

PARALIPOMENI DEL LIBRO SULLA "STORIA",

(Contin.: v. fasc. II, pp. 77-92)

XIII.

PARTICOLARITÀ E TOTALITÀ DELLA STORIA.

La storiografia non si costruisce mai dello spirito in generale, — è questa una proposizione che ho enunciata e sulla quale ho a ripetute riprese insistito, — ma sempre dello spirito specificato in una delle sue forme o categorie. Si ha, dunque, una storiografia della poesia o dell'arte, una storiografia della filosofia e della politica e della vita etica o civile, e via determinando; ma non mai una storiografia senza alcuna particolarità, una storiografia generica o generale.

Questa proposizione si dimostra nel modo più semplice e diretto col rammentare che la genesi del problema storiografico è sempre in un bisogno del fare; e poichè questo bisogno è sempre specificato come bisogno di un fare politico o morale od estetico o scientifico, e via dicendo, l'indagine correlativa procede secondo una di queste categorie, e, dall'una passando all'altra, non può per altro abbracciarle tutt'insieme nel loro complesso, che sarebbe poi un confonderle e non già quel distinguere che è del pensiero e quel particolarizzare che è dell'operare.

Ma altrettanto energicamente bisogna insistere sull'altra e complementare proposizione: che ogni storiografia speciale è storia dell'unica realtà, del tutto che immane nel particolare, il che si dimostra col considerare che in ogni singola opera, in ogni singolo atto si contrae la storia tutta, e che il nuovo atto, la singola opera è sempre in funzione del tutto col quale e nel quale soltanto essa è intelligibile. La storia del tutto ci è sempre presente, non per sè, in una separazione di astrattezza, ma concreta e viva dentro ciascuna storia particolare.

Da ciò si ricava una terza proposizione: che come non è concepibile una astratta storia totale, così neppure una separata storia particolare, che stia per sè fuori delle altre delle quali è solidale. Donde la condanna delle trattazioni storiche che fanno ingenerare, si direbbe per partenogenesi, l'una opera dall'altra dello stesso ordine o categoria spirituale. Sono pseudostorie di cui si hanno non pochi esempi e di cui si rinnovano frequenti i tentativi, onde, con una sorta di deduzione concettuale come da premessa a conseguenza, dalla poesia di Dante si passa a quella del Petrarca, e da quella del Petrarca all'altra del Boccaccio, o dal pensiero di Cartesio al pensiero del Locke e dello Hume e da questo a quello del Kant e dal Kant allo Schelling e allo Hegel, e simili.

Ma la singola opera di poesia o di pittura, di filosofia o di politica o di morale, è chiusa in sè, è la conclusione di un processo e non genera nuovo processo e nuova bellezza o nuova verità o nuova azione. Perchè ciò accada, dall'assetto pratico che si è formato e che è instabile e dinamico, cioè vivente, nuovi bisogni e nuovi sentimenti debbono prorompere a sollecitare la fantasia del poeta, nuovi problemi critici presentarsi alla mente del filosofo, nuova luce teoretica rischiare la deliberazione dell'uomo pratico. Ciascuna di queste nuove opere non sono prodotte al mondo direttamente dalle loro simili, che le hanno precedute, perchè c'è tra quelle ed esse un processo dialettico che mette capo ad un atto di creazione. E col dar rilievo a questo carattere di creazione si corregge e si risolve l'idea meccanica dello svolgimento deduttivo. La *creatio*, come lo Spinoza definiva, non presuppone *nihil praeter Deum*; ma Dio non può prescindere da sè stesso cioè dal mondo col quale è tutt'uno, e il suo atto creatore raccoglie in sè nel superarlo la vita tutta del mondo. Svolgimento e creazione sono perciò due momenti o due facce di un unico atto; ed è questa la ragione per cui è impossibile pensare uno svolgimento senza creazione o una creazione senza svolgimento, un mondo senza Dio o un Dio senza il mondo. Come è noto, altrettanto vacui riescono i puri conservatori quanto i puri rivoluzionari, i primi dei quali, in politica, in filosofia, in poesia, vorrebbero fissare istituti, sistemi, forme di arte, e se li lasciano morire fra le mani non stringendo altro che la vanità del loro arbitrio e del loro capriccio; e i secondi vorrebbero creare in astratto sopra il vuoto storico, e raggiungono anch'essi pari risultato; laddove colui solamente innova che sa conservare e colui solamente conserva che sa innovare. Le scuole filosofiche, le scuole artistiche, i programmi politici sono vivi solo nella misura in cui negano nel fatto scuole e programmi, e pur se si illudano di

proseguire, di applicare, e di imitare e rimaner fedeli, apportano il loro contributo al fecondo lavoro onde si innesta sul passato il presente, sul vecchio il nuovo. In ogni altro caso e per ogni altra parte, lo storico scarta via le loro parole e le loro operazioni dalla storia che egli viene pensando delle creazioni e degli avanzamenti dello spirito umano.

Anche qui si pone la legittima domanda sul modo in cui si entra in siffatto errore delle storie astrattamente speciali e pertanto svolte per serie di concetti nascenti l'uno dall'altro: errore che si presenta rivestito di una sorta di dignità filosofica. Così in Italia, dove l'errore è stato primamente avvertito e dimostrato per la storia della poesia e se ne è proposta la correzione in una storia che ricostruisca ogni opera nella sua singolarità e individualità riportandola a tutta la vita, prossima e remota, che la condiziona e rispetto a cui essa è un nuovo atto creativo, si vede a questa, che sola risponde a una seria e critica concezione, fare accusa di monadismo storico, e invocare daccapo la storia unitaria e concettuale sul tipo che fu già dello Schelling e dello Hegel. Il che è veramente un abbandonare la cosa per l'ombra e far cadere il *verum* per afferrare il *factum cibum*. Ma l'origine di questo errore è stata già da noi additata in altro caso, studiando le false storie della natura o metastorie, che sono nient'altro che prospetti classificatorii, ordinati secondo meccaniche misure di piccolo e di grande, di meno e di più, di semplice e di composto, ai quali s'imprime immaginosamente un'andatura storica. Qui la partenogenesi celebra il suo trionfo; qui si offre davvero un puro svolgimento di forme astratte, che ha il solo ma sostanziale inconveniente di non essere mai accaduto in nessun posto del mondo, salvo che nell'immaginazione del classificatore storicizzante. Guardando la storia, non s'incontra mai quel semplice e quel meno semplice e quel grandemente composto, ma sempre atti ed opere che sono tutt'insieme composti e semplici, molteplici ed uni, discordi nella loro materia e concordi nella loro sintesi, e il cui contenuto è storicamente sempre più ricco perchè sempre lo spirito si arricchisce del suo continuo lavoro, ma la cui grandezza non è misurabile essendo ciascuna a pieno adeguata a sè stessa e non avendo misura alcuna fuori di sè stessa. Mettere in guardia contro i falsi svolgimenti e le false dialettiche è tanto più necessario ed urgente da parte di chi propugna il concetto della storia-filosofia e deve preservarlo dalla pseudofilosofia che l'ha danneggiato in passato e ancora oggi lo minaccia, e che si discopre poi una falsificata e mitologizzata scienza naturale. Si potrebbe riassumere quel che si è detto

di sopra nella formula che bisogna far valere lo svolgimento creatore contro l'evoluzionismo, che ne fu il meccanico e goffo sostituto nell'età del positivismo.

XIV.

PROBLEMI PARTICOLARI E ORDINI DI PROBLEMI.

La fallace idea del cosiddetto « problema filosofico » (o « problema filosofico fondamentale »), e l'altra che da essa discende della « filosofia definitiva », prendono origine nello scambio tra « problema particolare » e « ordine di problemi ». Un problema particolare si risolve quando è posto bene (e del resto, se non è posto o è posto male, non può considerarsi problema); ma un ordine di problemi non è dato risolverlo cioè esaurirlo, perchè corrisponde a una categoria spirituale, a una delle eterne forze spirituali che reggono la storia e pongono e risolvono i problemi particolari. Ecco la ragione ultima per la quale nessuna filosofia è mai definitiva, investendo sempre ciascuna problemi particolari e non già la totalità dei possibili problemi, che varebbe metter termine al filosofare e al pensare.

Fermare chiaramente questo punto e insistervi sopra non è senza importanza, perchè lo scambio ed errore non ha luogo solo riguardo al concetto di filosofia, ma si estende ad altri e tocca la vita pratica e politica. Per esempio: che cosa, in fondo, è il problema sociale, o, come si suol chiamarlo, la « questione sociale », circa il modo di conseguire il definitivo eguale benessere per tutti, se non uno scambio tra i problemi di benessere che si presentano vari a ogni momento della vita storica, e la fantastica risoluzione dell'ordine stesso di quei problemi con l'attuare una volta per sempre l'eguale benessere per gli uomini tutti, o per tutti i componenti di un dato popolo e stato? Proposito altrettanto contraddittorio e inconcepibile quanto quello di una filosofia che spenga per sempre la sete del filosofare, laddove essa sempre, di volta in volta, l'appaga, ma con l'appagarla non può impedire e anzi concorre a far sì che arda di nuovo. Ogni azione che apporta benessere, suscita varie reazioni secondo i vari individui, e nuovi bisogni presso quelli stessi che ne godono; e il malessere rinasce sempre e la necessità di risanarlo o mitigarlo in modi sempre nuovi, accompagnato dalla pazienza per ciò che « corrigere est nefas ». L'impeto della vitalità è più forte e più vorace di tutti i provvedimenti che si pensi di prendere per infre-

narlo e castigarlo e ridurlo; nei quali tentativi si riesce solo a deprimere e fiaccare per certo tempo la vita di un popolo, ma non si riesce a colorire il disegno dell'universale e benefico agguagliamento con la corrispondente regolamentazione. Intendo bene che, sotto quei motti di « questione sociale », « eguaglianza » e « comunanza economica », e simili, lavorano particolari tendenze e sforzi e azioni, e si raggiungono fini di particolari e utili cangiamenti sociali, e che questa è la loro serietà e realtà pratica, inconsapevoli o semiconsapevoli che i loro zelatori siano della incongruenza logica delle formole generali che vanno ripetendo. Ma qui si vuol considerare proprio il lato logico di quelle formole; la quale considerazione non è poi senza qualche riferimento pratico, perchè chi si accinga di tutta forza a seguire i loro dettami (fanatici o creduli non mancano mai) tenta di certo variamente di afferrare l'impossibile, ma insieme cagiona disastri e rovine o, nel minor caso, fa sprecare tempo e forze.

Un altro esempio può esser fornito dal cosiddetto problema dell'abolizione della guerra e dello stabilimento della pace perpetua, perchè l'umanità sempre ha voluto la pace, conoscendone i beneficii, ma sempre ha accettato la guerra come una necessità; e, appunto perchè l'ha sentita non come arbitrio dell'individuo ma come necessità, ha formato l'istituto etico del rispetto morale del nemico verso il nemico e ha condannato nella guerra gli atti inutilmente crudeli. E potrà darsi che si riesca, con le buone o con le cattive, a persuadere i popoli dell'Europa che nel presente la guerra fatta con le armi è sterile per tutti, salvo che d'immiserimento, di perversione morale e di abbassamento intellettuale. Ma quel che non si potrà mai abolire è la categoria della guerra, che è eterna, e sta nelle cose stesse, donde l'inanità di tutte le associazioni, i congressi, le conferenze e la propaganda per l'abolizione della guerra come guerra, col pensiero di trattarla come fu trattata la servitù della gleba o il privilegiato forò ecclesiastico, cioè come un problema particolare, laddove essa è un ordine, ossia una fonte di problemi, che sempre si rinnovano e che sempre gli uomini debbono accettare e caso per caso risolvere.

Anche un principio fondamentale della interpretazione storica, il concetto del progresso, ha dato appiccio a un consimile scambio. Senza il concetto del progresso, che, riconoscendo che niente va perduto dell'opera umana, considera ogni nuova storia, quali che ne siano le sembianze e le apparenze, moventesi di necessità sopra un piano più alto della storia precedente perchè include questa in sè, la storia certamente sarebbe inintelligibile e impensabile, un fare e

disfare, creare e annientare, che alla mente si configurerebbe come una cronaca incoerente e alla pratica non porgerebbe nessun filo per l'azione. Ma, accanto a quel concetto che è severo criterio di logica storiografica, si formò una « teoria del progresso » che, rendendolo materiale, lo convertì in un fatto il quale si verrebbe attuando nella sua piechezza d'ideale perfezione o, almeno, con graduale approssimazione all'infinito. Quando ci si ribella contro l'idea di « progresso », la cui dottrina prende aspetto di una beffa verso gli uomini che soffrono della dura e affannosa realtà, la ribellione, se anche par che respinga quel concetto per sè stesso, in effetto si rivolge contro la fatua teoria ottimistica che si è ricordata. Similmente il concetto di « svolgimento », che alla dualistica concezione della ragione e dell'irrazionale, del bene e del male nella storia, e della vittoria or di questo or di quello, sostituisce l'altra dialettica del momento negativo che eccita il positivo a più alta positività, del male che è strumento di maggior bene, fu materializzato nella cosiddetta « evoluzione », che condurrebbe deterministicamente l'umanità a forme, come le chiamano, « più evolute », nel modo stesso della fantastica teoria del progresso, e fors'anche, come questa, alla forma-limite o forma perfetta. Così la filosofia definitiva sbocca nel non più pensare, la forma economica definitiva nella stasi e nell'irrigidimento sociale, la pace senza guerra non in una vita di pace ma nella pace della morte, e la piena attuazione dell'immaginario progresso nella fine dell'operosità stessa, cioè dell'umanità.

Chi ricerca in tutti questi casi, e negli altri che si potrebbero addurre, il motivo dell'errore al quale si è portati col confondere la soluzione di problemi particolari che si susseguono incessanti con la soluzione *uno ictu* di tutti essi, che li stringa tutti e li soffochi nella loro eterna culla, ne dissecchi ed esaurisca l'eterna scaturigine, non potrà trovarlo in altro che nella brama di uscir di fatiche e di fastidii, e di adagiarsi nel caro riposo spensierato, nel sogno che sempre l'umana debolezza e neghittosità ritesse, noncurante (tanto esso è dolce) che sia il sogno del nulla. Ho già detto che l'utopia, forma raziocinante di questo sogno, è la maggiore avversaria che si trovi dinanzi la concezione combattente, operosa, infaticata, della vita umana.

XV.

TENDENZE E PROGRAMMI POLITICI.
CRITICA TEORICA E CRITICA EFFETTUALE.

Talvolta si ode dar taccia a qualche storico perchè (si dice), invece di attenersi alle azioni, a quel che realmente si è fatto ed è accaduto, si volge a considerare i programmi che furono formulati e ragionati e vantati da individui e partiti, quasi che in quella stia la realtà della storia. Un'accusa di questa sorta fu mossa, se mal non ricordo, all'Aulard per la sua storia della Rivoluzione francese. Ma, pure ammettendo che in questa critica ci sia del giusto, non sarebbe poi giusto discacciare i programmi delle azioni dal racconto delle azioni, come cose non pertinenti all'assunto, nel modo stesso in cui, nel giudicare di una poesia, si prescinde dai programmi e intenzioni del poeta o dalle sue teorie sull'arte e si guarda unicamente alla poesia in sè stessa. Perchè le intenzioni non sono del poeta in quanto poeta, ma dell'uomo pratico che a questo può accompagnarsi e avvicinarsi, e che si propone certi fini pratici, e le teorie estetiche e i giudizi critici sono del filosofo, più o meno ben ragionante, che è nello stesso uomo, accanto al poeta; e per questa ragione se ne può e se ne deve prescindere nel giudizio della poesia. Ma i programmi di azione non hanno carattere teorico, e perciò non si possono nè distinguere nè disgiungere dalle azioni e rinviare alla storia della filosofia e delle teorie politiche: basta osservare che essi suggeriscono, consigliano, si propongono, comandano di fare questa o quella cosa, e che l'elemento dottrinale e raziocinativo, che si trova sovente nei loro prologhi o nelle loro digressioni, non è essenziale e sta come decorazione. Tanto vero che tutte le assurde affermazioni teoriche, tutte le falsità storiche, tutti gli spropositi scientifici, e magari gli errori aritmetici che in essi si leggono, scoperti, additati e confutati che siano, non li scuotono nè punto nè poco, nè impediscono che di quelli prosperino come di un fertile concime.

Formazioni di carattere non teorico ma pratico si viene a dichiararli quando li s'interpreta e tratta come modi di giustificare una tendenza o volontà di un singolo o di un gruppo, di un partito, di un popolo: quasi una sorta di allegazione difensiva, condotta con argomentazioni da avvocato e con espedienti da oratore. Ciò spiega altresì l'uso che vi si fa, e che sembra consentito, di ragionamenti sofisticati e di asserzioni fallaci, di documenti foggiate o alterati: in

effetto, non c'è luogo a scandalizzarsi, quando si riflette che gli stessi concetti veri, i ragionamenti ben filati, le notizie esatte non serbano in quella congiuntura valore di verità, ma assumono, al pari di quegli altri, ufficio commotivo e si giustificano solo se sono validi a vincere il punto in questione. Il tribunale innanzi a cui si svolgono i dibattiti giudiziarii non è sostanzialmente diverso da quello innanzi a cui si propongono e contrastano i programmi: composti gli uni e gli altri di uomini che si vuol persuadere e muovere, tra i quali uomini importa annoverare anche sè medesimo, e anzi spesso si comincia da questo prima di passare agli altri. Donde la denominazione che i programmi talvolta hanno ricevuta d' « illusioni » — illusioni fatte a sè stesso, illusioni indotte negli altri: — il che non toglie a loro il carattere pratico, se illusioni ed errori hanno sempre un loro motivo, che non può non essere pratico, perchè, se fosse logico, gli errori non sarebbero errori ma verità.

Senonchè bisogna fare ancora un passo innanzi e riconoscere che programmi ragionati, sistemi difensivi, illusioni coltivate e volute non soltanto pertengono alla volontà e all'azione, ma sono nient'altro che la volontà stessa, nella sua concretezza ed efficacia, l'accadimento nel suo processo. La volontà non aspetta di muoversi dopo aver formato un disegno o programma che poi eseguirà (la teoria dell'azione come applicazione o *imitatio* di un modello va messa in fascio e rifiutata con le altre simili e analoghe); ma si è già mossa con quel programma, che è una delle sue operazioni nel vario suo rapporto di unione e di opposizione con le altre volontà e azioni con le quali concorre a produrre l'accadimento: l'accadimento che è e non è lei, perchè è meno e più di lei. Gli storici, a cui si rivolge la taccia che si è detta, la meriteranno forse per aver preso i programmi non in questo loro momento pratico e fattivo, ma nelle teorie tendenziose che ne adornano i prologhi, e che sono coperture e strumenti di un'azione pratica da ricercare e determinare per sè stessa col guardare ben addentro.

Dalla natura propria dei programmi discende il comportamento che conviene tenere, e che nel fatto si tiene, rispetto ai loro contrasti, che intrinsecamente coincidono coi vari momenti della lotta politica ed etico-politica. Certo, quando noi, studiosi di filosofia, di storia e di scienze, ci leviamo ammonitori severi contro le storture logiche e le falsità di fatto che pel tramite dei programmi e delle competizioni politiche si divulgano offendendo quel che è oggetto del nostro amore e delle nostre fatiche, e che è affidato alle nostre cure; quando, per esempio, protestiamo contro i concetti del

materialismo storico e del razzismo e contro le storiografie da capo a fondo irreali che questi vengono porgendo, esercitiamo un nostro diritto e nell'atto stesso adempiamo un nostro dovere. Ma con ciò si è difesa la *res nostra* e la nostra patria ideale, e non si è scesi nell'agone della lotta politica, dove, come abbiamo già osservato, le asserzioni programmatiche, nonostante quelle repulse e confutazioni critiche, rimangono intatte, e dove c'è caso talvolta che dai combattenti colà si sorrida dell'affanno che ci diamo a difendere contro di loro verità che essi non negano e non affermano essendo a loro indifferenti, ma le cui proposizioni trattano o maltrattano come cose utili o nocive ai loro fini; e c'è caso talvolta che noi stessi finiamo col sentire che, insistendo nella polemica teorica, ci dibatteremmo nel vuoto, non incontrando veri avversarii e non cogliendo frutto alcuno di vittoria. E certo, quando si è entrati nel loro campo, quando ci si è fatti, com'essi, attori politici, si potrà anche proseguire, in quella cerchia pratica, ad accusare stravaganze e spropositi teorici, il che avrà forse qualche effetto a confondere e a screditare i nostri avversarii; ma in noi dev'essere, così adoperando, la coscienza che in quel caso adoperiamo astuzie politiche e di guerra contro astuzie della medesima qualità, e non serviamo la verità e la scienza. Se tali astuzie adoprassimo nelle dispute teoriche, saremmo giustamente biasimati per essere ricorsi a mezzi sleali, come quando si coglie l'avversario in un fallo che mette i *rieurs de notre côté*, ma che punto non risolve nè contribuisce a risolvere la questione, nella quale, nonostante il fallo incidentale, l'avversario può avere, sostanzialmente, ragione. Nel corso della lotta pratica, che è di vita e di morte, non ci sono propriamente mezzi sleali, perchè tutti da ogni parte ricorrono unicamente a quelli convergenti al fine di far valere una volontà, che per noi è migliore, sopra un'altra meno buona, una che è lungimirante rispetto a un'altra di corta veduta, una più altamente morale sopra un'altra più bassa. Chè in presenza di un cozzo di volontà siamo e non punto di una disputa teorica. Più opportunamente che rispondere con parole, argomentando contro argomentazioni, bisognerebbe invitare quegli avversarii a passare ai fatti, magari con la formola cortese che i francesi avrebbero usata, in una battaglia del settecento, verso i nemici che avevano a fronte: « Messieurs les Anglais, tirez les premiers ». E non si nega già che la volontà contro cui si combatte non abbia qualche sua buona ragione morale, ma farla valere non tocca a noi ma all'altra parte, come appunto nelle guerre e battaglie; e in quale proporzione la ragione dell'una e quella dell'altra dovranno essere ammesse a comporre l'opera comune, la nuova condi-

zione della società, la nuova età, il nuovo istituto, il singolo non può determinare, ma ciò determina di volta in volta la storia, che è la sola e vera critica che sopra i programmi e i contrasti di programmi sia efficace e concludente perchè alle azioni contropera con azioni, ai fatti contrappone fatti.

E tuttavia c'è anche un'altra coscienza, un altro lume dell'umana coscienza, che bisogna non perdere in questa lotta pratica, ed è del legame che ci stringe all'avversario col quale collaboriamo a un'opera, come si è detto, comune: la coscienza che esso è necessario quanto noi e che, se esso non fosse, nè noi saremmo nè sarebbe l'opera a cui lavoriamo. Molti non posseggono o smarriscono o non tengono viva in sè questa coscienza: donde i sempre rinascenti lamenti contro le divisioni dei partiti e il fumo e la confusione che avvolge le loro battaglie, e il sospiro a un intervento dall'alto che le faccia cessare e regoli con chiarezza di prefissi criterii la vita sociale e politica e morale. Ma la riflessione dovrebbe ammonire, come duramente ammonisce l'esperienza, che a quel modo non si regola e compone la lotta, ma la si corrompe e isterilisce. Gran virtù del metodo liberale è che esso non intende a domare e infrenare e uniformare la vita, irrefrenabile e diversa e lottante, ma a regolare la lotta stessa, accettandone l'idea, e assicurandola e procurando le migliori condizioni perchè si attui fecondamente.

A questo regolamento e non soppressione della lotta appartiene altresì — e giova ora rammentarlo — quella sorta di ordinamento liberale nelle relazioni dei popoli o degli stati, introdotto sin da tempi antichissimi, che si chiama diritto delle genti o diritto internazionale; e, in verità, c'è un nesso logico tra l'infacchito sentimento della libertà dei cittadini e l'infacchito e pervertito sentimento circa i trattati e gl'impegni internazionali. Che talvolta essi siano stati o saranno violati, non vuol dire, perchè la violazione del diritto è il negativo e correlativo dell'esistenza del diritto; ma la violazione è un fatto e non può mai richiamarsi a un diritto, come nel detto, diventato storicamente famoso, a giustificare la violazione di un solenne trattato: che « necessità non ha legge ». Quale rapporto di principio a conseguenza c'è mai tra un fatto accaduto che è storicamente necessario in quanto è accaduto, e una deliberazione nell'atto del deliberare, che è per definizione libera e deve essere retta unicamente dal dovere morale? Ogni nostro qualsiasi bisogno, certamente, può assumere, nell'ardore della bramosia e della cieca cupidità, e nell'ebbrezza dell'istante, la mentita forma di una necessità a cui non si può non obbedire; ma l'accogliere quell'impeto trascinate

come moralmente necessario mena difilato a dichiarare che non c'è legge niuna che richieda l'incondizionata osservanza, che l'idea di legge è vana come priva di forza effettiva, e che « i trattati sono pezzi di carta » che si firmano per ingannare l'altro contraente, e, insomma, a riabbassare la lotta storica e umana a lotta naturale e animale. Ciò nel fatto accade, di volta in volta, così nella lotta internazionale degli stati come nelle loro lotte interne; ma in quell'abbassamento, che è sentito come tale, c'è tutt'insieme inquietezza e rimorso e senso di colpa e con esso l'oscuro travaglio a ricostruire l'infranta legge e a ristabilire la compressa libertà, e a renderle più alte e più forti. Nè, come già abbiamo avuto occasione di avvertire, è lecito riportare, fuorchè per immaginosa e poetica metafora, all'opera benefica della violazione quella che è l'opera benefica della sempre risorgente e sempre crescente libertà: allo stesso modo che non è da attribuire all'uragano o all'inondazione devastatrice il rifiorire dei campi e le nuove industrie e i nuovi accorgimenti che inventano e adoperano i sempre alacri coltivatori.

XVI.

FALSE LEZIONI ATTRIBUITE ALLA STORIA.

La storia pragmatica, oltre il significato originario e primario del quale si è discorso, ebbe l'altro di una storia che assegnava le cause dei fatti; e, come nel primo senso un'arte della prudenza, nel secondo le corrispondeva una scienza che stabiliva le leggi degli eventi storici. Leggi che, nonostante le illusioni in cui caddero sovente i loro cercatori e proponitori, non potevano non essere affatto empiriche, come è confermato anche dalla denominazione che fu loro data di « leggi di tendenza ». In fondo, non facevano altro che formulare l'accaduto generalizzandolo ed estendendolo a casi simili. La controversia, che fu a lungo dibattuta, se siano o no concepibili leggi della storia, è ormai antiquata; e « leggi della storia » suona contraddizione in termini, nè può avere altro senso accettabile che di leggi sulla storia, cioè appunto di generalizzazioni. Ne viene di conseguenza che la critica filosofica non convalida leggi di questa sorta, non le assume tra i rapporti categorici che sono la sostanza sua stessa, e afferma che solo il fatto individuo è reale e, in quanto fatto, necessario e perciò intelligibile, ma l'atto è libertà e come tale non riportabile ad altra fonte che alla coscienza morale: l'uno è il

chiuso passato, momento del presente; l'altro, l'altro momento del presente, il sempre aperto avvenire.

Non già che le leggi empiriche non abbiano, così come le abbiamo circoscritte, il loro diritto e il loro uso; ma poichè è facile che vengano, per irriflessione o per la smania di procedere lesto, presentate come rigorose e assolute e storditamente innalzate a principii di azione, la critica deve star sempre vigile a rigettarle e a contenerle nei loro confini. Esorbitando queste dai confini, l'intelligenza storica ne viene impedita e l'azione morale sviata.

Un esempio tipico è in tal riguardo offerto dal periodo della Rivoluzione francese che si disse « del Terrore », e che, creduto processo necessario delle rivoluzioni a garanzia della loro attuazione e salvezza, come tale passò non solo nell'immaginazione e nelle dottrine, ma anche nelle operazioni dei rivoluzionari che seguirono e di quelli che ancor oggi si sono formati a siffatta scuola e stimano di averne accolta fedelmente la lezione e di serbarla come parola sacra: con l'effetto di suscitare, con la loro minaccia rivestita di logica necessità, un irrigidimento conservatore che si fa poi reazionario, e di frapporte impedimenti a trasformazioni sociali e politiche che, senza l'intervento di quella pretesa legge delle rivoluzioni, avrebbero corso meno tempestoso e meno rotto da sconfitte e da regressi.

La disputa intorno all'interpretazione del Terrore e alla sottintesa legge su cui esso si fondava e che da esso si deduceva, si accese presto, or è più di un secolo; ma la critica con la quale si volle confutarla era, per quel che mi sembra, metodologicamente poco corretta. Si prese, in effetto, a sostenere che non fu il Terrore a salvare la rivoluzione e a respingere dalla Francia l'invasione straniera, ma che, per contrario, quello eccitò gli animi contro la Francia e die' forza ai sempre rinnovati assalti delle coalizioni e preparò la fine dell'acquistata e abusata libertà, spentasi nella dittatura militare e nell'impero, e che la difesa del territorio sarebbe stata in ogni caso vittoriosa da parte di un popolo ardente di patriottismo come il francese e con un esercito potente e glorioso come quello che esso possedeva. Con ciò si entrava in un impegno impossibile, che era di rifare la storia, togliendone o sostituendone alcuni pezzi e applicando le leggi a cui si pensava che quelli che rimanevano, o che erano stati sostituiti, fossero logicamente sottoposti; ossia si continuava ad attenersi a leggi empiriche, trattandole come assolute e col loro mezzo scucendo e ricucendo in altra foggia l'avvenimento storico, il quale, in verità, è una veste inconsueta, tutta unita. Anche in un libro recente dell'Huxley, dove per

incidente si tocca il problema del Terrore, ho letto che gioverebbe costruire una Ucronia storica, fondata sul supposto che il Robespierre e gli altri capi giacobini fossero stati pacifisti sul serio, dal quale supposto si dedurrebbe una storia non euclidea, vergine di Napoleone, di Bismarck, dell'impero britannico, delle lotte per la spartizione dell'Africa, della guerra mondiale, e del resto (1). Ma il fatto storico è necessario e non consente questi tagli e ricomposizioni, neppure per gioco.

La critica efficace, perchè sola vera, della teoria del Terrore e delle aspettative che ha generate, è quella enunciata di sopra, che ammonisce sul carattere meramente empirico delle stabilite connessioni e generalizzazioni, e vieta di trattarle come verità e principii di azione pratica e morale.

Che se si voglia, per brevità e per evidenza persuasiva, risparmiare questo corretto procedimento critico e filosofico, è da consigliare di ricorrere agli argomenti della comicità, e paragonare, per esempio, i rivoluzionarii dalla dura cervice che non stimano che una rivoluzione sia veramente tale se non si appiccano gli avversari alla lanterna e non si fa molto lavorare il carnefice e i plotoni di esecuzione, alle quarantenni vedovette di cui narra il Byron nel *Don Juan* (2), le quali, quando i soldati russi nella presa d'Ismail si dettero unicamente a scannare e a predare, deluse e impazienti domandavano: « Wherefore the ravishing did not begin? »: perchè non cominciano gli stupri? Anch'esse credevano ad una legge storica e si meravigliavano di vederla fallire nell'evento atteso e, almeno quella volta, sperato.

Ma noi italiani possiamo in questo proposito valerci di un più alto esempio confutatorio, che è dato da un ricordo letterario. Nella vita di Giuseppe Parini, scritta dal suo amico Reina, si racconta che, quando fu proclamata in Milano, nel 1796, la repubblica democratica, un « furibondo », — ossia uno che aveva appreso le sue formule alla scuola del Terrore e le teneva verità e imperiosi doveri, — volle una sera, in pieno teatro, far gridare al Parini: — Morte agli aristocratici! —, e il Parini invece gridò: — Viva la Repubblica, morte a nessuno! —, con sì terribile voce che l'audace ne ammutolì (3). E con lui ammutoliva l'idolatrata « legge storica ».

Gioverebbe aggiungere, nel discorrere delle false lezioni che si

(1) A. HUXLEY, *La fin et les moyens* (trad. franc., Paris, 1939), p. 270.

(2) Vedere nel canto VIII, 132.

(3) *Vita* (in PARINI, *Opere*, vol. I, Milano, 1801), p. LXI.

traggono dalla storia, o almeno accennare, un altro esempio, preso da una parte politica diversa e quasi opposta, non dei rivoluzionarii sociali ma dei nazionalisti, imperialisti o come altrimenti si chiamino: la teoria dei popoli in decadenza e dei popoli che assurgono, dei popoli vecchi esauriti e morenti e dei popoli giovani, che, a quelli succedendo o altresì fino a un certo segno ringiovanendoli con l'infusione del loro sangue, rinnovano il mondo e portano in alto il genere umano.

Il principale testo storico, dal quale è stata desunta questa teoria, è la storia d'Europa nel trapasso dall'Impero romano agli stati cristiani del medio evo, dall'etica antica alla cristiana; storia che è stata descritta come la lotta di due popoli, il latino e il germanico, il primo corrotto, decaduto e destinato a morte, se non fisica, mentale e spirituale e volitiva, il secondo puro, ardimentoso e robusto di gioventù. A cotesta fantasiosa descrizione dettero opera precipuamente scrittori germanici a vanto della loro gente, che per altro trovarono ascolto e credenza anche presso lettori e scrittori latini. Ma la storia, in verità, non conosce vecchiezza e gioventù di popoli o d'individui nel senso fisiologico, sibbene solamente vecchiezza e gioventù nel senso di contingente inadeguatezza e adeguatezza, d'idee, di forme artistiche, di istituti sociali e politici, in continua catena dialettica di superamenti e di nuove creazioni. Se anche l'ufficio della nuova creazione par che sia talvolta affidato a un individuo o a un particolare popolo, non gli appartiene in proprio, perchè quella creazione è, in effetto e sempre, l'opera dell'umanità intera, della quale l'individuo o il popolo è un semplice intermedio o strumento: attribuirselo come efflusso della propria persona sarebbe un'arroganza, se non fosse una assai ovvia illusione dell'amor proprio. La storia d'Europa nel medio evo, della sua politica, della sua religione, della sua cultura, della sua poesia, indagata come si è fatto nell'ultimo mezzo secolo da menti spregiudicate e sagaci, si è venuta ricomponendo in modo assai diverso da come era stata atteggiata nell'età romantica; giacchè non solo non vi si dà più risalto, ma si può dire che non vi si parli più nè dell'egemonia della gente germanica nè del dualismo di latinità e germanicità, e il posto di queste sognate egemonie di fantasmi è preso dalla reale egemonia delle cose, perchè allora la civiltà romana, trasferita e innalzata a civiltà cristiana, esercitò l'effettivo primato e diede il tema che tutti i popoli, latini o germanici che fossero, doverono accettare e trattare.

Con tutto ciò la teoria che i popoli invecchino e debbano essere sostituiti da popoli giovani persiste nei detti comuni; e poichè non v'è altro modo di determinare dove sia gioventù e dove vecchiezza che noverar gli anni, vecchi sono dichiarati i popoli che da più se-

coli tengono una parte preminente nella vita internazionale e giovani quelli che non l'hanno avuta o non l'hanno pari e potrebbero averla; e con questo arbitrario criterio si tirano a segno di vecchiezza queste o quelle azioni degli uni e a segno di gioventù queste o quelle degli altri, e si delineano in conseguenza programmi di politica e di guerra. Ma i problemi della politica e della guerra non si pongono su questi dati dell'immaginazione: a quel modo che i problemi di verità e non verità, di utile e disutile, di bene e di male, non si pongono nei termini di età giovanile e di età matura, o simili, sapendosi, per frequente esperienza, che vi sono vecchi di anni che per energia volitiva e per intelletto sono giovani, e giovani d'anni che sono il contrario, e che non è da confondere la perpetua gioventù del bello, del vero e del buono con la giovinezza cronologica.

Individui con individui e popoli con popoli guerreggiano di continuo nei modi più varii e più o meno intensi per il loro vantaggio economico e per i loro ideali religiosi o morali; e quelle che si dicono guerre e paci sono nient'altro che forme diverse o le due forme estreme della perpetua guerra che è la vita. Prendere e mantenere il proprio posto in questa lotta in modo da contribuire con la qualsiasi opera propria al miglior bene dell'umanità è compito serio e a volte grandemente difficile, richiedente sempre buon discernimento e purezza d'ispirazione morale; e non è meraviglia che altri procuri di renderselo agevole con l'appigliarsi a un pronunciato che, interpretando la lotta come della giovinezza contro la vecchiezza, gli conferisce il crisma di giovane e con essa la fiducia del trionfo. Nella realtà, le cose stanno ben altrimenti che in questa semplicistica e fantasiosa riduzione, e si configurano in particolari condizioni ed eventi, sopra i quali tutti è lo Spirito che soffia dove vuole.

XVII.

STORICITÀ DELLA NATURA.

Il significato proprio e la precisa circoscrizione filosofica dell'affermata spiritualità della natura non si possono intendere e ben determinare se non si tenga presente (come, del resto, per tutte le dottrine filosofiche), la condizione storica in cui sorge e la necessità mentale a cui risponde.

Per render chiaro questo punto, forse la via più breve è di richiamare per un momento al ricordo le filosofie della natura del Rinascimento, tutte piene e riboccanti ed ebre di questa visione della

natura animata, come nel pampsichismo del *De sensu rerum* del Campanella. Perchè mai, dinanzi ad esse, noi che pure teniamo al concetto della spiritualità del reale, siamo presi da un sentimento d'inacomodamento e di diffidenza, laddove ci sentiamo perfettamente a nostro agio nella teoria della nuova scienza della natura, per così dire, galileiana, che pur la fece finita con la natura spiritualizzata di quella filosofia, e introdusse nella trattazione delle cose della natura il metodo matematico?

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

E non solo per esser fallite ai loro fini scientifici e pratici e per le immaginazioni e le arbitrarie asserzioni delle loro teorie (il Campanella attribuiva il senso alla materia, al caldo e al freddo, al tempo e allo spazio, ecc.), e per le troppo frequenti metafore sostituite al pensiero e ricoprenti asserzioni contraddittorie, ma nello stesso loro concetto generale e fondamentale della vita e sensibilità e spontaneità della natura, quelle filosofie ci rimangono estranee e lontane, da noi divise per molte intercorse vicende. Come non s'insisterà mai abbastanza nel rammentare, un concetto ottiene la sua interpretazione e possiede il suo valore in ciò che nega, nel suo riferimento critico e polemico, non essendovi già concetti sospesi nel vuoto e in esso sorgenti, ma solo quelli che nascono e poggiano sul terreno storico.

Ora la nostra moderna affermazione della spiritualità della natura è nè più nè meno che la determinazione del rapporto tra la filosofia e la scienza naturale o fisico-matematica, e l'acquistata piena consapevolezza del carattere e dell'ufficio di questa. Determinazione resa necessaria e pungente dalla formazione, accanto alla semplice scienza della natura, non per logica conseguenza di essa ma per la mancata conoscenza del suo vero carattere ed ufficio, di una filosofia variamente dualistica o addirittura materialistica, alla quale gli scienziati per primi, non in quanto scienziati ma in quanto bisognosi e cercatori e proponitori anch'essi di una filosofia, sogliono pendere. Senonchè questo problema, che poi sorse e che nella formola da noi datane è relativamente recente, e quelle stesse filosofie malamente desunte dalla scienza, dualistiche o materialistiche che fossero, non stavano come avversarii, nè si frapponevano come ostacolo, ai filosofi pampsichisti del Rinascimento; e tale assenza di un'effettiva opposizione, che era effettiva deficienza di forza in loro stessi, rendeva senza consistenza e superficiali le loro teorizzazioni. La *Defensio*, che il Campanella mandò innanzi all'edizione parigina dell'opera sua, dimostrando con cumuli di citazioni che tutti o quasi tutti i pensatori antichi e moderni, e tutti i sacri autori, avevano ammesso che le cose naturali sono fornite di senso, dimostrava troppo e lasciava trascorrere il suo pensiero nel banale.

Il processo per il quale si perviene ad affermare ora, con ben altro vigore e pregnanza di concetti, la spiritualità della natura, è quello stesso di tutta la storia della filosofia moderna, da quando fu posta la distinzione delle due sostanze, la *cogitans* e l'*extensa* o dei due attributi spinoziani, e in genere di due diversi e opposti ordini di realtà, l'uno vivo e spirituale e l'altro meccanico, l'uno da trattare col metodo finalistico e speculativo, l'altro col causalistico e deterministico. Era impossibile permanere in questo dualismo, e quando non si procurò di vincerlo, come si è accennato, col crasso materialismo, sempre si fecero molteplici sforzi di spiritualizzare la natura, come si vede nei grandi sistemi dell'età moderna, il monadismo leibniziano, la filosofia della natura schellinghiana, la metafisica hegeliana dell'idea in sè, fuori di sè, e per sè, e gli altri tutti, i quali tentavano in ciò una via non conducente, perchè cercavano di spiritualizzare la natura conservandone il concetto, il concetto di una realtà altra da quella dello spirito, invece di risolverlo e annullarlo nell'unico della spiritualità. Necessariamente si era così ricondotti a un filosofare logicamente affine a quello delle filosofie del Rinascimento e nel quale non mancarono nemmeno spunti di magia presso i più

arrischiati e romantici, o vane pretese di correggere la scienza deterministica della natura con la considerazione teleologica e speculativa, o di gareggiare con quella nella efficacia dei metodi. Donde lo scredito meritato che seguì delle nuove come già delle vecchie « filosofie della natura ». Ma, nello stesso tempo di questi audaci assalti a trincee insuperabili, un più avveduto e critico filosofare prendeva in esame i concetti e i metodi della scienza fisico-matematica, non per sradicarli e sostituirli, ma per limitarne il dominio alla sfera della scienza e intenderne il legittimo e non filosofico ufficio. Così nella critica che il Berkeley condusse del concetto di materia, dimostrato nominalistico ed astratto, nella critica dello Hume al concetto di causa, nella critica kantiana della ragion pura, nella critica hegeliana dell'intelletto o *Verstand*, e nel dichiarare la concretezza, principio della filosofia, e l'astrazione, delle scienze; così nella teoria del carattere non conosciuto ma economico o pratico dei concetti scientifici; così nella teoria della storiografia, considerata vera e piena forma del conoscere, altrettanto concreta quanto quella della scienza è e dev'essere astratta. Dimostrato per tal modo astrazione il concetto di natura, — un'astrazione che la mente esegue per fini particolari, — esso è disciolto come realtà, e, dietro il suo velo artificiale, unica realtà si discopre o riappare la spiritualità, la quale solo per motivi empirici e nel comune discorso, cioè nelle parole, si divide in realtà umana e realtà naturale; sicchè a buon diritto è dato ora ripigliare il motto che Volfrango Goethe diceva ai fisici del suo tempo quando parlavano dell'impenetrabile nocciolo della natura e dimenticavano di cercarlo nello spirito dell'uomo.

L'uomo non ha altra esperienza che di sè stesso, della sua spiritualità; e, poichè spiritualità è attività, dialettica, storia, anche alla cosiddetta natura è da estendere il carattere della storicità, e non già della storicità fittizia, che era solita negli evoluzionisti e che consisteva in una classificazione di astrazioni naturalistiche, fantasticamente disposte in ordine di successione storica (1), ma della storicità senz'altro, della storicità in universale, che è di ogni processo della realtà. Senonchè, si pensa forse con questa conclusione di promuovere, accanto alla scienza della natura, e pur senza alcun intento di soppiantare questa, una storia della natura, della *ci-devant* natura, nelle sue lotte e nei suoi progressi, nei suoi pensieri e sentimenti e aneliti e operazioni? Niente di ciò: l'affermazione della spiritualità e:

(1) Si veda *La storia*, terza ediz., pp. 287-96.

storicità della natura serve solamente a tagliare dalle radici il naturalismo e la trascendenza; e le critiche che, movendo da essa, si rivolgono alle trattazioni scientifiche, non toccano queste trattazioni in quanto scientifiche o nelle parti loro in cui sono tali, ma solo in quanto introducono impropri concetti filosofici che nell'ambiente degli scienziati e dei pseudoscienziati trovano le condizioni propizie a una filosofia, e anzi a una metafisica, materialistica o dualistica (1). L'affermazione, insomma, è fatta in servizio della verità filosofica e in questo ufficio si esaurisce, e non già con l'intento di una effettiva estensione che sia da dare al campo storiografico, ossia di una nuova storia che sia da ricercare e coltivare.

In verità, la stessa scienza naturale poggia di per sè sopra una storia, come è stato tante volte riconosciuto e come riconosceva anche il Campanella, che abbiamo cominciato a citare e citiamo di preferenza, pel quale la storia è « scientiarum fundamentum sufficiens », e, come fondamento, una semplice « narratio », una « oratio decomposita », a differenza delle scienze categoriche « quae ex solo subiecto et praedicato et copula fiunt », e nondimeno, quantunque preceda la sapienza e le dia la base, non può stare senza la sapienza, giacchè « hanc basim supponere et adaptare aedificio sapientis est architecti » (2). Ma la storia che lo scienziato prende a fondamento del suo lavoro di astrazione e costruzione si compone di veri e propri giudizi: sol che essa è, come ogni storia, configurata secondo il nostro problema pratico che la stimola e genera. Il quale verso gli animali e le piante e gli altri esseri e fatti della natura non può essere di certo il medesimo che ci muove a indagare la civiltà greca o romana, il pensiero di Socrate e di Platone, la fantasia di Dante e di Shakespeare, la politica di Giulio Cesare, e simili azioni di alta vita mentale e morale, ma unicamente il bisogno di conoscere quanto nella vita di quegli esseri può giovare o nuocere alla vita nostra, e perciò le forze con le quali abbiamo da fare, che poi la scienza discerne qualitativamente o misura quantitativamente e di cui vede le relazioni di cause ed effetti. Problemi di collaborazione intellettuale ed estetica e morale non si formano nei rapporti tra noi e gli esseri chiamati naturali, e perciò neppure una storia correlativa. Chi volesse trattare gli enti naturali come esseri umani dovrebbe imi-

(1) Si veda la critica che di cotesti preconcetti e arbitrii filosofici è data nel libro di A. GEREMICCA, *Spiritualità della natura* (Bari, 1939).

(2) Si veda l'*Historiographia*, inclusa nella sua *Philosophia rationalis*, art. I e II: cfr. il *Syntagma*, ed. Spampanato, p. 45.

tare quei democratici francesi, di cui rideva il Baudelaire, che chiamavano le api « le care piccole repubblicane », o rifare artificialmente l'ingenuo animo di un Francesco d'Assisi.

Anche qui si può citare il Campanella (1), che dava biasimo all'uomo del suo contegno d'indifferente superiorità verso le cose della natura e del suo egoismo:

Credulo il proprio amor fe' l'uomo pensare
non aver gli elementi nè le stelle,
benché fosser di noi più forti e belle,
senso ed amor, ma sol per noi girare.

E perciò lo rimbrottava:

Pénsiti aver tu solo provvidenza,
e 'l ciel, la terra e l'altre cose belle,
le qual disprezzi tu, starsene senza ?

E in quel rimbrottare, nonostante il suo duro temperamento battagliero e la sua mente razionalistica, affiorava nel suo petto per un istante qualcosa del mite sentimento francescano:

Ma chi all'amor del comun padre ascende,
tutti gli uomini stima per fratelli,
e con Dio di lor beni gioia prende.
.Tu, buon Francesco, i pesci anche e gli uccelli
frati appelli (oh beato chi ciò intende!);
né ti fūr, come a noi, schifi e rubelli.

Ma non è colpa dell'uomo se egli non può stare sempre in pace con gli altri uomini, e se non può trattare come uomini i pesci e gli uccelli, intessendo la sua vita di un vario idillio, e se coi primi, come del resto con sè medesimo, or discorda e or si accorda, e i secondi piega a sè per accrescere nella propria accresciuta vita la vita universale. Anche le più sentimentali relazioni onde ci stringiamo con cavalli, cani ed altri animali, a noi domestici, non salgono mai a contrasti e scambi e produzione di idee e di deliberazioni, come nella società degli uomini, e non danno luogo alla narrazione di una storia che non sia la storia del nostro dominio su quegli esseri, delle nostre esperienze, dei nostri schemi e della nostra tecnica.

(1) Sonn. 9, 10 e 20.

XVIII.

FILOSOFIA MODERNA E FILOSOFIA DEI TEMPI.

« Filosofia moderna » si suol chiamare quella che va dal Rinascimento o da Cartesio fino ai giorni nostri. Ma noi abbiamo adoperato questa parola nel senso di filosofia che sia adeguata a risolvere il complesso dei problemi di natura speculativa che sono stati agitati, o anche risolti ma in modo meno coerente col tutto, nel corso della storia della filosofia. La prova di questa sua adeguatezza è offerta in ciò, che essa rende giustizia a tutte le altre filosofie, collocando ai loro luoghi le verità che hanno affermate o le esigenze di verità, laddove le altre non sono in grado di adempiere il medesimo dovere e scoprono rispetto a lei la loro maggiore o minore inferiorità con la sterilità delle loro negazioni. S'intende poi che la qualificazione di « moderna », riferita come è nel nostro caso a un momento o ad un'età, la più recente e la presente della storia della filosofia, si sposta di continuo col seguirsi dei momenti e delle età che richiedono nuovi sforzi e nuovi acquisti speculativi.

Pure, di fronte a questa filosofia da noi affermata sola moderna e perciò sola vivente, sembra un'ironia (e con accento di irrisione ci viene di frequente additata e messa sotto gli occhi) la realtà effettiva del mondo nei nostri giorni o nella nostra età, che appare guidato da una filosofia tutto diversa e contraria, da una filosofia che per altro risponde al sentimento generale e prevalente dei nostri tempi, e forma il costume, anima le azioni e prende corpo negli eventi. Poichè non giova rifare un quadro che è stato molte volte delineato della vita contemporanea, basterà dire, cosa in cui tutte le menti osservatrici e critiche consentono, che in quel quadro non più domina l'idea della ragione come virtù superiore e direttrice, nè della coscienza morale ardente e scrupolosa ed evangelicamente sempre pavida, nè quella del rispetto alla persona altrui e pertanto della libertà generatrice di sempre più alto costume, ma vi tiene il campo l'émpito meramente vitale e vi si celebra il culto dell'irrazionale e vi si vagheggia un misto di violenza e di sudditanza, e vi si applaude e vi si ammira ciò che è cospicuo e anche a suo modo grandioso, ma intimamente arido e senza amore. Anche quando par che l'anima si ripieghi su sè stessa e voglia castigarsi e rinnovarsi nella cauta e rigorosa indagine del vero, l'exasperazione dell'amo-

rale individualismo, incapace di amare e di negarsi e placarsi nella comune opera umana, si travaglia nell'angoscia implacabile della morte e del nulla. Anche quando si ode risuonare la richiesta di non so quale giustizia sociale, questa richiesta è dettata più dall'odio che dall'amore e a ogni modo innalza a fine quello che è un mezzo, perchè giustizia ed egualità, come si è detto, in tanto valgono moralmente in quanto abbattano ostacoli e spianano la via a maggiore libertà e a maggiore creatività spirituale. Questa filosofia dei tempi, che all'idealistico storicismo viene contrapponendo il vitalismo e l'irrazionalismo come veramente moderno e attuale, ora si ritrova dappertutto infusa nei fatti della vita contemporanea, e talvolta ne è anche tratta fuori e chiusa in formule di aspetto teorico, armata di critica e di polemica contro l'altra filosofia che essa dispregia e schernisce come credenza e opera di candidi sognatori, di spiriti antiquati e di cervelli senili.

Senonchè questa pretesa filosofia dei tempi non è poi filosofia, neppure nelle sue formole teoriche e nelle sue disquisizioni polemiche, ma è la vita stessa dei tempi, nei suoi bisogni e bramosie, nelle sue sofferenze e dolori e sforzi, nei suoi tentativi di foggarsi ideali d'azione, quali che siano. Teorie e polemiche vi hanno, tutt'al più, lo stesso valore filosofico delle argomentazioni oratorie, valide nella pratica, invalide nel mondo della pura verità, o delle teorie degli animi appassionati che sono la loro passione stessa. Che cosa viene essa a rivendicare col chiedere che si riconosca realtà e diritto alla lotta vitale, alla volontà di potenza, alla legge del più forte, alle passioni, al senso, alla feroce cupidigia? Son cose che la filosofia moderna ha riconosciute assai prima di oggi per opera dei suoi grandi indagatori della politica, delle passioni, dell'economia, della naturalità o antiascetismo; sebbene, diversamente da quel che oggi si usa, le abbia non solamente asserite ma elaborate logicamente e sistemate con tutte le altre cose che ora si trascurano, e che non sono meno reali, meno necessarie e meno importanti di quelle, e perciò le ha limitate col ben definirne i concetti. Che cosa nuova viene essa a scoprire intorno all'irrazionale che è nello spirito, quando la filosofia moderna non ha fatto se non accogliere, redimendolo, tutto ciò che dapprima era considerato irrazionale, peccaminoso e diabolico, e ha dimostrato che quell'irrazionale è a sua volta razionale perchè momento necessario verso il razionale logico e morale, e forma parte del mondo dello spirito come la poesia, che era uno di cotesti un tempo condannati irrazionali? Nel modo in cui le determinazioni irrazionali sono presentate nella pseudofilosofia odierna, ebra di sfrenata vi-

talità e misteriosa di torbidezza, la loro correlazione con le altre forme dello spirito manca; e manca perchè quelle non sono concetti filosofici e dei quali mentiscono l'apparenza, ma affermazioni arbitrarie, manifestazioni praticamente interessate, che scindono le singole forme dal tutto a cui appartengono e nel quale esercitano il loro ufficio e mantengono il loro significato, e fanno di esse il tutto o (che è il medesimo) le pongono a capo del tutto, come sorgente di ogni cosa. Nè diversa natura scoprono le brame, le richieste e le asserzioni, direttamente opposte, di un pensiero che sia ritorno o restaurazione; nuova forma della vecchia metafisica ontologica, teistica o addirittura confessionale, onde è fatto spettacolo consueto la conversione e riconversione di uomini dagli atti e dal volto rapaci in anime sospirose di trascendenze e di pia devozione. Anche in questi casi si hanno dinanzi non soluzioni per opera di pensiero e di critica, ma convulsioni del pratico sentire e concupire che sbalza dall'uno all'altro dei suoi estremi e non perciò si risana.

Poichè dunque la cosiddetta filosofia dei tempi si dimostra a chi la scruta non filosofia ma vita, per ciò stesso non è forma ma materia della filosofia genuina, la quale con la pienezza della sua storiografia e della sua critica la giudica e la comprende. Senonchè giudicare e comprendere non vuol dire sostituire con altri modi di vita e nemmeno condannare. Vuol dire, unicamente, giudicare e comprendere, apportare luce di verità, che è insieme coscienza di umanità, di quel che l'umanità eternamente chiede e può. Il pensatore sa molto bene che ogni cosa, anche quelle che come uomo pratico egli aborre e combatte, e deve aborrire e combattere, ha la sua ragione ed otterrà un giorno da lui o da chi verrà dopo di lui la sua giustificazione storica. In ciò solo consiste la dignità e l'ufficio civile della filosofia e della storiografia, perchè, quanto all'azione e alla vita pratica, questa deve aiutarsi e si aiuta da sè nella cerchia che è sua, distrigandosi con genialità volitiva dalle difficoltà in cui si è impigliata, sollevandosi per propria virtù dalle bassure in cui è caduta; sebbene certamente ciò non possa fare se, come diceva Mefistofele, « disprezza ragione e scienza, suprema forza dell'uomo, e si dà in preda agli inganni dello spirito di menzogna »; se si dà a innalzare a verità filosofica le proprie immaginazioni e illusioni.

Senza dubbio, vi sono tempi nei quali tra la filosofia e la vita pratica, sociale e politica si osserva una sorta di rispondenza, come accadde tra razionalismo illuministico e riformismo nel settecento, tra storicismo idealistico e liberalismo nella prima metà dell'ottocento: tempi felici nei quali un medesimo fervore morale genera

quasi gemelli i modi della filosofia e i modi della vita. Ma ce ne sono altri, travagliati e dolorosi, nei quali il pensatore sta solitario o con poca compagnia, perchè la vita sociale ha smarrito il suo equilibrio e inclina tutta a un lato, o che sia premuta da angustie nelle quali penosamente si dibatte o che sia soverchiata dal rigoglio di nuove forze fisiologiche, nascenti dal suo fondo. Guai al filosofo se egli, per isfuggire la solitudine, o per altri assai meno nobili sentimenti, si piega e adegua la sua filosofia alla « filosofia dei tempi », o in qualche modo la seconda! Chè, per contrario, allora tanto più stretto e più urgente è il dover suo di rammentare agli uomini mercè dei concetti speculativi e dei giudizi storici quella che è la vera e compiuta umanità; tanto più egli deve essere allora rigido verso gli altri e verso sè stesso, perchè « se il sale si fa insipido chi potrà mai salarlo? ». Il suo regno è ben di questo mondo, ma non già dell'istante che passa.

B. CROCE.