

PROSPETTIVE STORIOGRAFICHE *

I.

LA STORIA CHE NON SI RIPETE E NON SI SERBA INTATTA.

Al giudizio, all'atto conoscitivo, al pensiero storico, che si esprime tutto nella formula s è p , ovvero i è u , segnante il passaggio dalla coscienza all'autocoscienza, dall'intuizione alla riflessione, dall'immagine al concetto, si aggiunge, stringendoglisi dappresso, un atto classificatorio, che è indirizzato a procurare il possesso di quel giudizio, ossia a renderlo più agevolmente rievocabile e comunicabile a noi stessi e agli altri. Ben si avverte questa differenza e distinzione tra il momento in cui balena la verità (la luce della verità è sempre un balenio o folgorio), e l'altro in cui si lavora a fissare quella luce, mercè di rapporti estrinseci, di determinazioni generali, di analogie e simili: il che è stato più volte teorizzato come differenza tra il pensare e il parlare, ma inesattamente, perchè l'atto primitivo del pensiero è già un parlare e anima tutto il parlare che da esso si svolge, e quello che vi si accompagna è bensì anch'esso un parlare, ma, appunto, un parlare di classificazioni. D'altra parte, è noto che coloro i quali, nell'indagine del vero, tendono a sostituire l'atto fondamentale del pensare col classificare, in quanto a ciò riescono e nella misura che vi riescono, non pensano e neppure classificano, ma, nell'aridità della loro mente, sforzando in uno due procedimenti distinti, perdono, come si dice, il contatto con la realtà. Donde il richiamo alla freschezza dell'intuizione e al raccoglimento interiore, che soli rendono possibile di cogliere il vero.

Parimente non si riceve in sè e non s'intende un racconto storico se non quando si sia in grado di penetrare di là da quelle classificazioni, pur valendosi di esse come tramite, e di rinnovare in

* Anche queste pagine appartengono al libro su *La storia come pensiero e come azione*, in corso di stampa.

sè stessi l'atto originario del giudizio, cioè l'intuizione convertita in pensiero, e, pertanto, insieme con l'atto originario, il ricordo dell'esperienza di vita che fu stimolo a quella intuizione e giudizio.

Quando si dimentica l'ufficio ben circoscritto che spetta alle determinazioni classificatorie nella storiografia, nasce il falso vedere che la storia sia un continuo ripetersi dei medesimi atti e vicende, cangiati solo i nomi e i collocamenti spaziali-temporali. Cangiamento, quest'ultimo, che, per piccolo e superficiale che sembri quell'enunciato, già per sè stesso basterebbe, del resto, a far revocare in dubbio la proposizione principale, perchè come mai cangerebbero i nomi se non cangiassero le cose, cioè le disposizioni spirituali? E come potrebbero queste rimanere le medesime nelle diverse relazioni che il cangiato collocamento spaziale e temporale porta con sè? Ma il vero è che si tratta, in questo caso, di un giuoco d'illusioni, operato dai concetti classificatorii, particolarmente da quelli di origine ideale, diventati astratti e rigidi e immobili per destinazione. Udendo lo storico dell'arte parlare di arte popolare e di arte colta, di romanticismo e di barocchismo, di classicismo e di romanticismo, d'idealismo e di realismo, per tutti i tempi e tutti i popoli; e quello della filosofia, di spiritualismo e materialismo e monismo e dualismo ed empirismo e dialettismo; e quello della politica, di libertà e tirannia, di democrazia e demagogia e cesarismo; si finisce con l'immaginare e col credere che la storia sia una monotona vicenda in cui alla libertà segue la tirannia e alla tirannia di nuovo la libertà, e al materialismo l'idealismo e poi di nuovo il materialismo, e al romanticismo il classicismo e poi di nuovo il romanticismo, e così via. Ma il *punctum saliens*, il proprio della storia, non son già i cartellini di segnalazione messi sugli avvenimenti, sibbene questi avvenimenti stessi, ciascuno per sè, con la sua inconfondibile fisionomia, in cui si appuntano tutti gli avvenimenti passati e si disegnano quelli dell'avvenire. Potrebbero quegli illusi andare a scuola dagli innamorati, sempre persuasi che la persona amata, e il loro proprio amore, è cosa affatto nuova e unica al mondo, e che, in questa loro persuasione, ben più di essi sono prossimi al vero.

Non solo la storia non si ripete, ma i suoi prodotti non si trasportano intatti, simili a oggetti o a strumenti che passino di mano in mano, appropriati da ciascuno e a ciascuno prestanti i loro servizi. Anche questa seconda illusione proviene, in ultima analisi, dal bisogno classificatorio di raggruppare di volta in volta i fatti in maggiori e minori, principali e secondari, energici e meno energici: distinzioni che poi generano la falsa idea di opere attive e di opere

passive, e di spiriti attivi e di spiriti passivi. La teoria corretta è, in questo caso, che tutte le opere e tutti gli spiriti sono attivi, e che passivi si chiamano solo quelli di cui si vuol negare l'esistenza o piuttosto rimandare da una ad altre forme di esistenza.

Il migliore esempio che si offra in tal riguardo sono le cosiddette « scuole », in arte o in filosofia, le quali sarebbero composte da uno spirito originale e geniale e da altri secondari, che seguirebbero nelle opere loro le forme e i concetti di quello. Ora, questi altri o hanno la loro propria personalità artistica e filosofica, e in tal caso hanno i loro propri problemi e le loro proprie soluzioni, intrinsecamente diversi da quelli del presunto caposcuola; ovvero sono semplici vociferatori delle parole e delle idee di quello, e come tali, in arte e in filosofia, nulli, e vevoli solo fuori dell'arte e della filosofia, tra i divulgatori sociali delle opere dell'arte e del pensiero, recitatori, stampatori, banditori. Perciò nè nella vera storia della poesia nè in quella della filosofia hanno luogo le « scuole », sì invece, unicamente, le personalità, maggiori o minori che indebitamente si dicano, e, in realtà, diverse (perchè, dove si considera la qualità, non ha senso parlare di più o di meno), ciascuna con l'opera di poesia o di filosofia che essa ha potuto creare nel proprio limite che è poi il suo proprio e libero dominio. I non-poeti e i non-filosofi, che si vuol collocare in quelle cosiddette scuole poetiche e filosofiche, trovano il loro posto, invece, nelle storie delle tendenze e del costume sociale, dei partiti, dei motti d'ordine, delle mode, e via discorrendo.

Nè vale il dire che, mercè delle scuole e di altri simili aggruppamenti, è dato intendere la varia filiazione delle idee e delle opere d'arte, che si riallacciano le une alle altre e formano catene pendenti ciascuna da un primo anello. Illusione altresì di origine classificatoria, e che propriamente consiste nel pensare in relazione genetica quello che è stato, per motivi di comodo, collocato in ordine prospettico. Che si mettano nella stessa classe le grandi poesie di Omero, di Dante e di Shakespeare, o quelle di Sofocle, di Racine e di Alfieri, non vuol dire che Shakespeare si riattacchi a Dante e Dante a Omero, o Racine a Sofocle e Alfieri a Racine, in una filiazione o causazione poetica. Ciascuno di quei poeti, come ciascuno di quei personaggi ed uomini d'azione, non si riattacca a nessuna particolare classe dei fatti della storia precedente, ma a tutta questa storia insieme: così come un avvenimento non è l'opera di un individuo o di una classe sociale o di un partito politico, ma di tutti gli individui, le classi e i partiti, positivamente e negativamente presi, collaboratori nella opposizione non meno che nella cooperazione.

L'intelligenza stessa di una filosofia, la rievocazione di una poesia non si ottengono se non a patto di questa attività del ricevente, che in tanto le serba nella loro genuina realtà in quanto le cangia, in tanto le rivive in quanto le include nella propria sua vita che non è più quella di coloro che le produssero e in esse si fermarono, e tuttavia è quella, ritrovante quella come un momento di sè stessa. Se non ci fosse questo incontro e scontro tra la filosofia ripensata e l'altra di chi la ripensa, tra la poesia rievocata e l'animo di colui che la rievoca, si riecheggerebbero le parole ma non si riaccenderebbe il dramma del pensiero, che non è fatto di voci riecheggiate; e nella ripetizione estrinseca, tutto l'essenziale andrebbe perduto.

Di particolare importanza è l'esortazione, che di qui sorge, a percepire, nella somiglianza delle parole, la dissimiglianza delle cose. Prendiamo qualche esempio dalla storia della filosofia e da concetti dei quali si è fatto grande uso in questo libro, come questo: « che filosofia è unicamente filosofia dello spirito e che della natura, intesa in quanto eternità, si dà bensì una scienza ma non già una filosofia ». Tale dottrina potrebbe sembrare nient'altro che rinnovazione dell'insegnamento socratico: che il compito della filosofia debba consistere e restringersi nel cercare che cosa è il bello e che cosa è il brutto, che cosa il giusto e l'ingiusto, il pio e l'empio e simili, lasciando agli dèi le cose della natura, le quali rimarranno sempre estranee agli uomini. Senonchè il pensiero che dirigeva quell'insegnamento socratico era semplicemente la viva pietà e reverenza religiosa, con la congiunta sollecitudine per il retto comportamento politico e morale: precorrimo assai generico e lontano dell'enunciato moderno, affatto umanistico, che importa una critica delle scienze della natura. Parimente potrebbe essere identificata con l'altra del Vico, che delle cose della natura bisogna lasciare la conoscenza vera a Dio, che le ha create, e restringere la conoscenza umana a quelle della storia, che l'uomo esso fa e che perciò intende; se l'importanza di questa teoria del Vico e l'originalità rispetto a quella di Socrate non fosse tutta nel nuovo concetto che vi si enuncia del conoscere (conversione del vero col fatto), quantunque questo conoscere vi sia ancora tenuto incapace di penetrare il cosiddetto mondo della natura. Ma la nostra proposizione non riserva la conoscenza della natura nè agli dèi nè all'unico Dio, e nega la realtà della natura come entità in quanto la definisce astrazione e come astrazione opera dello spirito umano, che così la pone, proiettandola in un fuori di sè che è lui stesso o un aspetto di lui. La nuova proposizione implica non solo Socrate e Vico, ma tutto lo svolgimento del pensiero e dello spirito fino a lei, e qual-

cosa di più che è per l'appunto il suo proprio pensiero; e quando si compiace di far sue le parole di Socrate e del Vico le riempie di un contenuto che in quelli non possedevano, se anche sia intrinseco alle cose che essi consideravano.

Al medesimo risultamento condurrebbe l'esame che si facesse della hegeliana « identità di filosofia e storia » e della simile formula adoprata da noi; perchè lo Hegel mirava a risolvere la storia nella filosofia col darle l'andamento di un sistema che si svolga e compia nel tempo, e noi miriamo, invece, a risolvere la filosofia nella storia, considerandola come un momento astratto dello stesso pensiero storico e i suoi sistemi come situazioni storicamente transeunti e storicamente giustificate, e, come ogni atto storico, di valore eterno. E chiamare questa teoria « hegeliana » e le precedenti « socratica » e « vichiana » è un modo non solo di non intendere le nuove teorie, ma di non intendere neppure quelle di Socrate, di Vico e di Hegel, che balzano coi loro tratti caratteristici solo in rapporto al nuovo pensiero, il quale le afferma e le nega, le accoglie e le compie. Purtroppo, come la storia della filosofia così la critica filosofica stanno ancora in questa condizione miseranda di giudicare per scuole e per sistemi, laddove la storia della poesia se n'è districata o se ne va districando nei suoi migliori e più esperti cultori. Sentimento soave e caro è certamente quello che spinge sovente, nei travagli e nelle ansie della ricerca, a riportare i nostri pensieri ai grandi del passato e a leggerli anche nelle loro opere con l'introdurveli inconsapevolmente, ed a confermarli con l'autorità del loro nome e a nobilitarli con la nobiltà delle loro persone ideali. Pure, quando più strettamente ci pare di esserci abbracciati con quei grandi, a un tratto accade di sentire che essi sono statue e noi uomini mortali ma vivi, che le loro parole sono definitive e le nostre in formazione, che essi ammiriamo ma che essi non possono soddisfare le nostre nuove e personali domande. Così un'anima di poeta, per infinitamente che ami e veneri un poeta del passato, nel fatto si distacca da lui intonando un canto che quegli non ha mai cantato.

Dissipare le illusioni della ripetizione nella storia e della rigida perduranza dei suoi prodotti, generati dal fraintendimento dei concetti classificatorii, e rendersi ben conto, in cambio, che in istoria tutto dura solo in quanto sempre cangia, giova anche a impedire che la reazione contro i concetti classificatorii degeneri in rifiuto delle categorie mentali, costituttrici del giudizio, e il giudizio stesso sia abbassato a un atto di brutta vitalità, privo di carattere conoscitivo, e ogni criterio di valore vada perduto nel buio dell'irrazionale. A sif-

fatta degenerazione cospirano la fiacchezza della coscienza, che non reagisce al brutto, al falso, al cattivo, e la grossezza della mente, incapace di scorgere la profonda differenza tra concetti puri e concetti empirici, tra giudizio e classificazione.

II.

OMBRE DI AGNOSTICISMO, MISTICISMO E SCETTICISMO E LUCE DI VERITÀ STORICA.

È persuasione comune, per non dire volgare, che della storia si conosca pochissimo, e in modo imperfetto, una quantità infinitesima se la si paragoni all'oggetto che si dovrebbe conoscere. Anche coloro che sono tenuti per i più dotti, attingono solo alcune gocce, e torbide, dell'immensurabile oceano storico.

Questa persuasione va di paro con l'altra che la conoscenza della realtà ultima, della realtà vera, sia preclusa al filosofo, che ne apprende solo alcuni riflessi e avverte il mistero che intorno lo preme. E all'una e all'altra si accompagna il lamento che nella vita finita rimanga inattingibile l'infinita beatitudine di cui l'uomo ha brama, e che alle tenebre che gravano la sua mente risponda il sentimento d'infelicità che stringe il suo cuore. Questo sofisma, unico in triplice forma, prende forza dal concetto incongruente di un infinito fuori del finito, di una felicità scissa dall'infelicità, di una conoscenza definitiva, di un sapere intero e totale: incongruenza, perchè, asserendo uno dei termini della relazione e negando l'altro, si viene a negare e a far morire quello stesso che si voleva asserire ed esaltare. In effetto, la felicità senza infelicità, il pensiero e il sapere senza limiti, questo che è un annullamento della vita, si raggiunge a pieno solo nella morte.

Come la felicità è nell'attimo e non fuori dell'attimo, così la verità storica, e con essa tutta la verità, è nella conoscenza del singolo, nel quale di volta in volta il tutto è presente, e non già in quella di un tutto in cui ogni singolo sarebbe una buona volta compreso ed esaurito, il che ripugnerebbe al concetto del conoscere, atto di vita e suscitatore di sempre nuova vita. E nondimeno anche uomini che non ignorano questo carattere dinamico del vivere e del conoscere, sono presi dalla malinconia, dall'agnosticismo e pessimismo per la inconseguibile conoscenza della statica totalità. Il Droysen, che fu dei pochissimi che veramente si travagliassero con penetrazione nei

problemi della gnoseologia storica, chiudeva un suo corso sull'argomento, nel 1883, lamentando che la storiografia non possedesse, come le scienze naturali, il mezzo dell'esperienza, confinata com'è all'indagare, cosicchè « anche l'indagine che va più a fondo può ottenere soltanto una parvenza frammentaria del passato, e la storia e il nostro sapere di essa sono due cose *toto coelo* diverse ». « Nè giovano (soggiungeva) artifici della fantasia, come usarono i greci, che si dipinsero l'immagine mirabilmente bella e armoniosa del loro passato, alla quale ben poco corrisponde quel che di genuino ce ne è conservato realmente ». Ma poi il Droysen diceva, proseguendo: « Questo ci scoraggerebbe, se non fosse che noi possiamo certamente seguire lo svolgimento dei pensieri nella storia, anche se il materiale è lacunoso. Così noi otteniamo non un'immagine dell'accaduto in sè, ma della nostra concezione e della nostra spirituale elaborazione. E questo è il nostro surrogato. Ottenere ciò non è tanto facile e lo studio della storia non è tanto allegro quanto a prima vista si presenta » (1). Rare volte è stato espresso in modo così candido e così evidente questo strano veder doppio, pel quale, di là dalla conoscenza che ad ogni istante esercitiamo e possediamo, — della sola che veramente e unicamente c'importi e ci giovi, — si cerca una conoscenza fuori delle condizioni del conoscere, e che sarebbe inutile se non fosse già di per sè impossibile; e questa sembra la vera conoscenza e l'altra un *pis aller* e un « surrogato ».

Da questa richiesta dell'impossibile è mossa l'idea della cosiddetta « storia universale », che vorrebbe per l'appunto chiudere in sè la totalità della storia, e nella sua forma consequenzialista e logica, sebbene mitologica, inchiudeva, nelle trattazioni che un tempo se ne fecero, anche l'avvenire, terminando con l'anticipato racconto della fine del mondo: l'« idea », e non il fatto, perchè, nell'esecuzione, le « storie universali » o si riducono a compilazioni e manuali e repertorii storici o, sotto nome di storie universali, sono storie particolari (universali-particolari), come ogni storia genuina. La meccanicità di quel fine della visione totale, che si persegue nella storia universale, e l'effettivo decadere di essa a compilazione incoerente, si dimostra chiaro quando addirittura la si vede adottare, come in certe opere moderne, l'ordinamento geografico ossia spaziale.

L'agnosticismo e pessimismo storiografico è suscitato non solo dal fantasma delusivo di una meccanica totalità che sia da conoscere,

(1) *Historik*, cit., pp. 315-16.

ma anche da quello non meno tormentoso e delusivo delle « origini », da attingere, « delle cose »; il quale poi, se ben si consideri, si riduce all'altro e ne è una manifestazione. In effetto, il problema delle origini (origine del mondo, dell'uomo, della civiltà, della poesia, dello stato, o anche, più in particolare, dell'epos ellenico o medievale, del feudalismo, e simili, e più particolare ancora, di un dato avvenimento o di una data opera, della Riforma o del *Faust*) si alimenta della idea di una totalità di fatti, nella quale si possa determinare il primo fatto, o quello che è il primo nelle varie serie di fatti che in essa piaccia discernere. Dissipato il fantasma della « totalità », si dissipa quello del « fatto originario ». La filosofia converte il concetto fantastico dell'origine delle cose in quello della loro origine ideale, ossia della loro qualità, e perciò non si domanda come sia nato il pensiero o il linguaggio o la morale o la religione, ma come eternamente nascano, cioè quale sia la loro eterna natura; e, in corrispondenza, la storiografia non cerca le origini dei fatti ma li giudica, e, così facendo, ne assegna l'origine ideale nello spirito umano. Il misterioso delle origini per lei non sussiste altrimenti che come il travaglio stesso del ben giudicare il fatto che è presente nella coscienza: chè, se questo si adempie, non c'è luogo ad altro. Che cosa è mai quella parvenza che si chiama il « buio delle origini »? Nient'altro che fatti non presenti alla coscienza attuale, e perciò non qualificati e non giudicati, l'emisferio di tenebre che cinge la nostra luce, la quale non sarebbe luce se non avesse quell'emisferio, che sarà di volta in volta spostato col diventare o ridiventare, quei fatti, presenti alla nostra coscienza, dalla quale altri fatti cadranno via. Conosciamo talune poesie segnate come le più antiche in lingua italiana; e prima di esse accusiamo una lacuna e diciamo perciò che le origini della poesia italiana non ci sono ben note o non ci sono note sufficientemente. Ma se si troveranno altre poesie di data più antica, neppure così avremo raggiunto le immaginarie « origini », e soltanto conosceremo anche quelle.

Il medesimo senso sfiduciato, che viene dalla vana ricerca delle origini, induce la ricerca della « causa », della causa di questo o di quell'evento e di questa o di quella opera o dell'intero corso storico: giacchè, in fondo, si risolvono l'una nell'altra, dipendendo l'una e le altre dalla concezione meccanica della totalità. Donde le infinite dispute infeconde, o riuscite feconde non in ciò che si proponevano, sulla « causa » della decadenza dell'impero romano, del mondo medievale, del rinascimento, della rivoluzione francese, e via. Non c'è migliore esperienza e migliore prova del carattere intrinsecamente fi-

filosofico della storiografia, che questo suo irresistibile rigettare ogni particolare deduzione causale che le si faccia ingollare.

Un diverso buio avvolge la storia quando l'aporia non è più della totalità estensiva, ma, come potrebbe dirsi, della intensiva, cioè della unità identica e indifferenziata, che preclude il sorgere dell'indagine e della conoscenza storica. In filosofia, questo unitarismo, in apparenza intransigente e nella sostanza astratto ossia matematico, per un verso è un residuo o un riflesso del non completamente digerito Dio personale, e perciò si affatica sterilmente nei conati di fare sparire le differenze nell'unità, presupponendole o ammettendole surrettiziamente, e per un altro verso, e più semplicemente, si acqueta come può nell'allogico misticismo. Corrispondentemente, la storia o sparisce all'occhio del mistico che non ritrova in sè altro che un palpito inesprimibile di vita che è sempre la medesima, ovvero è narrata con le debite distinzioni ma puerilmente adorna di immagini unitarie, come quando, ponendo come principio unitario il pensiero, che è logica, si parla dell'arte che è pensiero, della politica che è pensiero in quanto politica, e simili, o, ponendo come principio unitario la materia, si parla di quel moto della materia che è la logica, di quel moto della materia che è la giustizia e la moralità, e via dicendo.

La confutazione più aperta dell'astratto unitarismo e dei conseguenti sofismi filosofici e storici, è data dal processo mentale, da noi più volte richiamato e descritto, che muove sempre, come si è dimostrato, da un bisogno della vita. Ora, questo bisogno è sempre differenziato; non già che non si possano volere, come si suol dire per proverbio, due « cose » al tempo stesso, perchè infinite cose possono essere comprese in un nostro atto di volizione, ma perchè non si possono compiere due « atti » nello stesso tempo; se si pensa, si sospende la deliberazione e si allontana la fantasia; se si poeteggia, si sospendono logica e volontà; se si opera praticamente, il pensiero non è più pensiero perchè si è solidificato in presupposto ossia in fede; e così via. Di conseguenza, alla radice di ogni indagine storica c'è sempre una domanda *secundum quid*, di qualità determinata, morale o logica o estetica o altra che sia, e perciò non c'è mai una storia in generale, ma sempre una storia specificata in storia artistica, politica, morale, filosofica, ciascuna delle quali ha in sè l'unità dello spirito, della quale, astrattamente presa fuori o sopra di esse, c'è tanto poco da far la storia, quanto poco (come in un caso analogo diceva lo Hegel) si può mangiare un frutto in generale, che non sia pera, susina, albicocca, o altro specificato.

Alle ombre dell'agnosticismo o del misticismo si avvicinando talvolta, nell'animo dell'indagatore storico, quelle, parimente pessimistiche, dello scetticismo; perchè esso vede che le più spassionate e le più severamente elaborate costruzioni storiche sue proprie o di altri, e anche dei maggiori scrittori di storie, dopo che sono state fatte, non più lo soddisfano, o, che è lo stesso, non lo soddisfano a pieno e lo spingono e costringono a nuove indagini e a nuove costruzioni, che lo stesso destino attende. Ma, se di ciò egli si attrista e s'impaura, vuol dire che non è giunto a rendersi chiara, conformandovi il proprio animo, la natura della vita e della morte, la relazione del pensiero con la vita, il concreocere ad una di storia e storiografia e l'eterno operare del passato nel presente pel futuro.

III.

UMANITÀ FRAZIONATA E UMANITÀ INTERA.

Altro falso vedere è raffigurarsi il corso storico come serie di azioni e di persone, ciascuna delle quali rappresenti solo una parte o particella dell'umanità, anche quando la serie venga pensata progressiva in modo che in essa la parte o particella susseguente sia sempre più ampia e più ricca della precedente. Così infelice sarebbe la condizione degli umani da non potersi dire neppure uomini a mezzo, nè per centesimi o millesimi o milionesimi, ma frazionati all'infinito e ridotti peggio che polvere. Ed è ben dubbio che quella parte o particina abbia diritto a chiamarsi umana, se l'umanità è tale soltanto nella sua interezza, nel suo organismo e nella sua anima.

Questa maniera di rappresentazione e concezione storica è usuale; e nelle storie della filosofia si vedono l'un dopo l'altro Socrate, a mo' d'esempio, ritrovare la definizione e il concetto, Platone porne la realtà metafisica, Aristotele procurar di richiamarlo sulla terra, Cartesio renderlo interiore, Kant interpretarlo come sintesi a priori, Hegel scoprire che la sintesi o idea è il tutto e di là da essa non rimane una realtà inconoscibile, e così via, esercitando ciascuno la sua parte ed esaurendosi in quella parte o parzialità che sia. Nè vale dire che ciascuno di essi s'illudeva di possedere nella sua particolare dottrina il tutto, perchè non si tratta già dell'illusione di essere interi, ma del fatto di non esser tali. Parimente nella storia civile si usa rappresentare il medioevo come l'età in cui lo spirito è pensato in forma trascendente e perciò oltremondana e ascetica, il rinascimento come:

la iniziale traduzione dei valori cristiani in valori terreni, l'illuminismo come la folgorante asserzione dei valori terreni nella forma della ragione o razionalità, che viene contrapposta alla realtà storica, divergente in quanto è divergente dalla ragione, l'idealismo dialettico come la redenzione della realtà storica mercè l'approfondito concetto di ragione, il liberalismo come la correzione del libertarismo atomico dell'età precedente, e via discorrendo. Ogni età rimane così, in questo modo di vedere, imprigionata nella parzialità, la quale, per superiore che sia, parzialità rimane e non diventa interezza.

La critica di questa concezione è già data nella critica dell'idea del progresso nella sua duplice unilateralità del *progressus ad finitum* e del *progressus ad infinitum* (1), perchè nella prima forma il progresso mette capo alla propria negazione, alla stasi, e nella seconda si riduce a un affannoso accumulare di particelle che non possono mai conseguire l'unità dell'atto creativo. All'una e all'altra di queste due unilateralità si richiama la concezione che criticiamo, e più di frequente alla prima, essendovi in quel caso nell'animo dello storico la credenza o la speranza di una forma definitiva verso cui l'umanità avrebbe lavorato e che avrebbe raggiunto o starebbe per raggiungere. Ma la verità si restaura col riunire quello che malamente è stato diviso, l'infinito e il finito.

Pure tale confutazione e l'affermazione che vi si congiunge non bastano, o, almeno, non riescono del tutto chiare e persuasive se non s'intende più particolarmente e più esattamente il nesso e l'unità della costanza e del cambiamento, dell'umanità nella sua interezza e nella sua divisione che è specificazione. Le due proposizioni: « l'umanità si fa nella sua storia », e « il presupposto di questa storia è l'umanità », si sogliono presentare distinte e più sovente contraddittorie; e tuttavia debbono formarne, e ne formano di fatto, una sola.

L'umanità in ogni epoca, in ogni persona umana, è sempre intera, perchè immaginarla priva di una qualsiasi delle sue categorie vale sconvolgerle e farle cadere tutte; pensarla ignara di sè medesima e incosciente importa abbassarla a natura (a quella irrealtà e astrazione che con tal nome si chiama); vagheggiarla libera una buona volta dalle sue opposizioni, dalle sue lotte, dalla sua dialettica, sarà sogno incomposto, ma non è un'idea pensabile. Il detto volgare che l'uomo è sempre lo stesso si fonda su quest'ovvio riconosci-

(1) Per lo svolgimento particolare di questa critica, v. *Saggio sullo Hegel* 3, pp. 144-71.

mento, e spiega una sua efficacia di buon senso contro le credenze e i paradossi che vedono nel passato o proiettano nell'avvenire un'umanità essenzialmente diversa, e di necessità eterogenea, sovrumana o disumana.

Ma questa costanza dell'umanità non si può nè dividere nè distinguere dalla sua opera o dal suo svolgimento storico, ponendo dualisticamente una umanità costante e perpetua, e un'altra mutevole e transitoria che si stringe all'altra e l'accompagna, ma può esserne separata e venirne congedata. Siffatta separazione dà origine all'illusione di una « filosofia perenne », che stia di sotto e di là di quelle che i filosofi escogitano e di cui disputano, di una « religione perenne » o « religione naturale », che tutti gli uomini hanno in comune, quando li si tragga fuori dalle religioni concrete o « positive », come le chiamano. Illusione, perchè se ci si prova a formulare quella religione o quella filosofia soprastorica e perenne e naturale si rientra immediatamente nella cerchia storica con le particolarità delle sue varie determinazioni.

Il pensiero giusto è che l'interesse dell'umanità non è presente a sè, ossia non è, se non nel fare, e il fare non è mai un fare in generale, ma un compito determinato e storico; sicchè, assolvendo quel compito, l'umanità si celebra intera, e quando altri compiti sopravverranno, si celebrerà in quelli di volta in volta, sempre nella sua interessezza. Bisogna guardarsi dal personificare e soggettivare il legame che si ritrova delle opere con le loro antecedenti e susseguenti, cioè la catena di questi compiti, e sostituirla alla viva umanità che di volta in volta li ha ideati e attuati. Il limite che si avverte in ciascun uomo, in ciascun'epoca ed opera, non è un limite che essi abbiano in sè, una mutilazione e infelicità di cui, consapevoli o no, fossero affetti, ma è nient'altro che il riferimento al processo di cui tratta lo storico, il quale, per chiarire la genesi di una condizione presente, intende, determina e circoscrive i fatti del passato che vi confluiscono e da essa riemergono trasfigurati, e che sono « parti », ma solo in rapporto ad essa.

IV.

STORIOGRAFIA DA FARE E STORIOGRAFIA DA NON FARE.

Quando l'animo si dispone alla considerazione e indagine storica, accade quel che il poeta dice: che si sale « dei secoli sul monte », donde si dominano con l'occhio campagne e città che si vedevano

prima solo a tratti e a pezzi, e limpidi appaiono aspetti di una vita che erano prima avvolti nel fumo dell'azione. Che cosa importa a noi, in quanto storici della poesia, la persona pratica del poeta o le tendenze politiche e morali alle quali fu legato e alle quali concorse con molta parte dell'opera sua, quando, in un'altra parte, la sola che per noi valga nell'aspetto che consideriamo, e in mezzo a quelle che si chiamano contingenze, e tali sono a petto di lei, egli creò una poesia, che ci sta ora dinanzi come scesa dal cielo, creatura di pura bellezza, unico soggetto della storia di cui trattiamo? Che cosa importa l'errore, che si è combattuto e respinto di una dottrina, quando si riguardi questa dottrina con l'occhio dello storico della filosofia, che vi scorge non più l'errore ma la verità, non il limite che la rinserrò e l'ostacolo in cui urtò, ma la ragione originaria e fondamentale, l'ufficio a cui adempi, scacciando un più grosso errore, trasportando i problemi in una sfera più alta, provocando, come in un esperimento logico, lealmente eseguito e portato all'estremo, la nascita del suo diverso e del suo contrario? Che cosa importano i colpi dati e ricevuti, i gridi levati e le onte delle reciproche accuse allo storico che vede emergere da quelle battaglie le linee di una nuova formazione politica, sociale e morale, di un nuovo istituto di cui la realtà era gravida e che poté mettere al mondo solo per mezzo di quel processo travaglioso, e tutti coloro che, comunque, vi presero parte, onest' uomini e canagliume, intelligenti e stupidi, riconosce positivamente e negativamente (ossia, in ultima analisi, sempre positivamente) necessari, e con tutti essi, storicamente, si concilia, perchè « oltre il rogo non vive ira nemica » e la storia sta sempre « oltre il rogo »? Quella che si chiama « imparzialità storica », forma tutt'uno con la disposizione stessa a pensare storicamente e a raccontare storia; ed è così naturale e viva nello storico che egli, talvolta, deve perfino guardarsi da una certa compiacenza a non esagerare il valore di coloro che avversò o avrebbe avversati nella vita pratica, verso i quali è ora tratto a usare una generosità peccaminosa in quanto essa stessa poco storica, perchè ripercussione, sia pur in senso contrario, della stessa lotta pratica.

Certo, la descritta disposizione dello storico è, per sè presa, una intenzione, una sincera e buona intenzione, che incontra forti difficoltà a farsi volontà effettuale, un avviamento che è contrastato nel suo procedere verso il segno proposto; e le difficoltà e i contrasti sono preconcetti che gravano sulla mente e sull'animo dello storico, vecchie idee non corrette nè arricchite in un ulteriore svolgimento, rimaste immutate, o parvenze di idee e di fermi giudizi, ma, nella sostanza loro, sentimenti e passioni solidificati: in una parola, l'iner-

zia mentale. Donde le tante storie che, nel generale e nel particolare, mancano a sè medesime: storie rese torbide e opache da miti religiosi, da insufficienti concetti filosofici, da idoli di partito, le quali leggiamo con diffidenza, badando a non affidarci alla loro guida, a consentire con loro solo nei punti nei quali l'intelletto di quegli storici si muove libero dai loro presupposti o inconsapevolmente li abbandona, e a valerci di esse, soprattutto, come di un esame in contraddittorio che rende più nette le nostre idee e che aguzza la nostra penna. I dibattiti della storiografia volgono in massima parte su tali questioni « di valutazione », come si suol chiamarle, cioè di criterio e di filosofia, e le altre che si dicono « di fatto », ossia di genuinità dei documenti, sono di gran lunga minori per estensione e, in ogni caso, stanno in dipendenza delle prime. Ma, se così non fosse, se queste difficoltà non si opponessero e non imponessero di superarle, il lavoro della storiografia non solo sarebbe troppo facile, ma non sarebbe lavoro, se tale non è sfondare usci aperti, nè in realtà avrebbe luogo, come non ha luogo intorno a quelle verità d'idea e di fatto sulle quali non si disputa e che si riferiscono a un patrimonio comune da tutti ammesso, a una fede che non si conturba in dubbio. Nè bisogna immaginare nè augurare che il progresso di questo molteplice e intenso lavoro mentale sia per condurre a un generale e pacifico convincimento filosofico e storico, almeno all'incirca o approssimativamente; perchè il contrasto e il correlativo lavoro risorge sempre in modo nuovo, con la sua difficoltà ed asprezza, e così soltanto l'umanità cresce su sè stessa. Altro modo e altro ritmo fuori di questo non si osserva nel progresso spirituale, che si compie dapprima in pensatori singoli e solitarii o in piccole cerchie di spiriti affini e di collaboratori, finchè, come risultato e non come processo, si trasfonde nella generale cultura, e di là, in forma mitica o come parola cinta di religioso mistero, passa in ultimo nel volgo o masse che si dicano.

Senonchè, in altri casi, par che si veda l'imparzialità storica sostituita dal suo opposto, dalla più risoluta e rapace parzialità; e non già per effetto di una caduta nel male e nell'errore, e con la coscienza e il rimorso di una passione a cui ci si abbandona e di una colpa che si commette, anzi con la sicurezza di ben fare, di asserire il proprio diritto, di compiere un dovere. Risorgono allora l'esaltazione e l'abborrimento, l'amore e l'odio, per i fatti e gli uomini che la storia aveva trasportati di là di questo conflitto nella sua ideale città, *civitas Dei*; e non si dà ascolto a chi richiami, rimbrottando, all'equità e verità del giudizio. Come si spiegano e come si giustificano i due diversi

atteggiamenti? Come si conciliano i due diversi doveri che in essi si esprimono?

La soluzione che si suol dare di questo contrasto, e che consiste nel distinguere tra passato e presente, o tra passato remoto e passato prossimo, e nella sentenza che la storia si deve fare del passato e del passato remoto, e non del presente o del passato prossimo, nel quale si cammina su ceneri ingannevoli che chiudono ancora il fuoco, senza dubbio non regge, non potendosi fondare una distinzione logica su un più e meno di lontananza cronologica, distinzione che poi entra subito in istridente urto con la realtà. Perchè, da una parte, se un fatto è un fatto, e, come suona l'antico detto italiano, capo ha, esso ha nel suo carattere la sua genesi, e se ne può fare e se ne fa la storia, ancorchè appartenga all'istante appena trascorso, e, dall'altra parte, l'amore e l'odio, l'esaltazione e l'abbattimento, nel caso che si considera, non si manifestano già solamente nella storia della nostra generazione o di quella che ci ha preceduto, e dell'ultimo cinquantennio e dell'ultimo secolo, ma, come ognuno sa e vede, risalgono tutto il corso della storia e tutto investono con la loro furia, parteggiando per Catone contro Cesare, per Socrate contro Atene, magari per Saul contro Samuele (o all'opposto), non meno viventi di coloro che vissero pochi anni or sono o che vivono con noi ai giorni nostri. Per altro, quella soluzione, inessatta nella sua formula logica, si muove nel vero, quando s'interpreti la sua distinzione temporale di passato remoto e passato prossimo o presente come metafora della distinzione ideale e concettuale tra l'ora della storiografia e l'ora dell'azione, cioè tra l'atteggiamento del conoscere e l'atteggiamento del fare, che con nesso necessario si susseguono, ma non però si confondono.

Inserire nell'ora dell'azione l'ora della storiografia, atteggiarsi a pensatori storici quando in effetto si agisce praticamente, sarebbe uno sforzo inane, se non fosse a sua volta un modo d'azione, un eccitamento dato a sè stesso, un tentativo di spingere l'avversario allo scoramento e alla rinuncia: un modo di azione nel quale non si adopera la storia, che non può essere « adoperata » e può essere soltanto pensata, ma si procura di preparare e produrre il vario sentimento che nasce dalla visione del bene e del male, del trionfo e della sconfitta, della sicurezza e del pericolo, della salvezza o della certa perdizione, al qual fine si ricorre alla immaginazione di fatti accaduti o che si danno per accaduti. Questo processo pratico, come sorge spontaneo nelle menti incolte e negli animi non disciplinati ed educati, così viene artificialmente coltivato dall'oratoria d'occasione, e non se ne può

far di meno quando altro mezzo non sia consentito dal tempo e dal luogo e dalla persona per accrescere l'energia dell'azione. Ma per ciò stesso è ovvio che ad esso non debba e non possa collaborare il filosofo e lo storico; non debba, per rispetto all'abito che riveste, non possa per il contrasto con l'azione insueta, che, ripugnando a quell'abito, riescirebbe, in ogni caso, fredda e impersuadente. D'altra parte, il filosofo e lo storico, e colui che si è filosoficamente e storicamente educato e disciplinato, avverte senz'altro e distingue quella che è l'ora del conoscere e quella che è l'ora del fare; sa, al pari di ogni altro uomo, quando gli tocca pagare di persona, come persona pratica, e, rifiutandosi a falsificare la storiografia in lotta pratica, si rifiuta del pari a falsificare la lotta pratica in istoriografia, procurando a sè e ad altri un codardo alibi morale. Il sofisma foggionato all'uopo, mercè dello scambio tra serenità storica e debolezza morale o servilismo, è così miserabile da non meritare confutazione, bastando di fronte ad esso il disprezzo.

La storiografia è del passato-presente, l'azione del presente, l'immaginazione del futuro, l'immaginazione, madre di speranze e di paure, che l'indagatore storico allontana da sè e l'uomo d'azione respinge, o con la quale si trastullano solamente nelle pause e nelle stanchezze del meditare e dell'operare. Quando essa intesse una favola o traccia le linee di una favola proiettata nel futuro, si ha la cosiddetta predizione o profezia, « ricordo di tempi non nati », storia del futuro, la cui sostanza è quella immaginazione stessa, mancandole ogni fondamento logico. E quando pare che le previsioni storiche assumano andamento e verità logica, o che ricevano conferma dagli eventi, le si guardi un po' da presso e si vedrà che non sono nè previsioni nè storiche, ma unicamente deduzioni e ragionamenti su concetti economici, morali o altri che siano, conseguenze necessarie di premesse e non già effetti o fatti, i quali vengono al mondo unicamente per opera della volontà, libera per definizione, e sono necessari sol perchè essa così e non altrimenti li ha voluti e li ha attuati.

V.

LA POESIA E LA STORIOGRAFIA.

Il rapporto di somiglianza e differenza tra poesia e storiografia fu già posto e definito in un celebre luogo della *Poetica* di Aristotele, capitolo nono. Quella posizione e definizione aristotelica per-

mette di misurare il gran percorso della mente umana dalla concezione ellenica della vita spirituale alla moderna e nostra.

In Aristotele, conoscenza somma e perfetta, perchè conoscenza degli universali perpetui e necessari, è la filosofia; e ad essa si mostra più vicina la poesia, la quale, rappresentando secondo verisimiglianza e necessità, tende piuttosto all'universale che non la storiografia, che fortemente ne diverge, rivolgendosi al particolare (secondo l'esempio aristotelico, a quel che Alcibiade fece e disse), e perciò si dimostra meno filosofica e meno severa della poesia.

Ma a quel modo che la verità moderna si è venuta sempre più liberando dai vincoli della trascendenza greca e di quella medievale, la teoria moderna della logica ha tolto la filosofia dal cielo o dalla cima su cui esercitava la sterile contemplazione delle idee, e l'ha invitata e costretta a scendere verso la terra; mentre, in questo atto stesso, ha tolto la storia al basso ufficio di raccoglitrice di aneddoti, di cronista di quel che accadde, e l'ha sollevata verso il cielo o la cima delle idee, facendola, a mezzo del cammino, incontrare con la filosofia, e abbracciarsi e fondersi tra loro in nuova persona mentale. In pari tempo, l'estetica moderna si è fatta innanzi, corrodendo la tradizionale dottrina e della poesia come una forma superiore o superiormente divulgativa di filosofia, fondata al pari di questa sugli universali o idee, e l'ha distinta tutt'insieme dalla filosofia e dalla storia, assegnandole una sfera che è bensì teoretica ma non è logica o storica che si dica: la sfera della fantasia.

Tale è il termine di un rivolgimento lentamente e travagliosamente attuato, che certamente ha i suoi precedenti e i suoi riattacchi nelle stesse difficoltà in cui si dibattevano gli antichi, ma che non pertanto, quando si considerino i termini estremi che abbiamo segnati, appare un capovolgimento. Del profondo suo significato conviene rendersi conto, perchè ancor oggi persistono concetti e modi di giudizio che abitudinarmente e inconsapevolmente si legano alla concezione antica, sopravvivate bensì ma non più vivente nel mondo dei viventi.

Per intendere nel suo profondo la nuova relazione tra poesia e storiografia, bisogna prendere le mosse, come per la seconda, anche per la prima, dalla vita pratica e morale e dalla sua dialettica dell'azione e della passione. L'azione, come nuova vita che si attua, è nell'atto stesso morte e passione, vita che sorge e vita che muore. L'ansia, lo sforzo, la fatica di questo eterno nesso di vita e di morte, di gioia ed affanno, di piacere e dolore, si effonde in un sospiro verso il riposo, cioè non veramente verso la cessazione della vita ma verso

la vita che sia un vivere riposato, verso un'azione che sia azione senza tormento di passione: la qual cosa non può dirsi contraddittoria ed assurda appunto perchè non è un'affermazione logica ma un sospiro, e pertanto un sollievo che l'azione per qualche istante si procura. Senonchè quel sospiro può altresì acquistare durezza e consistenza, dilatandosi in un ideale verso cui si aspira, un ideale che, per essere esso contraddittorio ed assurdo, non è veramente un ideale, ma (come anche più di frequente si usa chiamarlo) un sogno: il sogno della beatitudine.

È un sogno che assume forme svariate d'idillio, rustico, familiare, monastico, di placido lavoro, costruito sovente sull'immagine di vecchi tempi belli, o belli perchè vecchi, di amore soave e inebriante o estasiante, di uno stato paradisiaco, di una transumanazione e di una pace raggiunta nel divino: forme che talora si combinano tra loro, onde l'amore si colorisce di religione, e la religione di erotismo, e similmente l'idillio, e via discorrendo. Nè il sogno è sognato da tutti alla stessa guisa, perchè c'è chi lo sogna da credente o addirittura da fanatico, come se fosse un ideale e attuabile, e trascorre a tentarne disgraziate attuazioni, e chi lo sogna con la consapevolezza che è un sogno, eppur vi si lascia andare per vaghezza, nei momenti di ozio, di lassitudine o di vuoto, e, lasciandovisi andare, non perciò vi si abbandona, pronto come è sempre a tirarsi indietro e a tornare all'unica realtà. Ma, salvo che nel caso o negli istanti di credulità e di fanatismo, tutti sanno e ammettono che quel sogno, comune dal più al meno agli uomini tutti, appartiene all'umana fralezza ed è una sorta d'infermità; per modo che esso non fa parte dell'educazione, come i modi positivi dell'attività umana, non avendo mai nessuno pensato a somministrare un'educazione al sognare; chè anzi l'opera educatrice lo combatte, lo raffrena e lo discaccia quanto più indietro può. Lo stigma di malsania, che è impresso nei nostri sogni, trova conferma nel pudore onde essi vengono solitamente negati o nascosti o velati da quelli che li patiscono, riprovandosi coloro che hanno il vezzo di comunicarli agli altri uomini, ai quali si deve dare non la notizia delle nostre agitazioni passionali, ma la nostra collaborazione nell'opera sociale. Altresì, nel fondo di quei sogni è stato scoperto ed accusato l'egoismo e il male, nei desideri della vita oltramondana non meno che negli idilliaci ed erotici. E col male, col disperato suo convellersi cercando una inconseguibile soddisfazione, si insinua in essi un senso di languore e un desiderio di dissolvimento.

Or come mai questo stesso che nella vita reale si considera e si

castiga come follia e malsania, quando poi si esprime in poesia diventa bello e puro, forma oggetto di ammirazione, innalza e sublima l'anima? Le opere di poesia hanno sempre destato sospetto e ritrosia, o addirittura ribrezzo e scandalo negli spiriti ascetici, che vi vedevano o v'intravedevano il mondo, il demonio e la carne. Ricordo che anche Herbert Spencer (il quale al tempo della mia giovinezza veniva acclamato filosofo) le condannava tutte o quasi tutte, epopee e tragedie greche, romanzi medievali, drammi shakespeariani e opere dell'arte moderna, perchè piene di battaglie e di sangue e di sentimenti inferiori. Ma, con questo modo di sentire e di giudicare, si resta o si torna, per difetto di senso poetico, alla brutta materia della poesia, ed è naturale che non si trovi in essa altro, poichè altro non c'è, che il sogno, agitato, doloroso, tormentoso, aberrante, della inconseguibile beatitudine; non vi si trova altro che l'amore-dolore, eterno ispiratore della poesia, nel suo ampio senso che è di paradiso e d'inferno, di voluttà e di dolori infiniti. L'azione stessa, anche la più eroica, non si presta a materia di poesia se non in quanto passione dell'azione e malinconia dell'azione. E sebbene vi siano autori di versi, di pitture, di musiche, che non ben si disciolgono dalla materia della poesia, e che non cantano già ma vivono il loro sogno, la poesia vera e compiuta ha il potere di rendere puro l'impuro, sereno il torbido, appunto perchè non è « sogno », come si suol dire con riferimento alla sua materia, ma superamento del sogno, un sogno ad occhi aperti, una passione rischiarata dalla luce della verità, sullo sfondo dell'infinito e in armonia col tutto.

Cotesta liberazione dal feroce morso della passione, e la forma di conoscenza che la rappresenta, e che è affatto intuitiva, non basta al formarsi dell'azione, sebbene ne sia necessario presupposto e come un primo passo. Bisogna procedere oltre, e non soltanto raffrenare il tumulto passionale e prepararsi alla accettazione della vita e alla sua legge, che è legge di operosità, legge morale, ma prepararsi a determinati e particolari modi di operosità, a determinati e particolari doveri, e conoscere perciò la situazione nella quale ci troviamo, il punto a cui è giunta la storia del mondo che è la storia di ciascuno di noi a ogni istante. L'atto interiore onde si ottiene questa forma di conoscenza, che non è più intuitiva ma logica, è il giudizio; e giudizio e storiografia sono, come sappiamo, identici così nella qualità come nella estensione.

Poesia e storiografia sono, dunque, le due ali del medesimo organo che respira, i due momenti tra loro legati dallo spirito che conosce. Una terza ala, che sia più potente delle due nella loro re-

lazione, non c'è perchè non serve, e non serve perchè non c'è; la filosofia è un momento dello stesso pensiero storico, come il concetto è del giudizio, e fuori di questo non ha vita, non potendosi considerare viventi quei coacervi di astrazioni, che recano nome di filosofia nei trattati e nelle dissertazioni scolastiche. Quell'esigenza di qualcosa che stia di sopra delle due prende bensì una parvenza di vita nello sforzo di uscir fuori dalla particolarità-universalità della conoscenza storica e rituffarsi nella mera universalità storicamente indifferenziata, puramente ideale, soprastorica; senonchè questa esigenza riconduce dal pensiero alla fantasia, dalla storiografia, che è critica, alla poesia. Perciò più di una volta, nella storia del pensiero, alla domanda di come si possa raggiungere l'Assoluto, si è risposto additando la poesia e facendo dell'Arte l'organo per eccellenza filosofico. Riaffiorava in questa soluzione il concetto antico e aristotelico: che la poesia sia più filosofica della storia, più filosofica appunto perchè la filosofia era concepita come astorica e la storia come aifilosofica.

B. CROCE.