* affiancò le sue pagine su Burckhardt e quelle su Huizinga.⁴

Non si tratta più del Burckhardt di *L'Età di Costantino il Grande* che aveva ispirato l'allusione a Bisanzio nella segnalazione del 1936, quanto piuttosto del Burckhardt della *Meditazioni alla Storia Universale*, di cui Cantimori scrisse l'introduzione pochi mesi prima di mettere mano al saggio su Huizinga.⁵ Questo testo, con annessa la recensio-

¹ Ivi, p. 327.

² Sul rapporto tra i due storici si guardi ora *La coscienza del tempo. Carteggio Cantimori - Momigliano*, a cura di Pasquale Terracciano, Pisa, Edizioni della Normale, 2020.

³ ARNALDO MOMIGLIANO, *Reconsidering B. Croce (1866-1952)* (a memorial lecture delivered at Durham University in May 1966), «Durham University Journal», December 1966, pp. 1-12, ora in IDEM, *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1969, p. 107.

⁴ Si noti come in quelle pagine pure venga su altra questione – il giudizio sul Rinascimento – che all'interpretazione di Huizinga vada contrapposta quella, migliore, di Burckhardt, CANTIMORI, *Sulla ristampa d'un libro di Johan Huizinga*, cit., p. 315.

⁵ DELIO CANTIMORI, *Introduzione a JACOB BURCKHARDT, Meditazioni sulla storia universale*, Firenze, Sansoni, 1959. Sul percorso intellettuale dello storico basileese si rimanda a MAURIZIO GHELARDI, *Le stanchezze della modernità. Una biografia intellettuale di Jacob Burckhardt*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2016.

ne dell'edizione delle *Lettere di Burckhardt*, va letto insieme al saggio einaudiano su *Le ombre del domani*. Al centro delle pagine burckhardtiane vi era il modo in cui lo storico basileese si rapportò alla dialettica tra progresso e decadenza: dunque il giudizio sul suo pessimismo, che affondava le proprie radici nella consapevolezza dell'intrecciarsi e dell'alternarsi di civiltà e forza, di *ethos* e *kratos*. Non vi era redenzione inevitabile: solo la consapevolezza che la cultura era costantemente minacciata dall'azione della forza e della politica, ma pure che al momento di rottura dato dalle potenze barbariche seguivano, con percorsi non predeterminati, nuove istituzioni e nuovi edifici culturali. Quella consapevolezza costituisce lo sfondo plausibile entro cui si poteva ipotizzare una risposta davanti la crisi della civiltà, e al tempo stesso la misura del proprio compito storico. La risposta assunta da Cantimori, in quegli anni di ennesima delusione dalla politica, era in primo luogo di svolgere il proprio lavoro scientifico: in maniera inflessibile e rigorosa, con al più, come Burckhardt, un velo d'ironia. Questa l'unica difesa: non il provvidenzialismo, non la testimonianza dei valori, ma il lavoro fatto bene. Non si trattava di una fuga dalla politica, perché l'autonomia della cultura andava costruita guardando la politica: guardandola, senza voltargli le spalle o diventandone servi, ma soprattutto in maniera laica, evitando di «ricoprire il carattere proprio della forza e della politica, che non è morale, per mezzo di motivazioni moralistiche, sia di moralismo filosofico, sia di moralismo religioso». ¹

Poteva essere questo Burckhardt una risposta a Croce e a il suo dilemma barbaro, tra Totila e Boezio? Credo che per Cantimori fosse legittima considerarla tale; ben sapeva in ogni caso che Croce non avrebbe potuto accettarla. Nelle tappe della sua riformulazione dello storicismo, culminate in *Storia come pensiero e come azione* (1938) aveva attaccato Burckhardt, proprio in riferimento al comportamento rispetto alla barbarie, ² tacciandolo di distanza dalla vita, etichettandolo come «storiografo senza problema storico» (è il paragrafo, lo si noti, al quale fa riferimento Cantimori all'inizio del saggio del 1962), intellettuale che davanti al profilarsi di quella che considerava un'apocalisse, si era buttato a capofitto su studi, a suo avviso, d'evasione. La sua *Kulturgeschichte* era infatti, per Croce, scintillante ma vuota, perché tipizzante e sociologica: il basileese aveva scelto come luogo di rifugio la storia, ma si trattava una storia illusoria. ³

È il lapsus manniano (o forse consapevole allusione) di Cantimori già segnalato che ci soccorre a districare gli ultimi nodi. Provo a ricostruire un'ultima volta il filo del suo pensiero, nel momento in cui scrisse e rilesse quell'introduzione tormentata, che gli aveva posto davanti il suo baldanzoso io del 1936, ingenuo perché troppo realista.

¹ CANTIMORI, *Introduzione*, a BURCKHARDT, *Meditazioni*, cit., p. xxiii. Si guardino le considerazioni di MICHELE CILIBERTO, *Intellettuali e fascismo*, Bari, De Donato, pp. 246-247.

² Sono appunto le pagine in cui Croce affermava che l'idea della decadenza di Roma e della ritornata barbarie «stanno nel pensiero dei popoli europei come non superata e non superabile minaccia di consimile vicenda», BENEDETTO CROCE, *Storia come pensiero e come azione*, Bari, Laterza, p. 95.

³ Ivi, pp. 96-97. «Così sentendo e ragionando, il Burckhardt volle cercare scampo dal mondo, dal brutto mondo già in atto e dal peggiore che s'annunziava; e scelse per luogo di rifugio propria la storia, che gli avrebbe offerto il "punto archimedeo" per contemplare serenamente lo spettacolo delle cose umane...s'illuse di essersi affrancato dal necessario legame di pensiero e vita col negare la concezione della storia come processo di atti sempre nuovi, e affermare, in luogo di ciò, il tipico e il costante e l'eterna ripetizione; ma, con questa sostituzione, egli negava la storia stessa che è storia appunto perché non si ripete e ogni suo atto ha la propria individualità. L'escogitazione del tipico e del costante e della ripetizione è essenzialmente antistorica, e tuttavia nemmeno essa ha luogo in un punto archimedeo, fuori del mondo, perché si esegue in un cantuccio del mondo, che è quello delle incolore generalizzazioni psicologiche e sociologiche. Per la stessa spinta antistorica, il Burckhardt pensava di sostituire alla storia degli avvenimenti la storia della cultura e della civiltà».

Come abbiamo visto, poteva riconoscere l'altezza morale di Huizinga, ma non la sua soluzione; non disconosceva i meriti di Croce, ma continuava a trovarla la sua posizione insoddisfacente; aspirava a Burckhardt, come propria personale risposta, ma sapeva pure che già Croce in quel pessimismo aveva visto lo stesso distacco dalla vita che lui invece rimproverava a Huizinga.

La lettura di Croce del pessimismo burckhardtiano certo non era l'unica possibile. Proprio il pessimismo di Burckhardt fu al centro di una *querelle* esegetica tra chi lo interpretava come arrendevolezza e chi invece come più profondo realismo. Per Momigliano ad esempio quel pessimismo «nei confronti dell'immediato futuro» era paradossalmente temperato «dal radicale pessimismo intorno a tutta la storia umana, in quanto il Burckhardt riconosce che le forze storiche regolanti il presente operarono anche nel passato, da cui proviene tutto ciò che di bello, di buono e di vero il mondo possiede». Decisivo, secondo Momigliano, è che Burckhardt «invitava a sostituire la nozione approssimativa e ottimistica di provvidenziale con quella di male ineliminabile dalla storia: l'unica consolazione è nella conoscenza».¹ Sono parole che Cantimori aveva fatto sue, riportandole in una lunga citazione nella sua introduzione alle *Meditazioni*. E aggiungeva che non si trattava di una consolazione da poco, questa della conoscenza, per uno storico e per un insegnante. Era la consapevolezza della fragilità della cultura, che però offre «consapevolezza critica del limite», «garanzie di giudizio indipendente», ma senza appunto «illusioni provvidenzialistiche o finalistiche»: quelle che insomma riscontrava in Croce e in Huizinga.² Momigliano e Cantimori ribaltavano insomma l'accusa: quello di Burckhardt era l'unico possibile realismo per chi non agiva direttamente da politico. Si rifacevano in questo modo a un'interpretazione che era stata già diffusa e discussa da Karl Löwith, il Fiala del lapsus.

Le stesse pagine crociane di *Storia come pensiero e come azione* sul pensiero di Burckhardt poggiano, in maniera riconosciuta, sulla biografia del basileese scritta da Löwith nel 1936, ma vi si oppongono esplicitamente. Come scrive il filosofo napoletano: «Il libro del Löwith tanto è accurato, altrettanto è intelligente; ma, poiché l'interprete è esso stesso tutto preso nel sentimento di smarrimento e scetticismo del suo autore, va nel senso inverso dell'interpretazione e giudizio che qui si ragiona».³ Lo «smarrimento e lo scetticismo» di Löwith si sarebbero riversati proprio nell'interpretazione del pessimismo di Burckhardt, il cui storicismo veniva, a sua volta, letto da Löwith come incompatibile con la posizione espressa in *Antistoricismo* di Croce. Nelle attuali edizioni il passo in cui si compiva il confronto tra lo storicismo crociano e quello di Burckhardt (originariamente una nota del testo) è proprio la pagina con cui la biografia si conclude. È un passo che mette al centro, problematizzandola, l'analogia dei barbari da cui siamo partiti:

¹ ARNALDO MOMIGLIANO, *Introduzione a JACOB BURCKHARDT, Storia della Cultura Greca*, I, Firenze, Sansoni, 1995, p. xxx.

² Per Cantimori, Burckhardt non proveniva del resto dal mondo cosmopoliti della seconda metà dell'Ottocento e dei primi del Novecento. La sua formazione era frutto era un romanticismo radicale e sociale «un po' "goliardico" nel suo disprezzo per i "filistei" o piccoli o grossi borghesi, ma insomma di quel goliardismo genuino, connesso alla semplicità del "Biedermeier", che permea di sé tanta parte della giovane Europa del prequarantotto, e che sopravvive in molti ambienti della cultura europea con la sua spregiudicatezza, la sua ironia, il gusto della sobrietà e della semplicità, la sua avidità di sapere, l'avversione all'ipocrisia e al convenzionalismo» (CANTIMORI, *Introduzione a BURCKHARDT, Meditazioni*, cit., p. xx). È la voce del Cantimori giovane provinciale che mi pare, prende il sopravvento; aggiungerei che il tono e la prosa mi paiono pure molto simili a quelli che si ritrovano in larga parte dell'introduzione a Huizinga.

³ CROCE, *Storia come pensiero e come azione*, cit., p. 94, n. 1.

Quando nel v e nel vi secolo ci furono in Italia le invasioni barbariche, che poi nel corso della storia hanno condotto ad una nuova cultura, avrebbe forse un paladino del vero scelto di stare dalla parte di Totila e Alboino o non piuttosto accanto a Boezio e Gregorio? Soltanto perché questi ultimi hanno perpetuato in questa tempesta la tradizione romana, i barbari smisero un po' alla volta di essere barbari e infine contribuirono a fondare una nuova cultura. Tutto questo assomiglia a quello che Burckhardt afferma, eppure è lontanissimo dal suo «storicismo» [...]. Mentre Croce accetta la tesi teologica di Hegel della ragione nella realtà al prezzo dei suoi postulati teologici e quindi vede nei movimenti del periodo post-bellico solo ritardi e deviazioni che si supereranno con pazienza e resistenza, come una “malattia”, Burckhardt ha riconosciuto nello storicismo uno specifico problema del XIX secolo che *non* può più – appunto con in mezzi della filosofia hegeliana – essere risolto. Infatti se qualcosa è divenuto problematico in conseguenza del dissolvimento delle antiche autorità grazie alla Rivoluzione francese, è proprio quello “sviluppo verso la libertà” affermato da Hegel. E così le stesse parole: “storia”, “libertà” e “humanité” hanno in Burckhardt e in Croce un significato profondamente diverso.¹

Chissà che non fosse stato Cantimori a segnalare la pagina. Cantimori conosceva infatti molto bene questo contrasto interpretativo, perché aveva assistito all'elaborazione della biografia su Burckhardt, che veniva scritta proprio nei mesi che spiegano il suo lapsus. Si ricordi infatti come nel 1960 Cantimori scriveva al riguardo di Antoni: «Io facevo inquietare paragonando lui al Settembrini della *Montagna incantata*, e il Löwith al gesuita Naphta. Finché un giorno gli dissi che il Mann per la figura di Settembrini aveva tenuto presente anche il Croce».² Le conversazioni a tre tra Cantimori, Löwith e Antoni avvenivano all'Istituto di Studi Germanici di Villa Sciarra, tra il 1934 e il 1936, mentre Löwith lavorava su Schmitt (con lo stesso Cantimori), su Nietzsche e scriveva appunto il libro su Burchkardt.³ Erano gli stessi mesi, inoltre, in cui sia Cantimori che Carlo Antoni recensivano il testo di Huizinga. E se nello stendere nel 1962 la prefazione Einaudi, Cantimori avesse ripreso in mano le sue lettere degli anni Trenta con Kaegi⁴ – primo traduttore di Huizinga ed erede spirituale di Burckhardt – avrebbe ritrovato anche lì, intrecciata alle discussioni sulla conferenza dello storico olandese, gli echi della

¹ KARL LÖWITH, *Jacob Burckhardt. L'uomo nel mezzo della storia*, Roma-Bari, Laterza, 1991, p. 335.

² CANTIMORI, *Carlo Antoni*, cit., si rimanda a n. 43.

³ In quei mesi Löwith fu in stretto contatto scientifico con Cantimori, che tradusse in italiano, quasi in presa diretta, l'articolo del tedesco su Carl Schmitt firmato come Hugo Fiala (KARL LÖWITH, *Politischer Deziisionismus*, «Revue international de la théorie de droit», 1935, pp. 101-123; trad. it. di DELIO CANTIMORI, *Il concetto della politica di Carl Schmitt e il problema della decisione*, «Nuovi Studi di Diritto, Economia, Politica», VIII, 1935, pp. 58-83). Quel che traspare dalle sue lettere e dalla sua biografia è che quel rapporto di amicizia non giunse mai però a una sintonia filosofica profonda. Si veda anche KARL LÖWITH, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Milano, il Saggiatore, 1988, p. 119 e ENRICO DONAGGIO, *Una sobria inquietudine: Karl Löwith e la filosofia*, Milano, Feltrinelli, 2003, p. 88. Nel 1935 in ogni caso Löwith segnalò a Leo Strauss il nome e l'indirizzo di Cantimori, per far recensire il suo libro su Spinoza sul «Giornale Critico della Filosofia Italiana» (*Oltre Itaca. La filosofia come emigrazione*, a cura di Carlo Altini, Roma, Carocci, 2012, p. 122). Si guardi ora il saggio di D'ANNIBALE, *Oltre «Da Hegel a Nietzsche»*. Delio Cantimori legge Karl Löwith, cit.

⁴ A Kaegi, traduttore tedesco dell'opera di Huizinga (originariamente stesa in olandese), aveva del resto scritto per introdurgli la proposta Einaudi e descrivendogli la nuova collana NUE, in una lettera del 1 agosto 1962 «Non so se poi ha ricevuto la loro lettera (firmata: o D. Ponchiaroli, o G. Einaudi, o G. Bollati, o R. Solmi). Se lei ha voglia o tempo, sarebbe un gran piacere per tutti noi – e un onore. La collezione non è più quella solenne progettata prima; saranno volumi piccoli, tipo «Kröner», ma non così fitti... di Huizinga in questa piccola si metterà *Im Schatten von Morgen*, con l'introduzione mia; delle altre opere si farà una edizione in altre collezioni (una scelta ma sempre con l'introduzione mia)», ora in *Animus comune*, cit., p. 325.

pubblicazione della biografia di Burckhardt stesa da Löwith. Essa veniva ricordato da Kaegi proprio nella lettera in cui dibattono de *Le ombre del domani*.¹

In quelle pagine su Huizinga, così piene dei ricordi romani della metà degli anni '30, il Naphta trasformato in Fiala faceva da specchio e diaframma per una foto di gruppo della cultura tedesca in cui certo c'erano vari personaggi (tra cui anche Schmitt e Jünger perfetti militanti della lotta all'élites liberali); ma nel passaggio dai ricordi dell'io del '35 ai problemi dell'io prefatore del dopoguerra, azzarderei che la memoria di Cantimori mettesse poi a fuoco il solo Löwith in quanto interprete di Burckhardt, e contraltare di Huizinga e Croce. Il Burckhardt di Löwith che guardava la storia «non con i pregiudizi di un filosofo, né con quelli di uno storico, ma con lo sguardo spregiudicato di un uomo filosoficamente avveduto»: ² che era l'interpretazione che lui stesso dava di Burckhardt e – credo – della funzione stessa dell'intellettuale.

Del resto, il contrasto con Croce non era rimasto confinato alla memoria di prima della guerra. Anche pochi anni prima, nel 1954, recensendo l'edizione delle *Lettere* del basileese, faceva emergere come dato cruciale dell'interpretazione di Löwith fosse il giudizio sull'«apolitia» di Burckhardt, e, in un confronto esplicito con Croce e Antoni, rimarcava come fosse vano pretendere dallo storico di farsi profeta «del progresso e del liberalismo»:

Nel *J. Burckhardt* di K. Löwith (Luzern 1936; cfr. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, p. 94 nota) si rileva giustamente la *misura* e il ritegno del Burckhardt a confronto con gli estremi hegeliano e kierkegaardiano ma, quel che qui più preme, si espongono le idee storiografiche del basileese alla luce della «apolitia» alla quale egli era giunto negli anni ora così splendidamente studiati dal Kaegi (cfr. la recensione di C. Antoni, *op. cit.* [recensione in «Studi Germanici», ora in *Considerazioni su Hegel e Marx*, Napoli, 1946] p. 102; ma il libro del Löwith meriterebbe ulteriore attenzione). È vano pretendere che il Burckhardt dovesse essere profeta di progresso e liberalismo: [...] la sua rinuncia alla lotta con «Calibano» era anche *consapevole* rifiuto di allearsi con la reazione. La critica dell'Antoni al Burckhardt ci sembra di carattere troppo semplicistico perché parte dal presupposto di una lotta fra il bene e il male, nella quale lo storico debba prender parte come combattente per la buona causa.³

Nel 1962 tornava dunque nella sua mente il paragone pensando a Löwith per un verso e a Croce per l'altro (e anche a Carlo Antoni, ma in generale si trattava dello storicismo italiano): il punto in sospeso era il Burckhardt disincantato, erede di Machiavelli, maestro degli storici, e lontano dal provvidenzialismo, che offriva a Cantimori la risposta rispetto all'interrogativo che il libro e la biografia di Huzinga gli ponevano, dissolvendo sia il moralismo che le cadute nel provvidenzialismo storicista. Naphta/ Löwith non erano dunque figure del negativo, ma funzioni di un dibattito.⁴

¹ Kaegi a Cantimori (all'inizio della lettera del 1 settembre 1936 in cui dibattono di Huizinga), *Animus commune*, cit., p. 14. «L'ultima notizia nel suo libro confermava quanto lei scriveva: era il dottor Loewith che stava qui per qualche giorno. Ho letto con gran piacere il suo libro su Burckhardt».

² KARL LÖWITH, *La posizione di Jacob Burckhardt nei confronti della filosofia della storia di Hegel*, prolusione del 30 giugno 1928 a Marburgo.

³ DELIO CANTIMORI, *Lettere del Burckhardt*, «Rivista Storica Italiana», LXVI, 1954, ora in IDEM, *Studi di Storia*, cit., p. 301.

⁴ Credo pure sia da notare, e non come motivo di polemica, che a sostenere la precedente lettura di Sasso, vi era l'idea che l'identificazione con Naphta spiegasse alcune caratteristiche *negative* di Lukacs e Löwith. Mi pare però che la lettura del passo nel contesto, e la stessa storia intellettuale di Cantimori, porta a ritenere che non attribuisse così immediatamente all'antiliberal Naphta una funzione negativa.

Non è allora il moralismo che potrà scacciare i barbari, non è la fiaccola della testimonianza che li romanizzerà: chi non può o non riesce a raddrizzare la storia, deve cercare consapevolezza (e forse salvezza) nella conoscenza, nella battaglia per l'indipendenza dell'intellettuale, nel riconoscimento dei suoi limiti. Era l'esito cui lo conducevano le delusioni della storia e le lezioni dei maestri che aveva scelto; ma anche la percezione, che gli si fa strada sempre più nel corso dei primi anni '60, che una lunga fase storica si stava per concludere. Che poi il basileese Burckhardt, attraverso Löwith, richiamasse lo *Zauberberg* è un cerchio della storia: Settembrini e Naphta si contendevano del resto l'anima di Hans Castorp tra le rarefatte cime svizzere.

© COPYRIGHT BY FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA

Per uso strettamente personale dell'autore. È proibita la riproduzione e la pubblicazione in open access.

For author's personal use only. Any copy or publication in open access is forbidden.

© COPYRIGHT BY FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA

Per uso strettamente personale dell'autore. È proibita la riproduzione e la pubblicazione in open access.

For author's personal use only. Any copy or publication in open access is forbidden.

COMPOSTO IN CARATTERE SERRA DANTE DALLA
FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA.
STAMPATO E RILEGATO NELLA
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).

★

Novembre 2023

(CZ 2 · FG 3)



© COPYRIGHT BY FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA

Per uso strettamente personale dell'autore. È proibita la riproduzione e la pubblicazione in open access.

For author's personal use only. Any copy or publication in open access is forbidden.

© COPYRIGHT BY FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA

Per uso strettamente personale dell'autore. È proibita la riproduzione e la pubblicazione in open access.

For author's personal use only. Any copy or publication in open access is forbidden.