

FRANCESCO BARONI

## BENEDETTO CROCE E L'ESOTERISMO

Donde mai vengono a noi quelle che si chiamano le nostre scoperte di verità, le nostre creazioni di bellezza, gli impeti generosi, il coraggio e la fiducia dell'azione? Per quali vie ascose dei nervi e del sangue, per quali complicazioni della eredità, per quale efficacia (si direbbe) dell'aria che respiriamo, per quali ripercussioni dei più lontani moti di altre anime nella nostra? Veramente non son più nel mondo i morti, o non invece sono in esso gli eternamente vivi, che hanno raggiunto quella pienezza di vita che è della sillaba di Dio che non mai si cancella, e che invisibili ci assistono, ci stimolano, ci rimproverano e ci indirizzano? E che cosa saremmo noi senza quelle forze cosmiche, e che cosa esse sarebbero senza di noi, che le riceviamo e creiamo e ricreiamo con l'opera nostra, che è, in un unico atto, nostra e del Tutto, individuale e universale?

Filosofare è sempre dissipare misteri

B. Croce, *Sulla conoscibilità e inconoscibilità del mondo misterioso* (1948).

### *Introduzione.*

Negli ultimi anni la ricerca storiografica è pervenuta ad una soddisfacente definizione dell'esoterismo, inteso come un insieme di correnti e movimenti dell'Occidente moderno caratterizzati da una comune «forma di pensiero». <sup>1</sup> Ciò ha suscitato indagini feconde sui rapporti tra tali tradizioni e le varie dimensioni (arte, letteratura, scienza, pen-

<sup>1</sup> L'espressione è di Antoine Faivre. Al centro della «forma di pensiero» dell'esoterismo occidentale moderno si troverebbero, secondo Faivre, le idee di una corrispondenza analogica tra il microcosmo e il macrocosmo (l'essere umano e l'universo sono l'uno il riflesso dell'altro) e di una natura viva, animata; la nozione di esseri angelici, di mediatori tra l'uomo e Dio, ovvero di una serie di livelli intermedi tra la materia e lo spirito; il principio della trasmutazione interiore (cf. in particolare A. FAIVRE, *L'esoterismo occidentale. Metodi, temi, immagini*, a c. di F. BARONI, Brescia 2012). Si vedano inoltre, per una molteplicità di approcci metodologici, i vari contributi (in particolare di Faivre, Hanegraaff, von Stuckrad e Pasi) pubblicati in *Forme e correnti dell'esoterismo occidentale*, a c. di A. GROSSATO, Milano 2008.

siero politico) della cultura europea moderna e contemporanea. Nel panorama editoriale italiano odierno, un'espressione compiuta di tale indirizzo di ricerca è il venticinquesimo tomo della *Storia d'Italia* di Einaudi (2010), dedicato, appunto, all'*Esoterismo*.<sup>2</sup> Come illustrato dal volume in questione, tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento si assiste anche in Italia all'emergere (o al riemergere) di una spiccata sensibilità nei confronti delle tematiche esoteriche. L'interesse per queste ultime travalica rapidamente i confini dei singoli *milieux* occultisti, finendo per contagiare vaste cerchie di intellettuali. Se già nella seconda metà dell'Ottocento personalità di spicco come Capuana e Fogazzaro si erano fatte portavoce dello spiritismo di Kardec, all'inizio del nuovo secolo la teosofia e l'antroposofia si diffondono in modo capillare negli ambienti intellettuali, coinvolgendo scrittori come Giovanni Amendola e suscitando entusiasmi nelle avanguardie letterarie.<sup>3</sup> Tali correnti, unendosi a tradizioni endogene,<sup>4</sup> erano destinate ad alimentare in modo originale il dibattito sul sacro nell'Italia della prima metà del Novecento, e a spianare la strada a nuove forme di spiritualità.<sup>5</sup>

Date queste premesse, è lecito aspettarsi che una personalità intellettuale come quella di Benedetto Croce, al centro di una fitta rete di conoscenze e attento alle varie istanze culturali del suo tempo, finisse per incontrare sulla sua strada tematiche, problematiche e personaggi appartenenti all'ambito esoterico; ed infatti così fu.

A favorire questo incontro, come mostrato a suo tempo da Daniela Coli,<sup>6</sup> fu senza dubbio il ruolo di «consulente letterario» ricoperto da Croce presso Laterza per tutta la prima metà del secolo. Sia

<sup>2</sup> *Storia d'Italia. Annali. 25. Esoterismo*, a c. di G.M. CAZZANIGA, Torino 2010.

<sup>3</sup> Su tali questioni, cf. M. PASI, *Teosofia ed antroposofia nell'Italia del primo Novecento*, *ibid.*, pp. 569-98, ma anche A. GRIPPO, *L'Avanguardia esoterica*, Potenza 1997 e S. CIGLIANA, *Futurismo esoterico. Contributi per una storia dell'irrazionalismo italiano tra Otto e Novecento*, Napoli 2002<sup>2</sup>.

<sup>4</sup> Come le varie forme di neo-paganesimo ermetico, pitagorico, «egizio» etc., e le confraternite massoniche e para-massoniche ad esse sovente legate (cf. G.M. CAZZANIGA, *Ermetismo e egizianesimo a Napoli*, in *Storia d'Italia. Annali*, cit., pp. 547-66).

<sup>5</sup> Su questo punto, cf. G. FILORAMO, *Tradizioni esoteriche e nuove forme di religiosità*, *ibid.*, pp. 695-717.

<sup>6</sup> D. COLI, *Croce, Laterza e la cultura europea*, Bologna 1983, poi con il titolo *Il filosofo, i libri, gli editori: Croce, Laterza e la cultura europea*, Napoli 2002.

Laterza che lo stesso Croce, infatti, erano spesso sollecitati da autori (e traduttori) di spiritualità ed esoterismo, desiderosi di veder pubblicate le proprie opere dall'editore di Bari. Quest'ultimo, non disdegnando gli introiti garantiti da tali pubblicazioni, che andavano a compensare le magre vendite della «roba grave» sponsorizzata da Croce, aveva istituito a tal fine la celebre «Collezione di studi religiosi, iniziatici ed esoterici». Fu così che dinanzi agli occhi del filosofo si spalancarono i vasti spazi delle emergenti religiosità occultiste ed esoteriche, che all'inizio del Novecento godevano di ampia popolarità, e con cui un editore accorto come Laterza non poteva non misurarsi.

Ma l'incontro tra Croce e l'esoterismo, da un punto di vista più generale, fu anche il naturale prodotto della temperie culturale dei primi decenni del Novecento, caratterizzata da una vivace reazione antipositivista che vide coinvolti, assieme ai più autorevoli interpreti del neohegelismo italiano, gli ambienti delle avanguardie letterarie e le più varie correnti spiritualiste ed esoteriche. L'osmosi tra queste diverse aree culturali fu tale che alcuni pensatori idealisti — il caso più emblematico fu quello di Piero Martinetti — integrarono senza difficoltà, all'interno del proprio sistema speculativo, robuste suggestioni esoteriche ed orientalistiche, pur tenendo a scanso di equivoci a distinguersi, sul piano filosofico, da ciò che percepivano come forme di occultismo e di «irrazionalismo» deteriore.<sup>7</sup> Questo secondo atteggiamento, di distinzione e critica talora assai severa, fu proprio anche di Croce. Emblematica, a questo riguardo, la battuta del 1907 con cui il filosofo si rivolse ai «signori occultisti e spiritisti», esortandoli a non pretendere di avere affinità con «uomini che lavorano a tavolini diversi dai loro, e che adoperano bensì com'essi la parola 'spirito' ma allo stesso modo che l'hanno in comune coi venditori d'acquavite». <sup>8</sup> Vedremo del resto che lo spettro di un irrazionalismo camuffato da idealismo, e quindi doppiamente pericoloso,

<sup>7</sup> Di Martinetti si vedano ad esempio gli *Scritti di metafisica e di filosofia della religione*, Milano 1976, contenenti molti riferimenti alle correnti esoteriche occidentali (in particolare alla cabala e alla teosofia).

<sup>8</sup> Cit. in G. SASSO, *Ernesto De Martino tra religione e filosofia*, Napoli 2001, p. 712. Su questo aspetto — l'interrelazione, cioè, tra ambienti idealisti ed avanguardie artistico-letterarie, uniti nel comune fronte dell'antipositivismo, e sulle sugge-

aleggia costantemente nella polemica crociana contro gli spiritualismi di matrice esoterica del suo tempo, come già rilevato dalla critica.<sup>9</sup>

Esaminare questo rapporto teso, e talora apertamente conflittuale, tra Croce e le correnti esoteriche dell'inizio del Novecento, anche alla luce delle ultime pubblicazioni e risultanze documentali, non esaurisce tuttavia la problematica che qui ci proponiamo di affrontare. Anzi, proprio l'essersi molto soffermati, in passato, sul ruolo di «censore» svolto da Croce, sui suoi ricorrenti «rimbrotti» al Laterza e sulle sue vibranti denunce dell'irrazionalismo del suo tempo, ha generato un paradigma interpretativo che, pur cogliendo alcuni importanti elementi di verità, è tuttavia piuttosto fuorviante se applicato in modo estensivo: quello di un Croce anti-esoterico, in quanto ostile alle nuove religiosità occulteggianti e sospettoso nei confronti di tutto quanto esulasse dai criteri di una salvifica ragione filosoficamente intesa.

Un paradigma simile è debole per inquadrare il rapporto tra Croce e l'esoterismo, e lo è perché poggia su una visione riduttrice dell'esoterismo stesso. Un simile approccio ha senso, infatti, solo se ci si limita ad includere in questa categoria i movimenti esoterici sorti in Europa tra la metà dell'Ottocento e la metà del Novecento (spiritismo, occultismo, teosofia blavatskiana, antroposofia, varie forme di tradizionalismo e perennialismo). Se intendiamo con «esoterismo», invece, la «forma di pensiero» descritta dagli studi accademici recenti, che fa la sua comparsa nel Rinascimento nelle sue articolazioni neoplatoniche, magiche e ermetizzanti, e che intrattiene rapporti complessi e strutturali con la genesi della modernità,<sup>10</sup> il nostro angolo prospettico slitta sino a restituirci un'immagine diversa: quella di un Croce che, pur partendo dal fermo postulato del primato della filosofia come affermazione razionale dello Spirito, mostra interesse per vari filoni dell'esoterismo occidentale, nei quali trovava di che appagare una sensibilità intellettuale ad ampio spettro, nonché, in alcuni casi, le proprie inclinazioni di erudito, bibliofilo e storico del pensiero.

stioni esoteriche a cui entrambi gli ambienti furono esposti — si veda soprattutto S. CIGLIANA, *op. cit.*

<sup>9</sup> Oltre ai citati studi di Daniela Coli, cf. il capitolo *Croce e la cultura irrazionalistica*, in S. CIGLIANA, *op. cit.*, pp. 91-102.

<sup>10</sup> Si vedano su questo punto, ad esempio, le osservazioni di A. FAIVRE nell'*Introduzione a L'esoterismo occidentale*, cit., pp. 9-27.

Volendo rintracciare l'origine della sensibilità di Croce nei confronti di varie correnti esoteriche del passato, essa ci sembra dover essere ricondotta, in ultima analisi, ad alcune trame profonde che innervano la sua formazione culturale e filosofica ed orientano in modo decisivo il suo discorso speculativo. Il primo e più importante fattore da tener presente, da questo punto di vista, non può essere altro che il retaggio di Hegel — quell'Hegel suo «eterno amore e cruccio» da cui Croce deriva l'idea, fondamentale, secondo cui la realtà si dà come spirito che continuamente si determina e si produce. Come è noto, di Hegel si sono potute tratteggiare, specie in tempi recenti, interessanti ed acute letture «ermetiche». Esempio a questo riguardo è il volume *Hegel and the Hermetic Tradition* (2001) di G.A. Magee.<sup>11</sup> Nel ricostruire l'itinerario «esoterico» di Hegel, Magee mostra come la forte sensibilità del filosofo di Stoccarda per la mistica e per varie forme di esoterismo medievale e rinascimentale (tra cui l'alchimia), nonché per il magnetismo animale e gli stati alterati di coscienza indotti dalle pratiche mesmeriche, affondasse le proprie radici nella temperie religiosa ed intellettuale del Württemberg della fine del XVIII secolo, animata da forti correnti di pietismo teosofico, in cui simili interessi erano assai diffusi.<sup>12</sup> Hegel sarebbe

<sup>11</sup> Volume sotteso, per la verità, da un'importante letteratura critica. Tra gli studi sulle radici mistiche ed esoteriche della filosofia hegeliana qui si possono citare almeno: G. PLIMPTON ADAMS, *The Mystical Element in Hegel's Early Theological Writings*, Berkeley 1910; J.N. FINDLAY, *Hegel. A Re-Examination*, London, New York 1958; J. D'HONDT, *Hegel Secret*, Paris 1968 (trad. it. *Hegel segreto: ricerche sulle fonti nascoste del pensiero hegeliano*, Milano 1989); D. WALSH, *The Esoteric Origins of Modern Ideological Thought: Boehme and Hegel*, Thesis (Ph.D.), University of Virginia, 1978; C. O'REGAN, *The Heterodox Hegel*, Albany 1994.

<sup>12</sup> G. MAGEE, *Hegel and the Hermetic Tradition*, Ithaca (NY) 2001, p. 4. In seguito, Hegel avrebbe sviluppato tali interessi nelle lezioni su Bruno e Böhme tenute all'università di Jena (1801-07), nonché nella frequentazione — avvenuta anche grazie a Schelling — dei circoli romantici della stessa città, avidi lettori delle opere di Böhme e Oetinger. Infine questa sensibilità avrebbe trovato espressione, durante la fase berlinese della vita del filosofo (1818-31), nell'amicizia con Franz von Baader (1765-1841), insigne teosofo e rappresentante di spicco della *Naturphilosophie* tedesca, con cui Hegel studiava le opere di Meister Eckhart. Quello di Hegel per varie forme di esoterismo del passato, come si vede, è un interesse che non ha nulla di marginale o di aneddótico. Secondo Magee, esso si rifletterebbe persino nella strutturazione interna dell'opera hegeliana, a suo parere ispirata a uno schema ermetico. In questo senso la *Fenomenologia*

un filosofo ermetico in quanto afferma da un lato l'assoluta trascendenza dello Spirito, dall'altro la necessità dell'atto della creazione, creazione che consente a Dio di conoscersi attraverso l'uomo che lo contempla. Questa «circolarità» caratterizzante il rapporto uomo-Dio sarebbe dunque, secondo Magee, il più importante contributo della filosofia ermetica al pensiero hegeliano.

Senza esprimere una valutazione circa l'importanza effettiva di questo lascito ermetico in Hegel, o sugli aspetti controversi e parziali di tale lettura, limitiamoci a rilevare che la centralità di autori dall'ispirazione fortemente esoterica come Böhme tra le varie fonti del pensiero hegeliano è stata ormai dimostrata dalla critica al di là di ogni ragionevole dubbio. «Leggere le sue opere suscita sensazioni meravigliose», dirà Hegel di Böhme nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*,<sup>13</sup> inserendo il «calzolaio di Görlitz» in una posizione strutturalmente cruciale del corso: all'inizio della sezione della «filosofia moderna», al fianco di Bacone e immediatamente prima di Cartesio. Significative, del resto, sono anche le pagine hegeliane sul «pre-moderno» Bruno, sostenitore dell'«idea vivente d'unità del tutto»,<sup>14</sup> il quale «comincia a pensare l'unità assoluta e concreta e tenta di cogliere e mostrare l'universo nel suo sviluppo, (...) e come ciò che è esteriore sia degno delle idee».<sup>15</sup> Il che basta per cogliere il nesso che unisce, dal punto di vista dello stesso Hegel, la filosofia del Nolano al moderno idealismo.<sup>16</sup>

Riprenderemo questi temi nel corso del testo, ed in particolare nella «Conclusione». Qui limitiamoci ad osservare che la maturazione, avvenuta in anni recentissimi, della nozione scientifica di

corrisponderebbe ad uno stadio di purificazione, di astrazione dalle bassezze mondane e di preparazione alla saggezza; la *Logica* a un'ascesa al livello della forma pura; la *Filosofia della Natura* descriverebbe un'emanazione dello Spirito Universale nel contesto del mondo spazio-temporale, e la *Filosofia dello Spirito* sarebbe il ritorno della natura creata a Dio.

<sup>13</sup> G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a c. di R. BORTOLI, Roma, Bari 2009, p. 461.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 436.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 442.

<sup>16</sup> Sui rapporti tra Hegel e Bruno, si veda G. MAGEE, *Hegel and the Hermetic Tradition*, cit., pp. 33 sgg.

«esoterismo», è il primo fattore che ci permette di affrontare tali questioni in un'ottica diversa, più complessa e storicamente più efficace, rispetto a quanto fatto in passato. Accanto a questo occorre segnalare un altro elemento, e cioè la recente pubblicazione di alcuni importanti carteggi: le lettere di Julius Evola a Croce, le quali ci forniscono interessanti informazioni sui rapporti tra i due pensatori;<sup>17</sup> i carteggi di Ernesto De Martino del periodo 1940-43, anni in cui prende forma l'ambizioso disegno del *Mondo magico*;<sup>18</sup> e infine l'ingente epistolario Croce-Laterza, pubblicato in quattro volumi tra il 2004 e il 2009.<sup>19</sup> Da ultimo, ci è stato di grande aiuto l'accesso ai carteggi inediti di Croce, per il quale ringraziamo l'Istituto italiano per gli studi storici e la Fondazione «Biblioteca Benedetto Croce».

### 1. *Esoterismi contemporanei.*

Va detto in primo luogo che Croce fu spesso affascinato da tradizioni e credenze popolari relative alla magia. Nel suo *Storie e leggende napoletane* (1919), composto da scritti giovanili, egli ripercorre ad esempio le leggende relative alle «case degli spiriti» e alle «scritte misteriose» dei muri della vecchia Napoli. Croce dedica due pagine a Raimondo di Sangro (1710-70), e alla Cappella Sansevero «ricolma di barocche e stupefacenti opere d'arte»,<sup>20</sup> soffermandosi sulla cupa fama di cui godeva il principe presso il popolino, che lo equiparava ad una «incarnazione napoletana del dottor Faust o del mago salernitano Pietro Barliario».<sup>21</sup> Ma al di là di quest'interesse per l'aneddotico e per il colore locale, è certo che sin dal primo decennio del Novecento Croce venne a contatto con personalità che incarnavano, seppure in modo diverso, l'interesse per le tradizioni magiche ed esoteriche dell'Occidente moderno.

<sup>17</sup> *Lettere di Julius Evola a Benedetto Croce*, a c. di S. ARCELLA, Roma 1995.

<sup>18</sup> E. DE MARTINO, *Dal laboratorio del «Mondo magico». Carteggi, 1940-1943*, a c. di P. ANGELINI, Lecce 2007.

<sup>19</sup> B. CROCE, G. LATERZA, *Carteggio*, 4 voll., a c. di A. POMPILIO, Bari 2004-09.

<sup>20</sup> B. CROCE, *Storie e leggende napoletane* (1919), Bari 1967<sup>6</sup>, p. 336.

<sup>21</sup> *Ibid.*

1.1. *Luigi Martinotti e il Nuovo sistema cosmico-sociale.*

Un primo episodio, appena conosciuto eppure per molti versi significativo, è sintomatico di questo incontro. Come ci racconta egli stesso, nel 1905 Croce riceve uno «scartafaccio», accompagnato da una lettera che gli chiede un suo giudizio sul testo. L'autore è Luigi Martinotti, nato a Torino nel 1863; l'opera uscirà nel 1921 a Genova con il titolo *Nuovo sistema cosmico-sociale*.<sup>22</sup> La prima reazione di Croce non è delle più entusiaste: «Misi da parte lo scartafaccio, che col suo titolo annunziante una nuova dottrina dell'universo, e con certe figure a penna di astri e di atomi, non mi sorrideva di liete promesse».<sup>23</sup> Tuttavia il filosofo è costretto a ricredersi: «Soltanto dopo alcuni giorni, ripigliandolo tra mano per restituirlo a chi me l'aveva inviato, per iscrupolo mi feci a scartabellarlo e a scorrerne qualche pagina. Ma, contro l'aspettazione, lo scritto legò il mio interesse, tanto che tirai a leggerlo sino in fondo».<sup>24</sup>

Non c'è dubbio che ad incuriosire Croce è anche il singolare percorso biografico ed intellettuale dell'autore dello «scartafaccio». Martinotti, attivista anarchico, era stato condannato a quindici anni di prigione per sequestro di una bambina a Genova. In una cella delle Murate a Firenze egli riconosce un «gabinetto di meditazione», e lì

<sup>22</sup> Nell'archivio della Fondazione «Biblioteca Benedetto Croce» sono conservate ventitré tra lettere e cartoline di Martinotti a Croce: undici del 1905, una del 1906, nove del 1914 e due del 1915. La prima è datata 8 giugno 1905. In essa si può leggere: «Illustrissimo Sig. Professore, abbisogno del giudizio di un dotto, le invio il presente manoscritto a volerle dare una guardata, e, se lo crederà degno, onorarlo di una recensione. È una specie di apologia che, sotto pseudonimo, io faccio del mio sistema, e di me stesso. Vi sono pure qua e là espresse idee di una morale un po' vieta, ma ... ad ogni modo, se si deciderà giudicarlo, sia pure in tutto e per tutto rigorosissimo. Permettendomi pertanto ripassare nell'entrante settimana, onde apprendere se vorrà interessarsene, con tutto rispetto la saluto e mi segno. Devotissimo Luigi Martinotti. P.S. La recensione mi sarebbe indispensabile affine di decidere un qualche editore a pubblicare a proprie spese il suddetto lavoro, essendo io poverissimo». In seguito alle reiterate richieste di Martinotti, Croce finirà per scrivere una recensione al volume, pubblicata nella rivista «Pungolo», 22 set. 1905.

<sup>23</sup> B. CROCE, *Un indagatore del mistero dell'universo*, in *Saggio sullo Hegel*, Bari 1927<sup>3</sup>, p. 423.

<sup>24</sup> *Ibid.*



elabora il proprio sistema di pensiero. Intenzionato a pubblicare la sua opera, si reca a Marsiglia per cercare lavoro, ma non vi riesce ed è costretto a tornare (a piedi!) in Italia, dove sottopone il suo testo ad alcuni illustri professori che glielo restituiscono senza leggerlo. Dopo aver tentato invano di convincere il prefetto di Napoli a prendere in considerazione la sua opera, viene internato in manicomio, in cui resta dal 1904 al 1905, e diventa ben presto un caso clinico.

Croce potrebbe trattare con sdegno l'opera di questo curioso personaggio, ed invece la considera con estrema attenzione:

Chi ha scritto le pagine che ho innanzi è, manifestamente, uno di quei temperamenti da cui, secondo la forza maggiore o minore delle doti intellettuali, e secondo le varie contingenze della vita, vien fuori il filosofo, il mistico, l'asceta, il riformatore religioso, — o in cui ciascuna di queste figure è quasi abbozzata e in embrione. Come in ogni religione e filosofia, il motivo della ricerca è in lui un bisogno etico, l'aspirazione alla conquista della beatitudine attraverso la viva coscienza ed esperienza dei mali umani. Egli è di coloro che (per valersi di una sua bella espressione) non hanno studiato in altra università che nella «grande università del dolore».<sup>25</sup>

Per quanto riguarda il contenuto del volume, Croce ne ripercorre la trama concettuale, sottolineandone in particolare lo spiritualismo di fondo: «Il Martinotti, anzitutto, non crede all'esistenza della materia (...). La materia non è altro che forza, e la forza, sottoposta ad analisi più intensa, si cangia in Dio».<sup>26</sup> In questo radicale spiritualismo, che certo in qualche modo era a Croce simpatetico, si affacciano ben presto nozioni esplicitamente spiritico-teosofiche:

E il vero è la felicità, e a esso tende tutta la realtà. (...) I mali e gli errori sono come gl'incidenti che rendono vario e attraente il viaggio. Tutto trapassa e nulla può morire, e la morte è una palingenesi: gli esseri più alti si elevano ancora, passando dagli astri minori ai maggiori, e lasciando il loro posto ai sopravvenenti. Gl'individui si sono già presentati e si ripresenteranno infinite volte alla vita ...<sup>27</sup>

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 428.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 429, 430.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 431.

La curiosità di Croce nei confronti di questo sincretico spiritua-  
lismo teosofeggiante non si spinge certo sino all'adesione filosofica.  
Egli rileva tuttavia che, nelle indagini compiute dal Martinotti con  
fervore di autodidatta, si celano verità da sempre note ai pensatori  
occidentali.<sup>28</sup> E conclude:

Mi è parso tuttora che valesse la pena di far conoscere in qualche modo  
questo singolare spirito, con cui mi sono imbattuto. E confesso che, costretto  
a leggere quotidianamente molti libri dotti e metodici di scrittori di cose  
filosofiche, ai quali manca, della filosofia, ogni sentimento, ogni entusiasmo,  
ogni fremito, ogni angoscia, la lettura dello scartafaccio del Martinotti, pur  
nel suo disordine, nelle sue ingenuità e nei suoi errori di ortografia, mi ha  
procurato la voluttà di chi, percorrendo un deserto, veda comparire a un  
tratto innanzi ai suoi occhi un cespuglio di selvaggia vegetazione.<sup>29</sup>

In questo primo incontro con la cultura esotericeggiante del  
suo tempo, risalente al 1905, Croce mostra una certa benevola aper-  
tura. Esso sarà ben presto seguito da altri, non sempre altrettanto  
pacifici, e suscitati spesso, come detto, dal ruolo ricoperto dal filo-  
sofo presso la casa editrice Laterza.

### 1.2. *La «Biblioteca esoterica» di Laterza: spiritismo, teosofia, antroposofia.*

Nei primi decenni del Novecento, infatti, le più note case edi-  
trici italiane accoglievano volentieri pubblicazioni di carattere eso-  
terico. Allora, come osserva Marcegliano, «lo studio dell'esoterismo  
era parte integrante della cultura, o, perlomeno, della cultura alta».<sup>30</sup>  
Quale che fosse il livello della cultura in questione, l'appetito del

<sup>28</sup> «Ma io non lo seguirò nell'esposizione delle sue idee circa l'anarchia e il socia-  
lismo e la sovrappopolazione, e via dicendo: come non ho potuto se non dare un piccolo  
saggio delle varie teorie abbozzate nel suo scritto, senza sceverare il vero dal contesta-  
bile, il ragionato dall'immaginato, senza indicare le lacune e il saltuario dell'esposizione,  
e, soprattutto, senza notare quanta parte di esse, che il Martinotti crede di avere sco-  
perta (e alla quale è certamente notevole che sia pervenuto da sé come autodidatta e  
meditatore più o meno solitario), è già patrimonio secolare della filosofia» (*ibid.*).

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> A. MARCEGLIANO, *L'editoria esoterica ai tempi del fascismo*, in *Esoterismo e  
fascismo. Storia, interpretazioni, documenti*, a c. di G. DE TURRIS, Roma 2006, pp. 377-  
81, p. 377.

pubblico per le tematiche spiritualistiche ed esoteriche era tale da indurre molti editori a moltiplicare le pubblicazioni in questo ambito. Laterza, con cui Croce collaborò sin dagli esordi (1901-02), non fece eccezione, e pubblicò dal canto suo la già citata collana «Studi religiosi iniziatici ed esoterici», la cosiddetta «Biblioteca esoterica», sulla quale restano fondamentali gli studi di Daniela Coli.<sup>31</sup>

La Coli definisce questa collana «l'antiCroce», poiché — come vedremo — il filosofo guardava ad essa con estrema diffidenza, così come guardava con diffidenza all'occultismo teosofico e antroposofico che tanto successo riscuoteva in quegli anni anche in Italia. Giudizio confermato da Antonella Pompilio, secondo la quale Croce si limitò a «tollerar[e] l'esistenza» di questa collana, e «a farne il bersaglio di frecciate sottilmente ironiche».<sup>32</sup> Croce non poteva che tollerarla, del resto, se è vero che la «Biblioteca esoterica» rappresentò «un'indispensabile fonte di introito nella conduzione economica della casa editrice».<sup>33</sup>

A questo riguardo spiega la Coli:

Di fronte alla «Critica» passiva nel '14, ai libri della «Biblioteca di Cultura Moderna», dei quali si stampavano appena mille copie per edizione, destinati spesso (...) a rimanere invenduti, o nei casi più fortunati a raggiungere, al massimo, la seconda edizione, il pubblico della «Biblioteca esoterica» (...), vasto ed eterogeneo, e, comunque, capace di esaurire, dal 1906 al 1947, ben dodici edizioni dei *Grandi iniziati* di Schuré, rappresentò, per circa mezzo secolo, insieme ai proventi della cartoleria-libreria, la vena d'oro della Laterza. Al contrario degli «Scrittori d'Italia», perennemente passivi, o degli «Scrittori stranieri», falliti dopo solo due anni di vita, la produzione esoterica, nata e sviluppatasi parallelamente alla «roba grave» di Croce, non conobbe mai momenti di crisi.<sup>34</sup>

Di fatto, rispetto alla «Biblioteca esoterica», Croce si trovò assai spesso a svolgere il ruolo del censore, riservandosi di non concedere il suo *imprimatur* alle pubblicazioni che gli parevano meno raccomandabili.

<sup>31</sup> Cf. soprattutto D. COLI, *Croce Laterza e la cultura europea*, cit., pp. 203-26.

<sup>32</sup> B. CROCE, G. LATERZA, *Carteggio. 1901-1910*, a c. di A. POMPILIO, Bari 2004,

p. XXI.

<sup>33</sup> D. COLI, *Croce, Laterza e la cultura europea*, cit., p. 204.

<sup>34</sup> EAD., *Il filosofo, i libri, gli editori*, cit., p. 306.

Il primo di questi episodi riguarda una pubblicazione spiritista. Il 3 novembre del 1907, infatti, Laterza scrive a Croce di aver ricevuto «da certo Arturo Reghini, della Bibl(ioteca) filosofica di Firenze, la trad(uzione) del vol. di Stead *After Death*», e chiede al filosofo un suo giudizio sul libro e sul traduttore.<sup>35</sup> William Thomas Stead (1849-1912) era un noto giornalista britannico, impegnato nella causa pacifista e seguace dello spiritismo, destinato a perire tragicamente, pochi anni dopo, nel naufragio del *Titanic*.<sup>36</sup> Quanto ad Arturo Reghini (1878-1946), si tratta di una figura ben nota negli ambienti esoterici del tempo: massone e teosofo, Reghini era amico di Prezzolini e Papini, che s'interessavano anch'essi, in quegli anni, allo spiritismo e all'occultismo, e che trovavano nel fiorentino, fondatore della «Biblioteca teosofica» (poi «Biblioteca filosofica») nel 1903, un valido referente in materia di esoterismo.<sup>37</sup> Reghini, da parte sua, collaborò al «Leonardo» con diversi pseudonimi.<sup>38</sup> In seguito fu autore di libri di ispirazione pitagorica e collaborò con Julius Evola ed il celebre «gruppo di Ur» prima della spettacolare rottura del 1928.<sup>39</sup>

La risposta di Croce a Laterza è interessante per due ragioni. La prima è che il filosofo afferma di conoscere personalmente Arturo Reghini. Si tratta di un'informazione preziosa, perché non compare in nessun'altra fonte di nostra conoscenza. È possibile che il giovane Reghini abbia incontrato Croce a Firenze, forse tra il 1905 e il 1907,

<sup>35</sup> B. CROCE, G. LATERZA, *Carteggio. 1901-1910*, cit., p. 366.

<sup>36</sup> J.O. BAYLEN, *Stead, William Thomas (1849-1912)*, in *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford 2004.

<sup>37</sup> Cf. la seguente lettera di Prezzolini a Reghini: «Perugia, 22.I.1906. / Caro Righini [sic], ho ricevuto le tre opere e la ringrazio. Mi trovo in un momento in cui la sua gentilezza mi sarà molto opportuna. Debbo tenere il 7 marzo una conferenza alla Soc(ietà) Pro-Cultura sullo spiritismo. Io non mancherò di adoprare questa occasione per fare conoscere la Phil(osophical) Library. Ma in cambio avrei bisogno che Lei mi indicasse e mi spedisse più presto che può libri dove si trovino illustrazioni spiritiche, tanto per giustificare la mia conferenza in quella Sede (...). Mi creda suo dev.mo Giuseppe Prezzolini» (*Carteggio Giovanni Papini, Giuseppe Prezzolini*, vol. I, a c. di S. GENTILI, G. MANGHETTI, Roma, Lugano 2003, p. 529).

<sup>38</sup> *Esoterismo e fascismo*, cit., p. 200.

<sup>39</sup> Su Reghini, si vedano R. SESTITO, *Il figlio del Sole. Vita e opere di Arturo Reghini, filosofo e matematico*, Ancona 2003 e N.M. DI LUCA, *Arturo Reghini. Un intellettuale neo-pitagorico tra massoneria e fascismo*, Roma 2003.

in una delle numerose visite fiorentine del filosofo, che in quegli anni intratteneva rapporti con gli ambienti delle avanguardie letterarie.<sup>40</sup> Lo stesso Croce, come si evince da una lettera di Prezzolini del 29 maggio 1908, sarà invitato a tenere una conferenza alla «Biblioteca filosofica» di Firenze, «facendo una corsa qui e portando un po' della sua chiara intelligenza su qualche problema fondamentale».<sup>41</sup> L'invito gli fu nuovamente rivolto dall'ex teosofo Giovanni Amendola, all'epoca direttore della biblioteca, nel novembre del 1909.<sup>42</sup>

Il secondo aspetto interessante è il giudizio, assai categorico, formulato da Croce sul libro di cui Reghini propone a Laterza la pubblicazione:

Vi rimando il vol. proposto dal Reghini. Che cosa dirvi? Si tratta di scioccherie *spiritistiche*. Può darsi che il volumetto andrebbe commercialmente, con un po' di *réclame*. Ma, pel resto, a me pare cosa di nessun valore. Conosco il Reghini, che è una gentile persona. Nello scrivergli, siate diplomatico e non fate il mio nome.<sup>43</sup>

Sempre nel 1907, nel testo *Di un carattere della più recente letteratura italiana*, criticando i toni massimalistici e il titanismo magico dei leonardiani, Croce aveva attaccato senza reticenze i «signori occultisti e spiritisti», esortandoli a non pretendere di avere affinità con «uomini che lavorano a tavolini diversi dai loro, e che adoperano

<sup>40</sup> Su questo argomento, si veda P. COLONNELLO, *Croce e i vociani*, Genova 1984, e S. CIGLIANA, *Futurismo esoterico, pass.* Croce era in contatto con Papini almeno dal 1902, e lo rivedeva quando era in visita a Firenze, dove incontrava anche altri intellettuali che gravitavano attorno alla rivista «Il Leonardo» (1903-07). Cf. B. CROCE, *Taccuini di lavoro. 1906-1916*, Napoli 1987, pp. 4-71: «3 agosto [1906]. Riveduti il Papini e il Calderoni» (*ibid.*, p. 15); «11 settembre [1906]. Partenza per Firenze. Arrivo alle 17. La sera, all'albergo, sono venuti il Papini, il Luchaire, e altri» (*ibid.*, p. 20). Sempre nel 1906, Croce sarà ancora a Firenze tra il 23 e il 28 settembre (*ibid.*, pp. 70, 71). Con Prezzolini la corrispondenza inizierà più tardi, nel febbraio del 1904.

<sup>41</sup> B. CROCE, G. PREZZOLINI, *Carteggio*, vol. I, 1904-1910, a c. di E. GIAMMATTEI, Roma 1990, p. 108.

<sup>42</sup> Lett. del 10 nov. 1909, *Carteggio Croce-Amendola*, a c. di R. PERTICI, Napoli 1982, p. 57. Croce, schermendosi, rispose di essere «poco conferenziere, sebbene molto conversatore» (lett. del 17 nov. 1909, *ibid.*).

<sup>43</sup> Lett. del 6 nov. 1907 (B. CROCE, G. LATERZA, *Carteggio. 1901-1910*, cit., p. 371).

bensì com'essi la parola 'spirito' ma allo stesso modo che l'hanno in comune coi venditori d'acquavite». <sup>44</sup>

Ma torniamo alla traduzione proposta da Reghini. Di fronte al tentativo di dissuasione di Croce, è il caso di riportare anche la risposta di Laterza, esemplare nel suo pragmatismo, ed emblematica delle ricorrenti divergenze tra l'editore barese ed il filosofo (che erano come «suocera e nuora», secondo un'espressione dello stesso Laterza):

La ringrazio del suo parere sul libro di Stead e deciderò se devo pubblicarlo, perché Ella ben sa che il pubblico sciocco o lettore di sciocchezze supera di molto quello che legge libri seri, e quindi dal lato commerciale non bisogna trascurarlo. <sup>45</sup>

In quegli anni, del resto, lo spiritismo scatenava accesi dibattiti ai vertici della cultura scientifica internazionale, e il mondo editoriale — non solo italiano — abbondava di simili pubblicazioni. Già nell'ultimo decennio dell'Ottocento Cesare Lombroso (1835-1909), professore di psichiatria all'Università di Torino, si era detto «vergognato e dolente d'aver combattuto con tanta tenacia la possibilità dei fatti cosiddetti spiritici (...) dico dei fatti perché alla teoria sono ancora contrario. Ma i fatti esistono ed io dei fatti mi vanto di essere schiavo». <sup>46</sup> La certezza del Lombroso della realtà dei «fatti spiritici» fu indotta dalla partecipazione alle sedute della medium pugliese Eusapia Palladino (1854-1918), studiata «dai più prestigiosi consessi accademici d'Europa». <sup>47</sup> Nel 1908 la Palladino fu esaminata, proprio a Napoli, da un comitato appositamente nominato dalla «Society for Psychical Research». Sempre nel 1908 veniva data alle stampe «la più scrupolosa ed estesa ricerca sullo spiritismo e sui fenomeni paranormali»: *Parapsicologia e spiritismo* di Enrico Morselli (1852-1929), titolare della cattedra di Psichiatria e psicologia sperimentale e direttore della clinica per malattie mentali dell'Università di Genova. <sup>48</sup>

<sup>44</sup> Cit. in G. SASSO, *Ernesto De Martino tra religione e filosofia*, cit., p. 712.

<sup>45</sup> Lettera dell'8 nov. 1907 (B. CROCE, G. LATERZA, *Carteggio. 1901-1910*, cit., p. 372).

<sup>46</sup> Citato in S. CIGLIANA, *Spiritismo e parapsicologia nell'età positivista*, in *Storia d'Italia. Annali*, cit., p. 543.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 545.

<sup>48</sup> *Ibid.*, pp. 521, 522.

Nel suo volume Morselli si dichiarava convinto che i fenomeni dello spiritismo, ancora trascurati da molti scienziati, sarebbero confluiti nel *corpus* di conoscenze della scienza positiva.<sup>49</sup>

Il dibattito sullo spiritismo, del resto, non doveva essere ignoto a Croce, giacché se ne scorgono tracce negli ambienti intellettuali a lui immediatamente vicini. Il volume del Morselli, ad esempio, è citato nella «Critica» del 1911 da Gentile, che lo definisce un «arsenale di fatti, ipotesi, bibliografia e discussioni d'ogni sorta» sui fenomeni spiritici.<sup>50</sup> L'articolo di Gentile verte sul filosofo positivista Angelo Brofferio, «convertito» allo spiritismo, e autore del volume *Per lo spiritismo* (1891), descritto come un testo «di grande autorità ed efficacia, la più stringente e stringata apologia che gli spiritisti abbiano, in Italia, della loro fede».<sup>51</sup> Nella conclusione dell'articolo, Gentile accorda agli spiritisti «che essi sperimentino i loro spiriti», ma nega che tali esperimenti possano condurre alla conoscenza della dimensione propriamente spirituale: «questi fenomeni ci rimetteranno innanzi altre apparenze materiali, ma non l'anima».<sup>52</sup> Dell'anima, nella visione di Gentile, l'uomo fa esperienza in ogni momento della propria vita, e in particolare nell'«esperienza del pensiero che pensa se stesso, la propria infinità, la propria absolutezza nella legge delle proprie categorie».<sup>53</sup> Non è escluso, del resto, che la posizione di Gentile sullo spiritismo — caratterizzata, come si vede, da un'apertura di fondo all'esistenza di una fenomenologia paranormale, ma anche dalla negazione del carat-

<sup>49</sup> La scienza, secondo Morselli, «non è mai finita o definitiva (...). Ciò che in tempi più o meno lunghi fu rifiutato vi entrerà e diverrà nozione positiva (...), postulato e magari assioma. Così avverrà o, meglio, sta avvenendo sotto i nostri occhi, di quell'insieme di fatti e di apparenze che oggi è detto 'spiritismo' (...), fatti sino a ieri apparentemente anomici, mostruosi e immaginari, che si designano sotto i nomi di sogni premonitori, di autoscopia, di presentimenti (...), di magnetismo e fascino, di (...) azioni a distanza per telestesia e telepatia, di visioni e apparizioni, di spettri e allucinazioni veridiche, di scritture automatiche e di personificazioni, di tiptologia, telecenesia, e telergia, di psicofania e materializzazioni, di fantasmi e perfino di necrofonìa» (*Parapsicologia e spiritismo*, Torino 1908, vol. I, p. 5).

<sup>50</sup> G. GENTILE, *La fine del positivismo (Angelo Brofferio e lo spiritismo)*, «Critica», IX (1911), p. 45.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>53</sup> *Ibid.*

tere spirituale della stessa — fosse anche quella di Croce, non solo a quest'epoca, ma anche successivamente.<sup>54</sup>

Ma torniamo a Croce e al suo lavoro di consulente editoriale. Nel 1909, il filosofo pone un nuovo veto all'editore, dissuadendolo dal pubblicare i testi della teosofia anglosassone, che considerava una ciarlataneria pseudo-filosofica con la quale non bisognava comprometersi: «Quanto alla 'Chiave della Teosofia' [di Helena P. Blavatsky], basta il titolo per sconsigliarne la pubblicazione», aggiungendo in modo perentorio: «I libri teosofici sono sempre più o meno ciarlataneschi».<sup>55</sup> Circa i volumi di Yogi Ramacharaka che Laterza intendeva pubblicare, Croce afferma sempre nel 1909:

I due volumi, che mi avete mandato in esame, appartengono a un indirizzo, che ha ora molta voga in America e che si chiama del *Nuovo Pensiero*. Ma io non potrei consigliare di pubblicarli in italiano.

Si tratta di una specie di propaganda occultista-spiritica; e quella pubblicazione getterebbe cattiva luce sulle pubblicazioni filosofiche della vostra ditta, ingenerando deprecevoli confusioni.

Se tenete a stamparlo, vi consiglio di limitarvi *al solo primo volume*, che sta da sé; il secondo è una vanissima ripetizione e amplificazione del primo. E, stampando il solo 1° volume, dovrete mettervi *un'avvertenza dell'editore italiano* (che, nel caso, scriverei io) per fare intendere che il libro viene da voi pubblicato unicamente perché i lettori italiani abbiano qualche conoscenza di quel genere di speculazione. La traduttrice non dovrebbe apporvi prefazione sua.

Ma il meglio sarebbe non farne di nulla. Questi volumi del *Nuovo pensiero* puzzano di ciarlataneria, a cominciare dal nome falso dell'autore!<sup>56</sup>

Spiritismo, occultismo, teosofia e *New Thought* sembrano accomunati, agli occhi di Croce, da un vano anelito alla conoscenza dell'aldilà, che elude ogni logica filosofica, e che produce uno pseudo-sapere dozzinale e ciarlatanesco. Un giudizio simile emerge anche da una lettera del 1909 di Croce a Giovanni Amendola. Amendola, come detto, aveva militato nelle file della teosofia di Madame Blavatsky, teosofia che rappresentava ai suoi occhi «una visione mistica e religiosa della vita» in grado di superare «l'intellettualismo della

<sup>54</sup> Cf. *inf.*

<sup>55</sup> Lett. del 4 ago. 1909 (B. CROCE, G. LATERZA, *Carteggio. 1901-1910*, cit., p. 556).

<sup>56</sup> Lett. del 28 ago. 1909 (*ibid.*, pp. 561, 562).



tradizione occidentale senza rinunciare alle sue conquiste sul piano filosofico e scientifico». <sup>57</sup> Croce, evidentemente poco sensibile, dal canto suo, al fascino della teosofia blavatskiana, scrive ad Amendola il 4 settembre 1909:

Per me la filosofia è scienza, e serve a farci intendere il *mondo di qua* (così difficile ad intendere). Perché non lavorate voi pure in questo mondo di qua, lasciando l'altro agli spiritisti? Nel mondo di qua, ci sono i poeti, gli scienziati, gli uomini di stato, i governi; nell'altro, i nostri sogni da infermi. <sup>58</sup>

Il severo giudizio di Croce su questo insieme di correnti, tuttavia, non smosse Laterza dai suoi progetti di pubblicazione. Come ricorda la Coli, malgrado l'opposizione di Croce, Laterza pubblicò, dal 1906 al 1930, ben otto libri di Édouard Schuré, <sup>59</sup> il primo dei quali fu il classico *I Grandi Iniziati*, che conobbe addirittura dodici edizioni tra il 1906 e il 1947. Negli stessi anni Laterza pubblicò anche Rudolf Steiner, di cui uscirono, tra il 1919 e il 1932, sette volumi, «ponendosi così tra i principali artefici della fortuna dell'antroposofia in Italia». <sup>60</sup>

Non furono facili, dunque, i rapporti tra Croce e la «Biblioteca esoterica», che ebbe il dubbio onore di essere citata dal filosofo persino nella commemorazione funebre di Laterza:

La sola delle raccolte alla quale non solo rimasi estraneo — ma non volli volgere l'occhio, fu la *Biblioteca esoterica*, come tu la chiamavi, con i suoi «libri d'oro», con le sue traduzioni dei libri dello Schuré, con i suoi volumi di mistica e di teosofia, editorialmente di molto spaccio, che mi parevano un equo compenso agli altri, commercialmente passivi o di lento spaccio che ti facevo pubblicare. E quando un volume tu volevi pubblicarlo ed io non lo volevo nella Biblioteca di cultura, ti dicevo ridendo di metterlo nella «Biblioteca esoterica», e quando qualche altro pareva da non pubblicare ti ammonivo che «non era buono neppure per la Biblioteca esoterica» (nella quale, del resto, non voglio calunniarla, s'introdussero anche testi assai pregevoli). <sup>61</sup>

<sup>57</sup> Cit. in D. COLI, *Il filosofo, i libri, gli editori*, cit., p. 309.

<sup>58</sup> Lett. del 4 set. 1909 (cit. *ibid.*, p. 318).

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 319.

<sup>61</sup> Citato in D. COLI, *Croce, Laterza e la cultura europea*, cit., p. 203. I «testi pregevoli» cui fa allusione Croce sarebbero, secondo la Coli, quelli di Freud e Jung.

Se sono assai critici, quindi, i giudizi di Croce su spiritismo, occultismo e teosofia, va un po' meglio, ma non di molto, all'antroposofia di Rudolf Steiner, che, probabilmente in virtù della fama del suo fondatore, curatore delle opere scientifiche di Goethe, e del suo richiamo alla «filosofia della libertà», viene almeno considerata degna di un'aperta critica filosofica. Nel 1919 fu infatti lo stesso Croce a far recensire da Gentile sulla «Critica» *La filosofia della libertà* di Steiner. Il volume era stato pubblicato da Laterza lo stesso anno dietro sollecitazione di Giovanni Preziosi e della baronessa Emmelina De Renzis, madre del duca Colonna di Cesarò, la quale dirigeva uno dei due gruppi antroposofici di Roma, il «Pico della Mirandola». Secondo la Coli l'opera di Steiner fu però «stroncata» da Gentile.<sup>62</sup> Gentile esordisce in effetti in modo sornione: «Che sia proprio una filosofia della libertà non direi».<sup>63</sup> E aggiunge:

Lo St. si professa monista. (...) Lo St., come un naturalista del nostro Rinascimento, sa che la natura, nella sua universalità come tutto, non è materia, cosa particolare, anzi quella realtà, per cui tutte le singole cose particolari sono pensabili, e cioè il pensiero.<sup>64</sup>

Curiosamente, però, per Gentile quello di Steiner è un monismo «naturalista» e «immanentista», che «non solo nega ogni al di là rispetto al mondo dell'esperienza, ma nega anche ogni realtà che trascenda il complesso dell'esperienza, quale risulta dalla percezione e dal pensiero».<sup>65</sup>

Ugo Tommasini, traduttore italiano di Steiner, non apprezzò il trattamento riservato al fondatore dell'antroposofia, e scrisse una lettera alla rivista per protestare contro l'interpretazione gentiliana del pensiero steineriano, giudicato poco incline ad attribuire all'uomo una vera libertà, e in fondo «naturalista».<sup>66</sup> Secondo Tommasini, il pensiero

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 219.

<sup>63</sup> «Critica», XVII (1919), p. 369.

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 370.

<sup>66</sup> Saputo della imminente pubblicazione della sua lettera, Tommasini scrisse a Croce per ringraziarlo: «Illustre Signore, La ringrazio della Sua cortese cartolina con cui mi informa che la lettera sarà pubblicata nel II fasc. del '20 della *Critica*. Sto traducendo, nei ritagli di tempo, la *Goethe's Weltanschauung* dello stesso Steiner, e se

di Steiner è in realtà un monismo spiritualista, giacché per lui tutto è spirito. L'idea non è «ricavata come un'astrazione da una pluralità di singolarità, ma vive come forza creatrice in ogni cosa singola». <sup>67</sup> L'uomo è libero quando «realizza in piena indipendenza individuale lo spirito libero ch'è in lui». <sup>68</sup> Il che mostra il tentativo di accostare il più possibile lo spiritualismo esoterico di Steiner al pensiero crociano, basato sulla concezione dello spirito come libertà assoluta.

Quanto all'opinione di Croce su Steiner, se è pur vero che quest'ultimo fu considerato degno di essere recensito dalla mordace *plume* filosofica di Gentile, probabilmente Croce non trovava il pensiero del fondatore dell'antroposofia molto più convincente di quello dei teosofi. Il 29 marzo 1929 Croce annotava nei suoi *Taccuini di lavoro*, in modo abbastanza eloquente: «Lunga conversazione con una signora teosofa, allieva di Steiner: una povera signora, illusa da ciarlatani». <sup>69</sup> Ancora nel 1946, Croce si lamentava con Franco Laterza dell'andazzo della casa editrice, orfana di Giovanni, e scriveva: «Caro Franco, la fisionomia della casa (...) è troppo di *ristampa* e poco di cose *nuove* (...). Inoltre le ristampe sono di libri insignificanti (Steiner, Capitini, ecc...)». <sup>70</sup>

Il rifiuto radicale, da parte di Croce, dei prodotti dell'esoterismo *fin-de-siècle*, lo abbiamo detto, deriva soprattutto dallo scorgere in essi una forma di degenerante «irrazionalismo». Se questo, storicamente, si era opposto agli eccessi del positivismo — il quale per Croce «era fallito meschinamente e si era coperto di scredito» <sup>71</sup> — non era però meno condannabile. Nel X capitolo della *Storia d'Italia* (1928), testo che all'epoca ebbe notevole diffusione, Croce evoca «il torbido stato d'animo» provocato dalla reazione antipositivista del primo Novecento:

Nell'ambiente preparato dal D'Annunzio e dalla invadente ideologia

Ella me lo permetterà, quando l'avrò terminata la sottoporro al giudizio del Suo libero e moderno spirito, che fra l'altro si è tanto occupato di Goethe e col quale lo Steiner ha tanti punti di contatto» (archivio della Fondazione «Biblioteca Benedetto Croce», 7 gen. 1920).

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> *Taccuini di lavoro. 1927-1936*, Napoli 1987, p. 125.

<sup>70</sup> Citato in D. COLI, *Croce, Laterza e la cultura europea*, cit., p. 99.

<sup>71</sup> B. CROCE, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* (1928), a c. di G. TALAMO, Napoli

plutocratica, che ricerca le cose vistose, luccicanti e in fondo grossolane, si svolse dunque, in Italia, la filosofia di reazione al positivismo; e perciò la tendenza, che essa prese contro quel superficiale razionalismo, solo in parte, e in coloro che seppero formarsi in un lor proprio ambiente, andò, come doveva, verso un razionalismo più sodo e verace, ma nella maggior parte, sotto molteplici e spesso ingannevoli forme, verso l'irrazionalismo, quantunque solesse e battezzarlo e crederlo «idealismo», combinando un «idealismo irrazionalistico» o uno «spiritualismo sensualistico». Filosofie di tal fatta si susseguirono e si avvicendarono: l'intuizionismo, il pragmatismo, il misticismo (...), il teosofismo, il magismo e via dicendo.<sup>72</sup>

Ecco dunque cosa pensava Croce della «teosofia» e del «magismo» contemporaneo. È interessante osservare come Croce concepisse esplicitamente la propria missione di intellettuale in opposizione a tali indirizzi di pensiero. Parlando di sé in terza persona, infatti, egli scrive poco dopo:

Del pericolo che la reazione allo scientificismo portava con sé era stato, in verità, appieno consapevole uno studioso appartenente a quella Napoli, in cui era secolare la tradizione e l'abito speculativo, che aveva fatto la resistenza ultima, e mai abbattuta, al prepotente positivismo (...) e che, com'era naturale, prendeva ora a esercitare una parte eminente nell'avviamento filosofico della cultura italiana.<sup>73</sup>

Non si contano del resto, nella *Storia d'Italia*, le occorrenze del termine «irrazionalismo», categoria vastissima, che include le più varie forme di sensibilità sorte tra le ultime decadi dell'Ottocento e le prime del Novecento. Di fatto, per irrazionalismo Croce intende un atteggiamento antico, che si afferma già con il Romanticismo in opposizione alla filosofia dei Lumi. Nel 1945, all'indomani del secondo conflitto mondiale, Croce scriverà infatti: «nient'altro che irrazionalismo è, in effetto, il romanticismo», la cui «giusta polemica iniziale contro l'astrattezza e l'intellettualismo illuministico, contro la *raison* raziocinante, e matematizzante del settecento, mostrava nel suo impeto trasmodante la ribellione contro ogni idea di ragione, per profonda che fosse e correggitrice dell'altra».<sup>74</sup> Si tratta per Croce di

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 240.

<sup>74</sup> B. CROCE, *Considerazioni sul problema morale dei nostri tempi*, in *La mia filosofia*, a c. di G. GALASSO, Milano 2006<sup>2</sup>, p. 75.

una vera e propria «malattia dello spirito», che nel Novecento, mercé «la congiunzione del romanticismo con la politica e la guerra», finirà per produrre il nazionalsocialismo.<sup>75</sup>

### 1.3. *Vittorio Macchioro e gli studi sull'orfismo.*

Dopo quanto abbiamo appena scritto sui difficili rapporti con la «Biblioteca esoterica», e più in generale con gli spiritualismi del primo Novecento, ci si può chiedere se in quegli anni (1910-30) vi fossero autori che, nell'affrontare tematiche esotericheggianti, incontrassero la simpatia, o quantomeno la curiosità, di Croce. Ci sembra di poter rispondere di sì. Il primo di essi è Vittorio Macchioro (1880-1958), un personaggio che ha suscitato grande interesse in seguito al ritrovamento del suo carteggio con Ernesto De Martino, di cui egli fu suocero e segreto mentore negli anni roventi della formazione intellettuale.<sup>76</sup> Ma se è ormai appurato il ruolo svolto da Macchioro nella «preistoria» di De Martino, quando egli contribuì ad accendere la curiosità del giovane storico delle religioni per la parapsicologia ed il «magismo», è certo che il suo interesse travalica questa pur importante vicenda. Appare sempre più chiaro, infatti, che Macchioro si trovò, negli anni Venti e Trenta, al crocevia di una fitta rete di rapporti intellettuali, che vertevano assai spesso sui temi dei misteri antichi, dello spiritismo e della magia.<sup>77</sup>

Dell'originale studioso triestino si può ora leggere un accurato profilo biografico nel *Dizionario biografico degli italiani*, che riassumiamo di seguito. Raffaele Vittorio Macchioro nacque a Trieste nel 1880. Laureatosi in storia antica all'Università di Bologna nel 1904, nel 1907 vinse il concorso per un posto di conservatore del Civico Museo di

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>76</sup> Cf. in particolare *La contraddizione felice? Ernesto De Martino e gli altri*, a c. di R. DI DONATO, Pisa 1990; G. SASSO, *op. cit.*; e P. ANGELINI, *Ernesto De Martino*, Roma 2008.

<sup>77</sup> *Maître à penser* di De Martino in una fase fondamentale del percorso di quest'ultimo, Macchioro fu considerato un'autorità anche dal giovane Mircea Eliade (cf. *inf.*; sui rapporti tra Eliade e Macchioro, si veda il volume *Mircea Eliade e l'Italia*, a c. di M. MINCU e R. SCAGNO, Milano 1987, *pass.*).

Pavia, quindi passò alla soprintendenza archeologica di Napoli. Nel 1913 conseguì la libera docenza in archeologia nell'Università di Napoli. Dopo la prima guerra mondiale fu destinato alla soprintendenza agli scavi di Torino, per poi essere richiamato a Napoli nel 1919 dove fu assegnato alla soprintendenza ai monumenti. Nel 1921 tornò alla soprintendenza archeologica, dove rimase fino al 1936.

Per via dei suoi studi sull'orfismo, su cui ci soffermeremo tra poco, Macchioro fu apprezzato nella comunità scientifica internazionale. Nel 1929 tenne conferenze a Berlino, Heidelberg, Francoforte, Praga, Vienna, Graz, e fu chiamato alla Columbia University di New York per inaugurare un ciclo di lezioni di storia delle religioni. Nel 1933 fu in India come *visiting professor*, per poi tornare a Napoli nel 1935. Nel 1936 fu trasferito a Trieste, dove diresse lo scavo del teatro romano. Nel 1938 fu costretto al pensionamento per via delle leggi razziali, in quanto ebreo. Da quel momento Macchioro si dedicò esclusivamente alla sua vocazione letteraria. Adottando il nome di Benedetto Gioia, in antitesi proprio con Benedetto Croce, scrisse romanzi, spesso d'ispirazione autobiografica ed occulteggiante.<sup>78</sup> Dopo la guerra, durante la quale fu internato in un campo di concentramento, fu reintegrato in servizio e destinato alla soprintendenza archeologica di Roma (1946). Congedatosi definitivamente nel 1947, morì a Roma nel 1958.<sup>79</sup>

In un appunto trovato nel suo archivio, De Martino lo descriverà così:

V. Macchioro ha ripristinato, in pieno secolo ventesimo, una serie di fenomeni storici che appartengono ad un remoto passato dell'evoluzione dell'umanità. Egli ha un concetto patriarcale e biblico della paternità; crede e pratica lo spiritismo, la magia, il miracolo; ha sdoppiamenti della personalità; consulta il Vangelo pensando a mente i numeri dei versetti; concepisce come possibile la investitura al modo di Carlo Magno; e tuttavia, per certi aspetti, è un uomo moderno, normale.<sup>80</sup>

De Martino, a quanto risulta, conobbe Macchioro nel 1930 e Croce solo nel 1937. Macchioro e Croce, invece, si conoscevano da

<sup>78</sup> *Il gioco di Satana*, Bari 1938; *La grande luce*, Bari 1939 e *Elisabetta Sanna serva di Dio*, Roma 1946.

<sup>79</sup> *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 67, Roma 2006, pp. 32-35.

<sup>80</sup> Cit. in G. Sasso, *Ernesto De Martino tra religione e filosofia*, cit., p. 42.

molti anni, benché sia difficile ricostruire le origini dei loro rapporti, origini risalenti al più tardi al 1912.<sup>81</sup>

Sofferamoci sui documenti che riguardano più da vicino il nostro argomento. In una lettera del 26 giugno 1918, Macchioro chiede al filosofo se Laterza possa essere interessato a pubblicare un suo «libro intorno ai misteri orfico-dionisaci che, se non mi illudo e se il giudizio di molti dotti è esatto, è destinato a lasciare un'orma nella storia delle religioni antiche: libro serio, coscienzioso, ponderato, che mi è costato asprissimo lavoro». <sup>82</sup> Si tratta, manifestamente, del futuro *Zagreus*. Croce accetta di incontrare l'archeologo mentre è in vacanza in Piemonte,<sup>83</sup> e i due, come risulta dai *Taccuini*, si videro a Viù il 14 luglio 1918.<sup>84</sup> Alcuni giorni dopo, Croce scrive a Laterza:

Vi mando il progetto di uno studio del dr. Macchioro. Egli è venuto qui a Viù, e mi ha esposto a lungo tutta la tela del suo volume, che è davvero importante, perché il Macchioro ha ingegno. Prima della guerra, non avrei dubitato un istante a farvi assumere la pubblicazione. Ora, vedete voi: ma, se anche doveste differire, vi suggerirei di non lasciarvela sfuggire. L'argomento del volume si lega a quello del Rhode [*sic*] e di altri da voi pubblicati. Naturalmente, all'autore non si dovrebbe dare nessun compenso, e il volume dovrebbe portare un prezzo piuttosto alto: sei o sette lire.<sup>85</sup>

Tale giudizio, pienamente elogiativo, è confermato in altre lettere: una del 16 luglio all'archeologo e storico Corrado Ricci,<sup>86</sup> ed un'altra a Laterza, del 14 settembre 1918: «Ho sempre meglio esaminato il lavoro che sta compiendo il Macchioro, e che riuscirà veramente nuovo e attraente». <sup>87</sup> Laterza finì per accettare il progetto editoriale di Mac-

<sup>81</sup> Nell'archivio della Fondazione «Biblioteca Benedetto Croce» sono conservate circa quaranta tra cartoline e lettere di Macchioro, che vanno dal 1912 al 1939.

<sup>82</sup> Lett. del 26 giu. 1918 (ivi).

<sup>83</sup> Il 5 luglio Macchioro gli scrive infatti: «Verrò dunque un giorno a parlarle del mio libro a sentire quel che ne pensa» (lettera del 5 lug. 1918, ivi).

<sup>84</sup> «È venuto per più ore il Macchioro a parlarmi di un suo lavoro» (B. CROCE, *Taccuini di lavoro. 1917-1926*, Napoli 1987, p. 75).

<sup>85</sup> B. CROCE, G. LATERZA, *Carteggio. 1911-1920*, a c. di A. POMPILIO, Bari 2005, p. 732.

<sup>86</sup> In questa lettera Macchioro è definito «uomo d'ingegno e di molta valentia» (*Carteggio Croce-Ricci*, a c. di C. BERTONI, Bologna 2009, p. 428).

<sup>87</sup> B. CROCE, G. LATERZA, *Carteggio. 1911-1920*, cit., p. 741.

chioro, che vedeva in tale pubblicazione una carta importante per il suo percorso accademico: «apprendo con vivissima gioia», scrive Macchioro a Croce il 28 luglio, «che il Laterza ha accettato la Sua proposta». <sup>88</sup>

*Zagreus*, dunque, fu pubblicato da Laterza nel 1920. Questo testo, che all'epoca ebbe una buona diffusione, verte sulle iniziazioni orfico-dionisiache, la cui liturgia è dedotta dagli affreschi Item trovati a Pompei nel 1909, nella cosiddetta «Villa dei Misteri». Per Macchioro lo scopo dei misteri antichi è «imitare il dio per poter diventare Dio»:

Questa sostituzione del dio all'uomo così come è significata simbolicamente dalla maschera silenica che nello specchio sostituisce l'immagine umana, questa identificazione attuale e reale dell'uomo e del dio era (...) l'essenza e lo scopo supremo del mistero. Era credenza comune a tutti i misteri — risalente alla antichissima e diffusissima idea che il dio si potesse incarnare temporaneamente nell'uomo, che l'iniziato acquistasse mediante il mistero la *isothéos physis*, la natura divina, diventando tutt'una cosa col dio, cioè l'*eidolon*, l'immagine di esso. <sup>89</sup>

Più specificamente, scrive Silvia Mancini, secondo lo studioso triestino «l'iconografia della villa illustrerebbe un'esperienza iniziatica che una serie di dispositivi rituali *ad hoc*, provocanti un'alterazione degli stati di coscienza, sono capaci di ancorare profondamente nello psichismo dei neofiti». <sup>90</sup> Tali stati alterati di coscienza sarebbero stati indotti da tecniche ipnotiche, come nelle pratiche dello sciamanesimo. <sup>91</sup>

Partendo da tali premesse, Macchioro estendeva ben presto il proprio discorso speculativo tentando di spiegare la fenomenologia mistica *tout court*, vista come una variante della «disintegrazione della personalità» tipica degli stati di sonnambulismo artificiale e delle *trances* medianiche:

Dal punto di vista psicologico questa identificazione non è altro se non una sostituzione di personalità, cioè uno di quei casi in cui per autosugge-

<sup>88</sup> Lett. del 28 lug. 1918 (Archivio della Fondazione «Biblioteca Benedetto Croce»).

<sup>89</sup> V. MACCHIORO, *Zagreus. Studi sull'orfismo*, Bari 1920, p. 150.

<sup>90</sup> S. MANCINI, *Fra pensiero simbolico, religione civile e metapsichica: la storia delle religioni nel primo Novecento italiano*, in *Storia d'Italia. Annali*, cit., pp. 629-58, p. 648.

<sup>91</sup> *Ibid.*



stione oppure per influenza ipnotica o magnetica l'uomo assume una personalità diversa dalla propria, agendo, parlando, pensando secondo la nuova personalità immaginaria.<sup>92</sup>

Nel suo volume, fitto di rimandi a fonti greche e latine, Macchioro segue gli studi dell'antropologia francese e britannica sulle religioni dei «popoli primitivi» (Tylor, Frazer, Mauss, Lévy-Bruhl) ma anche quelli di Janet, Essertier e Charcot sulla disgregazione della personalità.

All'epoca, come detto, il volume riscosse un certo successo. Il giovane Mircea Eliade si mise in contatto con lo studioso, di cui rivendicava apertamente il discepolato: «Conoscevo dal liceo i suoi libri sull'orfismo e tenevo con lui una regolare corrispondenza, perché avevo sempre qualcosa da chiedergli».<sup>93</sup> Eliade incontrò Macchioro di persona nel corso del suo primo viaggio in Italia nel 1927, descrivendolo come «un uomo sui 50 anni, calvo, con gli occhiali, vispo e loquace».<sup>94</sup> La corrispondenza tra i due durò sino al 1939.<sup>95</sup>

Al successo di *Zagreus*, perlomeno in Italia, contribuì anche la lunga recensione fattane da Gentile sulla «Critica» dietro richiesta di Croce.<sup>96</sup> Gentile definirà *Zagreus* un «volume molto istruttivo e suggestivo, scritto con ricchezza di preparazione, con acume d'induzioni e di ricostruzione; con gran calore e lucidezza di esposizione»,<sup>97</sup> condannandone tuttavia, come rilevato da Sasso, la sovrapposizione tra la categoria dell'esperienza mistica e quella dell'esperienza psicopatologica.<sup>98</sup>

<sup>92</sup> V. MACCHIORO, *op. cit.*, p. 152.

<sup>93</sup> *Mircea Eliade e l'Italia*, cit., p. 117.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>95</sup> Eliade parla del suo incontro con Macchioro in un testo intitolato «Ricordi», che ora si legge nel volume *Mircea Eliade e l'Italia*, cit. (cf. pp. 117-19). Nello stesso volume si trovano cinque lettere di Macchioro ad Eliade (pp. 238-44). Quelle di Eliade a Macchioro sono state pubblicate in *Europa, Asia, America: Corespondență*, a c. di M. HANDOCA, vol. II, București 2004.

<sup>96</sup> In una lettera non datata, ma che risale alla seconda metà del 1920, Croce chiede a Gentile di recensire, oltre al recente studio critico di Blanchet su Campanella, proprio *Zagreus* (B. CROCE, *Lettere a Giovanni Gentile*, a c. di A. CROCE, Milano 1981, p. 604).

<sup>97</sup> «Critica», XVIII (1920), p. 371.

<sup>98</sup> Si legga l'analisi della recensione di Gentile in G. SASSO, *op. cit.*, pp. 74-76.

La recensione di Gentile, sebbene contenesse importanti riserve di metodo, procurò dunque a *Zagreus* un'indubbia pubblicità.<sup>99</sup> In una lettera del 16 febbraio 1921, Macchioro scrive a Croce esponendogli il contenuto del suo ultimo lavoro: si tratta di *Eraclito. Nuovi studi dell'orfismo*, in cui si proponeva, sulla scia di *Zagreus*, di ricondurre le origini della filosofia eraclitea alla mistica orfica. In questa missiva, tra l'altro, Macchioro esprime a Croce la sua riconoscenza per la recensione di *Zagreus* apparsa sulla «Critica»:

Eccellenza,

Ho completamente finito quel mio lavoro su Eraclito dal quale — come certo ricorderete — si parlò due anni fa a Viù,<sup>100</sup> e sarei desideroso di pubblicarlo. Si tratta di circa un centinaio di pagine o poco più, nel formato della *Biblioteca* di Laterza.

Il lavoro è notevolissimo perché è una nuova interpretazione del pensiero eracliteo, che finalmente appare comprensibile, in base alla esperienza mistica orfica: esso è una pagina del tutto nuova nella storia del pensiero greco.

Ritengo che, dato il successo di *Zagreus*, al quale questo «Eraclito» fa da seguito, Laterza lo pubblicherebbe volentieri; e credo fermamente che anche questo secondo libro avrà successo, per quella stessa curiosità che esprime il Gentile alla chiusa della sua recensione (della quale, tra parentesi, sono grato assai a chi la scrisse e a chi la pubblicò). (...).

*Zagreus*, dicevo, va benissimo, altrove non so, ma a Napoli si è venduto

<sup>99</sup> Nel giugno 1927 Eliade è a Napoli. Recatosi a Pompei, visita la villa dei Misteri, «basilica misteriosa all'interno della quale si svolgeva l'iniziazione ai misteri orfici. Una guida incontrata per strada ci spiega in fretta il rituale orfico e ci traduce le pitture dipinte sulle pareti. La guida aveva imparato a memoria, senza capirci nulla, da un opuscolo con incisioni del professor Macchioro» (*Mircea Eliade e l'Italia*, cit., p. 43). Doveva trattarsi del testo, all'epoca appena pubblicato, *La villa des mystères à Pompei*, trad. it. di H. BOSCO, Napoli 1927.

<sup>100</sup> Già nel 1918, in effetti, Macchioro illustrava a Croce il progetto di un suo studio sulle origini orfiche della filosofia eraclitea: «Ho fatto venire a Napoli il libro del Joel intorno all'origine mistica della filosofia naturale, mirabile per acutezza, che porta un contributo di prim'ordine a certe mie idee. Nel frattempo ho fatto una scoperta — chiamiamola così — nel campo della filosofia eraclitea e sull'origine di questa, della quale vorrei discorrere con Lei. Eperò tra un paio di settimane verrò di nuovo a rubarle un po' del suo tempo a Viù» (lett. del 20 ago. 1918, Archivio della Fondazione «Biblioteca Benedetto Croce»). E una settimana più tardi: «La mia 'scoperta' consisterebbe nella dimostrazione *filologica* che la filosofia eraclitea è misticismo, cioè orfismo: e sarebbe il corollario del mio libro» (lett. del 27 ago. 1918, ivi).

molto. La recensione del Gentile (al quale feci per lettera alcune osservazioni: a me pare che abbia torto, benché certo io non possa dire di avere tutta la ragione) fu una grande soddisfazione, e determinò propriamente il successo. Se ne interessano molto vivamente — specie per i corollari — i circoli cristiani e mistici. Mi è stato proposto di lasciare pubblicare in tedesco Zagreus. L'editore sarebbe Mohr di Tübingen. Non so se conservate la recensione di Bilychnis.<sup>101</sup>

Anche stavolta l'operazione andò in porto, ed *Eraclito*, che Macchioro chiedeva a Croce di sponsorizzare presso Laterza, fu pubblicato dall'editore di Bari nel 1921.

Negli anni successivi i rapporti tra Croce e Macchioro si diradarono alquanto. Nella corrispondenza si trovano tracce di un primo dissidio, apparentemente ricomposto, risalente al 1922,<sup>102</sup> mentre nel 1923 Macchioro chiede a Croce di far recensire sulla «Critica» il suo recente volume *Orfismo e paolinismo*, «data l'importanza della questione da me trattata, cioè l'origine orfica della cristologia paolina, che è poi il superamento della teologia».<sup>103</sup> È evidente il *fil rouge* che unisce questi primi studi di Macchioro, tutti volti ad esaltare il ruolo dell'orfismo e delle esperienze mistiche ad esso legate nella genesi delle grandi filosofie e religioni dell'antichità, dal pensiero eracliteo alla cristologia paolina.

Non abbiamo testimonianze di altri scambi avvenuti tra il 1925 ed il 1938. Di Macchioro, Croce conservò tuttavia un ricordo piuttosto positivo, nonostante le intemperanze dello studioso triestino, per carattere incline al risentimento e a ritenersi vittima di complotti e soprusi. Ecco come, nel 1928, Croce ne parla al filologo Karl Vossler, al quale Macchioro aveva proposto di tenere una conferenza sui misteri orfici presso la *Goethe Gesellschaft* di Monaco:

<sup>101</sup> Lett. del 16 feb. 1921 (ivi).

<sup>102</sup> «Illustre Senatore, ripensando alla conversazione di ieri, sento ancor più vivo il dispiacere (che Vi espressi del resto apertamente) per taluni vostri apprezzamenti intorno alla mia attuale posizione nel Museo; e mi sovengono fatti e cose, che lì per lì non ebbi presenti, i quali meglio di qualunque argomento serviranno a dimostrarvi la grande ingiustizia (permettetemi di esprimermi francamente) dei Vostri giudizi e a giustificare il mio dispiacere. Voi mi avete accusato in conclusione di *non voler lavorare* al Museo» (lett. del 14 mar. 1922, ivi).

<sup>103</sup> Lett. del 23 giu. 1923 (ivi).

È uomo di molto ingegno e dottrina; parla il tedesco; è un ebreo triestino o della Bosnia-Erzegovina, non so bene. Carattere alquanto difficile: sicché io ora non lo vedo da anni. Ha pubblicato due volumi presso il Laterza sull'Orfismo e l'Eraclitismo; e parecchi studi di storia delle religioni, e anche un buon volumetto divulgativo su Lutero. Se lo vedrai, potrai dirgli che ti ho date queste informazioni con luci ed ombre. Ma certo può fare una buona conferenza.<sup>104</sup>

Le testimonianze successive sui rapporti Croce-Macchioro risalgono al 1939. Vista la loro importanza — i due discorrono di magia, spiritismo e cartomanzia, nel periodo immediatamente precedente la gestazione del *Mondo magico* di De Martino — sarà opportuno soffermarvisi nel prosieguo della nostra analisi.

#### 1.4. *Evola, Croce e il neoidealismo italiano.*

Se Croce venne in contatto, come abbiamo appena visto, con le più varie pubblicazioni di orientamento spiritualista ed esoterico del primo quarto del Novecento, risultano però scarsi i contatti personali del filosofo con esponenti di spicco di tali correnti culturali.

Esistono tuttavia alcune importanti eccezioni: Reghini e Macchioro, da noi già citati, e Julius Evola (1898-1974).<sup>105</sup> Negli ultimi anni, in seguito alle ricerche condotte negli archivi Laterza da Daniela Coli, quindi al ritrovamento, presso la Fondazione Croce, di sette lettere e cartoline indirizzate da Evola a Croce tra il 1925 e il 1933, molto si è detto, e scritto, sui rapporti tra i due pensatori, spingendosi talora a conclusioni affrettate e ad ipotesi non giustificate. Riprendiamo rapidamente in mano il *dossier*, e fissiamo alcuni punti di certezza fondamentali.

Evola scrive per la prima volta a Croce il 13 aprile 1925, accludendo alla propria missiva i *Saggi sull'idealismo magico*, usciti da poco.<sup>106</sup> Evola «spiega che i *Saggi* hanno un valore introduttivo ri-

<sup>104</sup> *Carteggio Croce-Vossler*, a c. di E. CUTINELLI RÈNDINA, Napoli 1991, p. 332.

<sup>105</sup> Su Evola la bibliografia è vasta. Per un primo orientamento bibliografico si veda H.T. HAKL, *Evola, Julius*, in *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. by W.J. HANEGRAAFF, Leiden, Boston 2005, pp. 345-50.

<sup>106</sup> La copia dei *Saggi* spedita da Evola è conservata presso la Fondazione «Bi-

spetto all'altra sua opera, la *Teoria [dell'individuo assoluto]*, che rappresenta la sistematizzazione più compiuta del suo orientamento filosofico». <sup>107</sup> L'obiettivo di Evola è scoperto: «vedere fino a che punto sarebbe possibile pensare ad una edizione della mia opera principale presso la casa Laterza, presso la quale penso che lei può tutto ciò che vuole». <sup>108</sup> Croce rispose con una cartolina in cui esprimeva un «giudizio apprezzativo sul lato formale dei Saggi». I *Saggi sull'idealismo magico*, secondo Croce (come Evola stesso riferì nel suo *Cammino del Cinabro*), sono un'opera «ben ragionata e inquadrata con esattezza». <sup>109</sup> Evola risponderà con una lettera di ringraziamento datata 23 aprile 1925, poi tornerà a sollecitare il filosofo il 6 maggio, esortandolo a scrivere a Laterza per caldeggiare la pubblicazione della *Teoria dell'individuo assoluto* (e richiedendo, al contempo, una recensione dei *Saggi* sulla «Critica»). Croce, passando a Bari il 15 maggio, lasciò al Laterza i suoi appunti sul libro di Evola, raccomandandone la pubblicazione. <sup>110</sup>

Laterza, comunque, non intese dare alle stampe la *Teoria dell'idealismo assoluto*, e il testo verrà pubblicato da Bocca nel 1927. In questa scelta è superfluo intravedere, come fa Arcella, «resistenze ideologiche». Come abbiamo osservato, Laterza era soprattutto interessato alla vendibilità dei suoi prodotti editoriali, e giudicò quell'operazione poco conveniente.

Dopo questi primi scambi, tra Evola e Croce cala un silenzio che dura circa cinque anni (1925-30). È un periodo assai intenso per Evola, che dirige prima «Ur» (1927-28), poi «Kruur» (1929) e infine «La Torre» (1930), pubblicando al contempo *L'uomo come potenza* (1925), *Teoria dell'individuo assoluto* (1927), *Imperialismo pagano* (1928) e *Fenomenologia dell'individuo assoluto* (1930). I rapporti tra i due riprendono, an-

blioteca Benedetto Croce». Vi si legge la dedica: «Rispettoso omaggio a Benedetto Croce. J. Evola 13-4-925». In copertina l'espressione «Io soprannaturale» è corretta da Evola in «Io soprannormale» (il che risponde ai dubbi di Arcella; cf. *Lettere di Julius Evola a Benedetto Croce*, cit., p. 24). Allo stesso modo sono corretti da Evola, a mano, diversi refusi presenti nel testo.

<sup>107</sup> S. ARCELLA, in *Lettere di Julius Evola a Benedetto Croce*, cit., p. 6.

<sup>108</sup> *Ibid.*

<sup>109</sup> Cit. *ibid.*, p. 7.

<sup>110</sup> *Ibid.* Cf. A. BÀRBERA, *Il carteggio Evola-Laterza*, «Futuro Presente», VI (1995), pp. 89 sgg.

cora una volta, per via delle iniziative editoriali di Evola. Con una lettera del 23 agosto 1928, infatti, quest'ultimo aveva proposto a Laterza la sua futura *Tradizione Ermetica*, opera che tratteggiava un'originale interpretazione iniziatica dell'alchimia occidentale:

Vorrei proporre la pubblicazione di una mia operetta che tratterebbe delle scuole ermetiche del Medioevo e del Rinascimento, esposte come sistema di scienza spirituale. Si tratterebbe di un soggetto quasi affatto trattato, e attraverso la strana ed inquietante simbologia degli autori alchimici ed ermetici, rivela un metodo positivo per la realizzazione di sé in senso esoterico e magico. Il titolo potrebbe essere «Sull'arte ermetica» o «Lo spirito dell'alchimia» o «Sull'ermetismo alchimico» o un altro che potremmo escogitare e che più attira il pubblico. A suo tempo, il Sen. Croce le raccomandò la mia opera *Individuo assoluto*, che poi uscì nelle edizioni Bocca.<sup>111</sup>

Lì per lì Laterza non dovette mostrare un particolare interesse nei confronti della proposta di Evola. Questi torna dunque a scrivere a Croce l'8 maggio 1930, su carta intestata della rivista di cui è direttore («La Torre»), esponendo al filosofo il piano della sua nuova opera:

Si tratta di una mia nuova opera, dal titolo «La tradizione ermetica = nella sua dottrina, nei suoi simboli, nella sua 'arte regia'», che a tutt'ora non vedo dove stampare: Bocca avendomi recentissimamente edita la «Fenomenologia», e l'altro editore dei miei libri, «Atanor», versando in poco buone acque. Potrebbe e vorrebbe aiutarmi in un tentativo presso Laterza? La collezione delle copertine in mosaico sarebbe alquanto adatta. Questo libro mi è costato molto lavoro — ricerca su testi rari del 500, 600, 700, raffronti con i greci e gli arabi, ecc. — e ritengo non sia privo di una certa importanza (...). V'è tutta un'interpretazione del mito e del simbolo sulla linea del Vico, del secondo Schelling e del Bachofen, ed il risultato è la constatazione dell'esistenza di una tradizione di spiritualità *non ridicibile alla spiritualità religiosa*, che dai Greci si è trasmessa *identica*, sotto travestimenti vari fin sulle soglie dei nostri tempi.<sup>112</sup>

Si osservi come Evola, pur premurandosi di indicare a Croce l'idea di fondo della sua opera, ossia l'esistenza di una «tradizione ermetica», scienza spirituale i cui arcani si sarebbero tramandati per secoli attraverso il linguaggio velato dell'alchimia, è attento a solle-

<sup>111</sup> Cit. in D. COLI, *Croce, Laterza e la cultura europea*, cit. p. 222.

<sup>112</sup> *Lettere di Julius Evola a Benedetto Croce*, cit., pp. 27, 28.

ticare l'interesse del filosofo tramite un discreto ma eloquente *name-dropping*. Gli unici nomi citati, infatti, sono quelli di Vico, Schelling e Bachofen, che pur non essendo i riferimenti ultimi di Evola, suonano assai familiari a Croce, autore di un importante studio sulla *Filosofia di Giambattista Vico* (1910) e conoscitore delle opere del Bachofen e dello Schelling.<sup>113</sup>

Stavolta Croce riesce a propiziare la stampa dell'opera evoliana: *La tradizione ermetica*, difatti, viene pubblicata da Laterza nel 1931 nella collana di «Studi religiosi, iniziatici ed esoterici». In questo volume Evola si propone di chiarire per la prima volta in modo sistematico i concetti chiave dell'ermetismo, da un punto di vista «interno» o iniziatico. Innanzitutto, egli distingue civiltà tradizionali e non tradizionali. In queste ultime, i fenomeni fisici sono considerati come dati oggettivi, privi di qualsiasi valore spirituale, mentre nelle civiltà tradizionali ogni corpo è considerato sacro e animato, espressione visibile dell'invisibile.<sup>114</sup> L'ermetismo appartiene al novero delle civiltà tradizionali, di cui rappresenta una delle espressioni più pure. I suoi principi sono: l'unità del reale, l'analogia e l'immanenza. Nella pratica alchemica, questi tre principi sono tutti operanti. Studiando il processo di trasmutazione della materia, l'alchimista conosce e trasmuta se stesso. Focalizzando la propria attenzione sul processo cosmogonico racchiuso nella propria struttura microcosmica, egli dimostra l'unità di fondo della realtà.<sup>115</sup>

<sup>113</sup> Sul rapporto tra Croce e Bachofen, cf. D. CONTE, *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*, Bologna 2005, pp. 129 sgg.

<sup>114</sup> J. EVOLA, *Tradizione ermetica*, Bari 1931, p. 27.

<sup>115</sup> Ma lo scopo principale di Evola è fornire un'interpretazione globale del simbolismo dei testi alchemici. Evola fissa così l'interpretazione del ternario Zolfo-Mercurio-Sale, cardine dell'alchimia post-paracelsiana: «Secondo l'enunciato 'tutto ciò che ha il gran mondo, anche l'uomo lo possiede', Zolfo, Mercurio e Sale sono nell'universo — il 'trimundio' — e sono nell'uomo, e nell'uomo i 'tre mondi' si manifestano come Anima, Spirito e Corpo. (...) Nell'Anima l'uomo porta la presenza della forza solare e aurea (...); nello Spirito (inteso ... come l'insieme delle energie vitali che fanno da medium fra il corporeo e l'incorporeo e che animano l'organismo) egli porta quella forza lunare e mercuriale (...); nel Corpo si esprime la forza del Sale» (*ibid.*, p. 66). Una volta chiarito il significato dei tre principi classici dell'alchimia, Evola affronta l'interpretazione delle operazioni alchemiche. La principale di esse è la «separazione». Secondo Evola l'obiettivo è «emancipare la sottile

Circa la pubblicazione della *Tradizione ermetica* da parte di Laterza, e il ruolo che in essa ebbe Croce, Arcella scrive: «L'esito dell'operazione si spiega con l'interesse che Croce nutre nei confronti della tradizione alchémica, quale aspetto significativo della cultura 'rinascimentale'». <sup>116</sup> In mancanza di documenti espliciti, in realtà, è difficile stabilire perché Croce dette il proprio assenso alla pubblicazione della *Tradizione ermetica*, e quanto in tale assenso influì una sua precisa convinzione circa il valore dell'opera, sebbene il taglio storico ed erudito del lavoro di Evola, basato oltretutto su fonti seicentesche, non dovesse spiacergli. <sup>117</sup> È infondato, comunque, sostenere che Croce nutrisse un interesse particolare nei confronti dell'alchimia, e tale giudizio, in assenza di una qualsivoglia attestazione documentale, resta abbastanza gratuito. Anzi, una lettera di Croce a Laterza tradisce una certa indifferenza da parte del filosofo nei riguardi della letteratura ermetico-alchemica del Seicento. L'11 gennaio 1932, Evola scrive infatti a Laterza per suggerire la pubblicazione di «un'interessante operetta ermetica secentesca», *Il mondo magico degli eroi* di Cesare Della Riviera (1603), la quale «tratta delle figure eroico-mitologiche dell'antichità, date come simboli di una scienza spirituale e di fasi della rinascita 'ermetica' dell'Io». <sup>118</sup> È una pubblicazione che s'inserisce, manifestamente, nel solco aperto dalla *Tradizione ermetica*, pubblicato da Laterza l'anno precedente. Alcuni giorni più tardi, il 23 gennaio 1932, Croce ammira la prima edizione del trattato in questione alla Biblioteca nazionale di Firenze, e consiglia all'editore di ristampare anche la dedica e la prefazione originali:

Ho visto qui nella Bibl. Naz. quel libro sulla magia del Riviera, di cui c'è un bell'esemplare nell'edizione, che credo la prima, di Mantova, 1603.

forma di vita (Mercurio) congiungente Anima e Corpo, da Saturno, che è lo stesso corpo fisico» (*ibid.*, p. 114). Si tratta, per essere più espliciti, di separare il corpo astrale dal corpo grossolano, procedimento che l'occultismo del tempo chiamava «sdoppiamento» e al quale il «Gruppo di Ur» aveva già dedicato una certa attenzione (si veda l'articolo *Conoscenza delle acque* di «Abraxa» — pseudonimo del kremmerziano Ettore Quadrelli — in *Ur* del 1927, ora in *Introduzione alla magia. A cura del gruppo di Ur*, Roma 2004, vol. I, pp. 21-28).

<sup>116</sup> *Lettere di Julius Evola a Benedetto Croce*, cit., pp. 10, 11.

<sup>117</sup> Cf. anche D. COLI, *Croce, Laterza e la cultura europea*, cit., pp. 222, 223.

<sup>118</sup> Cit. in *Lettere di Julius Evola a Benedetto Croce*, cit., p. 29.



Bisognerebbe, ristampandolo, ristampare anche la dedica e la prefazione.<sup>119</sup>

Croce aggiunge tuttavia un giudizio che tradisce una certa freddezza nei confronti del contenuto del trattato ermetico del Della Riviera:

Quanto al contenuto del libro, che dirvi? Se c'è gente che s'interessa a quella roba, lo accoglierà volentieri, perché certo non è più stupido degli altri. Ve la caverete con 200 pagine.<sup>120</sup>

Evola scriverà la prefazione al volume poi pubblicato da Laterza proprio nel 1932.<sup>121</sup>

In un'ultima lettera del 2 maggio 1933 Evola, che aveva già scritto a Laterza il 7 aprile, sollecita Croce affinché sostenga un suo nuovo progetto di pubblicazione presso l'editore di Bari. Si tratta, stavolta, di una traduzione di Bachofen, di cui i due avevano discusso *de visu* a Napoli l'anno precedente. Questo progetto non andò in porto, e solo molti anni dopo, nel 1949, Evola riuscirà a pubblicare la traduzione di un'antologia di scritti di Bachofen, ancora una volta presso Bocca.<sup>122</sup>

Il ritrovamento del carteggio Evola-Croce è talora servito ad alcuni seguaci del «Barone» per sostenere l'idea — rivelatasi in ultima analisi infondata — di una profonda ed insospettata simpatia intellettuale tra i due.<sup>123</sup> Circa i loro rapporti scrive ad esempio Arcella, con riferimento al giudizio di apprezzamento espresso da Croce nel 1925:

<sup>119</sup> B. CROCE, G. LATERZA, *Carteggio. 1931-1943*, a c. di A. POMPILIO, Roma 2009, pp. 91-92.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 92. Criticando alcune letture erranee della missiva crociana, Miccolis precisa: «Croce (...) non 'sollecita', né tantomeno 'incita', ma neanche 'incoraggia' Laterza a pubblicare il libro secentesco: evidentemente richiesto di un parere, e trovandosi a Firenze per ricerche nella raccolta Guicciardiniana alla Nazionale (...) si limita a suggerire che nell'eventuale ristampa siano comprese anche dedica e prefazione» (S. MICCOLIS, *Benedetto Croce e Julius Evola. Un legame immaginario*, «Belfagor», LIV, 1999, pp. 349-54, p. 352).

<sup>121</sup> C. DELLA RIVIERA, *Il mondo magico degli eroi*, rist. modernizzata del testo del 1605, con introduzione e note di J. EVOLA, Bari 1932.

<sup>122</sup> J.J. BACHOFEN, *Le madri e la virilità olimpica*, a c. di J. EVOLA, Torino 1949.

<sup>123</sup> Per la storia di queste interpretazioni, si veda S. MICCOLIS, art. cit.

Una cosa, comunque, è certa: Croce, nella sua larghezza di vedute, aveva compreso lo spessore culturale e, soprattutto, la statura speculativa di J. Evola. E la storia gli ha dato ragione.<sup>124</sup>

Quale che sia il giudizio della «storia» su Evola, le cose non andarono esattamente così. Vero è forse, come mostra il sostegno fornitogli, che in un primo tempo Croce dovette «ritenere il sinistro barone uno studioso serio e preparato».<sup>125</sup> Ma questa iniziale apertura non significa tuttavia, come talora si legge nelle pagine degli apologeti di Evola,<sup>126</sup> e come Stefano Miccolis ha già provveduto a smentire,<sup>127</sup> che il giudizio finale di Croce su quest'ultimo fosse di apprezzamento. Sappiamo, anzi, che nel 1943 Croce esortava l'editore a non «disonorarsi con le sciocchezze degli *Evola* e di altra gente simile»,<sup>128</sup> tradendo un giudizio severo — maturato nel tempo — sul pensiero evoliano e la sua tenuta filosofica. In un'altra lettera indirizzata a Franco Laterza, del 27 febbraio 1949, Croce accenna ad una nuova proposta editoriale di Evola, ossia alla traduzione del saggio di Robert Reininger *Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens* (1922). Qui Evola è esplicitamente definito «incompetente» in materia di filosofia:

Alda è andata per alcuni giorni a Pollone. Tornerà tra una settimana o poco più. Allor vedremo insieme il vol. sul Nietzsche. In genere, ora nessuno più s'interessa del Nietzsche. Dovrebbe essere un buon volume, ma dubito che l'Evola, che non ha nessuna competenza, abbia fatto una buona scelta.<sup>129</sup>

Il volume su Nietzsche non fu poi dato alle stampe, con il disappunto di Evola, che scrisse a Laterza sollecitando un ripensamento, ed insinuando che lo si volesse colpire per ragioni politiche. La risposta di Franco Laterza fu sufficientemente esplicita: «Non fu respinto da me ma dalla direzione letteraria della Biblioteca di Cultura

<sup>124</sup> *Lettere di Julius Evola a Benedetto Croce*, cit., pp. 8, 9.

<sup>125</sup> D. COLI, *Croce, Laterza e la cultura europea*, cit., p. 223.

<sup>126</sup> Si veda ad esempio G. DE TURRIS, *Elogio e difesa di Julius Evola, il Barone e i terroristi*, Roma 1997, p. 21.

<sup>127</sup> Cf. S. MICCOLIS, art. cit.

<sup>128</sup> B. CROCE, G. LATERZA, *Carteggio. 1931-1943*, cit., p. 355.

<sup>129</sup> Cit. in S. MICCOLIS, art. cit., p. 353.

Moderna [*scilicet* Croce]; perciò io non posso ritornare sulla decisione, senza compromettere la fiducia che io le accordo». <sup>130</sup> Scrive ironicamente Stefano Miccolis, mettendo fine ad alcune fantasiose ricostruzioni sulla simpatia di Croce per Evola: «Il Bàrbera, desideroso forse di tenere appeso ad un filo l'immaginario legame Evola-Croce, ritiene che il 'parere negativo' sia 'dovuto presumibilmente' alla figlia Alda; noi ci limitiamo ad ipotizzare che fosse consenziente anche il padre». <sup>131</sup>

Questo rapido scorcio dei rapporti Croce-Evola, basato sui principali fatti documentali a nostra disposizione, permette di concludere, come già suggerito da altri, che tra i due non si instaurò alcun tipo di «dialogo filosofico», secondo l'espressione utilizzata da Arcella, né si realizzarono «importanti convergenze» di vedute. <sup>132</sup> In tali rapporti è lecito scorgere soprattutto una strategia di Evola, mirante a vedere pubblicate le proprie opere e traduzioni presso l'editore di Bari.

Allo stesso modo, non ci pare debba essere sopravvalutata la portata dei rapporti Evola-Gentile, ricostruiti — sempre da Stefano Arcella — sulla base del ritrovamento di quattro lettere inviate dal primo al secondo durante il periodo 1927-29. <sup>133</sup> Anche in questo caso, come era accaduto con Croce, Evola scrive a Gentile per promuovere i propri lavori, proponendosi (tramite la mediazione di Ugo Spirito) come redattore di alcune voci dell'*Enciclopedia* Treccani, di cui Gentile era all'epoca direttore, <sup>134</sup> nonché chiedendo esplicitamente e a più riprese al ministro di aiutarlo dal punto di vista professionale, versando allora in difficili condizioni economiche. <sup>135</sup> An-

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 354.

<sup>131</sup> *Ibid.*

<sup>132</sup> *Lettere di Julius Evola a Benedetto Croce*, cit., p. 111.

<sup>133</sup> Le lettere in questione sono conservate presso la Fondazione Gentile per gli studi filosofici dell'Università di Roma. Cf. *Lettere di Julius Evola a Giovanni Gentile (1927-1929)*, a c. di S. ARCELLA, Roma 2000.

<sup>134</sup> Alla Treccani Evola collaborerà con la stesura della voce *Atanòr* (*Enciclopedia italiana*, vol. V, Roma 1930, p. 159). Si veda a questo proposito M. DURST, *Il contributo di Julius Evola all'«Enciclopedia italiana»*, «Veltro», 17, 3-4 (1998), pp. 335-39.

<sup>135</sup> Scrive Evola a Gentile il 17 maggio 1929: «Per varie circostanze — come Le dissi — oggi mi trovo improvvisamente un po' come sopra un punto di svolta della mia situazione pratica. Se Ella, che come centro politico della cultura italiana è già stata

che questi rapporti, peraltro, non lasciano trasparire una particolare sintonia di vedute dal punto di vista filosofico. Il che non stupisce chi sia al corrente del duro confronto teoretico avvenuto tra i due campi, quello dell'idealismo «magico» evoliano e quello dell'attualismo gentiliano, negli anni immediatamente precedenti. Estremamente severa, infatti, era stata la recensione di Evola al volume *Sistema di logica come teoria del conoscere* di Gentile, pubblicata nel 1923 sulle colonne della rivista della Lega Teosofica Indipendente «Ultra»<sup>136</sup> (critica successivamente estesa, in più luoghi, al neoidealismo italiano *tout court*).<sup>137</sup> Qui, muovendo dal presupposto che l'idealismo è una «concezione inevitabile», una «posizione conquistata e consolidata», Evola denunciava il carattere «furiosamente ambiguo» dell'Io trascendentale o assoluto dei neoidealisti, sostenendo che per avere valore teoretico questo Io trascendentale deve essere esperito attraverso una «realizzazione concreta» — e magica — che ne dimostri l'immanenza nell'individuo.<sup>138</sup> Senza tale realizzazione, secondo Evola, l'Assoluto è destinato a rimanere «una smorta idea,

sostegno di tanti che combattono sulla stessa linea — volesse porgermi un aiuto, come ben ne avrebbe la possibilità, gliene sarei veramente, profondamente grato» (*Lettere di Julius Evola a Giovanni Gentile*, cit., p. 33). E il 30 luglio dello stesso anno: «In questa occasione vorrei anche esprimere la mia confidente speranza, che in quella mia raccomandazione, riguardante una qualunque utilizzazione delle mie possibilità, che Ella ebbe già a dirmi esser giunta a produrre il 'fiore', possa volgersi verso l'ulteriore processo del 'frutto' — sempre che la sua cortese benevolenza voglia aggiungersi alla stagione propizia» (*ibid.*, p. 35).

<sup>136</sup> J. EVOLA, recensione a G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, Bari 1923, «Ultra», XVII, 4-5 (ott.-nov. 1923), pp. 270-72.

<sup>137</sup> J. EVOLA, *Il nuovo idealismo italiano*, «Nuovo Paese», 11 ott. 1923; *Idealismo e occultismo e il problema dello spirito contemporaneo*, «Ultra», XVIII, 6 (dic. 1923), pp. 304-16 (testo che, riveduto e ampliato, andrà a costituire il primo capitolo dei *Saggi sull'idealismo magico*, Todi, Roma 1925).

<sup>138</sup> «Se dunque per soluzione religiosa non s'intenda l'abbandono di tutte le posizioni, la bancarotta di ogni coerenza e di ogni certezza presso al magro stoicismo della fede, occorre riferirla ad un processo mistico o meglio magico, in cui Dio non è che un fantasma quando non venga generato in noi stessi, e non con parole, concetti o fantasie o bei sentimenti, bensì con un movimento assolutamente concreto; in cui cioè l'esistenza empirica venga realmente trasfigurata e risolta nella divinità» (*Idealismo e occultismo e il problema dello spirito contemporaneo*, cit., p. 310).

un puro schema intellettuale»,<sup>139</sup> e l'idealismo una astratta filosofia priva di fondamento.

La risposta degli ambienti gentiliani alle provocazioni evoliane, reiterate e approfondite nei *Saggi sull'idealismo magico* (1925),<sup>140</sup> non si era fatta attendere. Nel 1927 Ugo Spirito, nelle pagine del blasonato «Giornale critico della filosofia italiana» diretto proprio da Gentile,<sup>141</sup> stigmatizzava con forza, secondo Giuli, l'«esuberanza filosofica» di Evola, in quella che si configurava come una «sostanziale stroncatura» dei *Saggi*.<sup>142</sup>

Ma la critica di Spirito, di fatto, andava al di là della dimensione puramente filosofica. Indugiando sui trascorsi artistici ed esoterici di Evola, il filosofo aretino denunciava duramente l'irrequietezza spirituale e il «titanismo magico» del «Barone»:

Dall'esigenza rivoluzionaria e anarchica del futurismo e del dadaismo — antica passione dell'Evola — al mitico orientalismo occidentalizzato; dal demoniaco superuomo del Nietzsche alle pratiche misteriose della teosofia e dell'occultismo. È tutto uno smaniare spasmodico alla ricerca dell'eccezionale, una velleità prepotente di attingere il divino con la bacchetta magica, un voler guardare ad ogni costo col ghigno beffardo di Mefistofele.<sup>143</sup>

<sup>139</sup> *Ibid.*

<sup>140</sup> «L'idealismo moderno si può definire così: una esigenza profonda verso un'assoluta autorealizzazione, che però l'Io non assume immediatamente nella sua interiorità, bensì semplicemente *conosce*, aprendendola dal difuori nel fenomeno che essa determina nell'ordine astrattamente razionale. In Giovanni Gentile questa situazione appare in modo particolarmente netto: in lui lo sforzo di abbracciare e dominare l'insieme del mondo in un principio immanente raggiunge la sua perfezione; ma, dall'altra parte, questo principio resta un semplice ente ideale, è il già criticato 'Io Trascendentale' (...). Potesse il Gentile chiamare realmente 'Io' l'atto puro' del suo razionalismo, allora si troverebbe ad apparire non come il professore universitario, la cui 'attualità' ha per limite la riforma di programmi scolastici, bensì come quella centralità cosmica che l'esoterica indica p.e. nei tipi del rishi, dello yogin, del Cristo e del Buddha» (*Saggi sull'idealismo magico*, cit., p. 148).

<sup>141</sup> Cf. U. SPIRITO, *Rassegna di studi sull'idealismo attuale*, IV, «G. crit. Filos. ital.», XVIII, 2 (mar. 1927), pp. 144-50; poi in U. Spirito, *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Firenze 1930.

<sup>142</sup> A. GIULI, *Evola-Gentile-Spirito: tracce di un incontro impossibile*, «A. Fondazione Ugo Spirito», IX (1997), pp. 411-42.

<sup>143</sup> U. SPIRITO, art. cit., p. 149.

Di analogo tenore fu il giudizio formulato su Evola da Guido Calogero, allievo e stretto collaboratore di Gentile, nonché redattore della stessa *Enciclopedia italiana*, in un volume del 1940.<sup>144</sup>

Evola stesso sembrò rendersi conto, alla fine, dell'impossibilità di stabilire un dialogo fruttuoso con gli ambienti dell'idealismo dell'epoca, di cui egli cercava di rappresentare l'ala «magica», in cui la dimensione filosofica fosse indissociabile da quella realizzativa, operativa ed inizia-

<sup>144</sup> «Quanto all'Evola, opportunamente il Tilgher ha riportato di lui un unico brano, tratto da *L'individuo e il divenire del mondo* (1926): anche chi non conosca altrimenti il suo pensiero può, infatti, da queste pagine, farsene un'idea adeguata. Rileggendole, chi scrive si è convinto una volta di più di non aver troppo sbagliato quando, otto anni fa, preparando l'*Italien-Heft*, composto di scritti di idealisti italiani, della rivista *Logos* allora diretta da Richard Kroner, vi inserì, con sorpresa di molti, anche un articolo dell'Evola. Pochi come l'Evola hanno infatti compreso con tanta nettezza come la più moderna soluzione idealistica del problema dell'essere e del conoscere esiga la totale, integrale, incondizionata negazione di ogni 'realtà' ed 'oggettività' di fronte o in seno alla consapevolezza dell'io, e come quindi, nell'invalidabile ambito di tale consapevolezza, quella resistenza e stabilità delle 'cose', che tradizionalmente genera l'idea della loro realtà, non serbi più alcun significato né ontologico né gnoseologico, e possa quindi essere spiegata solo in sede di filosofia della pratica, come ostacolo contrapposto alla volontà, alla potenza, all'azione. Quel che bensì l'Evola non vede, è come tale ostacolo sia poi la base stessa dell'azione, la quale si attua sì tanto più quanto più rimuove quell'ostacolo modificando il reale, ma neppure potrebbe mai attuarsi se esso sempre non ci fosse, a fornirle la base di partenza evitandole di brancolare nel nulla: giacché l'unico significato della 'realtà' di fronte all'idealità è appunto questo, di essere ciò che la consapevolezza agente trova in sé come già fatto di fronte a ciò che deve fare, di essere il passato che eternamente e necessariamente si contrappone al futuro in quell'eterno presente che è l'io. Non vedendo questo, l'Evola innalza a ideale dell'azione quello dell'assoluto signoreggiamento e annientamento del 'reale', e sogna un pensare-fare umano capace di eliminare o modificare prontamente, così come si muovono le idee nell'immaginazione, ogni ostacolo delle cose: donde il suo interesse per la magia, e per tutte quelle forme, più o meno esoteriche, di esercizio della potenza interiore, da cui si possa sperare aiuto per un avvicinamento a simile ideale, del resto già vagheggiato senza successo dall'*Uomo finito* del Papini. E siccome, poi, nella solipsistica solitudine di questo 'individuo assoluto' non interviene mai quella volontà di riconoscere le altrui persone, che appunto, vincendo l'altrimenti invincibile solipsismo, costituisce per ciò stesso l'unico fondamento concreto di ogni morale, così l'io evoliano, distruttore del mondo delle cose, nega insieme anche il mondo degli uomini. S'intende quindi come, tra magia e immoralismo, possa essersi perduto in tante sterili e sconcertanti esperienze un ingegno speculativo, che pure aveva così robusto impianto» (G. CALOGERO, *Come ci si orienta nel pensiero contemporaneo? Con un'appendice sulla filosofia italiana del dopoguerra*, Firenze 1940, pp. 57-59).

tica. Ripensando probabilmente allo sferzante giudizio espresso da Spirito e da Calogero, il Barone scrisse infatti nella sua autobiografia il *Cammino del cinabro* (1963), non senza una certa amarezza:

Tutti i riferimenti extra-filosofici di cui il mio sistema filosofico era ricco servirono come un comodo pretesto per l'ostracismo. Si poteva liquidare con un'alzata di spalle un sistema che accordava un posto perfino al mondo dell'iniziazione, della «magia» e di altri relitti superstiziosi. Che tutto ciò da me fosse fatto valere nei termini di un rigoroso pensiero speculativo, a poco servì. Però anche da parte mia vi era un equivoco, nei riguardi di coloro ai quali, sul piano pratico, la mia fatica speculativa poteva servire a qualcosa. Si trattava di una introduzione filosofica ad un mondo non filosofico, la quale poteva avere un significato nei soli rarissimi casi in cui la filosofia ultima avesse dato luogo ad una profonda crisi esistenziale. Ma vi era anche da considerare (e di questo in seguito mi resi sempre più conto) che i precedenti filosofici, cioè l'abito del pensiero astratto discorsivo, rappresentavano la qualificazione più sfavorevole affinché tale crisi potesse essere superata nel senso positivo da me indicato, con un passaggio a discipline realizzatrici.<sup>145</sup>

Detto dei giudizi negativi di Croce, Spirito e Calogero, non c'è da stupirsi se Evola, dal canto suo, si espresse in modo altrettanto severo nei loro confronti. Pur riconoscendo a Croce, ad esempio, «una maggiore signorilità e chiarezza rispetto a Gentile», lo considerò esponente di un «pensiero puramente discorsivo, che, alla fine, doveva abbandonare il piano dei grandi problemi speculativi per disperdersi nella saggistica, nella critica letteraria e in una storiografia a orientamento laico-liberale».<sup>146</sup> Più aspra ancora fu la condanna di ciò che Franco Volpi chiama le «espressioni scolastiche ed epigonali del neo-hegelismo», ossia, verosimilmente, gli autori sopra citati, *scilicet* Spirito e Calogero. Si tratta per Evola di un «mondo di tronfia retorica», popolato da intellettuali piccolo-borghesi abili nel «giuoco di bussole di una dialettica artefatta composta da un paio di scarne categorie».<sup>147</sup>

In definitiva i rapporti instaurati con gli ambienti neoidealisti sono da intendersi come l'espressione di una «strategia della presenza» (come scrive Arcella) attraverso la quale Evola, in una certa fase del suo per-

<sup>145</sup> J. EVOLA, *Il cammino del cinabro*, Milano 1963, p. 61.

<sup>146</sup> Citato da F. VOLPI in *L'idealismo dimenticato del giovane Julius Evola*, in J. EVOLA, *Saggi sull'idealismo magico*, Roma 2006<sup>4</sup>, p. 23.

<sup>147</sup> *Ibid.*

corso, tentò di esprimere e promuovere, oltre a se stesso, quel punto di vista «tradizionale» di cui si faceva il portavoce, e che era di fatto ben poco rappresentato negli spazi ufficiali della cultura italiana del tempo. Lo fece, come si è visto, sfruttando i più prestigiosi circuiti editoriali (Laterza e la Treccani), e sulla scorta di una posizione filosofica di ispirazione latamente idealista che poteva servire da piattaforma comune con Croce e Gentile. Quello di Evola, tuttavia, era un idealismo dai contorni decisamente esoterici, che si configurava come un superamento «magico» del pensiero attualista, tacciato di irredimibile intellettualismo ed astrattezza — giudizio da cui traspaiono chiaramente i limiti della dialettica culturale tentata dal Barone, nonché l'inevitabile isolamento cui questi era destinato all'interno della comunità filosofica italiana dell'epoca.

## 2. *L'esoterismo rinascimentale e il dibattito sulla magia.*

Se Croce si mostrava spesso diffidente nei confronti dei movimenti esoterici contemporanei, visti come portatori di una forma di degenerante irrazionalismo, dall'altro non era insensibile a quegli studi che, muovendo da indagini storico-filologiche erudite, affrontavano tematiche che oggi chiameremmo senz'altro esoteriche. A dimostrarlo è l'apprezzamento per le ricerche di Macchioro sull'orfismo, così come il sostegno fornito in un primo tempo ad Evola, che di fatto vide pubblicati da Laterza ben quattro volumi, oltre alla ristampa, da lui curata, del *Mondo magico degli eroi* di Cesare Della Riviera. Oltre a ciò, Croce mostra talora un sincero interesse per alcuni classici dell'esoterismo del Cinquecento e Seicento. Vediamo quali aspetti di queste tradizioni richiamano l'attenzione di Croce, e come questa sensibilità si manifesta negli scritti del filosofo.

### 2.1. *Paracelso, Böhme, Palingenio e i misteri dei numeri.*

Nel 1904 Croce recensisce, nelle pagine della «Critica», il volume di Franz Strunz sul «celebre naturalista filosofo» Paracelso.<sup>148</sup>

<sup>148</sup> «Critica», II (1904), p. 410. Il testo è F. STRUNZ, *Theophrastus Paracelsus*,



Pur avanzando alcune riserve sull'opera di Strunz, Croce ritiene «assodato da un pezzo» che «Paracelso non meriti i sarcasmi e le ingiurie, onde lo gratificavano i vecchi scrittori: ciarlatano, barbaro, frequentatore di bettole, incomprendibile e via», e riconosce «che in lui vi sia ben altro: un filosofo che partecipò alla nuova intuizione idealistica e panteistica della natura formatasi nel Rinascimento sotto gl'influssi platonici e neoplatonici; un infaticabile esploratore dei fatti naturali; uno spirito vivacemente acceso di carità e di umanità». <sup>149</sup> Nelle pagine della «Critica», Paracelso verrà trattato nuovamente da De Ruggiero nel 1928, sempre in una recensione. <sup>150</sup>

Questa simpatia per Paracelso, di cui Croce possedeva alcuni testi in tedesco nella sua biblioteca personale, va intesa nel contesto di un più ampio interesse per il pensiero rinascimentale, che si rivolge con rinnovato interesse allo studio di una natura considerata come un tutto vivente, segnando in ciò un progresso rispetto alle astrattezze metafisiche della Scolastica. Si tratta, come abbiamo visto, di quella «nuova intuizione idealistica e panteistica della natura» che Croce ritiene propria del Rinascimento, e che fu incarnata da alcune delle menti più originali dell'epoca. È quella «filosofia del Rinascimento italiano, quando risplendevano i Ficino, i Pico della Mirandola, gli Steuco, i Nifo, i Mazzoli, i Piccolomini, gli Acquaviva e i Patrizi», <sup>151</sup> cui Croce accenna nel saggio su Vico, sottolineando anche l'importanza di un pensatore come Girolamo Cardano. Senza menzionarne gli interessi astrologici e magici, tuttavia, Croce si ri-

*sein Leben und seine Persönlichkeit. Ein Betrag zur Geistesgeschichte der deutschen Renaissance*, Leipzig 1903.

<sup>149</sup> «Critica», II (1904), p. 411.

<sup>150</sup> Il testo recensito stavolta è quello di F. GUNDOLF, *Paracelsus*, Berlin 1928. Per De Ruggiero, l'opera di Paracelso «ha il suo posto fra le manifestazioni più interessanti di quella scienza del rinascimento, che accoppia insieme bizzarramente il più acuto spirito di osservazione con le più strambe fantasticherie, l'appello imperioso alla natura e la falsificazione libresca del mondo naturale, le proteste contro la scienza aristotelica, galenistica, arabica, e la riesumazione di un esoterismo neo-platonico anche più torbido e confuso» («Critica», XXVI, 1928, p. 452).

<sup>151</sup> B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico* (1911), Napoli 1997, p. 132. Ma si tratta, a ben vedere, della riformulazione di una frase dello stesso Vico, tratta dalla sua *Autobiografia* (edita proprio da Croce, Napoli 1997, p. 132).

ferisce solo al rango di scienza superiore che Cardano attribuisce alla matematica rispetto alle scienze naturali.<sup>152</sup>

A proposito di matematica e di numeri, può forse maggiormente sorprendere che Croce si appassionasse ad antichi trattati di aritmosofia.<sup>153</sup> Questo interesse si esprime in un articolo dedicato ai «Libri secenteschi sui misteri dei numeri» pubblicato sulla «Critica» del 1921, dove Croce tratta dei *Numerorum mysteria* (nell'edizione del 1599) del canonico bergamasco Pietro Bongo (†1600), opera enciclopedica che descrive i significati allegorici di numeri presenti in testi scritturali, patristici o classici.<sup>154</sup> All'epoca a questo celebre trattato di aritmosofia si interessava anche Arturo Reghini, che Croce, come abbiamo visto, conosceva personalmente sin dai primi anni del Novecento.<sup>155</sup>

Nel testo di Bongo, dice Croce, «si possono trovare tutte le più varie erudizioni e le più curiose o strane risposdenze non solo per l'unità, pel binomio, per la triade, per la tetrade, pel settenario, pel novenario, ma per moltissimi altri numeri, anche dei più grossi, fino al numero 144.000 e al 'millenare cubo', anzi ai 'numeri maggiori' e alla 'moltitudine'». <sup>156</sup> Croce si serve della traduzione in volgare di Decio Celere (†1626), soffermandosi in particolare sul capitoletto dedicato al quaternario, e rilevando l'influsso delle «tradizioni pitagoriche e quelle medievali, che nei numeri stimavano simboleggiati i misteri della divinità», ma anche il tentativo del Bongo di fondare la sua dottrina su un metodo diverso dal ragionamento.<sup>157</sup>

Circa l'influsso esercitato su questo celebre trattato dalle correnti esoteriche rinascimentali, Croce rileva alcune considerazioni di Daniel Georg Morhof (1639-91), professore di eloquenza e letteratura a Kiel, secondo cui il Bongo, nella sua opera, *multa addit non ex Pythagoricis fontibus hausta, sed e Cabalistarum et Enthusiastarum scrip-*

<sup>152</sup> B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., p. 16.

<sup>153</sup> Per uno sguardo storico sull'aritmosofia occidentale, cf. J.-P. BRACH, *Il simbolismo dei numeri*, trad. it. di R. CAMPAGNARI e P. ZOCCATELLI, Roma 1999.

<sup>154</sup> Su Bongo, cf. G. PICCININI, *L'opera di Pietro Bongo sulla simbologia dei numeri*, «Arch. stor. bergamasco», VI (1984), pp. 105-11.

<sup>155</sup> Cf. *sup.*

<sup>156</sup> *Libri secenteschi sui misteri dei numeri*, «Critica», XIX (1921), p. 251.

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 253.

*tis, qui in hoc argumento valde sunt operosi*,<sup>158</sup> insistendo esplicitamente, dunque, sul retroterra cabalistico e teosofico dell'opera. Prosegue Morhof riferendosi all'esoterismo dei numeri del pitagorismo antico:

Come in quasi tutte le discipline vi sono alcuni *θαιμαστὰ*, che non tutti comprendono, né importa sapere, così anche in questa parte il sommo Maestro [Pitagora] si riservò forse alcune cose. Dio ha alcune cose, per così dire, riservate, alle quali non sono ammessi se non pochi *quos ardens evexit ad aethera virtus*. Tali precipuamente sono la cognizione del futuro, o del sommo arcano fisico (...). Nella grande famiglia di Dio ci aggiriamo, alcuni bambini e fanciulli, altri di età più matura, e se a quelli è non solo inutile ma pericoloso conoscere talune cose, questi talora sono ammessi nella società del governo domestico.<sup>159</sup>

Ma nella filosofia moderna, scrive Croce, l'approccio aritmosofico tipico del pitagorismo e del neoplatonismo antico, in cui i numeri erano considerati vere e proprie entità di natura spirituale, è diventato inconcepibile: «ma con lo svolgersi del pensiero moderno, mentre la matematica diventava sempre più strumento delle scienze, la filosofia sempre più si liberava da essa, e non era più disposta a ricercare nei numeri gli arcani dell'Essere».<sup>160</sup> Dopo aver ripercorso l'evoluzione del pensiero moderno, e descritto i motivi per cui l'aritmosofia cadde in discredito, Croce aggiunge però in modo interessante:

Finanche le regolarità e risposdenze numeriche che apparivano nei sistemi filosofici furono prese in sospetto, come vani giochetti o come indizi di artificiosità. E nondimeno (...) i rapporti supremi dei concetti, l'unità, la diade, la triade, la tetrade, sono da considerare davvero come numeri sacri: sacri, potrebbe dirsi, appunto perché non sono rapporti numerici, ma rapporti speculativi, nei quali i numeri stanno da semplici simboli. Perciò anche rivestono non piccolo interesse indagini filologiche come quelle dell'Uesner sulla triade, dalle quali si può desumere come, tra molte cose accidentali, *il ritorno di certi numeri nelle religioni e nelle teologie si legghi a profonde esigenze dello spirito umano e a barlumi di verità*.<sup>161</sup>

Un Croce in un certo qual modo pitagorizzante, dunque, incline cioè ad accordare ad alcuni numeri — quelli della *tetraktis* dei pita-

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 254.

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 255.

<sup>160</sup> *Ibid.*

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 256. Il corsivo è nostro.

gorici: l'unità, la diade, la triade, la tetrade — uno statuto ontologico privilegiato, in quanto espressione di rapporti speculativi, e dunque, in qualche modo, «sacri».

È opportuno segnalare che da tali interessi non fu alieno nemmeno Hegel. In una lettera a Niethammer del 3 novembre 1810, ad esempio, Hegel parla della chiusura del Ginnasio di Norimberga, e afferma di non riuscire a comprenderne i motivi. Dopo aver escluso che potessero esservi ragioni di natura economica, Hegel prende in considerazione un'altra ipotesi, con quella che D'Hondt ha definito una «facezia massonica»: «Se il numero *nove* deve avere questo potere magico, allora secondo Pitagora e anche secondo St. Martin (sic), il numero *dieci* è un numero perfetto in un senso di gran lunga superiore». <sup>162</sup> Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803), massimo esponente della teosofia cristiana di lingua francese, fu seguace e traduttore del *Philosophus teutonicus* Jakob Böhme, da cui lo stesso Hegel fu influenzato. <sup>163</sup>

E a proposito di Böhme, Croce non disdegnò di interessarsi, sia pure per via indiretta, proprio alla teosofia tedesca di età barocca. Per molti anni infatti fu in contatto epistolare con la filosofa Emilia Nobile (1889-1963), insegnante di storia e filosofia all'Istituto magistrale di Salerno, quindi libera docente di filosofia morale all'Università di Napoli negli anni 1937-59, che pubblicò nel 1928 il volume *Jakob Bohme ed il suo dualismo essenziale*. <sup>164</sup> Primo studio dedicato a Böhme nell'Italia del Novecento, questa monografia è concepita come un'introduzione generale alla vita e all'opera del grande teosofo. La Nobile analizza puntualmente l'«universalistico soggettivismo immanentistico» di Böhme, secondo il quale Dio è conoscibile dall'uomo in quanto si trova al suo interno, <sup>165</sup> ma non manca di soffermarsi sull'influsso del pensiero di Agrippa e Paracelso sulla visionaria teosofia del «ciabattino di Görlitz», nonché sul rilievo assunto, in essa, dai temi più schiettamente alchemici e magici del Rinascimento:

<sup>162</sup> Citato in J. D'HONDT, *Hegel segreto*, cit., p. 98.

<sup>163</sup> Per quanto riguarda l'ispirazione böhmiana di Hegel, nonché i rapporti tra il filosofo di Stoccarda e varie correnti esoteriche antiche e moderne, rimandiamo a G.A. MAGEE, *op. cit.*

<sup>164</sup> E. NOBILE, *Jakob Böhme ed il suo dualismo essenziale*, Milano 1928.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 7.

Che un filosofo il quale identifica Dio (...) con una «eterna non generata volontà» sia per ciò stesso disposto alla fiducia in azioni magiche, ossia in quei concentramenti eccezionali di volontà individuale diretti a propiziare e a promuovere (...) accadimenti desiderati, è cosa che non può non sembrar naturale. Naturale e spiegabile specialmente in un clima psicologico quale quello della Germania del sec. XVI, che viveva, si può dire, in una atmosfera di portento, auspici Agrippa di Nettesheim e Teofrasto Paracelso.<sup>166</sup>

La specificità della teoria di Böhme sulla magia, secondo la Nobile, consisterebbe nel fatto che egli «la inquadra e la inserisce nel funzionamento normale della immaginazione propiziatrice anzi creatrice dell'evento».<sup>167</sup> L'immaginazione umana, secondo Böhme, crea la realtà, e ad un livello più generale, sul piano metafisico-cosmologico, «tutte le cose sono sorte per immaginazione divina» (*Alle Dinge sind durch Göttliche Imagination entstanden*).<sup>168</sup> Siamo manifestamente al cuore di quel filone magico-immaginazionista tipico del pensiero rinascimentale e barocco, che si trasmetterà da Agrippa, Paracelso e Böhme alla *Naturphilosophie* romantica.<sup>169</sup>

Il volume della Nobile rappresenta un documento assai interessante dal punto di vista della ricezione della teosofia barocca in Italia. Si tratta infatti dell'unico studio dedicato a Böhme prima della monografia di Flavio Cuniberto del 2000.<sup>170</sup>

Sofferamoci dunque sugli scambi tra la Nobile e Croce. L'11 luglio 1928 la Nobile scrive: «Illustre Senatore, [Le sono] molto grata della Sua risposta, ed ancor più del Suo interessamento al mio Böhme, da cui dipendono le mie sorti».<sup>171</sup> Il mese successivo, la Nobile manderà a Croce «il volume del [suo] Böhme», segnalandogli alcune sviste tipografiche,<sup>172</sup> e restando in attesa di un giudizio sul «volume, che

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 185. Tutto il capitolo VI del volume (pp. 185-95) è dedicato alla «magia di Böhme».

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>168</sup> Cit. *ibid.*, p. 189.

<sup>169</sup> Sulla concezione della «immaginazione creatrice» nell'esoterismo occidentale, cf. il saggio «*Vis imaginativa*. Studio su alcuni aspetti dell'immaginazione magica e i suoi fondamenti mitici» in A. FAIVRE, *L'esoterismo occidentale*, cit., pp. 113-53.

<sup>170</sup> F. CUNIBERTO, *Jakob Böhme*, Brescia 2000.

<sup>171</sup> Archivio della Fondazione «Biblioteca Benedetto Croce».

<sup>172</sup> «Nella III della 'tavola delle divine rivelazioni' è stato fatto uno scambio tra i nomi dei giorni della settimana. Bisognava cioè che al segno ☉ corrispondesse la

Ella ha tenuto, si può dire, a battesimo». <sup>173</sup> Il 14 marzo 1929 la Nobile fa a Croce un bilancio dell'accoglienza del suo volume, ed avanza l'idea di tradurre per la prima volta in italiano il *Mysterium Magnum*:

Il mio volume sul Böhme ha avuto, pare, una buona accoglienza. Di *otto recensioni* apparse finora su di esso sette sono molto favorevoli, una indifferente, o, almeno nella parte «esplicita» dei giudizi, blandamente ostile (quella di Carlini in «Vita Nova»). Non solo; ma molte lettere private e giudizi orali, anche di non tecnici della filosofia, di persone di media cultura che hanno provata spontanea e vivissima simpatia per la figura e gli scritti del filosofo-calzolaio di Görlitz confermano col comune buon senso le valutazioni già da altri espresse a stampa. Il ché dà motivo di credere e profondamente sperare che una traduzione di qualcuna delle opere del Böhme possa riuscire accettata al pubblico italiano. E in particolare credo che, per il suo carattere originalmente fantastico e sorprendente sarebbe per riuscir gradito ad un gran numero di lettori, quando fosse volgarizzato e decentemente stampato, il «*Mysterium Magnum*»: commento filosofico della Genesi maravigliosamente ricco di contenuto spirituale non solo per la dovizia e la varietà dei poetici colori, ma per l'acume profondissimo delle affatto nuove ed inusitate allegorie filosofiche. Poter tradurre quest'opera, già a me familiarissima da tempo, sarebbe cosa assai cara al mio spirito e Le sarei gratissima se Ella volesse rendere attuabile il mio proposito parlandone al Cav. Laterza: tanto più che temo, e credo anzi probabilissimo, che la mia rievocazione del pensiero di Böhme farà nascere in più d'uno il desiderio di leggere e fors'anche tradurre questa così poco conosciuta e così attraente opera; e il pensiero che qualcuno, su questo terreno che oramai considero *mio* perché da me per la prima volta dissodato, potesse indebitamente precedermi e attraversarmi la via mi contristerebbe moltissimo e mi parrebbe realmente una ingiustizia grave, che sarebbe opera degna di Lei evitare in tempo. <sup>174</sup>

Croce non si fa pregare ed il giorno dopo, in una lettera a Laterza, caldeggia all'editore la traduzione del *Mysterium Magnum* proposta dalla Nobile:

La sig. Nobile, che ha pubblicato un buon lavoro sul gran mistico tedesco Jacob Böhme, propone la traduzione della principale opera di lui,

*domenica* ed al segno *↳ giovedì*: vuole avere la bontà di far Lei le correzioni?» (lett. del 15 ago. 1928, *ivi*). Croce le effettuò a penna sul volume speditogli dalla Nobile, il quale contiene la seguente dedica: «A S.E. il Senatore Benedetto Croce devoto ed affettuoso omaggio dell'a. 14.VIII.1928» (*ivi*).

<sup>173</sup> Lett. del 15 ago. 1928 (*ivi*).

<sup>174</sup> Lett. del 14 mar. 1929 (*ivi*).

il *Mysterium Magnum*, il *Gran mistero*. La signorina è capace, sarebbe perfino disposta a fare la traduzione per puro amore dell'arte, l'opera è certamente importante, e nobiliterebbe, anzi innalzerebbe, la vostra *Collezione esoterica*! C'è un *ma*: ho fatto il calcolo, e verrebbero due volumi di 400 pagine l'uno. Ma credo che tuttavia andrebbe. Essa interesserebbe non solo gli *esoterici*, ma anche gli studiosi. Pensateci, e datemi il vostro avviso.<sup>175</sup>

Laterza dal canto suo rispose a Croce:

Temo che il *Gran mistero* di Jacob Böhme, che vuol tradurre la Sig.na Nobile, sia poco accessibile al pubblico della nostra collez. di studi religiosi esoterici, eppoi anche troppo voluminoso. In ogni modo ho scritto per avere l'edizione tedesca e mi regolerò.<sup>176</sup>

Se Laterza fu, perlomeno in un primo momento, piuttosto restio a pubblicare il volume, la Nobile riuscì però ad ottenere una recensione del suo saggio su Böhme da parte del filosofo Guido De Ruggiero nella «Critica». Pur trovando «giustissima» la tesi centrale del libro, cioè che «il dualismo che il Böhme concepisce tra le due forze opposte del bene e del male è essenziale ed irriducibile» (e nella «rappresentazione böhmiiana del male come un'entità positiva», De Ruggiero scorge un influsso luterano), De Ruggiero deplora la ricostruzione statica del pensiero di Böhme, laddove avrebbe auspicato una rappresentazione più dinamica e sistematica.<sup>177</sup>

<sup>175</sup> B. CROCE, G. LATERZA, *Carteggio. 1921-1930*, cit., p. 552.

<sup>176</sup> Lett. del 18 mar. 1929, *ibid.*, p. 553.

<sup>177</sup> «Critica», XXVII (1929), p. 210. La Nobile poté vedere la recensione prima che fosse data alle stampe, e non soddisfatta dal giudizio di De Ruggiero scrisse a Croce perché vi apponesse personalmente qualche «ritocco»: «Illustre Senatore, portai via, per distrazione, il foglio della recensione del mio Böhme in bozza; ma la mia distrazione fu forse provvidenziale perché mi dette occasione di rileggere più pacatamente la recensione, che mi pare, in sostanza, assai superficialmente fatta. Sono, p. es., sicurissima che il de. R. *non ha letto tutto il lavoro* e si è lasciato impressionare, per ciò che riguarda gli ultimi capitoli, *che non ha letti*, dal numero delle pagine che trova scarso. Comunque mi pare che egli, che mi riconosce il merito di aver colto l'essenziale al principio della recensione, non sia d'accordo con sé stesso quando mi accusa, infine, di frammentarietà e disorganicità e mi paragona a Boutroux per mostrare l'insufficienza delle mie vedute quando proprio il Boutroux tende a vedere, in quello del Böhme, un dualismo *non irriducibile* perché orientato *verso la dialettica*. Le sarei quindi assai grata se Ella, ove lo credesse, facesse qualche ritocco alla seconda parte della recensione, Ella, dico, che ha letto il libro e che non può disconoscere che se l'accusa

Per quanto riguarda la sua traduzione del *Mysterium Magnum*, il 26 luglio 1929 la Nobile torna a chiedere a Croce informazioni sulla proposta fatta a Laterza. L'editore, tuttavia, accetterà solo nel 1931, quando deciderà di arricchire la collana di *Studi religiosi ed esoterici* «perché non si vendono altri libri». <sup>178</sup> I due volumi tradotti dalla Nobile sono *Der Weg zu Cristo*, <sup>179</sup> pubblicato nel 1933, e una parte del *Mysterium Magnum*, dato alle stampe nel 1938. <sup>180</sup>

di non essere abbastanza *ampii e svolti* si può fare ai capitoli sulla 'Magia' e sulla 'Politica', non può, in buona fede, esser rivolta a quello sulla 'Lingua e poesia'. Chi ha letto quel capitolo non può giudicare così. In tutti i modi, qualunque cosa Ella crederà di fare o non fare Le sarò ugualmente grata» (lett. del 5 mag. 1929, Archivio della Fondazione «Biblioteca Benedetto Croce»). La recensione, verosimilmente immutata, apparve sulla «Critica» il 20 maggio 1929 e la Nobile scrisse nuovamente a Croce il 4 giugno per far comparire sul numero successivo alcune «delucidazioni», che non ci risultano essere state pubblicate: «I Il prof. de Ruggiero, al quale peraltro sono molto grata di essersi interessato al mio Böhme, non ha notato, nel leggerlo, che se non ho proceduto 'dinamicamente', cioè seguendo la linea di evoluzione del pensiero di Böhme ciò si deve al fatto di avere io a lungo ed *in vano* ricercata in tutte le opere di J. Böhme, quella linea di sviluppo presunta ed insistentemente asserita da H. Bornkamm nel suo *Luther und Böhme*. Per rintracciare la quale avrei dovuto di proposito sacrificare ad un preconcetto i risultati diretti dell'esame *delle opere tutte* del Böhme, soggiacere all'«idolum» dell'«*Auswicklung*» che espressamente (v. p. 26, 59, ecc) combatto nel Bornkamm come pernicioso preconcetto di scuola. II Il Boutroux, proprio il Boutroux, nelle 72 pagine del suo saggio sul Böhme (al paragone del quale il prof. d. R. tanto squalifica le 242 pagine del mio lavoro), tende espressamente a risolvere e comporre in un *dialettico idillio* il dualismo di Böhme. Egli dice infatti (cf. p. 232): 'Le oui et le non *ne sont pas* deux choses en dehors l'une de l'autre. C'est une seule et même chose, laquelle ne s'est divisée que pour permettre de la révéler...'. E a p. 256, trattando della materia nei suoi rapporti con lo spirito ... 'Elle' (la materia) 'ne résiste à l'esprit que pour lui offrir *l'occasion de déployer ses forces*...'. Ond'è che o bisognava non riconoscere la 'essenzialità e irreducibilità' del dualismo böhmiiano (e riteneva allora sbagliata la 'tesi centrale' del libro a cui invece non è negato, dal d.R. il suo autorevole consenso), oppure, riconosciutala esatta, aderire alla mia piuttosto che alla interpretazione del Boutroux» (lett. del 4 giu. 1929, Archivio della Fondazione «Biblioteca Benedetto Croce»).

<sup>178</sup> «Sto arricchendo la rubrica degli *Studi religiosi ed esoterici* perché non si vendono altri libri. La Prof. Nobile tradurrà due volumi di Böhme ed ho acquistato i diritti per la traduzione di due voll. di Maxwell, *La magie* e *La divination* e de *La grande féerie* di Maeterlinck» (B. CROCE, G. LATERZA, *Carteggio. 1931-1943*, cit., p. 66).

<sup>179</sup> *La via verso Cristo*, trad. it. di E. NOBILE, Bari 1933.

<sup>180</sup> *La storia di Giuseppe: dal Mysterium Magnum*, trad. it. di E. NOBILE, Bari 1938.



La corrispondenza tra la Nobile e Croce, e tra questi e Laterza, ha il pregio di mostrarci i primi timidi tentativi di apertura da parte della cultura italiana dei primi decenni del Novecento verso un tipo di letteratura allora altamente esotica: la teosofia di epoca barocca,<sup>181</sup> in cui convergono in modo assai originale tradizioni magico-paracelsiane, filosofia della natura e misticismo cristiano, e che in quegli anni, come è naturale, era di moda soprattutto negli ambienti dell'occultismo e dello spiritualismo teosofeggiante. Oltre ad offrire il proprio sostegno alla traduzione proposta dalla Nobile, e a promuovere la diffusione del suo libro con una recensione sulla «Critica», Croce mostra un sincero apprezzamento per il «gran mistico tedesco» Jakob Böhme, di cui del resto possedeva diversi scritti, sia in tedesco che in traduzione italiana, nella sua biblioteca personale.<sup>182</sup>

Un'ulteriore e più tardiva testimonianza della curiosità di Croce per un certo tipo di letteratura magico-esoterica del Rinascimento sono le pagine dedicate nei «Quaderni della 'Critica'» del 1950 allo *Zodiacus Vitae* (1536) del Palingenio.<sup>183</sup> Questo testo di astrologia in versi ebbe grande diffusione, e suscitò le ire della Chiesa a tal punto da essere messo all'Indice nel 1558. Il suo autore fu forse Pier Angelo Manzoli (ca 1502-ca 1543),<sup>184</sup> il quale nel Settecento fu fantasiosamente identificato con Marsilio Ficino.<sup>185</sup> Croce possedeva il volume nell'edizione di Rotterdam del 1722, e lo aveva annotato.<sup>186</sup>

<sup>181</sup> Sulla teosofia «classica», cf. il capitolo «La corrente teosofica-periodizzazione» in A. FAIVRE, *L'esoterismo occidentale*, cit., pp. 65-110.

<sup>182</sup> In particolare, nella Fondazione «Biblioteca Benedetto Croce» sono conservati i volumi *Morgenröte*, *Scritti di religione*, *La via verso Cristo* e *De signatura rerum* (quest'ultimo nella traduzione francese di Sédir).

<sup>183</sup> In *Studii sulla letteratura cinquecentesca*, «Quad. 'Critica'», XVII-XVIII (1950), pp. 29-90 (cf. pp. 54-60). Lo *Zodiacus Vitae* era già stato esaminato da Croce, succintamente, in *Poesia popolare e poesia d'arte* (Bari 1930, pp. 416, 417).

<sup>184</sup> Su Marcello Palingenio Stellato, alias Pier Angelo Manzoli (Manzolini), si veda ora la voce del *Dizionario biografico degli italiani* ([http://www.treccani.it/enciclopedia/pier-angelo-marcello-palingenio-stellato-manzoli\\_%28Dizionario\\_Biografico%29](http://www.treccani.it/enciclopedia/pier-angelo-marcello-palingenio-stellato-manzoli_%28Dizionario_Biografico%29), url consultata il 26 lug. 2011).

<sup>185</sup> E. GARIN, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento* (1976), Bari 2007, p. 119.

<sup>186</sup> D.B. MARRA, *La biblioteca di Benedetto Croce. Le note autografe ai libri*, Napoli 2005, vol. II, pp. 108, 109. Frances Yates descrive così l'opera: «In questo

Incuriosito da questo originale esemplare di letteratura cosmologico-astrologica rinascimentale, Croce si domanda: «Che cosa attirava i lettori?», e risponde: «le notizie o le fantasie che vi si trovavano del cielo e della terra, e degli esseri celesti e immortali, e degli spazi eterei e sopraeterei e degli abitatori di essi, e le questioni sulla finità o infinità del mondo e altrettali cose; e poi la trattazione di una morale conforme all'antica sapienza». <sup>187</sup> Tuttavia, riconosce Croce, il testo non circolò unicamente tra i dotti stravaganti e gli appassionati di *curiosa*, ma fu letto e apprezzato anche da alcune grandi menti dell'epoca. Visibilmente affascinato dal trattato, Croce parla del suo «pregio filosofico», e cita l'apprezzamento di Giordano Bruno per quest'opera:

Il Bruno segnalava le sue dottrine sulla dimensione dell'Universo, sulla sostanza delle stelle, sulla natura della luce, sugli abitatori degli astri e sull'anima delle sfere: che era quel primario interessamento mentale che la filosofia del Rinascimento aveva ereditato dall'antichità col concepire il compito filosofico come principalmente fisico o metafisico, di filosofia della natura. <sup>188</sup>

E aggiunge:

Ciò fa sì che la filosofia del Rinascimento sia certamente di non poca importanza per la riacquistata conoscenza dei filosofi antichi e per aver ripreso a meditare e indagare fuori del quadro della scolastica; ma, d'altro canto, quella concezione della filosofia come precipuamente filosofia naturale è anche ciò che la rende a noi remota ed estranea e la distacca dalla

poema didascalico in latino Palingenio passa successivamente in rassegna i dodici segni dello zodiaco, connettendo ad essi la propria dottrina morale, la vittoria delle virtù sui vizi. Dal momento che l'opera è cosparsa di esplosioni di entusiasmo o *furor*, durante le quali la *mens* si innalza fino al cielo, suppongo che l'autore sia stato influenzato dalla dottrina ermetica, e che questa sia riflessa anche nel modo in cui Palingenio presenta la propria etica, inquadrandola, cioè, nel contesto cosmologico dello zodiaco. L'etica di Palingenio è (...) presumibilmente epicurea. (...) Eppure l'epicureismo di Palingenio è singolarmente venato di suggestioni neoplatoniche ed ermetiche e non mancano, nel poema, numerosi accenni alla magia» (F. YATES, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, 1964, trad. it. di R. PECCHIOLI, Bari 2010, pp. 248, 249). Su Palingenio si veda anche A. KOYRÉ, *Dal mondo chiuso all'universo infinito* (1957), trad. it. di L. CAFIERO, Milano 1970, pp. 26-29.

<sup>187</sup> B. CROCE, *Poeti e scrittori del pieno e del tardo rinascimento*. III, Bari 1952, p. 85.

<sup>188</sup> *Ibid.*, pp. 86, 87.

filosofia moderna, il cui punto di partenza non è il cosmo ma lo spirito e la coscienza.<sup>189</sup>

Nonostante la curiosità, dunque, non viene meno il distacco critico del filosofo nei confronti di «quella concezione della filosofia come precipuamente filosofia naturale», priva della necessaria comprensione della vita dello spirito, spirito che è la «chiave», dirà Croce, di ogni realtà, anche della natura.

Il pensiero moderno, per Croce, inizia di fatto con Galileo, il quale svincola le scienze della natura dai loro vecchi presupposti metafisici, conferendo ad esse una base empirica.<sup>190</sup> Simili giudizi vengono ribaditi da Croce in più luoghi — ed in più momenti — della sua opera. Un testo in cui tali questioni assumono un rilievo particolare è il saggio *Storicità della natura*, poi inserito nel volume *Il carattere della filosofia moderna* (1941). Qui le filosofie della natura del Rinascimento sono definite «tutte piene e riboccanti ed ebbre di questa visione della natura animata, come nel pampsichismo del *De sensu rerum* del Campanella».<sup>191</sup> E Croce si domanda:

Perché mai, dinanzi ad esse, noi che pure teniamo al concetto della spiritualità del reale, siamo presi da un sentimento d'inaccomodamento e di diffidenza, laddove ci sentiamo perfettamente a nostro agio nella teoria della nuova scienza della natura, per così dire, galileiana, che pure la fece finita con la natura spiritualizzata di quella filosofia, e introdusse nella trattazione delle cose della natura il metodo matematico?<sup>192</sup>

La risposta di Croce a questa interessante domanda prende la forma di un'articolata riflessione sulla necessità storica della scienza moderna, e sull'arcaicità della filosofia naturale del Rinascimento e della magia, che vale la pena citare per intero:

<sup>189</sup> *Ibid.*

<sup>190</sup> «Al filosofare moderno si può dire che fosse schiusa la sua via quando Galileo severamente concepì una scienza della natura fondata sull'esperienza e sulla matematica e la fece finita non solo con la fisica degli aristotelici ma con la filosofia della natura degli altri tutti: si può dire che egli lasciava libera alla filosofia la realtà dello spirito umano, che è quella nella quale si sarebbe finito col trovare la chiave di ogni realtà, compresa la natura» (*ibid.*, p. 87).

<sup>191</sup> B. CROCE, *Il carattere della filosofia moderna* (1941), Bari 1963<sup>3</sup>, p. 250.

<sup>192</sup> *Ibid.*

La ragione dell'attrazione per l'una e della repulsione per l'altra si ritrova col considerare che il compito che allora urgeva assolvere consisteva nel formare o assodare una rigorosa scienza della natura e della congiunta tecnica per estendere il dominio dell'uomo sulle cose. Di ciò s'avverte l'esigenza nelle stesse filosofie di cui parliamo, le quali per altro, invece di soddisfarla, si sperdevano in costruzioni tra metafisiche e mitologiche, continuando certe tradizioni dell'antichità e del medioevo, e, se talvolta facevano qualche felice osservazione o ideavano qualche buon ritrovato nelle cose naturali, li lasciavano disgregati, non convalidati da sicurezza di metodo, non cospiranti al fine che si è detto. Loro logico coronamento non era la tecnica, ma la magia, la «magia naturale» come la si chiamava, per distinguerla dalla diabolica (che neppure essa era sempre e del tutto esclusa), cioè una diretta comunicazione con le cose della natura, sollecitate, sforzate o persuase a obbedire all'uomo, come altrettanti spiriti familiari. La nuova scienza che, preparata negli ultimi tempi del medioevo, asserita e sempre meglio formolata dagli averroisti di Padova, ripigliante alcuni fili della fisica e matematica degli antichi, la scienza sperimentale e matematica della natura, col discacciare quelle filosofie e mettersi al loro posto eseguì quello che loro non sapevano eseguire, e formò un grande acquisto dello spirito umano.<sup>193</sup>

Per Croce, dunque, che in questo è d'accordo con la lettura di Gentile,<sup>194</sup> la filosofia della natura del Rinascimento era ancora legata ad antichi presupposti teologico-metafisici,<sup>195</sup> che spesso la facevano degenerare in magia naturale. Era, insomma, qualcosa di obsolecente: l'evoluzione doveva piuttosto condurre, al contrario, ad un esame obiettivo della realtà naturale presa per se stessa, e ad una nuova scienza in grado di conferire all'uomo il «dominio sulle cose». È ciò che avvenne con l'avvento della scienza moderna, la quale produsse una visione più esatta della natura, poggiante su solide basi sperimentali. Fu del resto proprio questa scienza moderna, e soprattutto gli orientamenti mate-

<sup>193</sup> *Ibid.*, pp. 250, 251.

<sup>194</sup> Per Gentile, ad esempio, la filosofia di Bruno «è sì filosofia dell'immanenza, ma non senza residuo di trascendenza. Posizione strana agli occhi del filosofo moderno, ma comune a tutta la filosofia della Rinascenza dal Ficino al Campanella» (recensione a J.R. CHARBONNEL, *La pensée italienne au XVI<sup>e</sup> siècle et le courant libertin*, «Critica», XVIII, 1920, p. 43).

<sup>195</sup> In un testo più tardivo Croce dirà: «Nel Campanella e negli altri filosofi del Rinascimento persiste pur sempre tenace nel fondo l'idea della trascendenza divina, che essi sono dal più al meno impegnati a mantenere adattandola all'impeto dell'immanenza» (*Nuove pagine sparse*, serie II, Napoli 1949, p. 130).

rialistici che da essi derivarono, a rendere necessaria una «filosofia dello spirito» quale quella concepita da Croce.<sup>196</sup>

Di fronte al carattere anacronistico dello spiritualismo campanelliano, vecchio in quanto legato a presupposti teologici trascendentalisti, e già all'epoca superato dalla coeva scienza della natura, Croce rivendica dunque il valore storico del *proprio* spiritualismo, sorto in reazione agli eccessi dualistici post-cartesiani e che in sé — dialetticamente — li supera:

Il processo per il quale si perviene ad affermare ora con ben altro vigore e pregnanza di concetti la spiritualità della natura, è quello stesso di tutta la storia della filosofia moderna, da quando fu posta la distinzione delle due sostanze, la *cogitans* e l'*extensa*, o dei due attributi spinoziani, e in genere di due diversi e opposti ordini di realtà, l'uno vivo e spirituale e l'altro meccanico, l'uno da trattare con il metodo finalistico e speculativo, l'altro col causalistico e deterministico. Era impossibile permanere in questo dualismo, e quando non si procurò di vincerlo, come si è accennato, col crasso materialismo, sempre si fecero molteplici sforzi di spiritualizzare la natura, come si vede nei grandi sistemi dell'età moderna, il monadismo leibniziano, la filosofia della natura schellinghiana, la metafisica hegeliana dell'idea in sé, fuori di sé e per sé, e gli altri tutti, i quali tentavano di spiritualizzare la natura conservandone il concetto, il concetto di una realtà altra da quella dello spirito, invece di risolverlo e annullarlo nell'unico della spiritualità. Necessariamente si era così ricondotti a un filosofare logicamente affine a quello delle filosofie del Rinascimento e nel quale non mancarono nemmeno rinnovati spunti di magia presso i più arrischiati e romantici, o vane pretese di correggere la scienza deterministica della natura con la considerazione teleologica e speculativa, o di gareggiare con quella nell'efficacia dei metodi. Donde lo scredito meritato che seguì delle nuove come già delle vecchie «filosofie della natura».<sup>197</sup>

L'opinione che Croce si fa delle filosofie naturali del Rinascimento — Telesio, Campanella, Bruno, etc. — è quindi, com'è ovvio, da intendersi nel più ampio quadro del suo storicismo dialettico. Il

<sup>196</sup> «La nostra moderna affermazione della spiritualità della natura è né più né meno che la determinazione del rapporto tra la filosofia e la scienza naturale o fisico-matematica, e l'acquistata piena consapevolezza del carattere e dell'ufficio di questa. Determinazione resa necessaria e pungente dalla *formazione (...) di una filosofia veramente dualistica o addirittura materialistica, alla quale gli scienziati per primi (...) sogliono pendere*» (B. CROCE, *Il carattere della filosofia moderna*, cit., pp. 251, 252. Il corsivo è nostro).

<sup>197</sup> *Ibid.*, pp. 252, 253.

pensiero rinascimentale rappresentò, certo, un passo avanti nella vita dello spirito, in quanto rimediava all'astrattezza della Scolastica, ponendo al centro della propria indagine la realtà naturale come unità vivente. Tuttavia esso peccava di confusione, non sapendo distinguere tra piano naturale e metafisico, e anzi mescolandoli senza criterio.

Nel complesso, tale giudizio è dunque meno entusiastico rispetto a quello che il filosofo napoletano poteva trovare nei testi, a lui ben noti, di autori come Spaventa, De Sanctis e Fiorentino, i quali insistevano invece proprio sulla modernità del pensiero rinascimentale.<sup>198</sup> Con i suoi saggi critici su Bruno e Campanella, ad esempio, Spaventa aveva forgiato la nozione della «circularità del pensiero italiano», e aveva sostenuto che la filosofia moderna era sorta in Italia proprio con i pensatori del Rinascimento:<sup>199</sup> «sono persuaso che tutta la filosofia moderna da Spinoza a Hegel non è che uno sviluppo logico e necessario della filosofia italiana del secolo decimosesto, e che il primo tra i nostri filosofi sia stato Bruno».<sup>200</sup> Proprio a Bruno, del resto, Spaventa dedicò un trattato in forma di lettera, che sarebbe stato il primo libro mai pubblicato in Italia sul Nolano, e che invece rimase inedito alla morte dell'autore (il testo è stato pubblicato solo di recente).<sup>201</sup> E nel celebre *La filosofia italiana nei suoi rapporti con la filosofia europea* (1909), che riprende le lezioni del 1860-61, nel ripercorrere le prime tappe della filosofia italiana Spaventa dedica ampio spazio al neoplatonismo fiorentino (Ficino viene definito «platonico» nonché «teosofo»), ma cita anche Pomponazzi, Reuchlin e addirittura Paracelso, menzionando le teorie del medico svizzero sui rapporti tra microco-

<sup>198</sup> Su questa tematica, si veda il volume di A. SAVORELLI, *L'aurea catena. Saggi sulla storiografia filosofica del neoidealismo italiano*, Firenze 2003.

<sup>199</sup> «L'Italia apre le porte della civiltà moderna con una falange di eroi del pensiero. Pomponazzi, Telesio, Bruno, Vanini, Campanella, Cesalpino, paiono figli di più nazioni. Essi preludono più o meno a tutti gli indirizzi posteriori, che costituiscono il periodo della filosofia da Cartesio a Kant. Così Bacon e Locke hanno i loro precursori in Telesio e Campanella, Cartesio nello stesso Campanella, Spinoza in Bruno, e nello stesso Bruno si trova un po' del monadismo di Leibniz, dell'avversario di Spinoza» (B. SPAVENTA, *Opere II*, Firenze 1972, p. 446).

<sup>200</sup> B. SPAVENTA, *Epistolario. I. 1847-1860*, a c. di M. RASCAGLIA, Roma 1995, p. 97.

<sup>201</sup> B. SPAVENTA, *Lettera sulla dottrina di Bruno. Scritti inediti 1853-1854*, a c. di M. RASCAGLIA e A. SAVORELLI, Napoli 2000.

smo e macrocosmo.<sup>202</sup> Spaventa insiste, inoltre, sul ruolo di primo piano svolto da Telesio come precursore di Bacone, Galileo e del nuovo metodo scientifico dell'epoca moderna.<sup>203</sup>

Osservazioni simili, caratterizzate dalla stessa celebrazione della filosofia rinascimentale, si trovano nella *Storia della Letteratura italiana* (1870) di De Sanctis, giudicata da Croce «la sola storia intima d'Italia che ancora si abbia».<sup>204</sup> Come Spaventa, De Sanctis vede in Telesio un pioniere dell'investigazione della natura, ma esalta in particolare Giordano Bruno,<sup>205</sup> il cui principale merito sarebbe quello di aver posto un «Dio vivente e conoscibile» al posto del «Dio astratto e solitario» della Scolastica,<sup>206</sup> foggiando un pensiero in cui «l'universo, eterno ed infinito, è la vita o la storia di Dio».<sup>207</sup>

Eppure da questi volumi, caratterizzati da un'indubbia esaltazione della filosofia del Rinascimento, da lui considerata irrimediabilmente obsoleta, Croce poteva anche attingere importanti suggestioni. Nel riassumere, ad esempio, il portato bruniano della filosofia moderna, De Sanctis metteva in luce gli aspetti più spiccatamente olistici, animistici e vitalistici del pensiero del Nolano, a cui verosimilmente Croce non doveva essere del tutto insensibile:

Il Dio astratto ed estramondano fatto visibile e conoscibile nella infinita natura, l'unità e medesimezza di tutti gli esseri, l'eternità e l'infinità dell'universo nella perenne metempsicosi delle forme, il sentimento dell'anima o della vita universale, l'infinita perfettibilità delle forme nella loro trasforma-

<sup>202</sup> *Ibid.*, pp. 486-95.

<sup>203</sup> *Ibid.*

<sup>204</sup> B. CROCE, *La letteratura della nuova Italia*, Bari 1947<sup>5</sup>, p. 362.

<sup>205</sup> «Bruno ha sviluppatissimo il sentimento religioso, cioè il sentimento dell'infinito e del divino, com'è di ogni spirito contemplativo. Leggendolo, ti senti più vicino a Dio. E non hai bisogno di domandarti, se Dio è, e cosa è. Perché lo senti in te, e appresso a te, nella tua coscienza e nella natura. Dio è più intimo a te che non sei tu a te stesso. Tutte le religioni non sono in fondo che il divino in diverse forme. E sotto questo aspetto Bruno ti fa un'analisi assai notevole delle religioni antiche e nuove. L'amore del divino, il 'furore eroico', è il carattere delle nobili nature. E questo amore ci rende atti non solo a contemplare Dio come verità, ma ancora a realizzarlo come bontà. Ivi ha radice la scienza e la morale» (F. DE SANCTIS, *Storia della letteratura italiana*, 1870, Firenze 1965, p. 258).

<sup>206</sup> *Ibid.*

<sup>207</sup> *Ibid.*

zione, la produttività della materia dal suo intrinseco, l'azione dinamica della natura nelle sue combinazioni, la libertà distinta dal libero arbitrio e rappresentata come la stessa effettuazione del divino o della legge, la moralità e la glorificazione del lavoro, sono concetti che, svolti lungamente e variamente da Bruno in opere latine e italiane, appaiono punti luminosi nella speculazione moderna, e ne trovi i vestigi in Cartesio, in Spinoza, in Leibnitz, e più tardi in Schelling, in Hegel e ne' presenti materialisti.<sup>208</sup>

In un recente articolo, Aniello Montano analizza i rapporti tra Croce e Bruno. Quella mancanza di distinzione fra sapere filosofico e sapere scientifico che Croce ravvisa in Campanella, giudicato pertanto al di qua del moderno, non intacca invece per Croce l'opera di Giordano Bruno, del quale Croce apprezza proprio — in obbedienza ad una lettura desanctisiana — la capacità di distinguere nettamente filosofia, religione e scienza.<sup>209</sup>

Ma è lecito pensare che di Bruno Croce abbia ereditato, anche attraverso il filtro (mediato a sua volta dallo spinozismo) di Hegel e dell'hegelismo tardottocentesco, soprattutto la visione di un cosmo vivo, animato, sorretto da una spiritualità immanente alla natura. Riprenderemo il filo di questo ragionamento, importante ai fini del nostro esame, nella conclusione dell'articolo.

### 2.2. Croce tra Macchioro e De Martino: il dibattito sulla magia.

Il giudizio di Croce sul carattere «pre-moderno» della filosofia naturale del Rinascimento, e sul suo frequente degenerare in magia naturale, può aiutarci a comprendere, nelle sue varie sfumature, l'atteggiamento del filosofo sulla questione della magia e dell'esistenza di certe facoltà paranormali. Questo atteggiamento si delinea in modo abbastanza chiaro nel dibattito tra Croce e De Martino, in particolare in seguito alla pubblicazione del *Mondo magico* (1948).

Cominciamo con il rilevare, nelle retrovie di questo dibattito, la presenza furtiva di un personaggio già incontrato, Vittorio Macchio-

<sup>208</sup> *Ibid.*, pp. 261, 262.

<sup>209</sup> Cf. A. MONTANO, *Croce lettore di Giordano Bruno*, «R. stor. Filos.», 65, 2 (2010), pp. 271-304, p. 284.



ro. Come abbiamo visto, Croce era in contatto con Macchioro sin dal 1912, e aveva svolto un ruolo importante nell'operazione legata alla pubblicazione di *Zagreus* (1920).<sup>210</sup> Molto più tardi, verso la fine degli anni Trenta, il filosofo fu sollecitato da Macchioro, durante una visita di questi a Palazzo Filomarino, circa i fatti dello spiritismo ed altri fenomeni paranormali. Si legge in una ormai celebre lettera di Macchioro a De Martino del maggio del 1939:

E veniamo all'incontro con Croce che (...) riconoscerai meglio nelle profezie della cartomante. Ti interesserà anche di sapere che la notte prima del colloquio ebbi un sogno premonitore in cui Croce mi diceva quel che poi mi disse (...). Si passò allo spiritismo: gli narrai le mie sedute — si parlava solo di quelle con il tavolino — e infine mi domandò se ero arrivato ad una conclusione mia propria. Compresi che era venuto il momento di dire tutto il mio pensiero e ... tirai la botta: «secondo me si tratta di entità negative basse, malefiche, quelle che nella tradizione volgare vanno sotto il nome di Satana: è secondario se si tratta di UNA unica entità che si ipostatizza in molte personalità oppure di diverse entità: ma quello di cui sono profondamente persuaso è che si tratta di entità oggettive». Con mia enorme sorpresa, Croce disse subito che questa era appunto la sua opinione, insistendo sulla oggettività di queste forze o entità («oggettive, si capisce»)... Poi si continuò a discorrere sull'argomento, svolgendolo con esempi, nonché intermezzi umoristici intorno ai libri della Cambon. Non so se tu condividi la mia meraviglia: per me, mai mi sarei atteso che Croce si fosse formato una simile idea. Poi si passò alla cartomanzia, della quale Croce non sa niente. E anche qui volle che gli spiegasse la tecnica: gli detti molti esempi che voi conoscete e che lo fecero strabiliare.<sup>211</sup>

Come si desume dai *Taccuini di lavoro* del filosofo, l'incontro è databile al 14 maggio 1939. Croce vi annota infatti: «Ho ricevuto una visita del Macchioro, che non vedevo da molti anni, e che mi ha parlato a lungo del suo viaggio in India, di spiritismo, cartomanzia, etc.».<sup>212</sup>

Di Donato commenta così la discussione riferita da Macchioro: «La testimonianza di Vittorio Macchioro, studioso dei misteri orfici e cristiano senza pace interiore, sulle convinzioni di Benedetto Croce — tenace assertore della possibilità di spiegare storicamente il reale,

<sup>210</sup> Cf. *sup.*

<sup>211</sup> R. DI DONATO, *Preistoria di Ernesto De Martino*, «Studi stor.», XXX (1989), pp. 225-46, p. 243.

<sup>212</sup> B. CROCE, *Taccuini di lavoro. 1937-1943*, Napoli 1987, p. 148.

in qualunque forma si manifesti — ha il valore che ciascuno vorrà darle». <sup>213</sup> Dal suo punto di vista, ci pare di capire, si tratta di un valore assai limitato, tanto più che in un passo del suo articolo *Preistoria di Ernesto De Martino* Di Donato parlava, in riferimento all'ultima fase della vita di Macchioro, di vent'anni «tutti sulla soglia, non sta a me dire se valicata, della psicopatologia». <sup>214</sup>

Di Donato sembra dunque ritenere poco credibile il resoconto di Macchioro. Nella stessa direzione si muove Sasso, il quale si domanda: «Possibile che sul serio, in tema di spiritismo e cartomanzia, Croce pensasse quello stesso che Macchioro pensava?», giungendo ad una risposta negativa, e giudicando infine «inaffidabile» la testimonianza di Macchioro. <sup>215</sup>

Il dialogo tra Croce e Macchioro, occorre ricordarlo, è di natura privata, e va letto con la prudenza e l'accortezza del caso. Non va sottovalutata peraltro l'ipotesi, avanzata da Sasso, che dietro il resoconto inviato da Macchioro a De Martino agisse una dinamica psicologica di gelosia del maestro nei confronti dell'allievo, e di rivalsa

<sup>213</sup> R. DI DONATO, *I Greci, l'irrazionale e noi*, in E.R. DODDS, *I Greci e l'irrazionale*, Milano 2009, pp. 15-30, p. 29.

<sup>214</sup> R. DI DONATO, *Preistoria di Ernesto De Martino*, cit., p. 234.

<sup>215</sup> G. SASSO, *op. cit.*, p. 31. Per rispondere a tale domanda, secondo Sasso, occorre riferirsi alle riflessioni crociane sulle categorie dell'utile/vitale, e la risposta è la seguente: «in ciascuna delle tesi che Croce propose in tema di utilità e vitalità, e anche quando queste siano considerate nella formulazione che egli ne dette tra il 1948 e il 1951, il riconoscimento, da parte sua, della oggettività delle 'potenze negative' che si liberano e operano nelle sedute spiritiche è, nel quadro del suo pensiero, inammissibile» (*ibid.*, p. 32). Sasso continua rilevando l'atteggiamento passivo di Macchioro, che di fronte all'apertura mostrata dal filosofo avrebbe dovuto almeno chiedere conferme o chiarimenti, e che invece si limitò di far «recitare al filosofo dello spirito, al rappresentante di una razionalità ignara del diavolo e dei 'poteri occulti', la parte inconsueta e paradossale di chi, contro ogni ragionevole previsione, dichiarava di riconoscerne la autonoma realtà, l'autosufficienza obiettiva, e a un diversamente pensante cedeva, all'improvviso, le armi» (*ibid.*). Non è dello stesso avviso Silvia Mancini, che osserva in un articolo recente: «Sarebbe anacronistico leggere il clima culturale degli anni Trenta a partire da valutazioni contemporanee: se la conversazione tra Macchioro e Croce può oggi suscitare l'ironia, essa non è infatti tanto inverosimile. Come è stato fatto notare, propri in quegli anni Croce stava mettendo a punto la sua nozione di 'vitale', secondo una concezione energetica non lontana da quella dei neovitalisti e dei metapsichisti di allora» (S. MANCINI, art. cit., p. 650).

nei confronti di Croce: Macchioro, cioè, avrebbe inteso mostrare a De Martino, sul quale aveva esercitato un forte ascendente e di cui avrebbe voluto rimanere l'egemonico maestro, e che invece in quegli anni si stava risolutamente orientando verso il crocianesimo, come il presunto razionalismo di Croce avesse finito per cedere, dinanzi all'esistenza oggettiva di spiriti e forze occulte. In tal modo, Macchioro avrebbe in sostanza portato acqua al proprio mulino.<sup>216</sup> Ciò è senz'altro possibile. È evidente, tuttavia, che tale dialogo lasci intravedere un'apertura *reale* di Croce riguardo all'esistenza di certi fenomeni paranormali. Non possono essere minimizzate, del resto, le significative riflessioni di Croce sulla magia, svolte in un insieme di testi che vanno dal 1939 al 1949, le quali ci permettono di contestualizzare questo episodio, rendendolo meno inverosimile.<sup>217</sup>

Ripercorriamo, dunque, le tappe principali di questa riflessione. Già in un brano pubblicato sulla «Critica» del 1939, con il titolo *La natura come storia senza storia da noi scritta*,<sup>218</sup> poi incluso nella terza edizione de *La storia come pensiero e come azione* dello stesso anno (e che risale ad alcuni mesi prima della conversazione con Macchioro), Croce dà segno di interessarsi, seppure per via indiretta, alla fenomenologia degli stati ipnotici e medianici, visti come una forma di regressione patologica verso stati inferiori della coscienza.

Il filosofo allude fuggacemente a tali questioni in un passaggio in cui tratta della storicità delle fasi arcaiche, biologiche e zoologiche, dell'evoluzione dello spirito. Parlando delle scienze della natura, Croce afferma che esse

hanno nel loro fondo una storicità che l'uomo non risentirà né ripenserà, nei limiti del prevedibile, mai, perché per risentirla e ripensarla dovrebbe

<sup>216</sup> G. SASSO, *op. cit.*, p. 31 sgg.

<sup>217</sup> Sasso ne è ben consapevole, e legge l'apertura mostrata dall'ultimo Croce circa tali questioni come l'indice dell'affievolirsi del vigore del suo pensiero: «Quando tuttavia, e qui la sua coerenza dette segno di cominciare a flettersi, messo di fronte alla questione della realtà che dovesse o no riconoscersi ai così detti poteri magici, a quella cercò, non già di opporre un diffidente rifiuto, ma di offrire invece un criterio d'interpretazione e di comprensione, il suo discorso riuscì in effetti assai meno netto» (*ibid.*, p. 35).

<sup>218</sup> B. CROCE, *La natura come storia senza storia da noi scritta*, «Critica», XXXVII (1939), pp. 141-47.

abbassarsi di sotto dell'uomo; come talvolta si abbassa *in certe condizioni che si considerano patologiche, nelle quali si riacquistano simpatie e corrispondenze con gli esseri o le cose naturali, che non si possedevano nello stato ordinario di sanità e si riperdono quando si torna a questo.*<sup>219</sup>

L'atteggiamento di Croce, qui, sembra decisamente incline a considerare reali certe facoltà paranormali, che si riscontrano, dice il filosofo, in alcune situazioni «patologiche» (il riferimento è presumibilmente agli stati di *trance* ipnotica o medianica). Questa apparente apertura, tuttavia, è compensata da una diffidente considerazione sull'effettiva realtà dei fenomeni magici. Nel brano immediatamente successivo, infatti, Croce evoca esplicitamente la magia, giudicandola alla stregua di un'«immaginazione»:

Ogni diverso tentativo di conoscere storicamente, cioè di conoscere nel loro intrinseco, le cose della natura non può non sostituire al processo conoscitivo un *vario processo dell'immaginazione*: sia che semplicemente quelle cose vengano animate dalla fantasia, come nelle favole degli animali e in tutte le altre in cui si dà loro senso e vita; *sia che si sogni di entrare in relazioni di familiarità con loro per mezzo di una supposta arte e potenza magica*; sia, infine, che, come in talune filosofie dell'età romantica, la si converta in categorie di un ordine metafisico.<sup>220</sup>

Questo testo, caratterizzato da fugaci ma interessanti riferimenti agli stati ipnotici e medianici, nonché alla funzione psicologico-sociale della magia, non mancherà di attirare l'attenzione del giovane Ernesto De Martino (1909-65). Autore di una tesi di laurea su un rituale dei misteri eleusini nel 1931,<sup>221</sup> in ambito storico-religioso De Martino ha come maestri, all'epoca, Pettazzoni e soprattutto Omodeo, vicinissimo a Croce. Verso l'inizio degli anni Trenta, il giovane storico delle religioni aveva iniziato ad interessarsi al «magismo» e alla metapsichica, anche per via della frequentazione di Macchioro,

<sup>219</sup> ID., *La storia come pensiero e come azione* (1938), a c. di M. CONFORTI, Napoli 2002, p. 287. Il corsivo è nostro.

<sup>220</sup> *Ibid.* Il corsivo è nostro.

<sup>221</sup> Una sezione della tesi fu pubblicata con il titolo *I Gephyrismi*, «Studi Materiali Stor. Religioni», X (1934), pp. 64-79 (ora in E. DE MARTINO, *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, a c. di R. ALTAMURA e P. FERRETTI, Roma 1995, pp. 56-68).

con cui era entrato in contatto nel 1930, e di cui sposerà la figlia Anna nel 1935.<sup>222</sup> Di fatto, tra Macchioro e De Martino verrà a crearsi un sodalizio dai complessi risvolti, personali ed intellettuali, declinato sul duplice asse dei rapporti padre-figlio e maestro-discepolo.<sup>223</sup> Gli anni in questione sono soprattutto quelli che vanno dal 1930 al 1937, quando tra i due si consumerà la rottura. Si tratta della celebre «preistoria» di De Martino, che precede l'incontro, databile ormai con certezza proprio al 1937, con Benedetto Croce.<sup>224</sup>

Quando legge le righe pubblicate da Croce nella «Critica» del 1939, De Martino sta scrivendo *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, che uscirà nel 1941 nella collana laterziana diretta proprio da Croce, la «Biblioteca di cultura moderna». In questo volume, da allievo del filosofo napoletano, egli intendeva «fondare l'etnologia sulla concezione crociana della storia», come già ebbe a scrivere a suo tempo Mircea Eliade.<sup>225</sup> Pur nella sincera adesione all'idealismo di Croce, tuttavia, De Martino, già all'epoca, è assai sensibile ai limiti dello storicismo crociano, in particolare in merito a due aspetti. In primo luogo, il crocianesimo ortodosso, così come non prevedeva una storia delle piante e degli animali, non contemplava una storia dei popoli allo stato di natura.<sup>226</sup> In secondo luogo, indubbiamente problematico, per De Martino, è lo scetticismo crociano sulla magia, per quanto bilanciato dall'apertura del filosofo circa l'effettiva realtà di certi poteri paranormali. Sono argomenti, questi, che diventeranno cruciali nel *Mondo magico*, ma che già in questi anni stanno assumendo un'importanza fondamentale nell'alveo della riflessione demartiniiana sui «popoli primitivi».

Audace, soprattutto nel *Mondo magico*, sarà la posizione di De Martino su questo secondo punto. Occorre infatti ricordare, con Angelini, che quello dell'effettiva realtà dei poteri magici era «un problema che tutti, storici ed etnologi, con la sola eccezione di Lang, o si

<sup>222</sup> P. ANGELINI, *op. cit.*, pp. 147, 148.

<sup>223</sup> Su questo aspetto rimandiamo a DI DONATO, *Preistoria di Ernesto De Martino*, cit.

<sup>224</sup> P. ANGELINI, *op. cit.*, p. 149.

<sup>225</sup> M. ELIADE, *Ernesto De Martino. Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, «R. Hist. Religions», 135, I (1949), pp. 105-08.

<sup>226</sup> Su questo punto si veda D. CONTE, *op. cit.*

sono rifiutati di affrontare o più spesso hanno abilmente aggirato». <sup>227</sup>  
E audacemente De Martino lo sottopone ai suoi maestri dell'epoca: Omodeo e appunto Croce.

In una lettera ad Omodeo del 20 ottobre 1940, De Martino ribadisce in primo luogo l'importanza e l'attualità storica degli studi sulla magia:

Come mi sembra di averVi già detto altra volta, mi sto occupando ora di storia del magismo. Malgrado la sterminata produzione storiografica in materia, il fatto è che il magismo non è guadagnato all'autocoscienza della nostra civiltà, non si solleva alla nostra memoria (...). Tale chiusura storiografica getta un'ombra su tutta la civiltà occidentale. <sup>228</sup>

Ma al fine di studiare il magismo in una corretta ed onesta prospettiva storica, aggiunge De Martino, c'è un nodo teorico di primaria importanza che occorre sciogliere, quello dell'esistenza delle facoltà magiche:

La considerazione della Weltanschauung magica, della sua funzione storica e del suo graduale risolversi nell'umanismo della civiltà occidentale mi ha posto di fronte ad un delicato e complesso problema. I poteri sulla natura che il magismo assevera di possedere sono frutto di una illusione o sono reali? Questi poteri sono stati semplicemente sostituiti nella nostra civiltà da altri di qualità diversa, ovvero l'umanità non li ha mai posseduti se non nella sua fantasia prodiga di illusioni? Ora, riflettendo su questo punto mi sono convinto che il nodo non è da sciogliere con leggerezza, ma anzi è il nodo per eccellenza per chi intraprenda una storia del magismo. Là dove la fede in questi poteri è il centro, il tratto storico determinante, *non parmi che si possa far storia senza investire in pieno, con tutta la serietà di un pensiero senza pregiudizi, proprio questo centro*. La comune sentenza che il magismo è illusione non resiste in fondo né in linea di principio né in linea di fatto: è una sentenza maturata nel generale interesse umanistico della nostra civiltà, ed in particolare è un residuo di razionalismo illuministico. È insomma più una sentenza polemica che una verità storiografica.

Le mie ricerche ora si muovono su questo piano. *Intendo determinare se e fino che punto l'esperienza magica è dotata di realtà*, perché, e come, i poteri magici furono sostituiti da altri di qualità diversa nella nostra civiltà, quale incremento storico risulta da questo sviluppo. <sup>229</sup>

<sup>227</sup> P. ANGELINI, *op. cit.*, p. 31.

<sup>228</sup> E. DE MARTINO, *Dal laboratorio del «Mondo magico»*, cit., p. 48.

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 49. Il corsivo è nostro.

Omodeo risponderà alla questione sollevata da De Martino in due lettere, una del 24 novembre 1940, l'altra del 24 febbraio 1941. Eludendo la questione, spinosa, e forse per lui poco pertinente, dell'effettiva realtà dei poteri magici, e partendo, come suggerisce Angelini, «da un presupposto che l'allievo non condivide: la pericolosità e in fondo la pochezza del pensiero magico»,<sup>230</sup> in questa seconda missiva Omodeo taglierà corto, osservando che «a rigor di logica la storia del magismo non esiste, perché la storia si può fare del positivo e non del negativo; il magismo è una potenza di cui ci si spoglia nel processo della ragione, appunto perché si rivela inadeguata e non creativa».<sup>231</sup>

Ma se nel 1940 l'opinione di De Martino sui poteri magici è che essi non possano in nessun modo configurarsi come una «illusione», e che il riconoscimento della loro effettiva realtà sia indispensabile per chi voglia intraprendere una corretta lettura storica del magismo, inevitabilmente le parole che il giovane etnologo rivolge ad Omodeo sono indirizzate, per interposta persona, anche all'altro maestro, Croce. Colpito dalle fugaci allusioni del filosofo alla problematica degli stati alterati di coscienza e della magia, tra la fine del 1940 e l'inizio del 1941 De Martino scriverà a Croce un'importante lettera dalla tormentata stesura (Angelini la definisce un «brogliaccio di appunti»). In essa De Martino esprime tutta la sua perplessità circa la riduzione crociana della magia ad illusione, che abbiamo osservata sopra:

Illustre senatore,

fra le mie letture recenti più fruttuose sono la «Storia come pensiero e come azione», i saggi del Geremicca sulla «Spiritualità della natura» e il vostro articolo intorno alla «Natura come storia senza storia da noi scritta». Vi è tuttavia un luogo di quest'ultimo scritto che è in conflitto con una delle conclusioni del mio terzo saggio, e per sforzi che abbia fatto non sono riuscito ad eliminare il dissenso.

Ecco di che si tratta.

Voi dite: «ogni diverso tentativo di conoscere storicamente, cioè di conoscere nel loro intrinseco, le cose della natura, non può non sostituire al processo conoscitivo un vario processo dell'immaginazione: sia che semplicemente quelle cose vengano animate dalla fantasia, come nelle favole degli

<sup>230</sup> P. ANGELINI, *op. cit.*, p. 29.

<sup>231</sup> *Ibid.*

animali e in tutte le altre in cui si dà loro senso e vita; *sia che si sogni di entrare in relazione di familiarità con loro in una supposta arte e potenza magica*; sia, infine, come in talune filosofie dell'età romantica, la si converta in categorie di ordine metafisico». Voi considerate qui la «magia» come una «immaginazione» o come un «sogno», e i poteri sulla natura, che essa dice di avere, come «supposti». Ora a me pare che codesto concetto della magia mal si accorda con lo spirito e con la lettera della vostra filosofia dello spirito (...). Se la Natura è, come voi dire, storia disindividuata, storia non più nostra, e quindi da noi non più dominabile secondo spirito, è possibile (...) che vi sia stata una epoca in cui ciò che ora pur resta, normalmente disindividuato [la natura], non lo sia stato per la proto-umanità e che, quindi, erano allora possibili i modi di azione e di dominio della natura che ora, normalmente, sono andati perduti. Si può certamente dire, in oggi, che la magia sia per noi che abbiamo di così gran tratto distanziato la vita sub-umana e naturale, una «illusione»; ma a patto di considerarla come realtà per l'umanità primitiva, cioè come vera conoscenza e vera azione della natura sulla base delle sue necessità di conoscenza e dei suoi bisogni di azione. Voi stesso accennate che in certe condizioni patologiche «si riacquistano simpatie e corrispondenze con gli esseri e le cose naturali che non si possedevano allo stato di sanità e che si riperdono quando si torna a questo»: ora il totemismo, p.e., è appunto questa «simpatia» e corrispondenza fra l'uomo primitivo e certi esseri o cose della natura (per lo più animali) ed è altresì un sistema essenzialmente magico. Ciò che per noi, figli del Rinascimento dell'Illuminismo e del Romanticismo, non appartiene più alla fisiologia dello spirito, *perché ha perduto la sua funzione storica*, fu un tempo, e in certe condizioni, vita fisiologica dello spirito, *appunto perché esercitava una funzione storica rispetto alla società*.<sup>232</sup>

La magia sarà pure un'illusione per l'occidentale moderno, dice De Martino, ma certo non lo è nelle società primitive, ove la funzione che essa svolge è legata al suo essere percepita come realtà. Affiora, *in nuce*, la linea storicistico-costruttivista che si paleserà nel *Mondo magico*, sfociando nell'idea di una natura culturalmente condizionata. Si noti, inoltre come De Martino rilevi finemente le oscillazioni di Croce: se negli stati medianici si riacquistano effettivamente «simpatie e corrispondenze con altri esseri», come si può al contempo, nel descrivere i processi della magia, insistere sul campo lessicale dell'illusione («immaginazione», «sognare», etc.)?

La questione della realtà delle facoltà magiche, dunque, apre

<sup>232</sup> *Dal laboratorio del mondo magico*, cit., pp. 61, 62.



profonde lacerazioni nelle maglie del crocianesimo demartiniano. Il 12 febbraio 1941, infatti, De Martino scrive ad Antonio Banfi:

Come etnologo e come cultore di *Kulturgeschichte* io ho avuto più volte modo di osservare come la vita dello spirito sia in realtà cosa molto più complicata e ricca di quel che appare quando ci si ostina a vederla attraverso le «quattro forme». Solo un orizzonte storico relativamente limitato può in un certo modo giustificare una riduzione così semplicistica della problematica della vita spirituale. Ma la considerazione storiografica della religione e del mito, e soprattutto l'indagine delle civiltà magiche, pongono lo studioso a contatto con fenomeni spirituali che si rifiutano di lasciarsi coartare nella schematica quadripartizione crociana.<sup>233</sup>

Quali siano questi «fenomeni spirituali» difficilmente inquadrabili nello schema crociano, lo si sarà facilmente intuito. Leggiamo infatti nel prosieguo della lettera:

Mi interessa molto di psicopatologia e di metapsichica. Sono entrato nella convinzione che alcuni fenomeni psicopatici e tutti i fenomeni metapsichici possano essere considerati un relitto, per entro la civiltà occidentale, della civiltà magica. Il mio lavoro sul magismo si ispira tra l'altro a quest'idea, che credo particolarmente feconda.<sup>234</sup>

Per De Martino, quindi, la quadripartizione crociana dell'attività dello spirito, distinta nelle forme dell'estetica, della logica, dell'economia e dell'etica, non sarebbe in grado di spiegare certi dati antropologici quali i fatti magici, attestati dai resoconti etnografici sulle società primitive e che riemergono, all'epoca contemporanea, nella fenomenologia medianica studiata dalla parapsicologia. Senza un adeguato riconoscimento dell'esistenza di tali fatti, e delle facoltà che li sottendono, non sarà possibile scrivere la storia delle civiltà magiche.

Non viene meno, al contempo, il dialogo con Croce. Il 19 febbraio 1941 De Martino spedisce al filosofo la prima versione di *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico*, che rappresenterà il primo capitolo del *Mondo magico*. Croce gli risponde il 24 febbraio:

<sup>233</sup> C. PAVESE, E. DE MARTINO, *La collana viola. Lettere 1945-1950*, a c. di P. ANGELINI, Torino 1991, p. 14.

<sup>234</sup> *Ibid.*

Gentilissimo amico,

ho letto con molto interesse l'articolo (...). Credo che sarà assai bella cosa se vi metterete a fare bene intendere il magismo del Cinquecento (che compare poi, come volontà, in alcuni romantici).<sup>235</sup>

Come abbiamo già osservato nella lettera ad Omodeo del 20 ottobre 1940, infatti, De Martino intende scrivere una «storia del magismo», senza limitarsi allo stadio, pure essenziale, delle società primitive. Una delle tappe obbligate di tale storia sarà allora la cultura esoterizzante tipica di un certo Rinascimento, caratterizzata dal connubio tra neoplatonismo, ermetismo e antiche tradizioni astrologiche, magiche e teurgiche. De Martino torna allora a scrivere a Croce il 23 marzo 1941:

Illustrissimo senatore,

Sto attualmente concentrando i miei sforzi intorno al magismo della Rinascenza. Si tratta di un dominio di ricerche poco esplorato, e che tuttavia a mio avviso potrebbe dare notevoli risultati per una migliore valutazione del Quattro e del Cinquecento. Per il mio lavoro ho bisogno di molto materiale; naturalmente non sempre di facile accesso. La vostra biblioteca è particolarmente fornita di materiale che possa essermi utile? Tenete presente ch'io debbo studiare gli scritti astrologici e medici di Cardano, Pomponazzi, Pico, Ficino, Bruno, Campanella etc., e che debbo anche esplorare il magismo e l'astrologismo delle corti della Rinascenza e nel folklore dell'epoca. Un altro aspetto della questione è costituito dai rapporti tra la chiesa e la stregoneria. Per il primo e il secondo gruppo di documenti ho raccolto abbondante materiale bibliografico dal Thorndyke (*History of Magic and experimental Science*) e dal Burckhardt; per il terzo gruppo mi avvalgo come orientamento generale del lavoro di J. François *L'Église et la sorcellerie*. Non mi è stata ancora accessibile Soldan-Heppe, *Geschichte der Hexenprozesse*, Stuttgart 1880 e J. Baissac *Les grands jours de la sorcellerie*, 1890. Nel complesso le mie ricerche si riattaccano e intendono sviluppare integrare e in parte anche correggere la valutazione che del magismo dà il Cassirer in *Individuum und Kosmos* e in alcuni studi della biblioteca Warburg.

Ciò posto, mi permetto chiederVi:

- 1) Nella vostra biblioteca c'è in generale del materiale che riguarda i problemi di cui mi occupo? Avete il Soldan-Heppe e il Baissac?
- 2) Avete qualcosa del materiale citato a piè di pagina del capitolo del Burck. 'Innesto di antica e moderna superstizione' (vol. II; pp. 290 e ssg. dell'edizione italiana)?

<sup>235</sup> *Dal laboratorio del mondo magico*, cit., p. 84.

3) Molte opere magiche e astrologiche della Rinascenza, anche di quelle appartenenti ad autori maggiori, sono accessibili nell'edizione dell'epoca. Tali opere, quando ci sono nelle biblioteche italiane o sono escluse dal prestito ovvero per le precauzioni inerenti allo stato di guerra non sono neppure visibili sul posto. Che cosa mi consigliate per ovviare a questa difficoltà? Potreste raccomandarmi a qualche bibliotecario italiano al fine di consentire il prestito di opere che di solito si leggono sul posto? Ed. Cione, che è alla Braidense, potrebbe fare qualcosa per me? E ove la vostra biblioteca personale fosse fornita di opere del genere, potreste, data la circostanza eccezionale, favorirmi in qualche modo?

4) Quali sono gli studiosi italiani della Rinascenza che Vi sembrano più indicati per consigliarmi durante la mia fatica? E quale è il loro indirizzo postale?

Vi ringrazio di cuore per l'aiuto che mi vorrete dare per il buon esito delle mie ricerche.<sup>236</sup>

Non è difficile scorgere il carattere estremamente innovativo del progetto di De Martino, che si propone di studiare, in chiave storico-antropologica, i classici dell'esoterismo rinascimentale, dando in tal modo diritto di cittadinanza ad una letteratura sino ad allora perlomeno ignorata dagli storici del pensiero, e che verrà gradualmente riscoperta, per vie diverse, solo nel corso degli anni successivi da studiosi quali Paul Oskar Kristeller, Eugenio Garin, Daniel P. Walker e Frances A. Yates (sulla scorta degli interessi astrologici e magici di Aby Warburg). Una simile pista di ricerca, all'inizio degli anni '40, era senz'altro assai originale. Essa è palesemente legata a doppio filo agli interessi non solo di Vittorio Macchioro,<sup>237</sup> ma anche di Julius Evola, che era stato tra i pochissimi, in Italia, ad affrontare simili argomenti in chiave erudita (pur muovendo da una prospettiva perennialista, e non certo storicista). Lo stesso Eliade, stimolato dalle stesse «frequentazioni» e dalle stesse letture, aveva seguito simili indirizzi di ricerca all'inizio della sua carriera.<sup>238</sup>

Croce risponde a De Martino una settimana più tardi, metten-

<sup>236</sup> *Ibid.*, pp. 92, 93.

<sup>237</sup> Circa l'influenza di Macchioro su De Martino per quanto riguarda la magia, si veda tutto il capitolo II di G. SASSO, *op. cit.*

<sup>238</sup> A testimonianza dell'interesse del giovane Eliade per il Rinascimento e le sue correnti esoteriche e magiche, si veda il testo *Contributi alla filosofia del Rinascimento* (1928), ora in *Mircea Eliade e l'Italia*, cit., pp. 125-52.

dogli a disposizione i libri della sua biblioteca, ed incoraggiandolo, di fatto, a proseguire quel tipo di studi:

Mio caro De Martino,

io ho parecchi libri sulla magia o materie affini; ma solo venendo voi un giorno a Napoli potrete vederli e indicarmi quali volumi dovrò via via mandarvi costà per mezzo del Laterza, che poi dovrà riconsegnarmeli. Intanto ho il libro sui processi alle streghe del Soldan-Heppe. Ho anche una grande bibliografia in più volumi delle scienze occulte, quella del Caillet. Fate la presentazione, che ora potete fare costà con i libri che avete a mano, e con qualcuno che vi manderò io. Ma credo indispensabile una ricerca personale, nelle biblioteche, e anche nella mia privata.<sup>239</sup>

De Martino approfitterà della generosa offerta di Croce, trascorrendo alcuni giorni nella biblioteca del filosofo all'inizio del 1942.<sup>240</sup>

Anche se, di fatto, la sua *Storia del magismo* non venne realizzata in quegli anni (e come tale non lo sarà mai), il giovane studioso non smetterà di interrogarsi sullo statuto dei poteri magici, specie all'interno delle società cosiddette primitive. Si trattava di una ricerca che, in sede prettamente teorica, la quadripartizione categoriale della filosofia di Croce non era in grado di trattenere all'interno dei propri limiti speculativi.

Pur tra varie difficoltà ed incomprensioni, il dibattito con Croce era dunque destinato a proseguire. Durante la guerra, Croce continua a frequentare il giovane allievo — il quale, nel frattempo, era diventato prima socio, poi segretario generale della Società di Metapsichica — interessandosi esplicitamente, come emerge dei *Taccuini*, ai suoi studi di «storia della magia»: «Ho riveduto Ernesto De Martino e mi sono informato dei suoi lavori sulla storia della magia» (27 ott. 1943).

I testi in questione confluiranno direttamente, alcuni anni più tardi, nella sintesi del *Mondo magico* (1948),<sup>241</sup> che di fatto costituirà

<sup>239</sup> *Dal laboratorio del mondo magico*, cit., p. 95.

<sup>240</sup> *Introduzione*, *ibid.*, p. 11.

<sup>241</sup> *Taccuini di guerra (1943-1945)*, a c. di C. CASSANI, Milano 2004, p. 355. All'epoca doveva trattarsi dei saggi seguenti: *Lineamenti di etno-metapsichica* («Problemi Metapsichica», XVIII, 1942, pp. 113-39); *Religionsethnologie und Historizismus* («Paideuma», IV-V, 1942, pp. 263-88); *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico* («Studi Materiali Stor. Religioni», XVIII, 1942, pp. 1-19, e XIX-XX, 1943-46, pp. 31-84), che rappresenterà la base del primo capitolo del *Mondo magico*; e *Di alcune*

un tentativo di rinnovamento profondo della metodologia storiografica crociana. Si trattava di un progetto del quale De Martino avvertiva chiaramente la portata per certi versi eversiva. Il cuore del problema, già evidente nella lettera di De Martino a Croce sopra citata, è così descritto da Angelini:

C'era un (...) radicale punto di collisione con lo storicismo crociano, maturato sicuramente nel corso del lavoro ma in fondo già *in nuce* nelle prime riflessioni del 1940 sulla storia della magia: l'*allargamento* della coscienza storica delle categorie, a partire da quella di realtà: allargamento nel tempo, nello spazio ed eventualmente anche nel numero. Lo studio del magismo, per farsi storia, non può prescindere dall'esistenza di altre categorie, diverse da quelle che si impiegano per studiare la storia della poesia o della filosofia (...). Tutto questo passò, agli occhi del Croce, del Paci e dell'Antoni, come una «storizzazione delle categorie»: lo stesso reato per cui erano stati incriminati (in *Naturalismo e storicismo!*) Durkheim e Lévy-Bruhl.<sup>242</sup>

Ma la questione dell'effettiva realtà dei poteri magici, oltre ad introdurre, sebbene indirettamente, il tema della storizzazione delle categorie, sottendeva da cima a fondo l'ambizioso progetto scientifico del *Mondo magico*. In particolare, essa introduceva una delle intuizioni cardinali dell'opera: l'idea, audacissima, di una «natura culturalmente condizionata», che rappresenta, secondo Silvia Mancini, «il vertice teorico più originale e d'avanguardia della storia delle religioni italiana del Novecento».<sup>243</sup> In tale prospettiva, certi poteri paranormali — chiaroveggenza, telecinesi, levitazione — sono considerati «autentici» e «oggettivi» nel mondo magico dei «primitivi», poiché tale cultura accorda loro uno statuto di realtà. Si tratta di uno schema interpretativo di tipo costruttivista, secondo cui i «fatti» sono innanzitutto costruzioni culturali, o, in termini idealistici, creazioni dell'attività spirituale dell'uomo, idea che sarà poi variamente ripresa e declinata dalle scienze sociali del Novecento.<sup>244</sup> A questo

*condizioni delle sedute metapsichiche alla luce del magismo sciamanistico* («R. Antropologia», XXXII, 1942-43, pp. 479-90).

<sup>242</sup> P. ANGELINI, *op. cit.*, pp. 44, 45.

<sup>243</sup> S. MANCINI, *art. cit.*, p. 654.

<sup>244</sup> Per un panorama delle posizioni costruttiviste emerse nelle scienze sociali della fine del XX secolo, si veda l'articolo di C. SCHINCKUS, *Constructivisme et relativisme ou l'expression de la postmodernité dans les sciences sociales*, in *Épistémologie de la*

riguardo, la Mancini rileva giustamente la dipendenza delle speculazioni demartiniane dalle correnti esoteriche, per via «della concezione olistica dell'uomo e della natura, per l'idea di una continuità indissociabile tra lo psichico, l'organico, e il simbolico che fu già al centro della *Naturphilosophie* di tipo romantico, a sua volta tributaria della *magia naturalis* del Rinascimento, del paracelsismo e della teosofia barocca». <sup>245</sup> Più nello specifico, l'idea della creazione della realtà esterna da parte dello spirito, soggiacente alla nozione demartiniana di «natura culturalmente condizionata», è appannaggio di certi filoni esoterici fin dall'antichità. <sup>246</sup>

Al *Mondo magico*, che con la sua filosofia interlocuiva dunque in modo esplicito ed ambizioso, e sollevava al contempo questioni speculative più generali, come quella delle facoltà paranormali e del loro statuto ontologico, Croce dedica due testi. Il primo è una breve recensione, di poco più di una pagina, pubblicata nei «Quaderni della 'Critica'» del 1948. <sup>247</sup> In essa Croce esprime il suo apprezzamento nei confronti dell'«originale contributo» di De Martino alla costruzione «della nuova metodologia della storia», grazie al quale «il pensiero dei primitivi viene ora considerato come uno storico grado del pensiero umano, con la sua propria positività e il proprio ufficio nel formarsi e svolgersi della civiltà, e non più come un complesso di credenze e di superstizioni». <sup>248</sup> Dopo aver definito il libro dell'allievo «ricco nell'informazione, acuto e solido nella dimostrazione e lucido nell'esposizione», Croce osserva che in un solo punto dissente da De Martino, quello «in cui si afferma che le categorie speculative che ora reggono l'interpretazione storica sono correlative all'età della 'mente tutta spiegata' o della 'civiltà occidentale', ma non si applicano alle età primitive». <sup>249</sup> Per Croce si tratta di un paradosso, perché le cate-

*sociologie. Paradigmes pour le XX<sup>e</sup> siècle*, a c. di M. JACQUEMAIN e B. FRÈRE, Bruxelles 2008, pp. 97-120.

<sup>245</sup> S. MANCINI, art. cit., p. 645.

<sup>246</sup> Si veda a questo riguardo il saggio, già citato, di A. FAIVRE, «*Vis imaginativa*», in ID., *L'esoterismo occidentale*, cit., pp. 113-53.

<sup>247</sup> «Quad. 'Critica'», X (1948), pp. 79, 80.

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 80.

gorie rappresentano una sorta di «motore immoto» che permette di pensare il reale.

Il filosofo si renderà conto solo dopo aver pubblicato la propria recensione, tuttavia, di quanto quell'errore, dal punto di vista dei propri presupposti filosofici, sia grave.<sup>250</sup> Nel giugno dello stesso anno scrive allora un nuovo testo. Il secondo esame di Croce, che stavolta si configura come un vero e proprio articolo di una dozzina di pagine — *Intorno al 'magismo' come età storica* — appare ancora nei «Quaderni della 'Critica'», sempre nel 1948.<sup>251</sup>

Non possiamo seguire per intero, in questa sede, l'argomentazione di Croce. Limitiamoci ad osservare che quest'ultimo, mentre rifiutava con forza la «storicizzazione delle categorie» di cui abbiamo detto (operazione peraltro profondamente ripensata, in seguito, dal giovane antropologo),<sup>252</sup> accoglieva con favore l'idea dell'esistenza oggettiva dei poteri magici, e rilanciava la critica demartiniana alle istanze del sapere — cioè, in sostanza, la scienza di matrice positivista — che l'esistenza di tali poteri rifiutavano in modo aprioristico. Per Croce, «in questo campo per poter credere a ciò stesso che si vede con gli occhi, e ancor più per comprenderlo, condizione fondamentale è di non essere impigliati nelle categorie intellettualistiche, cioè nei pregiudizi derivanti dal dar valore di *Vernunft*, di ragione, al *Verstand*, l'intelletto, della scienza deterministica e matematica».<sup>253</sup> Contro questi pregiudizi occorre ribellarsi, e «De Martino (...) giustamente vi si è ribellato contro».<sup>254</sup>

<sup>250</sup> Scrive Croce in un brano dei suoi *Taccuini* (17 giu. 1948): «Avevo scritto alcune cartelle intorno ai giudizi dello Hegel sui fatti del magnetismo e simili e quel che se ne dice nel libro del De Martino. Ma, ripercorrendo questo libro, mi sono accorto che il giudizio da me dato è troppo benevolo e che l'affetto per quel giovane di cui ho seguito per più anni gli studii che conduce, mi ha fatto considerare superficiale e quasi accidentale un errore da lui enunciato, che, invece, è profondo e penetra in tutta la sua trattazione. Ho strappato dunque le cartelle scritte e mi propongo di scrivere un'apposita nota sul suo volume» (*Taccuini di lavoro. 1946-1949*, Napoli 1987, pp. 203, 204).

<sup>251</sup> B. CROCE, *Intorno al «magismo» come età storica*, «Quad. della 'Critica'», XII (1948), pp. 53-64.

<sup>252</sup> P. ANGELINI, *op. cit.*, pp. 46-50.

<sup>253</sup> B. CROCE, *Intorno al «magismo» come età storica*, cit., p. 62.

<sup>254</sup> *Ibid.*

Del resto la scienza, che è un sapere pratico, non è atta a conoscere la verità, la quale «è sola intuita dalla poesia e sola pensata dalla filosofia»,<sup>255</sup> e la filosofia, dal canto suo, non può che ammettere la naturale realtà delle facoltà magiche. Afferma esplicitamente Croce, sulla scorta di Hegel da lui peraltro tradotto: «la filosofia (...) non ha ragione alcuna di negare i poteri magici e le altre forme di forze, che vi sogliono andare congiunte, del mondo che prende aspetto misterioso e anzi ne afferma, con l'ideale possibilità, la certa realtà».<sup>256</sup> Hegel, appunto, lo aveva già fatto:

Lo Hegel non ha d'uopo di una lunga indagine per affermare la realtà di quelli che il De Martino chiama «poteri magici», giacché questa realtà è nel concetto stesso della realtà umana in quanto «anima senziente», e dei suoi rapporti con l'ambiente naturale al quale essa è legata, sebbene di gran lunga senza dubbio meno nell'uomo che non negli animali, e anzi tanto meno quanto più l'uomo è colto e vive su un fondamento libero e spirituale.<sup>257</sup>

Hegel, come del resto Schopenhauer e Schelling, si era interessato da vicino al magnetismo animale, in particolare nella *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1817) ove aveva espresso la sua convinzione dell'esistenza di attitudini paranormali. Per Hegel si tratta tuttavia di attitudini «residuali», che secondo il filosofo tenderebbero a scomparire «con la comprensione più profonda che lo spirito acquista della sua libertà».<sup>258</sup>

In seno a questo dibattito, quindi, la posizione di Croce sulla magia sembra precisarsi, e non presenta, a nostro avviso, divergenze di rilievo con quella espressa, perlomeno in sede teorica, da De Martino. I poteri magici appartengono, per Croce, ad una fase arcaica, superata, del dispiegamento storico dello spirito. In quest'epoca aurorale il soggetto non avverte ancora con esattezza i limiti che lo separano dalla realtà esterna, e capta, grazie alla duttilità della propria «anima senziente», porzioni di realtà a cui un «io» più solido non accede, in una sorta di «immanenza del sentire» che dà luogo alla chiaroveggenza. Tali attitudini, dice Croce, «ritornano (...) di volta

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>256</sup> *Ibid.* Il corsivo è nostro.

<sup>257</sup> *Ibid.*, pp. 60, 61.

<sup>258</sup> Cit. *ibid.*, p. 61.



in volta nel sonno magnetico, nella catalessia, in altre malattie, nello sviluppo femminile, nella vicinanza della morte e così via». <sup>259</sup> Nell'uomo cosciente, tuttavia, questi stati hanno un carattere patologico. <sup>260</sup>

Ma in questo atteggiamento diffidente, severo nei confronti degli stati alterati di coscienza, e dello sciamanesimo o «magismo» che li utilizza — qui risiede, forse, la discrepanza maggiore tra le posizioni di Croce e De Martino — è possibile intravedere ragioni di natura più profonda che non la semplice constatazione della loro «primitività». Il problema, per Croce, è che la primitività irrazionale degli stregoni e dei maghi può essere in qualche modo riesumata e rivissuta dall'uomo moderno, con conseguenze assai pericolose sul piano sociale e politico. Croce conclude la sua riflessione in un brano che rievoca i principi fondamentali del suo pugnace anti-irrazionalismo, e che dato il contesto storico — siamo nel 1948, e l'Europa è da poco uscita dalla tragedia del secondo conflitto mondiale — hanno un significato particolare:

Così Hegel, con occhio profondamente scrutatore e con sguardo ampio, trattava l'eterno dramma umano della dispersione, della fissazione, della resistenza e del riscatto, dandogli protagonista, ascoso che talora sia, non le streghe, ma la libertà dello spirito umano, senza la quale né un'età, per primitiva che si pensi, sarebbe realtà, né da essa si passerebbe ad età più sviluppate e più ricche, alla vichiana barbarie generosa e alla civiltà della mente tutta spiegata. E negli anni che ora viviamo, grave e terribile è questo dramma e paurosa è la tendenza ad immergersi e a sommergersi nell'irrazionale e ad alienare la propria libertà, porgendo le mani alle catene della nemica, decorando la propria malattia del nome di «necessità storica». Invocheremo, per salvarci dalla dispersione, gli stregoni, che già abbiamo sperimentati in forma di dittatori e di Stati indifferenziati e totalitari, ed entreremo in una nuova età selvaggia per venirne fuori a capo di secoli, o, per contrario, ci stringeremo alle nostre forze interiori e con esse faremo resistenza? La risposta, nel dilemma e nel *bivio*, aspra che sia, non mi par dubbia, perché la detta all'uomo il dovere e la assiste una fede che non muore. Ma la santificazione, o per lo meno la venerazione, che il De Martino coltiva per lo stregone, ponendolo a capo dell'origine della storia e della civiltà, mi dà qualche pensiero. Preferisco allo stregone il «bestione» primi-

<sup>259</sup> *Ibid.*

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 62.

tivo che, secondo il mito vichiano, allo scoppio e al lampo dei fulmini senti in sé svegliarsi l'idea latente di Dio.<sup>261</sup>

La «santificazione dello stregone» di De Martino, dal punto di vista di Croce, rappresenta quindi un'operazione ambigua, in quanto di fatto, indipendentemente dalle intenzioni dell'autore, si configura come l'esaltazione di un primitivismo magico che è un'insidiosa espressione dell'irrazionalismo. E per Croce quell'irrazionalismo, che affondava le proprie radici nel Romanticismo, «male del secolo», aveva avuto l'esito più visibile — e letale — nell'affermarsi dei dittatori del Novecento, moderni sciamani in grado di manipolare le folle, conducendole nel baratro del secondo conflitto mondiale. Nei testi crociani di questi anni, del resto, non è difficile scorgere le tracce di questo intransigente anti-primitivismo. Colpiscono, ad esempio, le severe osservazioni di Croce su *Le radici storiche dei racconti di fate* (1949) di Propp e su *Le mythe de l'éternel retour* (1949) di Eliade, destinati entrambi, nelle discipline etnoantropologiche del secondo dopoguerra, ad un notevole successo. Nell'adesione mostrata da Eliade nei confronti del mondo primitivo — dove prevalgono le grammatiche degli archetipi, della ripetizione, e vige una sacralizzazione dello spazio e del tempo assente nell'Occidente moderno — Croce percepiva evidentemente un atteggiamento nostalgico e retrivo, incapace di vedere nella storia, pure attraversata da tragedie come quella della seconda guerra mondiale, il provvidenziale progresso dello spirito che si afferma innanzitutto come razionalità e libertà.<sup>262</sup>

Riassumiamo, dunque, la posizione crociana sulla questione dei

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>262</sup> Sul testo di Eliade, incentrato sul tema del «terrore della storia» tipico dei popoli primitivi, Croce osserva: «Dagli orrori della storia e dal terrore che essa suscita, l'Eliade è condotto a porre in paragone la concezione dei primitivi, che evitano o superano la Storia, con quella dei moderni che la accettano; e si sente che il suo favore va alla prima. Ma poiché i primitivi non crearono a quel modo una nuova forma di vita, ma solo intrattennero illusioni sulla ricorrenza della felicità, quali anche i moderni hanno intrattenuto ed intrattengono, non mi pare che il paragone stesso possa impiantarsi» (*Terze pagine sparse*, vol. II, Bari 1955, pp. 100, 101). Per quanto riguarda il testo di Propp, assieme al suo servilismo nei confronti della nomenclatura sovietica, Croce ne critica la ricerca delle radici della fiaba «nel costume primitivo e selvaggio, laddove la sua origine è nella fantasia poetica» (*ibid.*, p. 25).

«poteri magici» quale emerge dal dibattito con De Martino. Per Croce, i poteri paranormali esistono, ma rappresentano la presenza residuale di una fase arcaica dello spirito, tipica del «mondo primitivo». Essi non vanno quindi esaltati quali fossero facoltà superiori — come voleva tutta una letteratura occultista e spiritualista della prima metà del Novecento che Croce aveva in spregio — ma riconosciuti, piuttosto, come tracce di un'arcaicità da cui l'uomo moderno, trasportato del progresso dello spirito nella storia, si è definitivamente affrancato.

Un simile giudizio viene ribadito in modo definitivo, sempre nel 1948, nel saggio *Sulla conoscibilità e inconoscibilità del mondo misterioso*.<sup>263</sup> In esso Croce afferma nuovamente, senza troppe esitazioni, la sua convinzione circa l'esistenza di certi fenomeni parapsicologici: «Parecchi di noi avranno avuto esperienza o avranno saputo con certezza di malati i quali vedevano, attraverso le mura, quel che accadeva in stanze lontane dalla loro, o che leggevano un libro ponendoselo aperto sul ventre». <sup>264</sup> Hegel stesso, fa notare Croce, non disconosceva affatto la realtà dei poteri magici. E Croce spiega così:

S'intende bene perché si sia tratti a non vedere o a negare capacità ora abbandonate e ottuse, che esistevano vivaci e forti quando l'uomo, più prossimo all'animalità, vibrava di più stretta relazione simpatetica cogli altri esseri, e in generale con la natura: capacità diventate poi ingombranti e niente o poco utili nell'ulteriore svolgimento e nella crescente civiltà, alla quale bisogna il potenziamento di altre capacità e soprattutto di quella del pensiero e dell'educazione tecnica.<sup>265</sup>

Tuttavia, insiste Croce, queste ataviche facoltà non sono affatto «misteriose», e bene ha fatto Hegel a dare di esse una spiegazione filosofica. Croce svolge le sue considerazioni al riguardo in una pa-

<sup>263</sup> Questo breve testo, che all'interno del XII numero dei «Quaderni» segue l'articolo su De Martino, rappresenta manifestamente uno sviluppo delle «cartelle» dedicate «ai giudizi dello Hegel sui fatti del magnetismo simili» scritto il 17 giugno 1948, e che Croce aveva poi «strappato» per dare la precedenza alla critica del *Mondo magico* (cf. *sup.*).

<sup>264</sup> *Sulla conoscibilità e inconoscibilità del mondo misterioso*, «Quad. 'Critica'», XII (1948), p. 65.

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 64.

gina pervasa da un certo lirismo. L'uomo vi è descritto come operante all'interno di un campo di forze, di coscienze, che interagiscono costantemente con lui ma alla cui conoscenza egli non ha accesso, e sulle quali non giova interrogarsi:

Se mistero qui fosse, misterioso sarebbe del pari il mondo tutto, nel quale e del quale quotidianamente viviamo, perché di esso il solo recinto del nostro fare è riserbato al nostro conoscere; ma quel recinto non sarebbe operoso e pensante se non fosse circondato e premuto da tutte le forze dell'immenso universo, che operano con le nostre individuali, e le nutrono e ne sono nutrite. Donde mai vengono a noi quelle che si chiamano le nostre scoperte di verità, le nostre creazioni di bellezza, gli impeti generosi, il coraggio e la fiducia dell'azione? Per quali vie ascose dei nervi e del sangue, per quali complicazioni della eredità, per quale efficacia (si direbbe) dell'aria che espiriamo, per quali ripercussioni dei più lontani moti di altre anime nella nostra? Veramente non son più nel mondo i morti, o non invece sono in esso gli eternamente vivi, che hanno raggiunto quella pienezza di vita che è della sillaba di Dio che non mai si cancella, e che invisibili ci assistono, ci stimolano, ci rimproverano e ci indirizzano? E che cosa saremmo noi senza quelle forze cosmiche, e che cosa esse sarebbero senza di noi, che le riceviamo e creiamo e ricreiamo con l'opera nostra, che è, in un unico atto, nostra e del Tutto, individuale e universale? E nondimeno noi non diamo seguito a queste affioranti interrogazioni, e, paghi della consapevolezza che in noi si mantiene della universalità e della cosmicità del nostro vivere e operare, non prendiamo a rintracciare e a conoscere quelle altre forze che sappiamo impossibile passare in rassegna, perché, se tal cosa si tentasse, si aprirebbe una delusoria ricerca, inutile a noi, ai quali nient'altro bisogna che quella parte nostra del mondo e i disegni che sopr'essa formiamo, e unire alla nostra le volontà degli altri uomini, e dominare le forze cosiddette della natura col conoscere, e adoprare il loro abito o la loro legge che si chiamano: quel presente in cui il vero Infinito di volta in volta si condensa, si fa infinito in intensità e che non è quello dello spazio e del tempo matematico, aperto solo a un processo all'infinito che è asserzione della potenza matematica e non di un conoscere reale.<sup>266</sup>

Si tratta di una pagina vivissima dell'ultimo Croce, vibrante proprio in quanto penetrata da intime tensioni e contraddizioni. L'uomo, sembra dire Croce, è in rapporto permanente con forze di ogni tipo, comprese quelle dei disincarnati, e cioè basti a spiegare la maggior parte dei cosiddetti poteri «magici». Tale simbiosi è naturale, dato il

<sup>266</sup> *Ibid.*, pp. 65, 66.

principio dell'Uno-Tutto. Non si dà separazione reale tra gli esseri, perché tutti coesistono in seno all'unico spirito da cui ogni cosa scaturisce. Solo, l'uomo non può cercare di conoscere nei dettagli questa sinergia, i rapporti che l'uniscono ai trapassati, e la realtà oltremondana in cui i trapassati stessi si muovono. Si tratterebbe, infatti, di una «delusoria ricerca», la quale ci sottrarrebbe a quella parte di mondo in cui ci è dato di vivere e — storicamente — evolvere. Se i «maghi primitivi», dunque, erano «forse non inutili»,<sup>267</sup> quelli moderni hanno ormai perduto qualsiasi funzione. L'uomo moderno, infatti, si avvale della ragione come strumento principe che gli permette di indagare il reale. L'unità del Tutto, in cui convibrano forze di vivi e di trapassati, può essere pensata dal filosofo, e conosciuta con il suo pensiero. Ma non è lecito andare oltre senza travalicare i limiti in cui deve espletarsi il lavoro intellettuale ed esistenziale dell'uomo, limiti che definiscono e racchiudono il «solo recinto del nostro fare».

*Conclusione: aperture, diffidenze e consanguineità.*

Ci preme, per concludere, mettere in evidenza alcuni punti salienti già segnalati nella nostra analisi, che qui conviene illustrare più per esteso.

Il primo elemento da rilevare è il ruolo svolto da Croce, in qualità di consulente editoriale di Laterza ma anche di direttore della «Critica», nella promozione da un lato di opere e traduzioni di carattere esoterico, dall'altro di studi storici sull'esoterismo antico e rinascimentale, in particolare negli anni Venti e Trenta. Era già noto, ad esempio, il sostegno offerto da Croce ad Evola, che presso Laterza

<sup>267</sup> «I 'misteri', ai quali apportavano provvisori rimedi i forse non inutili maghi primitivi e che ora sono un campicello coltivato da personaggi, a dir vero, non molto utili alla moderna società; e gli altri 'misteri', ben più alti che le fedi e le teologie e i culti delle religioni rivelate adorano, si rischiarano nella luce della poesia e dell'arte, e si formulano nelle verità che le filosofie, lungo il processo delle storie, infaticabilmente producono, tengono in vita, accrescono e perfezionano, le quali non sopprimono ma ingentiliscono il sentimento del nulla e del tutto che è dell'individuo, e della sua indipendenza e dipendenza insieme dal cosmo, che è più di lui ed è lui» (*ibid.*, pp. 66, 67).

riuscì a pubblicare non solo la *Tradizione ermetica* (1931), ma anche altri tre volumi, senza dimenticare il trattato seicentesco di Cesare Della Riviera, da lui curato. Le pagine precedenti hanno messo in luce, inoltre, la partecipazione di Croce alle operazioni legate alla pubblicazione di *Zagreus* (1920) di Vittorio Macchioro, originale sintesi in cui la storia dell'orfismo andava di pari passo con lo studio della fenomenologia ipnotica e medianica, che influì molto sulla formazione dei giovani Mircea Eliade e Ernesto De Martino: non solo Croce ne favorì la pubblicazione presso Laterza, ma fece anche recensire il volume da Gentile sulla «Critica» — così come fece recensire, negli stessi anni, uno spiritualista eclettico ed occulteggiante come Steiner. Altrettanto importante, e forse decisivo, fu il ruolo svolto da Croce nelle pubblicazioni di Emilia Nobile, che rappresentarono una delle poche breccie attraverso le quali si diffuse, nell'Italia dei primi decenni del Novecento, la conoscenza di Böhme e della teosofia tedesca di epoca barocca. Anche gli studi della Nobile, occorre ricordarlo, furono recensiti sulla «Critica», stavolta da De Ruggiero, così come furono recensiti, nel corso del tempo, i più recenti studi internazionali su Paracelso, Campanella e Bruno. Tutto ciò contribuì, di fatto, a promuovere la conoscenza di varie correnti esoteriche del Rinascimento nell'Italia della prima metà del Novecento.

In termini cronologici, l'ultimo apporto di Croce alla diffusione di tematiche legate (sebbene in modo più indiretto) all'esoterismo, fu la sua partecipazione al dibattito sul *Mondo magico* (1948) di Ernesto De Martino. A questo volume il filosofo, pur criticandone alcune premesse metodologiche ed epistemologiche poco «ortodosse», riconosceva il merito di aver contribuito a gettare le fondamenta di una comprensione storica più esatta del «magismo». Proprio in seno a questo dibattito, del resto, si delinea la peculiare posizione crociana sui fatti del magnetismo animale, i poteri paranormali ed il loro uso in chiave magica, una posizione caratterizzata da un lato dal riconoscimento dell'effettiva esistenza di facoltà parapsichiche nell'uomo, dall'altro da una esplicita diffidenza nei confronti di chi, come De Martino, sembrava tendere ad esaltare la figura dello stregone, alimentando, così sembrava a Croce, il filone di un pericoloso irrazionalismo, patologia dello spirito da cui potevano scaturire rovinose derive politiche e sociali.

È un dato di fatto, quindi, che il ruolo strategico ricoperto da

Croce nel circuito della cultura italiana dei primi decenni del Novecento<sup>268</sup> si esprime anche nella promozione di testi e studi aventi per oggetto tematiche di carattere latamente esoterico, specie quando caratterizzati da un taglio erudito e da una rigorosa attenzione alla storia e ai documenti (come erano, a titolo diverso, gli studi di Macchioro, Evola, della Nobile e di De Martino). Da questo punto di vista le conclusioni della nostra analisi non possono non collimare con quelle di Daniela Coli, che nel suo importante studio su Croce e Laterza sottolineava l'atteggiamento in qualche modo ecumenico di Croce, adoperatosi per far conoscere in Italia non solo autori a lui prossimi (Windelband, Simmel, Vossler, Sorel, Mann, etc.) ma anche esperienze culturali nei confronti delle quali nutriva delle riserve, come la psicanalisi di Freud.<sup>269</sup>

A tutto ciò va aggiunto il sincero interesse di Croce per vari filoni esoterizzanti del pensiero rinascimentale e barocco. Croce, come abbiamo visto, non mancò di occuparsi direttamente di trattatistica aritmosofica (i *Numerorum mysteria* di Bongo), cosmologico-astrologica (lo *Zodiacus Vitae* del Palingenio), teosofica (Böhme, definito un «gran mistico»), dispensando giudizi positivi anche su personaggi filosoficamente «marginali» come Paracelso. Dietro questo interesse sembra celarsi una fascinazione per la «nuova intuizione idealistica e panteistica della natura» manifestatasi nel Rinascimento in seguito al riemergere di filoni ermetici, platonici e neoplatonici.

A fare da contrappeso a questi interessi è la nota ostilità crociana nei confronti delle più tipiche espressioni dell'esoterismo *fin-de-siècle* — spiritismo, teosofia, occultismo, etc. — assai vivaci nell'Italia dell'inizio del Novecento. Ad un primo livello, a spiegare questa antipatia è la già citata avversione del filosofo per l'«irrazionalismo» tipico del suo tempo. Questo dato ci pare rilevante giacché

<sup>268</sup> Ricordiamo a questo proposito le osservazioni di Garin: «l'egemonia intellettuale in Italia lungo la prima metà del Novecento è stata indubbiamente di Benedetto Croce (...). Fu con i libri, con la rivista *La Critica*, attraverso la casa editrice Laterza e il controllo delle sue edizioni, che [Croce] riuscì a imporre alla cultura nazionale una serie di scelte decisive soprattutto nel campo delle discipline 'umane', ma non senza larghe risonanze d'opinione» (E. GARIN, *Intellettuai italiani del XX secolo*, Roma 1987<sup>2</sup>, p. 3).

<sup>269</sup> D. COLI, *Il filosofo, i libri, gli editori*, cit., pp. 11-22.

ci mostra come tali indirizzi di pensiero venissero spesso (non sempre) percepiti da parte delle *élites* intellettuali dell'epoca, che li filtravano attraverso una categoria riduttrice e poco atta, in definitiva, a coglierne la specificità storico-culturale.<sup>270</sup>

Spingendo l'analisi più in profondità, è forse possibile individuare un'unica ragione che sia in grado di spiegare tanto l'interesse di Croce per diverse correnti esoteriche del passato, quanto il suo deciso rigetto di quelle a lui contemporanee. Si tratta a nostro avviso della percezione, da parte dello stesso Croce, dell'esistenza di un'affinità latente tra certi assunti della propria filosofia e quegli indirizzi stessi di pensiero: un'affinità che, se poteva indurre un'attenzione simpatetica nei confronti di correnti ed autori antichi, appartenenti ad un passato ormai remoto, richiedeva tuttavia accorti distinguo e critiche anche severe nei confronti degli spiritualismi contemporanei, con i quali il filosofo, consapevole del suo ruolo strategico nel dibattito culturale del tempo, nel quale occupava un'altra posizione rispetto a quei movimenti, non voleva certo confondersi.

Di primo acchito l'ipotesi di una similitudine tra il pensiero di Croce e le speculazioni delle correnti esoteriche può forse sorprendere. Ad un esame più attento, tuttavia, essa non ci pare così inverosimile. L'idea stessa di una natura intimamente vivente non è in fondo, secondo gli specialisti, una delle caratteristiche salienti dell'esoterismo moderno e contemporaneo, e come tale non si ritrova forse nelle sue

<sup>270</sup> Tale inadeguatezza è lampante quando si consideri l'atteggiamento razionalizzante, e quasi positivistico, di molte correnti esoteriche contemporanee, a cominciare dallo spiritismo di Kardec, il quale insisteva nel richiamarsi al principio della sperimentazione sistematica, rivendicando lo statuto di scienza empirica (cf. S. CIGLIANA, art. cit). Lo stesso occultismo, del resto, era caratterizzato da orientamenti epistemologici affini a quelli delle scienze della natura di età positivista, di cui spesso trasponeva i metodi allo studio delle realtà spirituali. Analoghe considerazioni valgono per la teosofia e l'antroposofia (cf. O. HAMMER, *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*, Leiden 2004). In tutti questi orientamenti di pensiero predomina, oltre all'idea di una «dottrina segreta» propria di tutte le tradizioni religiose, e quindi di un «esoterismo» nel senso originario del termine, la concezione di un universo ultrafisico esplorabile attraverso l'esperienza individuale e l'osservazione empirica. Appare dunque improprio, nel descriverli, parlare di «irrazionalismo», termine che tradisce — oggi è facile vederlo — un pregiudizio filosofico nei confronti di materiali culturali ancora poco conosciuti e compresi.



espressioni più illustri, di ispirazione neoplatonica e neoermetica, dal Rinascimento in poi? Accanto a questa, l'idea dell'*unus mundus*, riaffermata con forza da Croce in vari luoghi della sua opera, mentre Jung ne discettava nei suoi *Archetipi dell'inconscio collettivo* (1934/54), questo olistico spiritualista, immanentista e aperto all'idea di una profonda interconnessione tra i vari livelli di realtà, non accomuna forse le due visioni del mondo, quella del filosofo e quella dell'esoterista?<sup>271</sup>

Oltre a queste affinità maggiori, vi sono altri tratti, più specifici, di affinità tra il pensiero di Croce e quello di certe correnti esoteriche antiche e moderne. Abbiamo detto che per Croce la natura è vivente. Precisiamo che per il filosofo napoletano tutte le forme di vita sono dotate di coscienza, anche quelle non umane: «se la cosiddetta natura è, si svolge, e se si svolge, non si può svolgere senza alcuna coscienza».<sup>272</sup> Affiora dunque, nel pensiero di Croce, una linea nettamente panpsichista, che ha radici profonde nel pensiero occidentale, dov'è spesso legata a filoni esoterici.<sup>273</sup> È vero, dice Croce, che «né le stelle sorridono, né la luna è pallida di tristezza», e così «gli animali e gli alberi non ragionano come uomini».<sup>274</sup> Tuttavia, aggiunge il filosofo in un celebre passaggio della *Filosofia della pratica*, la natura «stilla tutta di lagrime e freme tutta di gioia».<sup>275</sup> Ma questa natura, oltre ad essere intimamente cosciente ed animata, evolve secondo le leggi dello spirito: «la pianta sogna l'animale, l'animale l'uomo, e l'uomo il più che uomo».<sup>276</sup> Un evolucionismo certo da non interpretare in senso reincarnazionista, giacché per Croce, manifestamente, sono le *forme* naturali ad evolvere le une nelle altre, e non gli *individui*, ma neppure da leggere in chiave banalmente meccanicistica e darwiniana. Secondo Croce, la natura non evolve «per aggiunta di elementi minimi», ma in

<sup>271</sup> Circa l'importanza di paradigmi filosofici olistici nelle correnti esoteriche, e il loro rapporto con l'idea di «natura vivente», cf. K. VON STUCKRAD, *Western Esotericism. A Brief History of Secret Knowledge*, London 2005, p. 11.

<sup>272</sup> Cit. in D. CONTE, *op. cit.*, p. 118.

<sup>273</sup> Per una storia del panpsichismo nella cultura occidentale, cf. D. SKRBINA, *Panpsychism in the West*, Cambridge, Massachusetts, 2005 e *Mind That Abides: Panpsychism in the New Millennium*, Amsterdam, New York 2009.

<sup>274</sup> Cit. in D. CONTE, *op. cit.*, p. 118.

<sup>275</sup> *Ibid.*, pp. 118, 119.

<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 120.

quanto Spirito autodispiegantesi in forme varie, sempre nuove e sempre più perfette.

Un cosmo, dunque, unico, retto da uno Spirito immanente; un'unitotalità animata, cosciente ed in perenne evoluzione, in cui tutte le creature sono interrelate, e convibrano in un gioco misterioso di reciproche influenze. Difficile negare i nessi, li si giudichi superficiali o profondi, con certi spiritualismi di matrice esoterica. Da dove provengono, storicamente parlando, queste affinità? Per comprenderle, è forse utile ripercorrere l'analisi di un attento studioso dell'opera crociana, Giuseppe Galasso. Nel saggio *Croce e lo spirito del suo tempo* (2002), Galasso evoca una possibile «affinità latente, ma cospicua almeno per congenialità di intuizione della vita», tra Croce e la «filosofia napoletana del Rinascimento», con il pensiero rivolto «in particolare a Giordano Bruno». <sup>277</sup> La filosofia suggerita dalle ultime pagine della *Filosofia dello spirito*, in particolare, rivendicherebbe l'«equivalenza» di «Vita-Realtà-Spirito», e sarebbe «una filosofia (...) in ultima analisi, della vita, poiché vita sono lo spirito, la storia, il mondo, l'uomo». <sup>278</sup> A riprova di questa tesi, Galasso si richiama alla pagina della *Filosofia della pratica* sopra citata, in cui Croce espone la sua visione spiritualista della natura, e polemizza con chi rappresenta quest'ultima «ora priva di storia, ora svolgentsi in modo inconsapevole o meccanico»; mentre come abbiamo visto «se la cosiddetta natura è, si svolge, e se si svolge, non si può svolgere senza alcuna coscienza». Questa convinzione va di pari passo, in Croce, con «la profonda persuasione umana della comunanza degli esseri tutti tra loro e col Tutto», espressa «nelle filosofie non meno che nelle religioni, nelle speculazioni dei sapienti non meno che nelle ingenuie credenze popolari». <sup>279</sup>

Indubbiamente l'idea crociana della spiritualità della natura, così come quella della comunanza di tutti gli esseri nel Tutto, fa pensare alla filosofia di Giordano Bruno e alla sua cornice rinascimentale, un contesto caratterizzato da forti venature neoplatoniche, ermetiche e

<sup>277</sup> G. GALASSO, *Croce e lo spirito del suo tempo*, Bari 2002<sup>2</sup>, p. 165.

<sup>278</sup> *Ibid.*

<sup>279</sup> B. CROCE, *Filosofia della pratica* (1909), a c. di M. TARANTINO e G. SASSO, Napoli 1996, p. 177.

panpsychiste. È difficile, tuttavia, ipotizzare un'influenza diretta di Bruno su Croce. Si può supporre, invece, che in certe pagine crociane permanga di Bruno e delle filosofie del Rinascimento un'eco lontana ma sensibile, rifratta dall'idealismo di Hegel, il quale, come già osservato nell'*Introduzione*, aveva declinato in termini filosofici alcune intuizioni delle correnti esoteriche antiche e rinascimentali. Abbiamo detto, del resto, quanto lo stesso Bruno fosse apprezzato da Hegel. Questi, nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*, aveva esplicitamente riconosciuto nel Nolano un efficace sostenitore dell'«idea vivente d'unità del tutto».<sup>280</sup> Per Hegel, Bruno «comincia a pensare l'unità assoluta e concreta e tenta di cogliere e mostrare l'universo nel suo sviluppo, (...) e come ciò che esteriore sia degno delle idee».<sup>281</sup> Gli specialisti sono concordi nel riconoscere, del resto, che se nell'idealismo tedesco si assiste ad una «vigorosa ripresa degli elementi naturalistici di Spinoza», con l'emergere di un «nuovo senso della natura come vita infinita, come unitotalità»<sup>282</sup> (Hegel stesso si spinse a dire che «essere spinoziani è l'inizio essenziale del filosofare»),<sup>283</sup> dietro Spinoza, in questo contesto, affiora sovente Bruno.<sup>284</sup>

Occorre tener presente, dunque, il substrato rinascimentale e bruniano di Hegel, ma anche del neohegelismo italiano. Sulla scorta degli apprezzamenti di Hegel, ed impegnata in una patriottica ricerca del «primato filosofico degli italiani», la storiografia filosofica della seconda metà dell'Ottocento (Spaventa, Fiorentino, De Sanctis), infatti, aveva a sua volta veicolato l'idea di una «tradizione filosofica italiana» che trovava il suo perno ideale nelle filosofie naturali del Rinascimento, e la quale avrebbe contribuito in modo determinante alla genesi del pensiero moderno. Non era a causa del loro *penchant* per la magia o per l'ermetismo, evidentemente, che autori come Telesio, Pomponazzi, Campanella e Bruno erano valorizzati dagli idealisti, ma per altri motivi, e principalmente in quanto presunti precursori di paradigmi filosofici successivi e vincenti, che si trattasse delle moderne scienze della

<sup>280</sup> G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 436.

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 442.

<sup>282</sup> V. VERRA, *Introduzione a Hegel*, Bari 2010<sup>13</sup>, p. 7.

<sup>283</sup> F. MIGNINI, *Introduzione a Spinoza*, Bari 2009<sup>2</sup>, p. 195.

<sup>284</sup> Lo stesso Bertrando Spaventa, in Italia, considerava proprio Bruno una fonte importante dello spinozismo (*ibid.*, p. 199).

natura oppure dello stesso hegelismo, cui i neoidealisti si rifacevano.<sup>285</sup> Tuttavia i temi in questione, variamente sfiorati da un'autorità come Hegel, non poterono essere del tutto ignorati. Essi erano in un certo senso ineludibili in quanto legati alle speculazioni rinascimentali sulla natura, ed in particolare all'idea, latamente esoterica, di una «universale animazione della natura»; concezione in qualche modo profetica ed anticipatrice giacché agli occhi degli idealisti, osserva finemente Savorelli, diveniva «(...) presagio, germe e bisogno di una filosofia dello spirito».<sup>286</sup>

Ai fini della nostra analisi è importante osservare, quindi, che attraverso Hegel e l'hegelismo della seconda metà dell'Ottocento Croce recepì probabilmente, per via indiretta, alcuni motivi del pensiero di Bruno e della filosofia della natura rinascimentale che ne formava il contesto, anche in virtù di una certa affinità intellettuale, entrando in tal modo in contatto con nuclei tematici tipici delle correnti esoteriche del passato: l'unitotalità del cosmo, la natura vivente, la spiritualità del reale.

Con ciò, naturalmente, non si vuole sopravvalutare il ruolo di tali idee nell'economia del pensiero crociano. Questo infatti è certamente sotteso da molte altre — e ben più influenti — fonti e suggestioni, ed orientato piuttosto verso una «metodologia della storia», una storia vista innanzitutto come affermazione razionale dello spirito. Si vuole, però, metterne in luce l'esistenza. Esse ci mostrano la presenza, nello sviluppo diacronico del pensiero filosofico italiano, di trame concettuali plurisecolari, provenienti dall'Umanesimo e dal Rinascimento e dal risorgere, in seno ad essi, di antiche tradizioni neoplatoniche ed ermetiche, destinate a lasciare un segno indelebile sulla filosofia successiva. La «filosofia dello spirito» di Croce, a prima

<sup>285</sup> Per quanto riguarda Bruno, la tendenza a considerarlo un precursore geniale, ed ingiustamente snobbato, era già propria della storiografia filosofica del Settecento. Ad esempio, Bruno è considerato precursore di Cartesio e Leibniz da M. BARBIERI in *Notizie storiche dei matematici e filosofi del Regno di Napoli*, Napoli, V. Mazzola-Vocola, 1778, pp. 118-26 (cf. S. BASSI, *Il sogno di Ezechiele. Tocco e Gentile interpreti di Bruno*, Roma 2004, p. 14). Di Bruno come anticipatore, del resto, parlava già Brucker nella sua *Historia critica Philosophiae*, Leipzig, B.C. Breitkopf, 1742-44 (*ibid.*, p. 18).

<sup>286</sup> A. SAVORELLI, *op. cit.*, p. 130.

vista, non ha molto in comune con la «teologia platonica» di Marsilio Ficino, né può esser superficialmente ricondotta, nemmeno a grandi linee, al complesso vitalismo immanentista di Giordano Bruno. Eppure nel suo richiamo costante all'unità del reale e alla spiritualità dello stesso, nonché nelle sue ultime, insistenti teorizzazioni vitalistiche traspaiono, innestati su un ceppo speculativo post-kantiano e post-hegeliano, motivi che furono propri delle maggiori correnti spiritualiste rinascimentali, segnate e fecondate dalle tradizioni dell'esoterismo antico.