



Giornale di filosofia  
Filosofia Italiana

*Carlo Antoni. Lo storicismo come problema*

di Marcello Musté

**Sommario:** Il dialogo tra lo storicismo tedesco -rappresentato dalla scuola storica di Ranke, Niebhur, Droysen e dalla filosofia di Dilthey, e dalle indagini di Weber, Troeltsch e Meinecke- e quello italiano di Croce, si complicò con le vicende politiche del tempo, e poi, con l'avvento del nazismo, si cominciò a sollevare la domanda riguardante la nuova barbarie e il passato della Germania, il cui «senso della storia» e il cui «realismo» si erano costituiti proprio attraverso la recisa negazione degli ideali dell'illuminismo e del giusnaturalismo. Quasi «cittadino» di ambedue quelle culture, Carlo Antoni fu il pensatore che, educatosi alla filosofia di Benedetto Croce, affrontò il problema dello storicismo in questa nuova dimensione: intorno al 1930 – quando apparvero le sue traduzioni di Dempf e di Troeltsch – cominciò a indagare, con una profondità e un'informazione inedite, il travaglio della storia e della cultura tedesche, e a riconnettere i possibili fili che, da una così vigorosa tradizione, stavano conducendo a una crisi barbarica, che rischiava di travolgere l'intero edificio della civiltà europea.

*Carlo Antoni. Lo storicismo come problema*

di Marcello Musté

L'altra famiglia dello storicismo contemporaneo, quella tedesca, che era sorta dapprima, nel secolo decimonono, con le opere dei grandi esponenti della scuola storica – di Ranke, di Niebhur, di Droysen – e si era poi sviluppata, al confine tra i due secoli, con la filosofia di Dilthey, con le indagini storiche e metodologiche di Max Weber e di Ernst Troeltsch, con i libri di Friedrich Meinecke sullo stato nazionale e sulla ragion di stato, – questa imponente tradizione di pensiero, di cui apparivano evidenti gli influssi e gli intrecci con la nuova cultura italiana, aveva ricevuto, da parte di Croce, una valutazione tutt'altro che positiva o simpatetica: in un celebre saggio, discutendo l'opera di Ranke, Croce l'aveva definita una storiografia «senza problema storico», e a questa critica aveva via via ricondotto le successive figure e gli altri momenti dello storicismo tedesco. Lo stesso Omodeo, che aveva rivolti i suoi studi alla Francia della restaurazione e che, di Bismarck e dell'unificazione tedesca, dava un giudizio negativo e a volte sferzante, non aveva mostrato una particolare simpatia per quella cultura storica, da lui criticata, per altro, nell'ambito degli studi religiosi. Il dialogo tra i due storicismi, quello tedesco e quello italiano, era poi complicato e ostacolato dalle vicende politiche del tempo, che dapprima, con la grande guerra, aveva opposto le due nazioni e, a volte, le due culture, e che poi, con il nazismo e il secondo conflitto mondiale, cominciò a sollevare la domanda relativa al rapporto tra la nuova barbarie e il passato della Germania, il cui «senso della storia» e il cui «realismo» si erano costituiti proprio attraverso la recisa negazione degli ideali dell'illuminismo e del giusnaturalismo.

Nato a Sensonecchia, nella Trieste ancora austriaca, nel 1896, e quasi «cittadino» di ambedue quelle culture, Carlo Antoni fu il pensatore che,

precocemente educatosi alla filosofia di Benedetto Croce, pose e affrontò il problema dello storicismo in questa nuova dimensione: intorno al 1930 – quando apparvero le sue traduzioni di Dempf e di Troeltsch – cominciò a indagare, con una profondità e un'informazione inedite, il travaglio della storia e della cultura tedesche, e a riconnettere i possibili fili che, da una così vigorosa tradizione, stavano conducendo a una crisi barbarica, che rischiava di travolgere l'intero edificio della civiltà europea. I suoi articoli su Spengler, su Keyserling, su Gobineau e sulle teorie razziste risalgono al 1932-1933, e certamente fu tra i primi a rendersi conto della minaccia che, dalla terra tedesca, si proiettava sulla vecchia Europa. La drammatica domanda, che negli anni seguenti avrebbe impegnato l'intelligenza di ogni spirito libero, di come fosse possibile che la patria di Goethe e della più raffinata cultura avesse partorito il culto primitivo della terra e del sangue, e in esso si fosse come immersa e capovolta, risuonò con intensità fin nei primi scritti di Antoni: e, come vedremo, questa domanda chiamò presto in causa la natura e i fini dello storicismo, di quello storicismo che egli aveva appreso alla scuola di Croce, e al quale, in maniera assai peculiare, restò fedele fino all'ultimo dei suoi giorni (morì a Roma nel 1959).

Tra i molti articoli di quegli anni, tutti o quasi consacrati alla cultura tedesca contemporanea, spicca il saggio che, nel 1931, Antoni pubblicò su «Civiltà moderna» con il titolo *Storicismo e antistoricismo*: saggio di impressionante precocità, non perché espressione di una posizione matura o risolutiva del difficile problema tolto in esame, ma per la chiarezza con cui vi appare individuata quella che, per quasi un trentennio, resterà la questione centrale del suo pensiero. Questione che, assai in breve, può essere indicata nell'insoddisfazione per il modo in cui, nella prospettiva dello storicismo, era stato definito il ruolo dell'individuo nel progresso della storia. Era già, in sostanza, il rifiuto della hegeliana «astuzia della ragione», dove gli individui si rivelavano come «mezzi» e «strumenti» per la realizzazione del fine universale e razionale, ossia della libertà; e per cui, dunque, «gli uomini operano, lottano, sperano, pensano senza in realtà conoscere il significato e il valore delle loro opere e pensieri, senza intendere la ferrea logica che li domina e conduce»<sup>1</sup>.

In quel dualismo di individuo e idea universale, Antoni seppe scorgere, fin da allora, il problema di fondo dello storicismo; problema che, prima di Hegel, aveva segnato la «provvidenza» di Vico e che si prolungava nello stesso, nuovo storicismo di Croce. E, di conseguenza, pur criticando le varie e diverse tesi antistoriciste, che spesso recuperavano il valore dell'individuo negando altresì la razionalità della storia, all'antistoricismo egli riconosceva un significato e un valore, se non altro come moto

---

<sup>1</sup> C. Antoni, *Storicismo e antistoricismo* (1931), in *Storicismo e antistoricismo*, a cura di M. Biscione, Napoli 1964, p. 35.

di reazione, come indicazione o denuncia del problema. L'antistoricismo si rivelava, anzi, come un momento interno alla crisi dello storicismo, come un inevitabile e comprensibile contraccolpo ai suoi limiti: e lo storicismo avrebbe dovuto raccogliergli la sfida, e affrontare, con la necessaria radicalità, il *punctum dolens* dell'individuo.

Mano a mano che le sue ricerche si estesero e si approfondirono, Antoni risalì alle sorgenti di questo problema, che, partendo dalla hegeliana «astuzia della ragione», gli sembrava intorbidire l'intera linea dello storicismo. E ne riconobbe le radici, specie nella storia tedesca, nella violenta separazione dal giusnaturalismo e dalla ragione illuministica, e dunque nel relativismo etico che ne conseguiva: separazione violenta e incomprensiva che, trovando nel romanticismo, ma anche nell'anti-romantico Hegel, i suoi incunaboli, veniva intrecciandosi con la moderna idea di nazione, piegando la politica stessa alla logica della forza e della potenza. Che tale processo, multiforme ma lineare, avesse una relazione e, per così dire, una parentela stretta con il prevalere attuale delle dittature e con la presente sconfitta della libertà, – anche questo appariva iscritto nella peculiare tessitura dell'argomento; e ne conseguiva che l'Ottocento, il «secolo della storia», e che lo storicismo, che dal cuore di quel secolo era sorto, recavano in sé l'ombra della colpa, o almeno dell'origine di quella colpa. Rifiutando ogni idea di natura umana, deridendola e spodestandola, essi avevano pure smosso qualcosa di profondo e di torbido, come una vitalità nascosta e in agguato, avevano «sfidato – scrisse – l'intera civiltà dell'Occidente»<sup>2</sup>: e quella energia vitale, liberata infine dalla forma che proprio la storia le aveva data, ora si ribellava e si rivolgeva contro le basi stesse della «civiltà».

Ai principali autori dello storicismo tedesco Antoni dedicò, fra il 1935 e il 1939, una serie di dieci saggi, dapprima pubblicati su «Studi germanici» e poi raccolti nel volume del 1940 *Dallo storicismo alla sociologia*. Vi tracciava la storia di un decadimento, o meglio di un fallimento, «di una crisi – come la definì – dell'intero spirito tedesco, ormai avviato a interpretare la storia e la vita in senso scettico e relativistico: la cosiddetta crisi dello storicismo»<sup>3</sup>. Al fondo e all'origine di questa «crisi» restava la negazione del giusnaturalismo, che per Antoni significava una rinuncia all'etica stessa, e dunque, in assenza di una più profonda concezione del bene morale, una caduta verticale nel relativismo dei valori. Espulsa l'etica dalla sfera storica e politica, accettato con disincanto il conflitto insanabile di *ethos* e *kratos*, Antoni vedeva sorgere, nella tradizione tedesca, tutti i grandi problemi dello

---

<sup>2</sup> C. Antoni, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della dottrina di Marx* (1944), in *Considerazioni su Hegel e Marx*, Napoli 1946, p. 37.

<sup>3</sup> C. Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia* (1940), Firenze 1973, p. 38.

storicismo: il quale si negava e si capovolgeva nella sociologia delle *Grundformen* e dei «tipi ideali», retrocedeva nella «realtà immediata ed elementare» dell'*Erlebnis*, e infine si risolveva in un concetto naturale e vitalistico di nazione. In un articolo del 1934, dedicato alla *Pädagogik* di Dilthey, egli chiariva con estrema nettezza il succo della sua interpretazione: Dilthey – scriveva – «già era costretto, per assegnare un fine concreto all'educazione, ad appellarsi al mitico *Volksgeist*: si delinea così l'evoluzione di parte della coscienza tedesca contemporanea, che dal relativismo storicistico, dissolutore di valori, è passata a postulare la “natura” della nazione, unico dato di fatto, anche se irrazionale, che si sollevi dai flutti della generale relatività e che in qualche modo sostituisca, come una norma, l'imperativo categorico. Dilthey non si avvedeva che distruggendo l'imperativo, colpiva la stessa etica cristiana e apriva la via a un nuovo paganesimo»<sup>4</sup>. La negazione del giusnaturalismo, che significava la fine dell'etica e l'affermarsi di un integrale relativismo, apriva la strada a tutti i peccati della coscienza tedesca.

Era, quella di Antoni, una lettura estrema, e per molti versi incomprensiva, del lungo travaglio del pensiero storico tedesco. Una lettura, occorre aggiungere, discutibile e oggi non più del tutto accettabile, tanto per la tesi di fondo – la negazione assoluta del diritto naturale – quanto per le conseguenze che l'autore ne traeva, sino a stabilire un legame di derivazione, o almeno di forte continuità, con le dottrine del razzismo e del nazionalsocialismo. Era, dunque, un'interpretazione eccessiva, ma che gli consentiva di mettere a fuoco il problema teorico che lo avrebbe impegnato negli anni successivi: il problema, cioè, del rapporto tra storicismo e giusnaturalismo, e dunque della frattura e del divorzio che, a suo giudizio, si era consumato tra la logica della potenza e le superiori istanze morali. Un problema che, anche in seguito, continuò ad apparirgli come il vero epicentro della drammatica crisi della civiltà europea, sino a ricercarne le origini nel pessimismo luterano, nella reazione romantica agli ideali illuministici e nella stessa filosofia «idealistica» di Hegel.

Nel volume del 1940, la «crisi dello spirito tedesco» era rintracciata fin dentro l'opera di Dilthey: il quale, partito dalla giusta esigenza di superare il positivismo storiografico, aveva cercato di fondare l'autonomia delle scienze dello spirito attraverso le categorie della psicologia; e, per ciò, si era visto costretto a retrocedere nella «realtà elementare e immediata» dell'*Erlebnis*, dove le distinzioni erano tolte e annullate, ma anche reintrodotte, surrettiziamente, per garantire l'avvio di una dinamica conoscitiva: «senza dubbio – scriveva Antoni – l'*Erlebnis* è concetto equivoco, perché è in questo punto che Dilthey cercherà di allacciare l'interpretazione storica alla descrizione psicologica». Concetto «equivoco», quello di

---

<sup>4</sup> C. Antoni, *La pedagogia di Dilthey* (1934), in *Considerazioni su Hegel e Marx*, cit., p. 316.

*Erlebnis*, anzi tutto per la confusione, che vi si poteva scorgere, tra l'immediatezza vitalistica, «anteriore a ogni distinzione», e il circolo delle mediazioni, per cui appariva come «matrice comune delle successive attività o momenti»: «se fosse lecito – concludeva – un paragone molto peregrino, direi che l'*Erlebnis* è il bocciolo non ancora dischiuso, ma già fornito di tutte le parti costitutive del fiore»<sup>5</sup>. Tanto poco questo *Erlebnis* costituiva un approdo fermo e unitario, che Dilthey, per evitare la dissoluzione relativistica del discorso storico, aveva dovuto irrigidire il fluido divenire della vita nelle tre *Grundformen* – conoscenza, sentimento, volontà – , fissando in esse lo scomposto dissidio del suo animo incerto e logicamente irresoluto: «questi tre elementi, che urtavano tra loro nella sua anima, egli cercò di conciliarli nel fondo, nel nucleo indiviso dell'*Erlebnis*, evitando di risolvere il conflitto»<sup>6</sup>.

Questo medesimo ondeggiare tra l'irrequietezza della vita e l'astrazione sociologica delle «forme» e dei «tipi ideali», Antoni riconosceva nella filosofia di Max Weber: anche se, non senza qualche ambiguità, recuperava poi la sociologia weberiana, interpretandola, crocianamente, come un «canone» per la storiografia e risolvendola in quella funzione «metodologica» che Croce aveva assegnata alla filosofia. Ma in Weber egli vedeva dispiegarsi, in tutta la sua carica distruttiva, il completo dualismo di etica e politica, senza più neanche la possibilità di operarvi quei «compromessi» che, in Troeltsch e in Meinecke, ne mitigavano il dramma. Weber era l'autore che, assumendo fino in fondo il pessimismo luterano, era giunto a considerare il mondo e la storia nel segno del demoniaco e del peccato. Così, «diviso tra due leggi», tra la legge dell'*ethos* e quella del *kratos*, «una delle quali era assoluta, ma inattuabile, il Weber finì per cadere in una sorta di relativismo»<sup>7</sup>. E al relativismo reagì (come già Dilthey con le *Grundformen*) imbrigliando il divenire nei «tipi ideali». Questa sociologia – concludeva Antoni – «è la forma più coerente di storiografia d'un'epoca che ha cessato di credere nella storia e ha relegato le idee di sviluppo, svolgimento, progresso tra i miti dell'ottimismo. Il Weber confina infatti siffatti “sensi” della storia nel regno non scientifico dei “giudizi di valore”. La storiografia deve allora ridursi a una galleria di ritratti, di “tipi” di civiltà»<sup>8</sup>.

Il contrasto tra storicismo e giusnaturalismo, tra le ragioni della forza e quelle dell'etica, si ripropone nell'analisi a cui Antoni sottopose l'opera di Friedrich Meinecke. Perché in fondo, in tutto il suo percorso e pur nella sua complessa evoluzione, anche Meinecke accoglieva «la desolata constatazione dell'insanabile,

---

<sup>5</sup> *Dallo storicismo alla sociologia*, cit., p. 12.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 171.

perenne conflitto dei due principi»<sup>9</sup>. La storia era per lui «senza speranza» e «senza perfezionamento»; e l'etica, intesa con gli accenti dello «spiritualismo kantiano», restava confinata in un universo extra-mondano, assoluto e incondizionato. Ridotto lo stato politico alle «passioni elementari», all'«istinto elementare della potenza», considerato lo storicismo «come il sovvertimento non solamente della *raison* matematica e meccanicistica, ma in generale della fede nell'unità della natura umana», anche Meinecke doveva giungere «a un pluralismo, negatore dello stesso universale, e quindi alla dissoluzione della fede nel pensiero»; e tuttavia, da questi esiti, che erano iscritti nella tessitura profonda della sua concezione, Meinecke tentò di sfuggire, «trattenuto da quell'umanesimo di Goethe, di Herder, di Ranke, che ancora vive in lui»<sup>10</sup>. Era, insomma, un conato della volontà, un desiderio di «compromesso» e una ricerca di (impossibili) mediazioni, ciò che egli sovrapponeva, spintovi dal suo gusto «umanistico», allo schema concettuale che aveva adottato e che, a rigore, non tollerava né compromessi né mediazioni. Così, strappata la politica all'etica, e ridotta a «istinto di potenza», si ingegnava a ricercare, nella «ragion di stato», un «limite» e un «freno» all'energia demoniaca che essa sprigionava; e a riconoscerne e additarvi l'errore della Germania e le cause della sua sconfitta. Ma era, quello della «ragion di stato», un concetto «anfibo», «compromissorio», estrinseco, una volta definita l'«essenza» della politica nei soli termini della forza e della potenza: Meinecke – notava Antoni – «riconosce insomma che lo stato deve peccare, per la sua stessa *essenza*, e che non può godere neppure d'una purità teorica, e nello stesso tempo attribuisce il peccato all'«abuso», all'«eccesso» di chi detiene il potere, quindi a una responsabilità del tutto individuale e contingente, non inerente all'essenza dello stato»<sup>11</sup>.

Il concetto storicistico dell'«individualità», inteso come sintesi a priori del particolare e dell'universale, come principio, appunto, di «individuazione» dell'esperienza, come «giudizio», era stato dimenticato e distrutto dalla tradizione storica tedesca. I due termini della «sintesi» si erano divisi e lacerati: da un lato, residuava un'individualità priva di qualsiasi luce universale, e d'altro lato il predicato universale dell'etica viveva di una vita propria e separata, come nell'«etica dell'intenzione» di Max Weber. A partire da questa scissione, lo storicismo tedesco aveva dovuto sostituire l'universalità delle categorie spirituali con gli «pseudoconcetti» della sociologia, e risolversi in essa. Le conseguenze ideologiche e politiche di questo passaggio apparivano ad Antoni devastanti: l'individualità, spezzato ogni legame con l'antico diritto naturale, residuava nella mera forza e nella

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 109.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 120.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 109.

demoniaca potenza. Così, per recuperare una dicibilità dello storicismo, bisognava tornare alla radice logica del problema: che era, come vedremo, la teoria del giudizio e la kantiana sintesi a priori.

Se nel libro del 1940 Antoni aveva indagato gli esiti della cultura storica tedesca, descrivendo il processo che, dallo storicismo, aveva condotto alla sociologia, nel successivo volume del 1942, *La lotta contro la ragione*, esaminò la genesi stessa di quelle posizioni, studiando gli autori che, nel Settecento, avevano dissolto la *raison* illuministica e fondato il nuovo senso della storia. E con decisione assunse, come «filo conduttore» dell'analisi, il tema della nascita dell'idea tedesca di «nazione»: perché – scrisse – se era stata «spesso egregiamente narrata» la rivolta dell'estetica romantica contro gli schemi razionalistici nel dominio della critica e teoria letteraria, non altrettanto chiaro era risultato «il significato etico e politico di questa prima rivolta al razionalismo e il suo rapporto con un nuovo concetto della storia»<sup>12</sup>. Così, le «origini dello storicismo», che nel 1936 avevano costituito l'oggetto del grande libro di Meinecke, erano intrecciate e fuse, da parte di Antoni, con l'altro grande travaglio della moderna storia tedesca, quello che aveva condotto a un peculiare e assai controverso concetto di «nazione».

Già con gli Svizzeri del primo Settecento – con Muralt, con Albrecht von Haller, con Bodmer – la poetica proromantica del genio si univa allo scandaglio del passato, alla ricerca di quel «carattere delle nazioni» che, seppure intriso di un «naturalismo moralistico» che «trovava la sua conclusione nella favolosa preistoria, negazione della storia»<sup>13</sup>, pure annunciava il moderno culto dell'individualità nazionale. E, nella stessa idealizzazione della Grecia classica di Winckelmann, Antoni scorgeva, tra antitesi e contraddizioni, l'idea nuova della nazione, che si nutriva della mitica immagine dell'antico e che, negando ogni valore al progresso, cercava sé stessa nelle viscere del passato. Nell'opera di Justus Möser, del «Patriarca» di Osnabrück, Antoni vedeva assestarsi questa prima, violenta rivolta contro la ragione illuministica: nel Möser che Meinecke aveva elevato a precursore dello storicismo e a scopritore dell'«individualità», e che invece doveva essere considerato come il primo teorico della nazione tedesca, intesa come «unità nella molteplice varietà», come ordine naturale degli *Stände*, dei ceti «giuridicamente definiti e garantiti». Möser inseriva, nella dottrina svizzera del «carattere delle nazioni», la forza del *Beruf* luterano, e quindi quel tratto conservatore che resterà fondamentale nella cultura tedesca: «ne deriva una contraddizione, che si ripercuote nel pensiero politico tedesco: l'adesione all'idea della nazione e insieme l'attaccamento a quel

---

<sup>12</sup> C. Antoni, *La lotta contro la ragione* (1942), Firenze 1973, p. 13.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 53.



particolarismo dei corpi sociali, giuridicamente chiusi, che costituisce l'antitesi a quell'idea. Donde la debolezza dell'idea della nazione in Germania: da Goethe a Ranke»<sup>14</sup>.

Di più, la critica dell'illuminismo cominciava a rivelare, nel pensiero di Möser, il suo carattere distruttivo e oscuro, non solo ripiegando verso un antistorico «classicismo politico germanico», ma dissolvendo la stessa idea di umanità, e con essa ogni riferimento a una sfera etica e universale. Spiegava Antoni:

Guerra, superstizione, intolleranza erano i mostri che il secolo, che credeva nella pace, nella ragione, nell'uomo, si proponeva di fugare col progresso dei lumi. Möser capovolge i termini e passa all'altro estremo. Poiché si pretendeva di far sparire con la luce la tenebra, non soltanto oppone l'insopprimibilità e necessità della tenebra, ma vuol spenta la luce. «L'uomo», dichiara, «è un animale che deve giacere alla catena della sua immaginazione», sicché la pretesa rischiaratrice dell'Illuminismo è fatua, contraria alla natura degli uomini, nociva alla loro felicità. Portando all'estremo le osservazioni fatte dal primo Settecento sulla diversità del genio dei tempi e delle nazioni, egli nega la stessa universalità del pensiero, la stessa unità della natura umana: «Dio non ha fatto tutte le anime degli uomini secondo un'unica unità di misura. Una gran parte di loro sembra incapace di pensare e comprendere certe verità e conseguenze. I costumi e la maniera di pensare e di capire sono diversi». Per colpire alla radice l'umanitarismo egli intacca la stessa idea di umanità.<sup>15</sup>

Non dunque creatore dello storicismo e del senso dell'individualità, come voleva Meinecke, ma piuttosto critico radicale dell'illuminismo e, per ciò, pioniere di quell'idea di nazione che avrebbe a lungo segnato la coscienza tedesca. E il circolo, innescato da Möser, si compiva e si chiudeva nei due grandi esponenti della cultura tedesca del Settecento: in Hamann e in Herder. Anche in Hamann, infatti, Antoni non scorgeva affatto le origini della mentalità storicista, quanto piuttosto la denuncia dell'«inadeguatezza della ragione astratta dell'Illuminismo»<sup>16</sup>. Ma, a proposito di Hamann, egli introduceva uno dei grandi motivi della sua storiografia, che tornerà con insistenza negli scritti su Hegel: quello della funzione decisiva esercitata dalla religiosità pietista nella vita spirituale della Germania moderna. Era stato Hamann, infatti, a operare l'incontro tra pietismo e nazionalismo tedesco, e a iniziare «quel processo di sublimazione del materiale ancora greggio del pietismo, che sarà proseguito dallo Herder e dallo Schleiermacher»<sup>17</sup> (e, occorre aggiungere, da Hegel). Tutto il Settecento tedesco, come Antoni spiega in una pagina cruciale del libro, ne venne condizionato: «due culture – spiegava – si fronteggiavano nella Germania

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 106.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 101.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 167.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 176.

della metà del Settecento: l'*Aufklärung* promossa dall'alto, razionalistica, utilitaria "moda" di importazione straniera, e il Pietismo, avente per sé vasti strati della nobiltà di campagna, delle borghesie, dei contadini, di professori delle università, di medici, di studenti "risvegliati", ed avente dietro a sé una tradizione secolare<sup>18</sup>.

Agiva forse, nell'interpretazione di Antoni, in questa radicalizzazione del motivo pietistico, come un'inconfessata movenza weberiana: se Weber aveva mostrato, nel suo celebre libro, che lo spirito capitalistico era sorto dalla mentalità religiosa delle sette calviniste, così, in modo non dissimile, Antoni poteva ora indicare in quella riforma pietistica del luteranesimo, che aveva svincolato il singolo dall'autorità della Bibbia e aveva riposto la fede nell'«interna vita sentimentale», nel «calore dell'anima» –, poteva indicare in ciò il retroterra religioso del nazionalismo tedesco. I cui ingredienti, attraverso l'opera di Hamann, venivano a fissarsi nella teoria del genio e nella celebrazione delle origini naturali e irrazionali della nazione: insomma in quella «forza oscura» della «vita», in quella «parte fosca dell'uomo», in quella «zona degli istinti», dove soltanto la lingua-madre e la poesia mostrano una potenza creatrice: la nazione ne emergeva come qualcosa «d'individuale e incomunicabile», «dominata da un proprio genio irrazionale»: «il genio del popolo – concludeva Antoni – che si manifesta nella lingua, emana, per Hamann, dal grembo oscuro delle sensazioni e delle passioni, da quella divina e insieme magica matrice, da cui sorgono, irrazionali, le individualità. Distrutta ogni norma razionale, resta l'esistenza immediata della nazione come forza vitale e come fatto emozionale»<sup>19</sup>.

La teoria del linguaggio di Herder riscattava, in alcuni punti, la visione romantica di Hamann, laddove riconosceva la nascita della «civiltà», e l'inizio della storia umana, nel distacco dalla natura, dal «grido della sensazione», per opera della riflessione. Era «lo spunto d'un nuovo umanesimo storicistico, che non ha più modelli nel passato, ma una mèta infinita davanti a sé»<sup>20</sup>: eppure, anche in Herder, il «vitalismo panteistico» reclamava il proprio spazio, e «l'anima della nazione» precipitava nella mera particolarità, in un concetto di «individualità» privo di qualsiasi relazione con il momento dell'universalità. E proprio l'ambiguità di fondo della filosofia di Herder, infine ancorata al fondo irrazionale del nazionalismo, portava Antoni a dichiarare il primo risultato della sua ricerca, e a sottolineare, in una pagina di rara intensità, la natura della «malattia» che, fin dal Settecento, aveva colpito lo spirito tedesco:

Nata in opposizione alla volontà arbitraria del despotismo illuminato, l'idea tedesca

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 173.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 190.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 213.

della nazione non fu l'idea della volontà nazionale, bensì della «natura» nazionale, priva di addentellati con la volontà politica. Spontanea e irrazionale, antecedente al volere umano, la nazione non poté avere un'iniziativa politica decisiva per i propri destini. I patrioti della guerra di liberazione accolsero l'idea, ma diedero a essa violenza operante, solo in quanto l'animarono con l'etica di Kant, e una volta cacciato lo straniero, non seppero risolvere il problema politico. La accolse anche Bismarck, ma per utilizzarla ai fini dello Stato prussiano. Essa, cioè, non creò lo Stato tedesco, ma servì, come «fattore imponderabile», alla conquista egemonica della monarchia prussiana, al trionfo postumo di Federico II e della sua politica. Quando poi, costituito lo Stato, fu necessario dargli una propria ragione di vita, la nazione non poté che riaffermare la propria differenza, la propria particolarità. L'idea herderiana poté bensì servire a una politica di potenza, in quanto quel concetto della nazione come individualità naturale era il concetto d'un organismo che cresce, si sviluppa, si espande. Però all'interno il nuovo *Reich* fu povero di vita etico-politica. Ed ecco perché i tedeschi si volsero con tanta tenacia a ricercare i tratti del loro *Wesen*, della loro «natura» germanica: chiedevano alle virtù avite, tradizionali, proprie, un indizio sulla via da prendere, una ragione ideale della loro esistenza nazionale, interrogavano la loro «anima», speravano cioè dalla storia ciò che la storia non può dare.<sup>21</sup>

La diagnosi era, come si vede, perentoria e conclusiva. E discendeva, con logica necessità, da tutta l'analisi che, in questo libro del 1942, Antoni aveva elaborata e proposta. La lunga «lotta contro la ragione», liberando il senso storico dell'individuale dalle catene del razionalismo, pure aveva dischiuso un fondo oscuro e torbido: aveva, in una parola, lasciato il vuoto, abbandonando sì il diritto naturale, per secoli – secondo la bella espressione di Meinecke – «stella polare dell'Occidente», ma scatenando forze vitali e irrazionali, che solo nella logica della potenza trovavano espressione e soddisfazione. Distrutta «l'idea di umanità», che la ragione illuminista aveva tenuta ferma ed esaltata, il dissidio tra la politica, considerata nella sua «essenza» demoniaca, e l'etica, era divampato, con le conseguenze che ormai, in quel drammatico 1942, stavano sotto gli occhi del mondo.

Nell'ultimo capitolo del libro, dedicato alla filosofia di Kant, Antoni poteva, tuttavia, prospettare una via d'uscita, ancora nel segno dello «storicismo» e della tradizione idealistica crociana. Era, quello su Kant, un saggio di notevole intensità e profondità, dove il recupero dell'*Aufklärung* si saldava al superamento del «classicismo politico germanico» in un orizzonte costituzionale e, ormai, liberale. Il Kant delle prime due «critiche», colpito dall'avversione e dall'ironia di Hamann, diventava qui lo scopritore delle moderne «distinzioni», avendo differenziato l'uso «teoretico» e l'uso «pratico» della ragione, e avendo restaurato per ciò l'assolutezza

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. 226-227.

del dovere etico e dell'imperativo morale. Ma era soprattutto il Kant della terza «critica», della *Critica della capacità di giudizio*, e dunque del «giudizio riflettente», che anticipava la soluzione del dissidio spirituale tedesco in una più elevata dottrina della storia: una dottrina centrata non sulla strutturazione filosofica del divenire, ma sulla funzione del giudizio, dove il predicato universale «tocca e chiarisce il soggetto nella sua concreta individualità e lo valuta»<sup>22</sup>. Era, in sostanza, «una prima, rudimentale forma di giudizio storico», l'annuncio della teoria crociana del «giudizio individuale»: teoria, secondo Antoni, capace di ricomporre il dissidio, perché in essa l'individualità si costituisce attraverso la categoria etica e universale, la reca in sé e mai può distaccarsene.

E tuttavia, restava in Kant l'antinomia tra il giudizio determinante e quello riflettente, tra la spiegazione meccanicistica e quella teleologica, tra la natura e lo spirito: egli non aveva ancora assorbito, e quindi superato, «il motivo della rivolta romantica»; non si era elevato al concetto per cui realtà e conoscenza sono storia e nient'altro che storia. Per fare questo, occorreva chiarire la natura pratica e utilitaria dell'«astrazione», e concepire la scienza fisico-matematica secondo il criterio e il ritmo proprio degli «pseudoconcetti». Toccato questo punto, che gli sembrò risolutivo del grande conflitto dell'età romantica, Antoni vedeva insorgere, però, un rischio e una contraddizione altrettanto acuti, che nascevano dalla stessa «soluzione» che lo storicismo aveva offerta. Affermato il carattere conoscitivo del giudizio storico e il carattere pratico delle scienze, accadeva, infatti, che la ragione utilitaria e tecnica prendesse la sua rivincita, «divellando e uniformando secondo la sua intima legge», e stringesse in uno spazio angusto la *vis* etica degli *humaniora*. E l'ultima pagina de *La lotta contro la ragione* introduceva l'inquietudine di questo nuovo contrasto, di questa ulteriore lacerazione, di una lotta minacciosa tra la teoria e la pratica, tra la conoscenza e l'utilità, tra la storia e le tecniche:

La lotta contro la ragione era stata nel Settecento una lotta contro lo Stato assolutistico e cosmopolitico. L'Ottocento ha visto il tentativo della giovane idea della nazione di conquistare lo Stato, di dare al vecchio meccanismo la propria ricca vita, di creare, insomma, lo Stato nazionale. Ma lo Stato settecentesco, paterno, filantropico, utilitaristico, voleva essere uno Stato di benessere, mirava, attraverso le sue riforme, alla felicità dei sudditi. La rivolta contro il suo paternalismo ha disdegnato ogni contaminazione economico-sociale, proclamando la libertà unico principio etico. Ma quella realtà economico-sociale, esasperata e insieme educata dal meccanicismo tecnico, ha reagito imponendo le sue esigenze, e si è appellata nuovamente allo Stato, filantropico, ugualitario, burocratico, operante, come lo Stato riformatore settecentesco, secondo piani generali. Riuscirà la ragione storica ad accogliere in sé

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 271.

quelle esigenze che danno impeto travolgente all'avversaria, così da superare, rinnovata, anche questa crisi, oppure rimarrà soccombente, esangue residuo d'una tradizione millenaria<sup>23</sup>

Con i due volumi del 1940 e del 1942, e con i numerosi scritti che, nel giro di un decennio, dedicò alla storia e alla cultura tedesca, Antoni aveva guardato in profondità nel dramma della cultura europea, cercandovi le sorgenti di quella rinnovata barbarie che, con il nazismo e la guerra, stava infiammando il mondo. Ripensandone la storia, in un denso saggio del 1944 su *Germanesimo e slavismo*, le due guerre mondiali gli sembravano «due fasi, interrotte da una tregua d'armi, d'un'unico grande conflitto, simile alle guerre dei cento anni e dei trent'anni»; e si era ormai, come scrisse, all'«epilogo d'una tragedia millenaria, che ci riporta dietro nell'età delle migrazioni barbariche. Ed anche la conclusione ha assunto, malgrado la modernità della tecnica impiegata, il carattere d'un primitivo urto etnico, del cozzo sterminatore di tribù»<sup>24</sup>. E tuttavia la catastrofe, pur nel suo aspetto barbarico e irrazionale e in apparenza indecifrabile, era iscritta nel codice della nostra civiltà, e sgorgava da quella «malattia» dello spirito che, per secoli, la cultura aveva saputo controllare e, a tratti, dominare, ma che infine era esplosa con tutta la sua potenza distruttiva. Una «malattia» che si era depositata nello spirito europeo con la grande rivolta romantica contro la ragione illuministica, che aveva plasmato l'idea moderna di nazione e che aveva sospinto la cultura tedesca nelle zone oscure del «primitivo» e dell'«originario», verso le profondità inaccessibili della «vita» e della «potenza». Era questo, per esempio, il rimprovero che Antoni faceva a Otto Vossler: di avere risolto l'idea di nazione nella «comunanza di volontà», senza indagarne il volto più drammatico, che risaliva non a Rousseau ma al movimento romantico<sup>25</sup>.

Così, in un saggio composto fra il 1944 e il 1945, Antoni definì il nazismo come un «fenomeno culturale», e chiarì che non si trattava «di vera, schietta barbarie, ma di qualcosa di assai più pauroso»: si trattava del risultato conseguente e persino necessario di una «cultura» e di una «letteratura» che, coltivata per decenni, veniva ora messa in pratica con «spietata consequenzialità». Era un germe di perversione che attraversava tutta la storia tedesca, e che nell'età dell'umanesimo aveva già esaltato la «immaginaria civiltà germanica preistorica» e la virtù degli antichi germani contro la comune coscienza europea: era la ricerca della preistoria mitica, delle saghe, delle fiabe, dei canti popolari, che aveva impegnato i letterati del Settecento, sulle tracce dell'«originalità nazionale», e che li aveva spinti «nell'oscuro istinto del

---

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 280-281.

<sup>24</sup> C. Antoni, *Germanesimo e slavismo* (1944), in *Tre saggi storici*, Roma 1947, p. 3.

<sup>25</sup> C. Antoni, *L'idea della nazione* (1937), in *Considerazioni su Hegel e Marx*, cit., pp. 291-299.

sangue e della razza, cioè nel nulla»<sup>26</sup>. Ma era, questa, una «malattia» soltanto tedesca? Era, questo, il frutto del diabolico traviamiento di un popolo, o non era da intendersi, invece, come il tarlo che, dalla civilissima cultura dell'Europa, lì si era proiettato e lì aveva attecchito, dispiegando poi i suoi tristi effetti sull'intero continente? «Ma anche questa aberrazione – rispondeva Antoni – appartiene, come si è visto, al moto della civiltà europea: è contro di essa, ma è dentro di essa. Fin dove il romanticismo nazista ha tratto i suoi più sinistri motivi dalla nostra stessa civiltà?»<sup>27</sup>.

Era dunque, quella del nazismo come «fenomeno culturale», una malattia europea e non solo tedesca: disagio e crisi di una civiltà elevata e raffinata, non banale caduta in una barbarie primitiva. Il romanticismo che l'aveva generata era stato un fatto europeo, non solo tedesco: era stato – spiegava Antoni – «un peccato contro lo spirito», un «culto satanico» che aveva esaltato la vitalità e l'animalità, «il moto torbido dei sentimenti e degli appetiti» che una lunga tradizione aveva cercato di reprimere e di frenare. E ora, la «catastrofe apocalittica» non poteva che apparire come «la tremenda espiazione d'un orrendo peccato intellettuale», di un sovvertimento «orgiastico» di valori. Proprio in quel moto della cultura romantica, che aveva pur liberato il senso storico dalle astrattezze della «ragione» illuministica, si annidava l'origine profonda del male:

Qui si arriva al punto su cui va richiamata la nostra attenzione. Il romanticismo non è un fatto esclusivamente tedesco, ma europeo: europeo nelle sue sparse origini – dai così detti pre-romantici inglesi a Gian Giacomo Rousseau –, europeo nella sua varia diffusione ed efficacia. Esso ha permeato la poesia, l'arte, la filosofia, la storiografia, la politica dell'Ottocento europeo ed è giunto, in forme decadenti o parossistiche, fino a noi. Esso è stato, come lo definì Baudelaire, la grande eresia moderna. La catastrofe apocalittica che si è abbattuta sulla nostra civiltà sembra essere la tremenda espiazione d'un orrendo peccato intellettuale. Un peccato contro lo spirito. Infatti il romanticismo è stato un elogio non satirico, ma serio, della follia, di quella «natura» che l'etica classica condannava come passione e l'etica cristiana malediva come carne. È stato un orgiastico sovvertimento dei valori e delle norme che per due millenni avevano guidato l'Occidente. Esso esaltò la mera vitalità, la nostra animalità, il moto torbido dei sentimenti e degli appetiti che la tradizione classica ed umanistica aveva cercato di reprimere con l'idea della ragione e la tradizione cristiana col principio della redenzione e della grazia. Il suo idolo fu appunto la Vita, scritta con la maiuscola, ed in questo culto satanico si trasformò ben presto in un misticismo del piacere e della lussuria – sul piano individuale – ed in misticismo della potenza e dell'azione sul piano politico. È questo satanismo che l'Europa sta oggi scontando.<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> C. Antoni, *Il nazismo: fenomeno culturale* (1944-1945), in *Tre saggi storici*, cit., p. 43.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>28</sup> *Ibidem*, pp. 45-46.

Sono, quelle adoperate qui, espressioni forti, dove il chiaroscuro dell'analisi trascolora nell'emozione di quei giorni, quando l'esito della guerra appariva ancora incerto e le sorti del mondo civile in bilico. Ma l'interpretazione che qui Antoni delineava, del nazismo come «fenomeno culturale», figlio legittimo del romanticismo europeo, era coerente con tutto lo sforzo della sua ricostruzione storica. Il romanticismo aveva spezzato ogni relazione tra politica ed etica, e aveva ridotto la politica a una mera negatività, a «un dovere dannato», a «un male cui non ci si può sottrarre», e che quindi conviene affrontare con le sole regole della violenza e della frode. La politica si era piegata alla logica della potenza, e aveva ricevuto una pericolosa sanzione etica: o meglio, aveva edificato una seconda morale, diversa da quella delle persone comuni, dove «allo stato era lecito, anzi doveroso compiere quanto era vietato agli individui». E già «questa coscienza – concludeva Antoni – è qualcosa di terribile e potrebbe bastare da sola a spiegare la criminalità nazista. Infatti la legge della violenza non ha più limite alcuno quando la si accetta come un dovere dannato, da eseguire fino in fondo, con atroce decisione»<sup>29</sup>.

Il grande contrasto fra storicismo e giusnaturalismo, che gli parve dominare il mondo contemporaneo, sino a degenerare nell'orrore della guerra e del nazismo, portò presto Antoni a fare i conti con la filosofia di Hegel. E furono, in verità, conti molto aspri, che lo condussero – correggendo così una tesi caratteristica di Guido De Ruggiero – non solo a escludere Hegel dalla linea maestra del liberalismo europeo, ma a considerarlo come il vero teorico dello stato nazionale tedesco: saldando la propria dottrina fenomenologica con l'idea herderiana della nazione, infatti, proprio Hegel aveva compiuto il salto nel culto dell'azione e della potenza, evocando demoni che poi, un secolo dopo, avrebbero dispiegato i loro tremendi effetti: «Hegel – scriveva Antoni nel 1944 –, il discepolo dei mistici e dei maghi della Svevia – di quella Svevia che conservava intatto il luteranesimo dei primi giorni – ha evocato quei demoni e li ha adorati. Di tutti i satanismi il suo è il più radicale e tremendo, ch  esso   sistematico, pretende di opporre alla ragione giusnaturalistica una sua pi  profonda, pi  reale ragione. Ed   il pi  atroce per le conseguenze»<sup>30</sup>.

Ma il culto satanico dello stato, ormai inteso da Hegel come il culmine dell'eticit , oltre il quale non poteva darsi che la guerra e lo scatenarsi di brute forze materiali e in fondo irrazionali, derivava da un errore pi  profondo, che attraversava tanto la sua teoria filosofica quanto la sua concezione etico-politica. E l'errore

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>30</sup> C. Antoni, *Ci  che   vivo e ci  che   morto della dottrina di Marx*, in *Considerazioni su Hegel e Marx*, cit., p. 40.

consisteva nella negazione radicale della realtà dell'individuo, inteso come «mezzo» e «strumento» per la realizzazione di un fine e di un'essenza universale – la falsa idea della libertà – di cui quello, l'individuo (fosse anche l'eroe cosmico-storico), non era considerato responsabile né consapevole. In questo modo, notava Antoni, la storia si spezza in due, perché, al di sotto della vicenda essenziale delle idee, continua a vegetare un mondo dell'accidentale e dell'apparente, dell'inessenziale e del contingente, che è poi il mondo stesso degli individui concreti e viventi: con la conseguenza che il concetto storicista dell'individualità, ossia dell'universale concreto, vi appare drasticamente negato, perché la razionalità a priori si scinde e si contrappone all'esistenza particolare e apparente delle azioni umane. E infine, spezzata la relazione tra l'universale e l'accidentale, e confinata la miseria dell'individuo ai margini della vicenda storica, Hegel non poteva che violare la maestà stessa della forma categoriale dello spirito, «storicizzandola» e «temporalizzandola», ossia ritrovandola in alcuni luoghi e in alcuni tempi della storia: e così strutturare il divenire in una opprimente sequenza di epoche e di civiltà, ordinate secondo un ritmo progressivo e culminanti nel mondo cristiano-germanico, ovvero nel suo mondo, arbitrariamente elevato al di sopra di tutti gli altri. Era, insomma, il *Weltgeist* che si incarnava nel *Volksgeist*, e la «filosofia della storia» che, secolarizzando la natura formale delle categorie, corrompeva il significato profondo dell'individualità storicista.

D'altronde, l'errore hegeliano non riguardava soltanto la concezione della storia e della politica, ma penetrava nella stessa teoria filosofica, e in particolare in quella dottrina della dialettica che, per oltre un secolo, ne aveva costituito il vanto. Per Antoni, infatti, Hegel non aveva aderito alla rivolta romantica contro la ragione illuminista (come riteneva l'interpretazione di origine diltheyana dello Hegel «romantico e mistico»), ma aveva cercato, piuttosto, di restaurare il dominio della ragione, recuperando la funzione e il valore dell'intelletto astratto e facendone il «motore» della dialettica. Ignorava, per questo verso, la grande scoperta moderna del carattere «pratico» e «utilitario» delle astrazioni, che, conseguita dalla filosofia della scienza di fine secolo con Mach, Avenarius, Poincaré, sarà ripresa e compiuta da Croce; e inseriva per ciò, nell'uso teoretico della ragione, un elemento improprio, che invece doveva essere mantenuto distinto. La sua dialettica si configurava quindi come una «giustificazione dell'intelletto»; e, così, come una confusione e uno scambio tra la funzione teoretica del conoscere storico e quella pratica dell'intelletto astratto.

La confusione tra ragione e intelletto, tra categorie e astrazioni pratiche, aveva condotto Hegel a minare le fondamenta della logica occidentale, e a sostituire al tradizionale principio d'identità il diverso principio della contraddizione. Alle



astrazioni dell'intelletto – e tali erano, per esempio, le prime categorie della *Scienza della logica*, cioè l'essere e il nulla – Hegel aveva infatti assegnato un duplice carattere: da un lato, una nota di positività, perché compito dell'intelletto era quello di fermare le determinazioni e dunque di rendere possibile il processo dialettico; ma, d'altro lato, di negatività, giacché la determinazione astratta doveva risolversi e «togliersi» in determinazioni più ricche e concrete, sino a pareggiare la struttura infinita dell'idea assoluta. Così, le singole determinazioni, proprio in quanto risultati di un'operazione astrattiva, venivano a contraddirsi, in maniera tale che la categoria non era più eguale a sé stessa ( $A=A$ , secondo la formula dell'identità), ma coincideva con il proprio risolversi nelle altre categorie e nell'intero processo dialettico ( $A=\text{non } A$ , secondo la nuova logica della contraddizione).

Tuttavia, osservava Antoni, la logica della contraddizione non solo veniva a fondarsi, come abbiamo notato, sulla confusione tra concetti e astrazioni, ma presupponeva un uso «inconfessato» dello stesso principio d'identità. La determinazione, infatti, poteva contraddirsi solo a condizione che, all'inizio e alla fine del processo, fosse tenuta ferma, come identica e non contraddittoria, la realtà dell'intero e l'assolutezza dell'idea: e questi, l'intero e l'idea, lungi dal contraddirsi, dovevano consistere di sé e riaffermare, volere o no, il principio tradizionale dell'identità:  $A=A$ .

La scommessa hegeliana di abbandonare il principio d'identità per il nuovo principio della contraddizione appariva dunque, per diverse ragioni, fallimentare. «Tra Eraclito e Parmenide», «tra il principio del fluido divenire e il principio del saldo essere» – come Antoni scrisse nel *Commento a Croce* – la civiltà occidentale aveva, una volta per tutte, «scelto quest'ultimo»<sup>31</sup>. E Aristotele, sul finire del mondo antico, aveva dato a quel principio la sua forma compiuta. Ma nel mondo moderno, tra la rivoluzione scientifica e l'età dei lumi, il principio d'identità si era ampliato e svolto in quello della «causalità meccanica», e ben presto, cercando di estendersi a ogni aspetto della vita umana, aveva sollevato la rivolta romantica in nome del sentimento e della libertà. E, di fronte a quell'assalto, era stato costretto a cedere e a soccombere, perché in effetti, nella sua antica e moderna formulazione, esso non era in grado di rendere ragione della realtà dell'uomo e della storia, di quel «fluido divenire» che, con l'oscuro Eraclito, aveva emarginato e abbandonato al proprio destino.

Proprio la teoria crociana del giudizio individuale forniva ora, secondo Antoni, la possibilità di restaurare il principio d'identità, e di eliminare la fallace logica della contraddizione, in una forma diversa da quella antica e capace di rispondere positivamente alla sfida romantica. Quel giudizio, che Hegel aveva

---

<sup>31</sup> C. Antoni, *Commento a Croce* (1955), Venezia 1964, p. 36.

liquidato come *Urteil*, come figura della separazione, e che aveva disciolto dialetticamente nell'immagine triadica del sillogismo, riassumeva invece la forza del pensiero «come atto di sintesi a priori». Solo nel giudizio, infatti, si riaffermava la potenza logica dell'identificazione, ossia dell'individuazione della categoria eterna nel fatto concreto ed esistente; e la storia, scissa da Hegel tra il mondo delle essenze e quello dell'accidentalità, si riunificava e si ricomponne nell'identità dinamica delle determinazioni reali: «la nuova formula – spiegava Antoni, con riferimento a Croce – non era già quella della successione e trasformazione dialettica delle categorie, che Hegel si era sforzato di descrivere, bensì quella della universalità, eternità, permanenza delle categorie stesse, e quindi del vero: permanenza che sussisteva non nell'aere astratto dell'identità classica, immobile e fuori del tempo, bensì nel concreto procedere della storia, nella mutevole e varia individualità, che la storia incessantemente crea e offre. Non più  $A=A$ , bensì  $a=A$ . Il principio d'identità cessa di essere la formola dell'essere, negatore della vita e del mutamento, per divenire la formola del pensare, la formola che esprime appunto l'atto del giudizio, la predicazione della realtà di un soggetto, l'asserzione che tale soggetto è tale e quindi non altro. Il giudizio è atto di identificazione, e il principio d'identità altro non proclama che l'obbligo del pensiero di mantenersi coerente a questa sua funzione»<sup>32</sup>.

Studiando la dialettica hegeliana della contraddizione, Antoni aveva trovato nella filosofia di Croce gli argomenti principali della sua critica: era dalla *Logica* di Croce, infatti, che egli aveva tratta la teoria del giudizio individuale; ed era nella *Filosofia della pratica* e in altri scritti crociani che veniva sostenuta la riduzione delle nozioni astratte a «pseudoconcetti» foggiate a fini di utilità. Tuttavia, rispetto al *Saggio sullo Hegel* e alle più tarde *Indagini*, Antoni aveva accentuato il motivo kantiano dello storicismo e aveva scavato un solco profondo con il sistema hegeliano: ora, infatti, la filosofia dello spirito non era più – come Croce, ingannandosi, credeva – una revisione e una correzione dell'idealismo di Hegel, ma una critica e un congedo della dialettica, e dunque un rifiuto di tutte le conseguenze etiche e politiche che ne discendevano. Antoni riteneva di avere chiarito un aspetto «inconsapevole», e nascosto perfino alla coscienza del suo autore, della posizione crociana: ma ben presto dovette accorgersi che il diverso giudizio su Hegel derivava anche da differenze profonde che, rispetto alla filosofia di Croce, si erano insinuate nel proprio pensiero, e che chiedevano, ormai, di essere rese esplicite. I due libri in cui raccolse gli studi maggiori dell'ultimo decennio della sua vita – il *Commento a Croce* e *La restaurazione del diritto di natura* – mostrano i termini di questo dialogo serrato,

---

<sup>32</sup> *Ibidem*, pp. 44-45.

dove la fedeltà alle idee fondamentali del maestro s'intrecciò con la critica di aspetti tutt'altro che marginali del suo «sistema».

Certo, a Croce restava attribuito il merito di avere distrutto la logica hegeliana della contraddizione, di avere restaurato il principio d'identità e, soprattutto, di avere scorto la dinamica dell'opposizione reale sopra cui si regge l'energia interna di ogni forma categoriale. E tuttavia, quando si era posto il problema della circolazione delle forme distinte, ossia del passaggio dall'una all'altra categoria nella vita dello spirito, Croce aveva reintrodotta ambigualmente la molla della contraddizione, parlando della dialettica tra l'esuberanza di una singola forma e l'armonia dell'intero, o, ancora, proiettando l'opposizione economica di piacere e dolore nella figura immobile delle altre categorie. Così, osservava Antoni, egli aveva dimenticato che l'opposizione è interna a ciascuna categoria, e che ognuna la possiede in sé non nella forma di un'esuberanza e di un eccesso, ma come «vuoto», «stanchezza», «necessità di salvarsi dal nulla»: è solo il rischio perenne dell'arresto dell'energia, della diminuzione di «grado» e di «intensità» del vigore categoriale, che genera il negativo, come «dolore», come «male», come «brutto», come «errore». E proprio questo rischio del «vuoto» acquistava, nelle pagine di Antoni, un pregnante significato logico, perché la negatività reale si faceva elemento e figura del giudizio: di un «giudizio negativo», come lo definì, nel quale il «vuoto» e l'«assenza» erano rivelati ed espressi come «distanza» tra il soggetto empirico e il predicato ideale: e dove, dunque, la forma categoriale assumeva la veste del dover essere, dello sforzo perenne e inesauribile di colmare lo iato, di riguadagnare la lontananza dei termini, e di riattivare, insomma, l'energia dello spirito. La categoria crociana, attraverso la teoria del «giudizio negativo», svelava il suo carattere di «ideale della ragione», e annunciava quella «restaurazione del diritto di natura» che diverrà l'oggetto dell'ultimo libro di Antoni.

Se Antoni aveva riconosciuto nella teoria del giudizio individuale il punto di forza per una complessiva riformulazione dello storicismo, certo quella teoria si veniva mutando tra le sue mani. Ne derivava una specie di scompaginamento della stessa struttura dello spirito. Così, il giudizio restava bensì una relazione e una sintesi tra il soggetto particolare e un predicato universale, ma la natura di quel soggetto cambiava decisamente aspetto, con conseguenze imprevedibili sulla stessa articolazione delle forme distinte: laddove Croce aveva assegnato all'intuizione estetica il compito di fornire il sostrato rappresentativo del giudizio, pensando il giudizio stesso, dunque, come sintesi delle due forme teoretiche, e insomma come atto supremo della conoscenza, Antoni rinviava al «momento economico» e al «fatto vitale» come carattere del soggetto: «la cosiddetta percezione – scriveva –, che intendiamo già come un giudizio, un atto del pensiero, è appunto l'atto con il quale

afferriamo l'esistenza del dato di fatto, che abbiamo una sensazione e la valutiamo. Il suo soggetto non è l'intuizione artistica, ma la vitalità»<sup>33</sup>. Così, se da un lato, come Adelchi Attisani non mancò di osservare, con la teoria del «giudizio negativo» si inseriva un elemento etico nell'atto conoscitivo, d'altro lato si poneva, come soggetto del giudizio teoretico, il fatto pratico dell'utilità: con la conseguenza che la stessa, fondamentale distinzione tra sfera teoretica e sfera pratica tendeva a scolorirsi, se non proprio a scomparire.

Con la revisione che aveva operata della teoria crociana del giudizio – considerandone l'utile, e non l'intuizione estetica, come sostrato e insistendo sul valore etico del «giudizio negativo» – Antoni riteneva di avere avvicinato la soluzione della grande disputa tra storicismo e giusnaturalismo. La storia si era configurata come la «sanguinaria dea», che «tutto giustifica e tutto travolge», e il suo culto aveva partorito il «crudo realismo politico», negatore di ogni valore umano: lo stesso Meinecke, che aveva celebrato lo storicismo come una grande conquista del pensiero umano, non si era domandato «se la distruzione del principio animatore della civiltà dell'Occidente, il brusco tramonto della bimillennaria stella polare, non abbia intaccato qualcosa di vitale ed essenziale in questa civiltà»<sup>34</sup>. Ora, vinta la logica hegeliana della contraddizione, riaffermato, in una nuova forma, il principio d'identità, restaurato il valore assoluto delle categorie dello spirito, diventava possibile scorgere la fonte di una rinnovata sintesi e di una conciliazione: il giusnaturalismo risorgeva, non più nella forma astratta del meccanicismo moderno, ma nella maestà della forma etica, la quale, conservando la propria struttura eterna e intemporale, pure viveva solo incarnandosi nel concreto e sempre cangiante agire storico.

Tuttavia, nonostante la correzione logica apportata alla teoria del giudizio, rimaneva un più resistente ostacolo sulla via di quella conciliazione. E l'ostacolo consisteva nella svalutazione dell'individuo, che Hegel aveva ridotto a mera «accidentalità», a «mezzo» e «strumento» per la realizzazione dell'universale, ma che anche Croce aveva inteso, in tutto il corso della sua riflessione, alla stregua di uno «pseudoconcetto», di un artificio astratto, destinato a risolversi nella più corposa realtà dell'accadimento cosmico-storico. Più precisamente, secondo la ricostruzione che Antoni ne fornì, Croce era passato per diverse fasi, mutando bensì la sua interpretazione, ma senza mai giungere ad affermare il valore e il significato dell'individuo rispetto al superiore svolgimento del corso storico. In primo luogo, infatti, Croce aveva distinto l'individuo dalle sue opere, considerando queste come un contributo verace allo spirito universale, e quello – ossia l'individuo – come un

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 230.

<sup>34</sup> C. Antoni, *La restaurazione del diritto di natura*, Venezia 1959, pp. 31-32.

residuo impensabile, elaborato dall'intelletto astratto a semplice scopo di utilità. In secondo luogo, poi, aveva risolto l'individualità negli «abiti vitali», nelle istituzioni giuridico-sociali, nelle «abitudini», utili per orientarsi nel mondo, ma prive di un preciso significato speculativo. Infine, nell'ultima fase della sua meditazione, Croce aveva ricondotto l'individuo alla «vitalità», alla sua «incessante inquietezza», accentuandone ulteriormente il lato negativo, e introducendo un pericoloso e irrisolto dualismo, interno alla medesima categoria economica, tra la positività dell'utile e la negatività della forza vitale.

In ogni caso, dunque, Croce era rimasto prigioniero del dogma hegeliano, foriero di nefaste conseguenze, che strappava l'individuo dalla storia, e lo relegava in un angusto ambito di «accidentalità». E aveva accentuato questa aporia proprio introducendo l'ambigua nozione della «vitalità», che inseriva una nota negativa e inquietante nella forma positiva della categoria economica. E, da questo punto di vista, Antoni perseguì con tenacia il ritorno alla primitiva formulazione crociana dell'economico, dove l'utile era inteso quale «scienza mondana» e, se si vuole, «diabolica», ma pur sempre nella sua schietta accezione positiva, come affermazione di libertà. Di fronte a questa situazione, che gli sembrava insidiare fin nelle fondamenta la possibilità di uno storicismo umanistico, Antoni propose un vistoso capovolgimento teorico: e affermò che l'individuo non doveva affatto considerarsi come un'«astrazione economica», ma come il «principio di vita morale», o meglio, e più esattamente, come lo stesso «universale concreto»<sup>35</sup>. In effetti, criticando la svalutazione hegeliana e crociana, egli arrivò a concepire l'individuo come il luogo stesso della sintesi a priori, come la sede e la struttura del giudizio individuale: e, non a caso, ricorse all'antico concetto dell'Io (concetto, anzi tutto, kantiano) per indicare la struttura fondamentale dello spirito, dove le categorie trovano la loro espressione e dove, concretamente, il giudizio si forma e si manifesta:

mi sembra lecito – scriveva – qui ricorrere a una parola, che negli scritti crociani quasi non si incontra, mentre ricorre continuamente nelle opere dei filosofi moderni: alla parola «Io». Si direbbe che nel pensiero crociano il concetto dell'Io non abbia importanza, non costituisca un problema, non abbia, a rigore, una realtà di fronte alla realtà dello Spirito universale e delle Categorie universali. Tuttavia, se ben si guarda, l'organismo, in sé articolato e determinato, in cui le categorie sono operanti e tra loro in circolare rapporto, altro non è che l'Io. Infatti non esistono le singole categorie, ma esiste l'Io, che in sé le comprende e che, di volta in volta, si determina come una data categoria, facendo confluire in essa le sue energie, cioè le altre sue forze, e conferendole una sorta di prerogativa. L'Io è quindi il concetto. L'universale vita compare sempre in questa sua manifestazione singolare. Nulla di più universale, di più

---

<sup>35</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 52-53 e p. 60.

universalmente identico dell'Io, per cui veramente tutti noi siamo anime eguali, creature dell'universale Dio, e nulla di più concretamente individuato, di più singolare e irripetibile. Nulla di più «puro» e di più «trascendentale» e nulla di più «empirico». L'Io non è qualcosa che limiti o escluda l'universalità, ma è l'universale medesimo.<sup>36</sup>

L'accidentale delle filosofie idealistiche si trasformava, così, nel vero universale. E l'Io, di cui Antoni parlava, altro non era che lo stesso individuo, riempito del valore logico e ontologico che, in quei sistemi, era stato assegnato alla superiore realtà dello spirito. E il conflitto etico, la lotta medesima che aveva opposto storicismo e giusnaturalismo, *kratos* ed *ethos*, si trasferiva nella struttura dell'individuo, riconfigurandosi come dissidio tra due diverse etiche, tra due doveri, quello verso sé stessi e quello verso l'universale: «l'opposizione – scriveva – è possibile soltanto entro la medesima categoria, che qui è l'eticità. Il dramma è tra la difesa della propria vitalità e l'etica della difesa della vita universale. Esso deriva la sua drammaticità dall'obbligo della scelta e della decisione. Non si tratta, cioè, di scegliere tra lo stato economico e lo stato etico, ma di scegliere tra due doveri entro lo stato dell'eticità, quindi di assumere la responsabilità della decisione»<sup>37</sup>.

L'individuo diventava così la pietra angolare di tutto l'edificio dello storicismo. Per la forza etica e logica che gli aveva attribuito, Antoni poteva ripensare, nel duro contesto degli anni cinquanta, tutte le forme politiche sulla sua base. Se il liberalismo diventava l'affermazione del «valore assoluto dell'individuo» e assumeva «per suo criterio il punto di vista individualistico»<sup>38</sup>, anche la democrazia si risolveva nella «volontà dell'individuo» piuttosto che in quella del «popolo». E le antiche idee di nazione e di società gli apparivano ormai, nel loro significato genuino, l'una come l'irrompere della coscienza del diritto individuale, sorta nell'Inghilterra della «gloriosa rivoluzione» e teorizzata da Stuart Mill, e l'altra come il «simbolo della libertà», fondato e ragionato da David Hume. Di più, in un capitolo centrale de *La restaurazione del diritto di natura*, Antoni criticava la distinzione crociana di liberalismo e liberismo, considerando la storia di quest'ultimo, del liberismo, come l'affermazione della positività dell'utile, come una «sezione» e una «parte» decisiva del liberalismo etico.

E tuttavia, questi grandi concetti della libertà moderna, riportati al fondamento dell'individualità, conservavano in loro stessi il rischio del fraintendimento e della degenerazione: il rischio insomma, che aveva segnato la storia di due secoli e che era precipitato nella tragedia del nazismo, di rovesciarsi in

---

<sup>36</sup> C. Antoni, *Commento a Croce*, cit., p. 98.

<sup>37</sup> *Ibidem*, pp. 244-45.

<sup>38</sup> C. Antoni, *La restaurazione del diritto di natura*, cit., p. 132 e p. 135.

«idoli» e in «divinità intolleranti», quando, separati dalla loro base individuale, avessero di nuovo cercato di farsi indipendenti e di schiacciare l'uomo.

#### NOTA BIBLIOGRAFICA

STRUMENTI CRITICI - Un profilo biografico di Antoni è stato tracciato da Michele Biscione per il *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. III, Roma 1961, pp. 508-509.

Una bibliografia degli scritti di Antoni venne pubblicata, a cura di F. Voltaggio, nel "Giornale critico della filosofia italiana", 1960, pp. 39-58. La stessa bibliografia è stata ristampata in C. Antoni, *Storicismo e antistoricismo*, a cura di M. Biscione, Napoli 1964.

Altri volumi di Antoni sono apparsi postumi, dopo il 1964: a cominciare dalla silloge *Il tempo e le idee*, a cura di M. Biscione, Napoli 1967; quindi gli *Scritti di estetica*, Napoli 1968 e *L'esistenzialismo di Heidegger*, Napoli 1972. Nel 1988 sono uscite, per l'editore napoletano Bibliopolis, le *Lezioni su Hegel. 1949-1957*, a cura di M. Biscione, che raccolgono alcuni corsi universitari che Antoni dedicò alla filosofia di Hegel e a quella di Croce.

Nel 1993 è apparso il volume, curato da Corrado Ocone, *L'individuo tra natura e storia* (Napoli, Pagano Editore). Nel 1995, a cura di Giuseppe Brescia, è stata pubblicata l'antologia *La distinzione e l'unità delle categorie: dal "Commento a Croce"* (Brescia, Andria). Nel 2000, per l'editore Guida, la raccolta intitolata *L'avanguardia della libertà*, a cura di Eugenio Capozzi. Infine sono state ripubblicate le *Chiose di estetica* (Roma 2002), a cura di Alberto Olivetti.

Recenti sono anche alcune traduzioni in lingua straniera. Il volume *Dallo storicismo alla sociologia*, di cui già esisteva la versione tedesca di Walter Goetz (Stuttgart 1950), è stato tradotto in inglese per l'edizione americana di Detroit e per quella britannica di Londra, apparsa nel 1998 e introdotta da un ricco saggio di Bryan S. Turner. In francese è apparso, nel 1963, il volume *L'historisme*, tradotto da Alain Dufour per la casa editrice Droz di Ginevra.

FONTI ARCHIVISTICHE - Una sezione significativa delle carte di Antoni (in particolare le corrispondenze epistolari) è conservata presso la Biblioteca della Facoltà di Filosofia dell'Università "La Sapienza" di Roma, in Villa Mirafiori.

EPISTOLARI - Tra i carteggi, è stato pubblicato quello, di particolare importanza, con Benedetto Croce: *Carteggio Croce-Antoni*, a cura di M. Musté, Bologna 1996. Fabrizio De Luca sta ora curando l'edizione delle lettere di Antoni a Luigi Scaravelli, che saranno presto pubblicate.

INTERPRETAZIONI - A Carlo Antoni, del quale è stato allievo e collaboratore, Michele Biscione ha dedicato numerosi scritti, tra i quali mi limito a segnalare: *Interpreti di Croce*, Napoli 1968, pp. 95-197; *Hegel e lo storicismo*, in AA.VV., *Umanità e storia. Scritti in onore di Adelchi Attisani*, vol. I, Napoli 1971, pp. 415 ss.; *Carlo Antoni interprete di Hegel*, in C. Antoni, *Lezioni su Hegel*, cit., pp. 827-855.

La monografia più importante sulla filosofia di Antoni rimane quella di Gennaro Sasso, *L'illusione della dialettica. Profilo di Carlo Antoni*, Roma 1982.

Anche Raffaello Franchini scrisse numerosi saggi su Antoni: li si vedano raccolti in *L'oggetto della filosofia. Saggi*, Napoli 1962, pp. 152-181 e pp. 261-265; *Metafisica e storia*, Napoli 1977, pp. 345-352; *Umanità e storia*, cit., pp. 507-527.

Il ricordo di Guido Calogero, *In memoria di Carlo Antoni*, conserva una particolare freschezza e incisività: pubblicato originariamente in "Tempo presente", è stato ristampato in C. Antoni, *Chiose all'Estetica*, Roma 1960. Cfr. anche A. Pagliaro, *Ricordo di Carlo Antoni*, "Atti dell'Accademia dei Lincei", 1960 (poi in C. Antoni, *Storicismo e antistoricismo*, Napoli 1964, pp. 3-32) e F. Gabrieli, *Carlo Antoni*, in *Abbozzzi e profili*, Sapri 1960, pp. 117-120.

A proposito di ricordi e necrologi, un discorso a parte richiederebbe l'articolo di Arnaldo Momigliano, *Carlo Antoni*, pubblicato nella "Rivista storica italiana" del 1959, e quindi nel *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico* (vol. II, Roma 1966). Articolo controverso e contrastato, che fu all'origine di una dura protesta di Federico Chabod: cfr. F. Chabod-A. Momigliano, *Un carteggio del 1959*, a cura di G. Sasso, Bologna 2002.

Sull'interpretazione di Croce, si vedano: V. Stella, *Il giudizio su Croce*, Pescara 1971, pp. 51-58; V. Vitiello, *Carlo Antoni interprete di Croce*, "Atti dell'Accademia delle Scienze morali e politiche" di Napoli, vol. 78, 1968.

Un'analisi penetrante de *La restaurazione del diritto di natura* venne condotta da Pietro Piovani, *L'ultimo libro di Carlo Antoni*, "Giornale critico della filosofia italiana", 1960, pp. 24-38.

Fra gli altri studi, dedicati ad aspetti del pensiero di Antoni, mi limito a ricordare: C. De Pascale, *Destino e cultura della Germania in Carlo Antoni*, Bologna 1983; D. Quaglio, *Umanesimo liberale: del giusnaturalismo di Carlo Antoni*, Napoli 1986; F. Mattei, *La dimensione etica tra storicismo e giusnaturalismo: studi su Carlo Antoni*, Roma 1999; R. Cubeddu, *Liberalismo e liberismo: Carlo Antoni tra Croce e "gli amici della Mont Pèlerin Society"*, in AA.VV., *Il coraggio della libertà. Saggi in onore di Sergio Ricossa*, a cura di E. Colombatto e A. Mingardi, Soveria Mannelli 2002, pp. 163-196.

---

**Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da [www.giornaledifilosofia.net](http://www.giornaledifilosofia.net) / [www.filosofiaitaliana.it](http://www.filosofiaitaliana.it)**

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledifilosofia.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "[www.filosofiaitaliana.it](http://www.filosofiaitaliana.it)", "Filosofiaitaliana.it" è infatti una pubblicazione elettronica del "Giornaledifilosofia.net" ISSN 1827-5834. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page [www.filosofiaitaliana.it](http://www.filosofiaitaliana.it) o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da [www.giornaledifilosofia.net](http://www.giornaledifilosofia.net) / [www.filosofiaitaliana.it](http://www.filosofiaitaliana.it) dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo ([redazione@giornaledifilosofia.net](mailto:redazione@giornaledifilosofia.net)), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.