

## La dignità dell'insegnamento e la passione politica\*

Maria Luisa Cicalese

Le tappe dell'itinerario culturale e spirituale di Umberto Segre sono note: giovane normalista nel 1927, redattore dell'ultima rivista antifascista non clandestina, "Pietre", arrestato per antifascismo nel 1928. Successivamente studente a Torino, dove si laureò con una tesi su Maurice Blondel, fu ancora arrestato per una lettera di solidarietà a Croce nel 1929, e andò esule in Francia nell'anno successivo<sup>1</sup>.

Blondel e Croce furono i due punti di riferimento di un giovane che amava studiare filosofia e letteratura, ma anche religione e che non poteva disgiungere la ricerca del vero dall'affermazione del bene. In Croce egli vedeva nel 1929 il "solo che abbia levato la sua voce in nome di quella coscienza morale la quale continua unicamente a volere la dolorosa conquista della propria libertà". Il valore morale più alto e l'aspirazione politica fondamentale si congiungevano nella religione della libertà dello Spirito, che difendeva non solo Croce, ma anche Blondel. Se quest'ultimo non aveva torto nel definire il giovane Segre "plus ou moins hégélien et ami de Croce", occorre riconoscere che i giovani filosofi italiani erano tutti, allora, più o meno hegeliani e influenzati tanto da Croce quanto da Gentile.

Eppure, se le vicende politiche rendevano impossibile a un giovane "juif libéré et débrouillard" la scelta gentiliana, spingendolo verso quella crociana, in quei tardi anni venti se non più Gentile, ancora Blondel e Bergson (entrati sin dai primi del Novecento, pur con fraintendimenti, nella nostra cultura) rendevano possibile l'appassionamento di molti per l'unità dello Spirito e per la sua forza di affermazione.

Bene hanno fatto Vera Segre e Paolo Mugnano a ripubblicare nel trentennio della morte alcuni scritti editi e inediti del periodo giovanile di Segre che meriterebbero migliore diffusione tra chi voglia seguire le vicende intellettuali di un'importante forma di resistenza al fascismo<sup>2</sup>. Quelli di maggior significato teorico-politico sono due, uno su Montaigne e uno su Francesco Fiorentino. Ed è il secondo che incuriosisce di più il lettore. Segre lo pubblica su "Pietre", rivista che si appella alla libertà risorgimentale e antifascista, nel 1927, quando Gentile è stato già ministro, ma soprattutto ha già sostenuto Mussolini e il suo regime con un telegramma di consenso subito dopo il 3 gennaio 1925. Eppure dedica il suo breve saggio alla lettura di due lettere indirizzate a Silvio Spaventa da un discepolo di Bertrando Spaventa nella ristampa fattane da Giovanni Gentile, nel 1924, in un volumetto, *Lo Stato moderno e le polemiche liberali*, "curato con amore di discepolo, e pure non senza una certa inquietudine polemica"<sup>3</sup>.

Di fatto egli si appresta a prendere posizione su le "polemiche liberali" arrivate tanto vicine all'opinione pubblica meno erudita da rispuntare su una rivista come "L'Epoca", citata da Segre, sulla quale (21 marzo 1925) Gentile voleva non solo smascherare Croce togliendogli l'abito del liberale puro, e mostrandone l'effettivo filofascismo, ma anche dimostrare che il fascismo era il vero liberalismo adatto ai tempi e che si riallacciava alla tradizione risorgimentale essenziale, quella mazziniana.

Il dibattito era intricato e la statura dei contendenti notevole sicché il giovane Segre sembra usare la cautela necessaria non solo a evitare concretissimi guai, ma anche, senza enfasi retorica e senza dare addosso a Gentile, a dar ragione a Croce che aveva dimostrato come lo Stato etico di per sé non fosse che un'astrazione.

La citazione da parte di Segre di un passo di Fiorentino sul concetto di Stato moderno quale Stato nazionale "prudente ma forte", orientato a perseguire "fini che mirino al progresso della civiltà umana", illumina l'organicismo più che il liberalismo dell'autore, per il quale il movimento delle parti dello Stato non sarà intralciato se esse sono pensate come organi che sono tanto più liberi quanto più consapevoli della loro funzione, sicché "non l'essere disciolti e senza freno, ma il cooperare ordinati e concordi costituisce la loro vera libertà"<sup>4</sup>. Segre dubita che l'astrazione dello Stato etico hegeliano corrisponda all'ottica con cui Fiorentino guarda a uno Stato nazionale in cui l'operosità dei cittadini e dei partiti diventa sostanziale, finendo col sostituire l'immanente religiosità di Hegel.

D'altro canto, anche le larghe citazioni dai *Discorsi parlamentari* (compreso quello celeberrimo sulle convenzioni ferroviarie di Silvio Spaventa) o da quello all'associazione costituzionale romana, prima e dopo la caduta della Destra, provano la fiducia nello Stato di diritto che tutela l'uguaglianza dei cittadini innanzi alla legge, guadagnata in Europa sino dalla Rivoluzione francese, e assicura gli averi e le persone, ma anche la certezza che la coscienza direttiva dello Stato moderno porta verso la civiltà sostanziata di cultura e di benessere per tutti. Per dirigere gli interessi comuni, e di tutti, lo Stato, di cui Silvio — come Segre ricorda — si dichiarava adoratore, doveva essere forte e reso tale dalla fede nella patria, dalla fede nella solidarietà umana. Tale lettura, che coniuga nella Destra libertà formale con giustizia concreta, era rispettosa dei testi e della realtà storica, ma se usata come ispiratrice di comportamenti attuali, richiedeva cautela giacché quei patrioti, usciti da un assetto politico reazionario ed entrati in un presente fondato sulla libertà, non sentivano l'esigenza, che invece i tempi successivi avrebbero richiesto, di non confondere i programmi d'azione propri o altrui con dogmi da fare osservare con disciplinata obbedienza. E Segre coglie bene l'esigenza di un rinnovato liberalismo che rimanga aperto a progetti di impegno sociale, ma non perda di vista l'essenziale principio della libertà.

Certo c'era lo spirito di sacrificio, l'altruismo assoluto dell'esule, ma mancava ciò che sta più a cuore a Segre per l'attualità, la fede che la libertà si costruisce non con unanimità né con obbedienza e cioè la passione per la dialettica politica che egli recupera nel liberalismo della Destra, non nel *côté* teorico, che rimase contraddittoriamente informato a idee hegeliane, ma nel *côté* pratico: "la Destra fu per lo Stato dialettico, [...] per il pensiero che nasce dalla lotta di partiti e di idee, e non per quello che viene dall'alto, da una concezione governativa della morale; per cui il Gobetti ha potuto dire: 'Per il Gentile la politica liberale si fa dall'alto: solo il ministro può chiamarsi liberale'"<sup>5</sup>.

Come il giovane Segre scriveva alla fidanzata — più o meno nella stessa data —, la concezione fascista dello Stato è "imperialistica dogmatica antidialettica" e tale tipologia coinvolge anche la raffigurazione del capo. Certo non si poteva essere persuasi dalle "disquisizioni di Gentile nel volume *Che cos'è il fascismo*; disquisizioni che, prima di tutto, nascono da un equivoco filosofico [...]; e in secondo luogo annettono troppa importanza a dei pietosi presupposti filosofici della politica. E la critica, anche qui, ci viene dall'ingegno più potente del secolo: da Benedetto Croce nei suoi *Elementi di politica*"<sup>6</sup>.

La concezione governativa della morale che Croce rimproverava a Gentile andava combattuta nel presente, ma anche negata nella effettiva storia risorgimentale e nella immagine dello Stato nazionale, che erano state *liberali* nella coscienza dei patrioti; perciò Segre notava che i rappresentanti della Destra *non* erano seguaci dell'astrazione filosofica della assoluta eticità come universale in sé e per sé, propria di Hegel, perché credevano nello Stato singolo come nazione, e in tale credenza non erano nemmeno seguaci dell'idea etica perché attraverso lo Stato cercavano di assicurare ai cittadini benessere e cultura, non coscienza della verità assoluta, cioè religione.

Al di là dell'incursione nel campo della questione del rapporto Chiesa-Stato, Segre si limita, nei riguardi di Gentile, a rimproverargli la persistenza a credere nello Stato etico che, come aveva "dimostrato il Croce, non è che un'astrazione"<sup>7</sup>.

Il liberalismo che si attuasse solo nello Stato presupposto ai cittadini, e non viceversa, in realtà si vanificherebbe perché lo Stato, anche secondo Segre come secondo Croce, non vive che nei cittadini e negli avvenimenti che essi animano, ed erroneo sarebbe continuare a dedurre la via politica dalla filosofia (allusione al saggio crociano *Contro la troppa filosofia politica*). Rimarrebbe a Croce, ma anche agli attualisti più aperti come Vladimiro Arangio Ruiz, il liberalismo e a Gentile la tesi autoritaria.

"Io non sono socialista — scriveva Segre alla fidanzata —, ma coerentemente al mio idealismo, non posso che essere liberale; sono per lo Stato dialettico, e non per questa sorta di Stato ipocritamente etico, dove chi può ruba e ammazza; e chi non può la paga per tutti". Il riferimento alla dialettica va considerato fondamentale nella riflessione di Segre, come dimostra la sua persistenza anche nella lettera da lui rivolta a Mussolini il 27 gennaio 1930 in cui definiva Croce "il filosofo della dialettica, colui che ci aveva indotto a concepire la vita spirituale e morale come lotta e battaglia, e non come ritiro o come otium"<sup>8</sup>.

Nei saggi scritti tra il 1945 e il 1968 lo storicismo costituisce il tema fondamentale e insieme lo sfondo sul quale Segre tesse i fili di tutti gli altri: della libertà, del dovere e dell'impegno politico. Soprattutto negli ultimi anni il momento gli suggerisce la preoccupazione che l'intellettuale non possa salvare l'anima, nel senso che non riesca a incidere nella realtà dei partiti.

Lo storicismo sostiene che qualsiasi affermazione della ragione è sempre un'espressione storica determinantesi in una posizione o in una dottrina nel tempo e nello spazio. Tale orientamento, legittimo se si limita a cogliere le strutture trascendentali della storia, è per Segre pericoloso se si identifica con una posizione politico-partitica, come spesso è avvenuto in ambito marxista.

Nel 1952, l'anno della morte di Croce, nel saggio *Verità e politica. Verità della politica*, Segre con ostinata determinazione cerca di evitare l'identificazione della verità con la politica che conduce al nefasto esito sempre in agguato: la sostituzione della politica alla verità. Due sono i cardini che sorreggono la sua riflessione. Il primo consiste nel considerare "abusivo che lo storicismo politico, sia questo liberale o marxista, si serva in un primo tempo della concezione trascendentale della verità, per affermarsi come la coscienza filosofica della storia, e una seconda volta, per rivelarsi come uno specifico e particolare soggetto della storia, e addirittura un partito o un gruppo di potenze"<sup>9</sup>. E non basta che l'intellettuale tenti di porsi *au dessus de la mêlée* arroccandosi nella difesa dell'autonomia della cultura, giacché i politici *liberali* potranno lodarlo per avere così salvaguardato la concezione liberale che garantisce la sfera privata in cui prospera la libertà di opinione e di critica, mentre i *marxisti* potranno biasimarlo per essersi schierato dalla parte di una determinata classe o potranno anche lasciarlo tranquillo, in ogni caso seguiranno comunque un disegno politico contingente come quello che nell'ultimo caso era allora legato alla "coesistenza"<sup>10</sup>.

Il problema che Segre poneva in *Verità e politica* a proposito dello storicismo politico, che nel caso di Croce solo in tempi recenti è stato colto, era quello dello scambio tra valori storici (il Re, la Patria, la Città, la Nazione, la Chiesa, l'Umanità) che dovevano nutrire quell'unità sociale e quella disciplina sociale in cui nel periodo anteguerra Croce aveva creduto, trovandosi in pieno accordo con la realtà in cui viveva ed agiva, e le forme, i "valori umani" validi sempre e comunque. Dalla crisi della guerra mondiale, del dopoguerra rivoluzionario, dell'affermazione del totalitarismo, Croce uscì con il nuovo pensiero liberale che fece da *pendant* alla sua concezione storiografica e che, com'è noto, dagli *Elementi di politica* del 1924, con il rifiuto dello Stato etico proprio di Spaventa e di Gentile, va alla *Concezione liberale come concezione della vita* del 1927, con il liberalismo quale concezione metapolitica che supera la teoria formale della politica e dell'etica.

In essa si rispecchia tutta la filosofia e la religione dell'età moderna incentrata nell'idea della dialettica ossia dello

svolgimento che, mercé la diversità o l'opposizione delle forze spirituali, accresce e nobilita la vita.

Stupisce nel caso di Segre constatare che, in quel tempo di eclisse di Croce nella cultura italiana, la sua critica al marxismo risulti assai più dissolvitrice di quella rivolta allo storicismo crociano. Anzitutto egli riprende l'antica tesi gentiliana e crociana per la quale la filosofia, lungi dall'essere potenziata dalla pretesa marxiana che essa possa trasformare il mondo divenendo momento della storia nella universalità della prassi, ne venga per sempre sminuita giacché, elaborando le categorie di una previsione scientifica, non fa che schematizzare intellettualmente un programma pratico di uso immediato. Cessa così di essere filosofia, diviene ideologia ma, ancora con il suo antico nome, pretende di ridurre ogni filosofia passata o futura a ideologia.

La prassi soppianta la teoresi e diviene senza mediazioni portatrice di verità. In tale ottica la verità, elaborata dalle parti nel dramma politico e considerata sempre obiettiva e tale da poter implicare anche il sacrificio o la negazione di individui, non si volgerebbe contro la singolarità in quanto tale, ma solo contro le determinazioni alienatrici a essa intrinseche, così come alle mistificazioni sociali e anche culturali che essa reca in sé<sup>11</sup>. In realtà così l'individuo viene assorbito in quella che si considera la totalità della storia, tutta la sua attività diviene pubblica — cioè politica — e per lui non rimane spazio effettivo.

Un approfondimento di tale tema si trova in un saggio risalente agli anni dei corsi universitari milanesi. Nel pensiero posthegeliano, e in particolare nel marxismo, la filosofia del conoscere viene respinta come frutto di alienazione e sostituita da una nozione della filosofia come ideologia che tuttavia per Segre nella sua genesi risale all'Illuminismo (*Discorso preliminare* di D'Alembert)<sup>12</sup>.

Nell'ambito marxista l'ideologia è intesa come “una sovrastruttura culturale, con sviluppo tecnico proprio, tendente a formulazioni universalistiche, che non si rende conto tuttavia di costituire l'espressione di una struttura storico-sociale”, d'altro canto la “vera filosofia”, come Segre denomina la riflessione engelsiana, svela l'inganno sostituendo alla critica, strumento statico di osservazione, la rivoluzione, strumento dinamico per la produzione di storia nuova. Alla maniera di Gentile, Segre, anche se non esplicitamente, sostiene che nel marxismo c'è una filosofia della storia, anzi che logicamente essa non è altro che l'unica filosofia possibile quale interpretazione di una fase storica di contrasto di classe sicché la filosofia stessa è divenuta ideologia, quella che Gentile diceva uno dei più sciagurati deviazioni del pensiero hegeliano ridotto a prevedere la rivoluzione, cioè un fatto.

Più che la previsione del fatto — che, comunque, accadrà — conta il principio d'azione che viene suggerito, e qui Segre segue sempre più Gentile che Croce, giacché quest'ultimo pretendeva per il passaggio all'azione la fioritura di sentimenti, passioni e via dicendo.

Secondo Segre, utilizzando criticamente l'espressione marxista, si può chiamare “ideologia, non filosofia, quella per la quale ogni proposizione è vera nella misura in cui: a) individua la relazione fra la teoria dell'agire e del pensare, e la situazione storica; b) ne scorge la formula e la indica nel contempo come chiave interpretativa e come principio d'azione”<sup>13</sup>. La formulazione marxista d'altra parte rappresenta il punto d'arrivo di un processo di immanentizzazione e pubblicizzazione della filosofia, cioè del *logos* e in particolare della morale, lo svolgimento stesso dell'esigenza dell'etica di non chiudersi “nella incontrollabilità dell'intenzione o nella frustrazione dei risultati”. Da una concezione razionalistico-contemplativa si passa a una concezione razionalistico-attiva per l'avidità di una concretezza morale che, dopo la lunga, progressiva, critica alla metafisica, non identifica più il compito dell'individuo con la partecipazione a forme (valori) ideali, ma con la efficienza nella risoluzione di contraddizioni storiche, anch'essa divenuta un valore.

Si tratta ancora della distinzione tra i valori di verità e i valori di politica cui era approdato nell'anteguerra Croce, oppure dell'adequazione degli uni agli altri cui nello stesso periodo era già approdato Gentile. Tanta è la complessità del tema che Segre da una parte si chiede se la presunzione di ricondurre il fine dell'azione alla soluzione delle contraddizioni storico-sociali sia “appagabile”, giacché al contrario il ritorno all'“individuo” potrebbe portare a destreggiarsi tra le contraddizioni o, prescindendone, a costruire “rapporti *ad hominem*”; dall'altra parte — al di là della coscienza storicistica vichiano-hegeliana e posthegeliana — propone di ripensare a Rousseau con il suo senso dell'antinomia (stato di natura-stato civile, universale come totalità-frammentazione inautentica come particolarità, servitù o libertà) e con la modernità del *Contratto sociale* che storicizza la ragione. Stato come eticità, come perfezione, volontà generale, che è quel che deve essere nel rapporto puro formale dell'io pubblico con se stesso, sono proposizioni che, riflettendo sulla successiva accettazione da parte di Kant e sulla confutazione da parte di Fichte e di Hegel, fanno capire che il teorico francese era “al limite del contrasto tra moralità e storicità senza potersene rendere conto tanto astratti e antitetici erano i termini del suo pensiero”, e che egli per Segre rimane autore da cui prendere le mosse.

Tornando a *Verità e politica* occorre ricordare che, in secondo luogo, Segre appoggia il suo discorso a un altro cardine e distingue tra storicismo politico e crocianesimo. Nel saggio dedicato due anni addietro (1950) a *L'integrazione politica dell'individuo nello storicismo*, uscito sulla “Rivista critica di storia della filosofia” di Mario Dal Pra, egli aveva già posto le premesse teoretiche della sua analisi. Lo storicismo politico inserisce nella storia in atto l'intolleranza propria della dialettica degli opposti nella sua stretta forma politica, sia della politica intesa come totalità di cui ci siano — e siano note senza tema di errore — le strutture portanti, ovvero della politica considerata come totalità metafisica, sia della politica quale norma interna di tutte le altre attività, peraltro a essa gerarchicamente subordinate<sup>14</sup>.

Nello storicismo crociano gli pare invece che l'integrazione dell'individuo nella storia avvenga in modi non politici o che — si potrebbe aggiungere — non prevedano il primato della politica. L'individuo entra nella storia attraverso la sua “opera” con la quale creando una realtà nuova concretizza l'universale. L'espressione dell'ideale nel reale,

dell'universale nella particolarità che caratterizza, per gli interpreti più attenti di questi ultimi anni come Franchini o Galasso, la posizione crociana, il suo orizzonte etico politico, successivo al 1925, è da Segre efficacemente preavvertito e riassunto: l'opera di ciascuno nella visione filosofica crociana è sempre "per altri" e non necessariamente "contro altri" come nel marxismo. Segre sapeva bene che per Croce era divenuto indispensabile l'incitamento a schierarsi, a combattere, ma sempre *per* la libertà e *per* l'uomo, e contro altri soltanto nel caso, com'era avvenuto, che costoro negassero il comune valore di umanità che è solo nella ricerca della libertà.

In realtà Segre era qui assai acuto verso quella tradizione storicistica. Per limitarsi a Croce, suo diretto ispiratore, va detto che la "sottile rottura" rispetto alle tesi degli anni precedenti, consistente nell'individuare nella storia etico-politica, nella storia della vita morale dei popoli, la storia per eccellenza, risale alla *Storia del Regno di Napoli* del 1923 e si sviluppa in via teoretica nel saggio sulla *Storia economico-politica e storia etico-politica* del 1924. La concezione della storiografia permane l'ambito *e* del problema logico che prevale nel primo Croce *e* del problema etico che prevale nel secondo Croce, e in quanto tale evita qualsiasi filiazione, con successiva subordinazione, della ricerca sulla storicità dalla politica.

Ed era tale lezione che il giovane Segre aveva fatto propria e di cui però coglieva la difficoltà nel rapporto tra etica e politica, intesa quest'ultima come regno della forza, dall'arte degli scambi all'arte dei negoziati politici fino alle guerre. Tuttavia, dopo la maturazione avvenuta negli anni della guerra (come Croce scriveva nel 1927 nella *Avvertenza*, premessa alla seconda edizione delle *Pagine sulla guerra*), la meditazione crociana riposava su tre cardini essenziali: primo, "la difesa del comune patrimonio civile e della comune opera del pensiero e dell'arte tra i contrasti e le lotte politiche e guerresche dei popoli"; secondo, "l'indignazione contro gli uomini di scienza, che presero allora a falsificare la verità sotto pretesto di servire alla patria o il partito politico, ma in effetti per la loro piccolezza di mente e bassezza d'animo"; terzo, "la polemica [...] contro la concezione astratta o 'tribunalizia' delle cose politiche e in difesa del principio di forza e potenza"<sup>15</sup>.

Semberebbe, quest'ultima, una difesa incongrua con quanto scritto da Croce, dal 1923 in avanti, circa la vera storia dell'umanità come storia religiosa: in verità la distinzione tra valori di cultura o verità propri dell'ambito teoretico e valori politici propri di quello pratico, con primato dei primi ed eventuale sacrificio dei secondi, c'era già nel Croce dell'anteguerra. Nel 1927 Croce, comunque, osserverà, rispetto alle proprie riflessioni del tempo di guerra, che si sarebbe dovuto lumeggiare "ben diverso aspetto della vita politica" e "discorrere di cose più alte" ricordando però che già allora aveva respinto "costantemente il concetto della forza intesa materialisticamente e della politica come separata e disparata rispetto all'etica, verso la quale la poneva al tempo stesso specificata e sottomessa"<sup>16</sup>.

Ma, su questo punto, interpreti recenti come Gennaro Sasso e Giuseppe Galasso non giudicano accettabile la ricostruzione crociana che sembra inconsapevole della difficoltà relativa alla sua posizione precedente di mettere in rapporto paritetico la forma pratica, il cui valore poteva essere sacrificato, e quella teoretica, il cui valore non doveva esserlo, e che si connettevano in un rapporto che non era di opposizione, ma nemmeno di distinzione.

Per Segre, filosofia militante, nell'etica idealistica, significò "una filosofia che teorizza la sua relazione con i fini storico-morali dell'uomo e, per questa via, con il proprio tempo"<sup>17</sup>, ma, a suo avviso, la verifica di una filosofia di questo tipo attraverso lo studio delle sue relazioni con le idee preminenti o contrastanti in un determinato tempo è molto complessa. Significa ripensare a filosofie che non sembrano militanti, per esempio all'influenza di Spinoza (problema della tolleranza) e a Kant (distacco della morale dalla metafisica), che costruirono poli direttivi dell'uomo moderno.

Allo stesso modo, il fatto che la cultura italiana fosse "dominata" dalla filosofia di Croce nel periodo 1905-1925, ed anche nel ventennio seguente in cui fu ufficialmente osteggiata, viene verificato da Segre come contenente in sé *e* la forza per cui essa rifuggiva da ogni psicologismo nella trattazione delle obiezioni e degli attacchi considerando solo l'*opera*, il *reale* (e non il possibile o il potenziale) *e* il suo trasformarsi effettivo, il suo passare da forma a contenuto con l'apertura alla considerazione del totalitarismo, e quindi alla determinazione insolitamente attenta del rapporto tra etica e politica, per affermare che quando la storia etica è vuota, la storia politica è barbara. Quando si manifestò il rischio della rottura dell'armonia del sistema, si avviò l'inizio della decadenza del pensiero di Croce. È particolarmente indicativa dell'acutezza di Segre la consapevolezza che, al di là della ricchezza di ingegni fiorita nel primo quindicennio del Novecento, alla fine più che mai, nella schiera degli intellettuali che si assunsero la responsabilità di orientare il proprio tempo, occorre tornare ai grandi.

In ogni caso, a suo giudizio, nel Novecento più che le posizioni di Papini, Prezzolini, Amendola, Borgese, ecc., campeggiano "le polemiche e i dibattiti culturali più rilevanti del tempo". A Segre soprattutto, che pure loda ("Il Giorno" del 7 giugno 1960) la curatrice di un'antologia sulle riviste italiane, Delia Frigessi, per aver identificato nel nazionalismo de "Il Regno" l'antecedente classista del fascismo, pare più interessante tornare alla prima discussione fra Croce e Gentile svoltasi su "La Voce", che a ben guardare già conteneva "quel contrasto fra ideale universalistico e ideale mistico-nazionale della cultura italiana che diverrà appunto [...] uno dei temi del conflitto fra fascismo e antifascismo".

Una predominante preoccupazione morale guida Segre a interrogarsi sulla validità del metodo filosofico di Croce per rispondere sul come e perché nel crocianesimo ci sia la garanzia che l'opera dell'individuo possa coesistere con quella di tutti gli altri individui e che anche quando diventi politica e unilaterale lo sia senza intolleranza. Sul fondamento storico, ossia sulla articolazione del tema della tolleranza in Croce (ricerca che si sta conducendo ora), Segre non si esprime, mentre il fondamento logico di tale possibilità gli pare costituito dalla compresenza di opposizione e distinzione nella dialettica delle forme spirituali. Tuttavia, in relazione alla sfera della prassi, non manca

la critica al “distinto” che pare svanire come tale e configurarsi come opposto indebolendo la validità ideale delle posizioni diverse, mentre solo un presupposto metafisico, un “in sé” della distinzione presidia la salvezza dell’individuo da un’integrazione politica, dall’intolleranza.

Ma la distinzione così oscillante tra metafisica e storicismo rischia, a parere di Segre, di “non poter fondare irrefutabilmente una concezione della storia come tolleranza e una integrazione metapolitica dell’individuo”<sup>18</sup>. Il pericolo sempre risorgente è nei mille trabocchetti logici che fanno cadere la verità dentro la politica identificandola con essa e, infine, sostituendola, annullandola in essa. L’immanenza dell’infinito nel finito, la funzione trascendentale del pensiero e il rifiuto della sua identificazione con le parti e i conflitti in corso sono i concetti fondamentali della filosofia morale di Segre. Su di essi si basa la certezza che la funzione salvifica non è della politica bensì della filosofia.

Spetta ai filosofi e alla loro dignità di chierici salvare il rapporto libero con la verità, non ai politici e alla loro luciferina astuzia di cultori del potere tendenti ad assumere la verità come giustificazione di posizioni di potenza.

In concreto spetta ai laici salvaguardare l’impegno della ragione verso se stessa e cioè verso gli uomini presenti e passati, e futuri, greci e barbari. “Bisogna pure — scrive Segre — che resti qualcuno a spiegare come il regno di Dio, se incomincia subito ed è in noi, non si esaurisce tuttavia in questo mondo”<sup>19</sup>. Verrebbe da aggiungere che ha per sé l’eterno.

In certa misura l’impegno morale che innerva anche la dimensione politica è solo nell’opposizione, mai nel consenso. L’atteggiamento morale di fronte alla politica da parte dell’osservatore, del maestro, ma anche del giornalista che Segre fu, si situa nel punto di rinnovamento di essa: il bene non è soltanto un valore ispiratore di un ideale che informa di sé un’ideologia capace di organizzare un sistema di convivenza, ma continua rideterminazione, ripensamento critico e rinnovata scelta di un ideale per l’azione per sé e per gli altri. In tal senso anche per l’intellettuale, per l’osservatore, l’adozione di un sistema di valori riguarda la sua propria esistenza e insieme la partecipazione allo sviluppo storico.

D’altra parte, la morale nella politica non si esaurisce nello sforzo di non lasciarsi mai eteroguidare facendosi prescrivere le modalità del proprio intervento, ma anche nel non permettere di esserne escluso<sup>20</sup>. La consapevolezza che non ci si potesse accontentare di costituire una società degli apoti permise a Segre di allargare la tematica della libertà della cultura fino a comprendervi, negli anni successivi al 1965, la protesta, la contestazione o l’analisi simpatetica di argomenti che potevano parere *lontani* come il Vietnam.

Evitare la distruzione dell’uomo operata dalla politica di potenza col fragile strumento di un’opinione pubblica criticamente sollecitata dai maestri? Certamente Segre voleva dare il suo contributo per evitare la “seconda morte”, cioè l’abdicazione a scelte culturali e morali. Ma l’intellettuale laico rimane comunque *vox clamans in deserto* perché non gli è facile agganciare i partiti e le masse?

Il vecchio dubbio, il tormento dei protagonisti usciti nel dopoguerra dal Partito d’azione, dei riformisti, dei liberal-democratici, della terza forza troppo spesso assai poco *forte*, come veniva affrontato?

Negli anni cinquanta Segre non poteva non sottolineare il declino nell’Europa occidentale dei partiti d’opinione rispetto ai partiti “democratici”, per autoinvestitura “depositari e portatori della verità”. E riconosceva l’abilità e l’efficacia di questi ultimi nell’utilizzare, ai fini di una sistematica irregimentazione, i vari tipi di elementi culturali per una trasmissione della “cultura” come indottrinamento dell’elettorato a opera delle avanguardie, compiendo nel concreto quell’asservimento della verità alla politica che Umberto Segre aveva colto nella sua genesi logica, scaturente cioè dalla loro identificazione.

La rinascita della ragione sembrava vanificarsi per il dubbio sulla capacità stessa della ragione di imporsi come strumento critico e laico all’attenzione delle masse, quale guida nella prassi.

Ripensando alla grande tradizione filosofica di Croce, di Weber, di Meinecke, Segre osserva che non solo essa non si propose nemmeno di impedire la prima guerra mondiale ma, pur essendo portatrice di una filosofia della totalità, non comprese né la globalità sociale di una guerra per la prima volta mondiale, né la realizzazione della totalità come potere nella dinamica socio-economica degli stati moderni in cui il capitalismo si armava e contemporaneamente incrementava la produzione di pace, tendeva bellicosamente alla conquista di nuovi mercati e intanto migliorava la condizione di vita, quindi la stabilità pacifica della vita comune, delle masse.

E qui Segre appare forse ingeneroso verso quella tradizione. La prima guerra aveva segnato, com’è noto, un mutamento di fondo nello spirito europeo legato alla consapevolezza di una distanza incolmabile tra il mondo di ieri e l’incerto, equivoco, presente. La guerra dei grandi ideali democratici e nazionali si era trasformata nella guerra del materialismo storico agli occhi degli intellettuali liberaldemocratici più avvertiti (come scriveva Guido De Ruggiero su “Il Resto del Carlino” del 23 dicembre 1914) o addirittura nell’Europa guidata dalle classi dirigenti più colte e consapevoli, essa si era scatenata per una fatalità che nessuno sapeva più spiegare, come osservava Nitti<sup>21</sup>.

Tuttavia, “le idealità furono di nuovo forti alla fine della guerra: Wilson e la Società delle Nazioni, l’ordine e la pace internazionali, la libertà e l’autodeterminazione dei popoli, il rispetto dell’indipendenza e dei valori nazionali”<sup>22</sup>.

Certo alla fine degli anni trenta lo spirito europeo aveva conosciuto l’avvio di una degenerazione teorico-politica che più tardi sarebbe finita nella tragedia e che aveva comportato un crollo di “tutto ciò che un tempo si chiamava l’ordinamento civile dell’Occidente”<sup>23</sup>. Poi, l’affermazione del socialismo reale con le sue fasi interne e ancora la cappa del dogmatismo politico e dell’impenetrabilità delle fedi contrapposte che doveva prolungarsi nel tempo. E per Segre?

Cultura e politica non si sono incontrate al Congresso nazionale di filosofia del marzo 1960 dedicato al problema

della tolleranza fra dottrine filosofiche e ideologie, perché, al di là dei riferimenti al dialogo e alla comprensione — come Segre scriveva su “Il Giorno” del 24 marzo 1960 —, la soluzione del gesuita Boyer, favorevole all’intolleranza della maggioranza al potere, e quella contrastante di Ugo Spirito, favorevole alla tolleranza che deriva dall’immissione della scienza nello Stato (siamo nel periodo spiritiano della filosofia come scienza), sono nel riferimento di Segre lontanissime da ogni concretezza empirica della dimensione politica e incasellabili o nell’utopia astratta della perfezione o nello statalismo.

Allo stesso modo, l’astratto percorso di György Lukács (*La distruzione della ragione*) mostra a Segre, che ne scrive sullo stesso quotidiano il 26 gennaio 1960, come sia facile cadere nell’errore di collegare la grande filosofia a una caduta nell’irrazionalità al solo servizio delle classi borghesi intese a dare scacco ai movimenti del socialismo. Il mancato incontro di Lukács anche con il mondo comunista ha prodotto le più dure accuse di “revisionismo” alla sua opera di storico e di pensatore, sicché egli, secondo Segre, si dovrebbe ormai dedicare al compito di spiegare da quale degenerazione irrazionalistica (che non può essere attribuita alla prepotenza borghese) prodotta da quale sostrato storico-sociale, derivino tali attacchi alla sua impostazione. Solo così — parrebbe di capire — l’incontro tra filosofia e storia politico-sociale sarebbe una buona volta effettivo, e non astrattamente proposto, nell’area di indirizzo marxista.

E nel passato? A prima guerra mondiale terminata, il socialismo si trovò dinanzi un fatto nuovo: l’organizzazione di massa della destra e del ceto medio, il nazionalismo, il fascismo. Poi, “la vittoria della democrazia dei partiti al di là di questa esperienza di repressione, di sofferenza, di morte, ha recato profondi mutamenti nei partiti, dei quali ha però riconsacrato per il nostro tempo, la realtà e l’intangibilità”<sup>24</sup>. Il tema del rapporto tra gli intellettuali e la politica si ripropone nell’ottobre del 1966 quando i socialisti si unificano, e intellettuali come Venturi, Calogero, Bobbio, Garosci, Valiani firmano un manifesto come non-intellettuali: Segre trova da ridire perché “l’intelligenza a volte come tale deve difendere se stessa *dalla* politica o si deve immettere *nella* politica senza appartarsi o farsene *escludere*”<sup>25</sup>.

Con il marxismo il socialismo arrivava alla maturità e alla caratterizzazione ideologica attraverso l’opera di Anna Kuliscioff e Filippo Turati. Il socialismo del primo anteguerra giova all’unificazione nazionale (lo dimostrava, secondo Segre, Carlo Morandi) dando un carattere unitario alla lotta politica e una spinta alla democratizzazione. Ma i socialisti, per le loro lotte interne e le scissioni e poi le contaminazioni con filoni ideologici di massa di tipo nazionalistico, come quello che costituì l’episodio di Mussolini, non ebbero il ruolo che avrebbero dovuto assumere nella formazione dell’opinione pubblica e nell’impronta della vita politica. Ancora negli anni sessanta — in particolare Segre lo nota nel 1964 —, non riescono con l’intelligenza dei loro intellettuali a connotare la vicenda politica indirizzandola concretamente<sup>26</sup>. E ora? Si chiede Segre.

Per esempio Aldo Garosci sull’“Avanti!” continua il lavoro di commentatore d’alto livello della politica internazionale, come già su “Il Mondo”, l’organo culturale della “terza forza”. Ma l’indirizzo “finalistico” della politica chi lo darà? Economisti, sociologici, giuristi, uomini della finanza, che dovrebbero essere esperti, sono formati nella società stessa e organici a quel neocapitalismo che dovrebbero riformare<sup>27</sup>.

Nel 1969, con pessimismo acuto e preveggente, Segre comprende che le ideologie non sono morte dopo il disgelo nei paesi statalisti comunisti, almeno come ipotesi totalizzanti per una organizzazione della storia secondo valori dogmaticamente posti a guida dell’azione attraverso un sistema di rapporti tra gruppi e interessi soggettivi. Tuttavia a suo parere, benché l’ideologia sia concepita nella considerazione comune con un carattere di inderogabilità, essa gli sembra di nuovo acquistare tra i gruppi del dissenso o della contestazione una connotazione insieme liberante e socializzante. Anche qui gioca la presenza di Croce oltre Croce.

Infatti, in *Politica in nuce* del 1924, Croce già definiva l’ideologia che ogni partito sviluppa come una “pseudo teoria che gli serve non ad altro fine che a suscitare la parvenza di avere a sé alleate la Verità, la Ragione, la Filosofia, la Scienza e la Storia, deità che avrebbero disertato il campo avversario”. Ma la Filosofia e la Scienza e le altre dee “stanno imparzialmente per tutti i partiti o, per meglio dire, non stanno per nessuno rivolte come sono a comprenderli e intenderli tutti”<sup>28</sup>.

Sempre nel 1924, nel fondamentale saggio su *Storia economico-politica e storia etico-politica*, in cui si dà per presupposta “la verità e l’autonomia dell’attività morale contro ogni negazione di essa utilitaristica o altra che sia”<sup>29</sup>, anche se si presenta il giudizio che lo storico dà come quello che, cercando il passato nella sua logica e nella sua necessità, definisce il “carattere delle azioni compiute” e il “significato che esse prendono nello svolgimento storico”, si ritiene alla fine che la vera storia dell’umanità sia, come Goethe chiedeva, la storia religiosa<sup>30</sup>. E non a caso uno dei saggi specifici più belli della recente raccolta di scritti giovanili di Segre è quello dedicato a Croce e Goethe.

Fede, impeto, entusiasmo non sono se non “la fede attuosa nell’universale etico, l’operosità nell’ideale e per l’ideale”<sup>31</sup>. Con piena apertura Croce lascia alla storia e quindi all’originalità di epoche e popoli la concezione o la teorizzazione dell’universale.

A proposito di un convegno su “Cultura e gioventù”, organizzato dall’Ordine nazionale autori e scrittori, tornando sul tema del rapporto formativo tra intellettuali e opinione pubblica, in particolare giovanile, Segre su “Il Giorno” del 14 dicembre 1959 notava che era stato facile fare “un certo processo alla gioventù” e allontanare le responsabilità della “buona” letteratura puntando l’indice contro “la cattiva, commercializzata, influenzata essa stessa dal costume di massa: ma — si chiedeva — se è cattiva per definizione, a che serve il processo?”. Restava “piuttosto evaso che affrontato” il problema centrale, “quello di spiegare perché la letteratura (‘buona’) abbia perduto influenza sul costume”, nonché quello di analizzare i modi della ricettività giovanile nei riguardi della cultura artistico-letteraria. Sul quotidiano, cui collabora dal 1956 al 1969, Segre per parte sua suggerisce nelle rubriche dedicate ai libri la lettura di testi storici o

filosofici di grande impatto formativo.

Esempio indicativo è il suggerimento (15 dicembre 1959) del volume *I greci e l'irrazionale* dal quale Segre è affascinato per la novità della ricerca di Eric Dodds, con la sua scoperta degli elementi "primitivi", dell'irrazionale dello spirito greco, arrivato fin nei testi del grande razionalismo di Platone. L'invito a cogliere i grandi motivi, i sentimenti condivisi e portatori dello sviluppo della civiltà è implicito. Non senza rilievo è anche la notazione conclusiva di Segre, tratta dalla prefazione all'opera di Arnaldo Momigliano secondo il quale il testo di Dodds è l'antitesi della *Paideia* di Werner Jaeger, il libro dell'ascesa greca alla perfezione razionale e — aggiungiamo — di un forte invito in tal senso alla cultura europea.

*L'antistoria d'Italia smentisce Croce*. Sotto questo titolo d'effetto, sicuramente redazionale, su "Il Giorno" del 29 dicembre 1959 si legge la recensione della *Storia d'Italia dal 1861 al 1958* dello storico del risorgimento Denis Mack Smith, nella quale, come spesso nelle sue pagine giornalistiche, Segre fa riferimento a Nino Valeri e ai suoi studi sul comportamento e la responsabilità della classe dirigente liberale riguardo all'avvento del fascismo.

Nel libro dello storico inglese, la crescita dell'Italia unita non era stata mai democratica e non sembrava esserlo a pieno neppure nel secondo dopoguerra, come rivelava certa arretratezza sociale rimasta in larghe zone e sacche del paese e la nuova albagia e attesa di una svolta autoritaria da parte dei conservatori, evidenziata dall'appassionata invidia da loro nutrita per la schiacciante vittoria di De Gaulle nel plebiscito del 1958.

E per Segre non depone a favore di una successiva crescita democratica l'incapacità di insegnare nelle scuole il ventennio fascista. A proposito della ricostruzione di Mack Smith, il richiamo, che gli pare legittimo, alla tradizione Salvemini-Gobetti viene collegato da Segre al ricordo della nota polemica del 1946 Croce-Parri alla Consulta, quando il filosofo si risentì per il giudizio spregiativo sull'Italia liberale espresso dall'antifascista e "azionista" piemontese. Ma per Segre il punto cruciale riguarda proprio una valutazione di quel tratto di storia dell'età liberale tanto lodato da Croce — nella sua per i tempi coraggiosa ricostruzione del 1927, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* — da far pensare a una deliberata idealizzazione in funzione di contrapposizione all'Italia illiberale del "regime". Senza nessun dubbio di carattere storiografico Segre nota che, dopo qualche anno di benevola ottusità condivisa col mondo liberale, Croce aveva finalmente giudicato il fascismo. Giudicato, cioè fatto oggetto di un giudizio (morale o storico?), dopo una fase di assenza di qualsiasi riflessione.

Secondo Mack Smith il liberalismo italiano non aveva saputo muoversi verso una reale democrazia perché non era stato capace di realizzare un equilibrio costituzionale fondato su un metodo parlamentare che permettesse un autentico confronto dei partiti (con governi di partito e non di coalizione) e neppure la stabilità sociale che, mancata la rivoluzione sociale capace di legare alla democrazia le masse, avrebbe dovuto essere basata su un capitalismo maturo e su un movimento operaio articolato.

Analogo orientamento, circa il problema delle responsabilità della classe dirigente liberale verso l'esordiente fascismo, Segre aveva trovato modo di seguire in un articolo del 16 giugno 1959, presentando le memorie del nonagenario Alfredo Frassati (*Giolitti*), l'antico direttore de "La Stampa" cacciato, ed espropriato del giornale, dal fascismo.

Il centro della testimonianza di Frassati riguarda due momenti per lui cruciali, caratterizzati dalla rinuncia alla presa del potere da parte di Giolitti: il luglio 1914 in cui egli avrebbe potuto evitare la guerra mondiale, e l'ottobre 1922 in cui avrebbe potuto sventare il fascismo. A Segre preme sottolineare che Frassati, troppo tenero verso l'antico amico, non pone nessun interrogativo sul tipo di attività di governo che Giolitti avrebbe voluto o potuto realizzare e mostra di condividere l'impressione di Luigi Salvatorelli, espressa nella prefazione, secondo cui lo statista "ebbe allora dinanzi agli eventi un 'contegno passivo' (o non forse incerto e polivalente, come provano infine gli studi di Nino Valeri?). Una cosa è certa — scrive con nettezza Segre — il direttore della "Stampa" era risolutamente [...] avverso al fascismo, molto più di Giolitti che passò esplicitamente all'opposizione solo nel '24".

Che tale lettura, rafforzata o forse suggerita dall'incontro con Mack Smith fosse frutto di un metodo razionalistico di giudicare — che non teneva conto delle possibilità di sviluppo del momento postunitario e non valutava attentamente la positività di ciò che era stato comunque realizzato nel risorgimento e nell'età liberale —, e che una considerazione più comprensiva avesse portato alla difesa del risorgimento da parte di storici di osservanza metodologica diversa — come il crociano Omodeo e l'indipendente Salvatorelli e, poi, il cavouriano Romeo — sembra non preoccupare Segre che pure, con sottile acutezza, poneva teoricamente dinanzi a sé e ai suoi allievi dei primi anni sessanta il problema del "possibile" in rapporto al reale.

Non solo, ma non è senza rilievo che, sempre nel 1959 sul medesimo quotidiano, Segre presentasse, con toni di approvazione, la traduzione italiana di *L'età di Roosevelt* di Arthur Schlesinger jr., nella collezione di Storia americana lanciata da "Il Mulino", "diretta da quattro giovani storici dell'ultima 'generazione liberale': Mauro Calamandrei, Vittorio De Capraris, Nicola Matteucci e Rosario Romeo". In quell'occasione Segre si asteneva anche dal suggerire al lettore de "Il Giorno" che si proponeva di avviare a tali storie di tentare una riflessione sulla possibilità che il duro parlare di Mack Smith potesse essere un portato insieme del pregiudizio politico inglese circa l'indiscutibile bontà del modello insulare con il suo bipartitismo (e l'opposizione netta che ne deriva nella vita parlamentare tra maggioranza e minoranza) e del mito, non originale nella storiografia sull'Italia, di una rivoluzione mancata. Eppure Segre stesso aveva lodato il volume di Ennio Di Nolfo sulla *Storia del Risorgimento*, che si proponeva come prosecuzione dopo il 1848 di quella di Spellanzon, per la sua revisione critica di valori e forze politiche, ma anche per la maturità umana e antiretorica del giudizio morale (si vedano ad esempio le pagine sulle ultime ore di Carlo Alberto)<sup>32</sup>. Il fatto è che a

Segre in quegli articoli premeva in primo luogo capire non Cavour o Giolitti in quanto tali, ma biasimare il fatale errore di aver lasciato affermare il fascismo e indicare come debolezza insanabile di un sistema democratico la paura di un'autentica opposizione. E, contro Croce, questa sensibilità per la necessità della lotta politica era ancora crociana, quasi allo stesso modo che era stato proprio di Guido De Ruggiero negli anni 1943-1948. Proprio da tale maestro — oltre che da Gobetti — l'aveva appresa Nino Valeri, autore della magistrale antologia che si intitolava alla *Lotta politica*.

Complessivamente, nella produzione giornalistica di questi anni come nel saggio giovanile su Francesco Fiorentino, l'autore, magari indirettamente, sottolinea l'importanza della dialettica come garanzia di chiarificazione della vita politica e, quindi, di libertà al di là delle scelte particolari. Negli articoli sul risorgimento non è in gioco l'ostilità preconcetta verso un generico moderatismo politico, e tanto meno una soggezione indiscriminata all'ipotesi gramsciana, come dimostra la decisa constatazione di Segre della mancanza nella cultura italiana di un'influenza ammodernatrice proveniente dal marxismo (tranne che per gli studi storici) pur nell'epoca della distensione<sup>33</sup>. Difatti la sua considerazione benevola della posizione di David Hume<sup>34</sup> e l'interesse per la diffusione della lettura di tale autore (con la sua fiducia nella libertà degli scambi e nella bontà di una lieve inflazione ai fini dello sviluppo produttivo) si nutrono dell'attenzione per un filosofo che non voleva essere etichettato come tory perché si sentiva "altrettanto democratico di un whig", anche se teneva stretta la sua sospettosità di scozzese e il suo filosofico moderatismo. L'ammirazione per tale lezione di concretezza è attestata dal saggio di Hume citato da Segre "sull'accordo dei partiti". Il problema del partito nell'ambito della teoria politica era stato impostato da Segre in maniera assai innovativa rispetto a Croce e ai crociani, giacché ne riconosceva non solo la validità strumentale, ma anche la concreta, positiva creatività politica.

Scrivendo per il Terzo programma nel 1964, Segre riconosceva che, già con Carlo Morandi, il grande storico dei partiti italiani, si individua il realismo del partito mazziniano. "Per la fondazione di un rapporto ininterrotto tra opinione e partito, per la diffusione, per un radicamento vincolante di base la 'Giovane Italia' è stata un compromesso eccezionalmente geniale tra il partito come organismo di azione diretta e il partito come suscitatore di opinione"<sup>35</sup>.

Per quanto riguarda il problema del partito, dunque, occorre risalire in senso positivo alla storia risorgimentale: al di là di quel che scriveva sulla stampa, Segre, in pagine più meditate, approfondiva l'analisi storica del soggetto partito e non negava il suo radicamento nella storia d'Italia.

L'accusa a Cavour di aver posto per primo i germi del trasformismo risale alla storiografia liberale e democratica italiana da Omodeo a Chabod e "diventa aspra nella ricostruzione di Mack Smith"; essa tuttavia viene capovolta da Segre che trova in Cavour la capacità di immettere i moderati e la Sinistra in una logica parlamentare, facendone forze durevoli e dando "pubblicità" e "responsabilità" ai partiti in maniera moderna e condivisibile. A tale tema si connette la riflessione sul giudizio politico espresso in *Tre conferenze alla Tv svizzera*.

Se "il giudizio politico consiste nella scelta e nell'adesione ad un certo valore, cioè nel rapporto tra una credenza (nella pace, nell'uguaglianza, nella giustizia... e così via) e una situazione di fatto che si è prodotta innanzi a noi"<sup>36</sup>, esso è una riformulazione del giudizio morale, in cui la condanna o l'approvazione dell'altrui condotta rispetto alla situazione contingente comporta una nuova scelta che contiene un'aspirazione a svolgere ciò che si sta realizzando secondo il fine creduto migliore.

Tuttavia da parte di Segre non c'è neutrale astrattezza di comodo: l'esemplificazione della credenza cui ci si può riferire indica dei contenuti che richiedono un'azione conseguente e razionale e non un ansioso attivismo.

E già Renato Treves notava che, come altri, così anche questo discorso di Segre echeggiava un analogo rifiuto dell'irrazionalità da parte di Croce che, com'è noto, era rivolto contro l'imperialista, il mistico, l'esteta, rappresentanti tutti di una superficialità, o insincerità, incapace di accettare i doveri richiesti da studi severi e metodi rigorosi e tale da portare ad atteggiamenti politici vacuamente nazionalistici, antisocialistici, e a orientamenti filosofico-morali irrazionalisti e privi di moralità<sup>37</sup>. L'adesione al valore e lo sforzo razionale di svolgere la situazione in corso adeguando la scelta alle possibilità effettive è sempre formalizzata in un giudizio politico. Per Segre il voto, in un sistema politico rappresentativo, costituisce una "modalità formale, sintetica in certo senso perfetta" del giudizio politico: perché "preparato da un aperto confronto di opinioni e di propagande, risulta [...] una razionalizzazione dell'intero processo del giudizio"<sup>38</sup>. Ma l'opzione in un referendum, la scelta di una lista o di certi rappresentanti non esaurisce, non può esaurire, "la carica di pensieri, di impulsi, [...] le connessioni molteplici fra problemi" che si erano presentati, rispetto ai quali il voto alla fine non costituisce che un passaggio obbligato, ma non una conclusione.

Nel complesso la domanda conclusiva che Segre pone sulla verifica definitiva del giudizio politico rimane questa: il metro da usare è il successo? La sua risposta è articolata, ma corrisponde a un no se la misura della scelta si riduce a un calcolo delle probabilità di riuscita, al sì se l'azione politica è considerata la volontà del successo attraverso l'inserimento nel processo storico come verifica di un valore che non solo imprime uno sviluppo razionale a quel processo, ma unifica la nostra coscienza con se stessa, liberandola dalla scissione avvertita tra noi e la situazione obiettiva.

Il giudizio politico è dunque anche un impegno d'azione con il quale riusciamo "a far coincidere le nostre idee sulla vita e la realtà che ci circonda"<sup>39</sup>. La conclusione insistente sulla valutazione morale che qualifica l'intervento che ci proponiamo attraverso il giudizio politico è ancora esempio di crocianesimo, così come l'immersione doverosa nel rischio che sempre accompagna la nostra vita mortale.

Infine, sono sempre valide per un crociano liberale, ma così legato da simpatie per il socialismo, per un uomo esule durante il fascismo, ma costretto più tardi nell'angolo dell'Accademia da un certo dogmatismo marxista, le parole



scritte alla fidanzata nel 1927: “Io penso a volte che non ho patria, che non l’ho avuta finora che forse non l’avrò mai; e che la mia patria, in realtà, non è né pure l’Italia: e forse più di altri mi sento *cives mundi*; come tanti ebrei, come tanti socialisti, come i primi cristiani. Ma questo è un altro problema tutto mio”. E aggiungeva: “io resterò coi vinti, poiché non mi sento di stare coi vincitori: è un posto troppo equivoco [...] I vinti che pure spesso, idealmente, sono i veri vincitori”<sup>40</sup>.

## Note:

\*Italia Contemporanea, n°220-221, settembre-dicembre 2000, pp. 597-611

Non posso non testimoniare che, nei primi anni sessanta, nella facoltà di Lettere dell’Università degli studi di Milano, era difficile che sul versante filosofico tra i professori pur grandi un giovane potesse incontrare altri che Umberto Segre, che lo guidasse per una tesi di laurea non ideologicamente condizionata e di cui, quale che ne fosse l’argomento, non fossero già prevedibili le ultime conclusioni. Nel rapporto concreto il laureando imparava poi a conoscere un uomo schivo nella severa dignità di maestro, generoso nella sua opera maieutica, e apprendeva ad amarlo. Che egli stesso pur così riservato nel costume fosse sensibile a considerazioni di tal tipo, lo mostra il suo apprezzamento per il grande rapporto intessuto di sentimento e di affetto che legava il discepolo Adolfo Omodeo (le cui *Lettere* pubblicate da Einaudi Segre recensiva su “Il Giorno” nel dicembre del 1963) al suo maestro Giovanni Gentile.

<sup>1</sup> Un profilo penetrante seppure rapido di Umberto Segre è quello che fu tracciato da Renato Treves, suo maestro, nella *Introduzione* a Umberto Segre, *Verità e politica. Verità della politica*, a cura di Vera Segre e Paolo Mugnano, Milano, Comunità, 1979.

<sup>2</sup> U. Segre, *Scritti giovanili 1925-1929*, a cura di V. Segre, P. Mugnano, Stradella, Litografa. Verri, 1999 (edizione limitata di esemplari numerati).

<sup>3</sup> U. Segre, *Francesco Fiorentino e il liberalismo della Destra storica*, in *Scritti giovanili*, cit., p. 93. Si veda Francesco Fiorentino, *Lo Stato moderno e le polemiche liberali*, prefazione di Giovanni Gentile, Roma, De Alberti, 1924.

<sup>4</sup> U. Segre, *Francesco Fiorentino*, cit., p. 94.

<sup>5</sup> U. Segre, *Francesco Fiorentino*, cit., p. 104

<sup>6</sup> Segre a Elena Cortellessa, 25 settembre 1927, in Archivio centrale dello Stato, Direzione generale della pubblica sicurezza, Divisione affari generali e riservati, Casellario politico centrale (d’ora in poi ACS, Agr, Cpc), fasc. “Segre Umberto”.

<sup>7</sup> U. Segre, *Francesco Fiorentino*, cit., p. 104.

<sup>8</sup> Segre a Elena Cortellessa, 25 settembre 1927, in ACS, Agr, Cpc, fasc. “Segre Umberto”.

<sup>9</sup> U. Segre, *Verità e politica. Verità della politica* nel volume dallo stesso titolo, cit., p. 60.

<sup>10</sup> U. Segre, *Verità e politica*, cit., p. 60

<sup>11</sup> U. Segre, *Verità e politica*, cit., p. 41.

<sup>12</sup> U. Segre, *Problemi metodologici di una ricerca sulla morale: storicità e ideologia nel rapporto individuo-valore*, pubblicato come *Introduzione*, in *Etico e politico. Scritti filosofici* (volume che raccoglie i corsi tenuti dall’autore tra il 1957-1958 e il 1962-1963 negli anni dell’insegnamento alla facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università degli studi di Milano), a cura di V. Segre e P. Mugnano, Firenze, La nuova Italia, 1991, p. 13.

<sup>13</sup> U. Segre, *Introduzione*, in *Etico e politico*, cit., p. 14.

<sup>14</sup> U. Segre, *Verità e politica*, cit., pp. 48-49.

<sup>15</sup> Si veda la ricostruzione proposta da Giuseppe Galasso in *Croce e lo spirito del suo tempo*, Milano, Il Saggiatore, 1990, p. 251.

<sup>16</sup> Lo stesso Galasso ha opportunamente ricordato in *Croce e lo spirito del suo tempo*, cit., p. 252 che Gennaro Sasso (*Il pensiero politico*, “Terzo programma”, 1966, n. 2) riconosceva nelle pagine sulla guerra uno dei più grandi momenti del pensiero politico di Croce.

<sup>17</sup> U. Segre, *Etico e politico*, cit., p. 353.

<sup>18</sup> U. Segre, *Verità e politica*, cit., p. 51.

<sup>19</sup> U. Segre, *Verità e politica*, cit., p. 61.

<sup>20</sup> U. Segre, *Verità e politica*, cit., p. 69.

<sup>21</sup> G. Galasso, *Croce e lo spirito del suo tempo*, cit., p. 256.

<sup>22</sup> G. Galasso, *Croce e lo spirito del suo tempo*, cit., p. 261.

<sup>23</sup> Gerhard Ritter, *Il volto demoniaco del potere*, Bologna, Il Mulino, 1958, p. 160.

<sup>24</sup> U. Segre, *Terzo programma*, in *Verità e politica*, cit., p. 238.

<sup>25</sup> U. Segre, *Gli intellettuali e la politica*, in *Verità e politica*, cit., p. 243.

<sup>26</sup> U. Segre, *Terzo programma*, cit., pp. 237-238.

<sup>27</sup> U. Segre, *Gli intellettuali e la politica*, cit., p. 246.

- <sup>28</sup> Benedetto Croce, *Etica e politica*, Bari, Laterza, 1967, p. 193.
- <sup>29</sup> B. Croce, *Etica e politica*, cit., p. 226.
- <sup>30</sup> B. Croce, *Etica e politica*, cit., p. 227.
- <sup>31</sup> B. Croce, *Etica e politica*, cit., p. 233.
- <sup>32</sup> U. Segre, scheda su *Ennio Di Nolfo storico del Risorgimento e dell'Unità d'Italia, continuazione dell'opera di Spellanzon, vol. VI*, "Il Giorno", 15 dicembre 1959.
- <sup>33</sup> U. Segre, *Mancano quadri alla cultura comunista*, "Il Giorno", 17 dicembre 1959.
- <sup>34</sup> U. Segre, scheda su *David Hume. Discorsi politici*, "Il Giorno", 31 marzo 1959.
- <sup>35</sup> U. Segre, *Terzo programma*, cit., p. 214.
- <sup>36</sup> U. Segre, *Tre conferenze alla Tv svizzera*, in *Verità e politica*, cit., p. 152.
- <sup>37</sup> R. Treves, *Introduzione*, cit. Cfr. B. Croce, *Di un carattere della più recente letteratura italiana*, in *Letteratura della Nuova Italia. Saggi critici*, Bari, Laterza, 1963, p. 190.
- <sup>38</sup> U. Segre, *Tre conferenze*, cit., p. 153.
- <sup>39</sup> U. Segre, *Tre conferenze*, cit., p. 173.
- <sup>40</sup> Va riletta in questa chiave, che l'autore stesso ci fornisce, la successiva lettera a Mussolini del 27 gennaio 1930 (ACS, Agr, Cpc, fasc. "Segre Umberto"), intesa ad ottenere il passaporto per esulare in Francia ed insegnare ad Aix-en-Provence in cui, pur con estrema dignità, riportava nel privato le espressioni antifasciste rivolte alla fidanzata ed escludeva che il fascismo, "movimento squisitamente politico", potesse essere oggetto di un "giudizio morale negativo".