

mentò conflitti tragici e paci feconde » (II, 511). Dunque, oltre la storia « dolorosa », oltre quella « sorridente », c'è, a quel che sembra, una storia « consolante » che nasce dal seno stesso della storia dolorosa. E perchè il Caggese non ce l'ha narrata? Anzi, perchè non ci ha narrato proprio quella, che c'interessava conoscere?

A me pare insomma (e chiedo perdono all'autore del tono scherzoso delle mie domande), che egli avrebbe dovuto rappresentare in primo piano questa storia « positiva », e cioè darci, sotto nome di storia di Firenze, non la storia della mala vita dell'istituto comunale, ma della sua buona vita, della civiltà fiorentina, di cui quell'istituto fu strumento transeunte, adattato e riadattato, e alfine buttato via quando non serviva più. (« Noi saremo cacciati, ma i nostri edificî resteranno », diceva Cosimo il vecchio, parlando delle sue fabbriche; e il detto era più profondo dell'intenzione con cui egli l'esprimeva, e può, a ogni modo, valere come simbolo di una verità profonda). Ma l'appunto, che io accenno, si rivolge non tanto al Caggese, quanto all'indirizzo che egli segue. Indirizzo che, sebbene assai superiore (come ho detto) al puramente cronachistico ed erudito, ha il difetto dell'unilateralità; e sostituisce alla storia concreta quella degli istituti, delle classi, delle forme economiche, e cioè di astrazioni. Nel materialismo storico c'era la pretesa di sciogliere tutta la storia della civiltà nella storia economica, e mostrare la morale, le religioni, le arti e le filosofie come aspetti superficiali della dialettica economica. Concezione assurda quanto si voglia, ma che pur tentava di abbracciare e d'intendere l'intero organismo storico. Ridotto il materialismo storico al più modesto compito di una storia parziale o monografica, economico-giuridica, esso non può mantenere più la vecchia pretesa; e, se vi si ostina o inavvedutamente la mantiene, produce quell'impressione di affanno e di manchevolezza, che dà l'esposizione del Caggese. Il Comune periva a ogni istante, s'intende bene; il suo vivere era, come ogni vita particolare, fin dal primo vagito « un correre alla morte ». Ma guardare al momento della morte e non a quello della produzione, è l'errore dei pessimisti, nel quale s'impiglia altresì la storiografia unilaterale, non perchè gli storici che la coltivano siano pessimisti, ma appunto perchè assumono ad eroe storico un'astrazione, che, come tale, va soggetta a continui tradimenti da parte della realtà.

B. C.

GUIDO DE RUGGIERO. — *La filosofia contemporanea (Germania — Francia — Inghilterra — America — Italia)*. — Bari, Laterza, 1912 (8.º, pp. 485).

Se il De Ruggiero non fosse tra i collaboratori della nostra rivista, potrei con maggiore libertà verso me stesso dire tutto il bene che penso di questo suo libro, che reca, a mio parere, un vero beneficio agli studi filosofici in Italia e fuori d'Italia, giacchè, così fuori come in Italia, man-

cava fin oggi un lavoro sulla storia della filosofia dell'ultimo quarantennio o cinquantennio, che fosse fondato su larga informazione della letteratura filosofica tedesca, francese, inglese e italiana, e insieme dominasse l'immenso materiale (non ancora digrossato o sceverato) con un principio interno di organizzazione e di critica. Il De Ruggiero ha compiuto questo sforzo vigoroso e ci ha dato un libro pieno e vivo, nel quale i varii indirizzi e i varii pensatori sono caratterizzati con stile epigrafico, e talvolta epigrammatico. Certamente, non ci vorrà molto a notare che egli non ha parlato di questo o quello scrittore, e di questa o quella opera; ma, oltrechè di solito questi appunti e desiderii non hanno giustificazione logica e dipendono da personali simpatie dei lamentatori, anche dove sono giustificati si può rispondere che, ora che il De Ruggiero ha disegnato l'insieme del quadro, è agevole particolareggiarlo, ossia farvi tutte le aggiunte che si stimeranno opportune.

Come la discretezza mi vieta di estendermi nelle lodi di un collaboratore, così un analogo sentimento mi consiglia a restringere a un semplice accenno le mie riserve su qualche aspetto del pensiero filosofico, che anima la critica del De Ruggiero. Egli mi ha procurato, di certo, molto compiacimento con l'accettare, in tutto o in massima parte, la mia liquidazione dell'hegelismo, e degli astrattismi dell'hegelismo, e segnatamente di quella distinzione tra Fenomenologia e Sistema, che io ho combattuto, per anni e anni, forse solo, sostenendo la necessità di fondere Fenomenologia, Logica e Filosofia dello Spirito in un'unica scienza, si chiami poi Filosofia dello Spirito o Filosofia senz'altro, e riassorbire in essa la Filosofia della natura e della storia. Ma a un altro degli astrattismi hegeliani (e non solamente hegeliano), da me combattuto, egli non ha rivolto forse tutta la sua attenzione: quello onde si distingueva la filosofia dalle scienze filosofiche particolari, e si concepiva un problema filosofico *κατ' ἐξοχήν* (p. e., la relazione del pensiero con l'essere), che starebbe al disopra dei problemi delle scienze filosofiche particolari. Accade perciò che la storia narrata dal De Ruggiero si atteggi come storia del « problema filosofico », e lasci fuori di sè o non riesca a connettere intimamente con quella storia i progressi compiuti nelle così dette particolari scienze filosofiche (nell'etica, p. e., o nell'estetica o nell'economica, e nella stessa logica): donde una certa impressione di unilateralità, che si avverte nella sua trattazione, e che somiglia a quella che si riceve dall'esposizione, pur così pregevole, fatta dallo Spaventa della storia della filosofia italiana. E perchè il De Ruggiero, sia pure senza deliberato proposito o senza esplicita dichiarazione, ha preso codesto indirizzo unilaterale? Non sarà per avventura per non avere dissipato i dubbii che lo tormentano circa il valore della distinzione nell'unità, e pei quali gli sembra, tra l'altro, che il mio petto alberghi due anime, un'anima unificante e un'anima distinguente? Ora potrà ben darsi (anzi è certamente così) che il mio tentativo di far valere nella dialettica la distinzione, giustificando con la forza delle distinzioni la forza della dia-

lettica, sia suscettibile di correzioni, e magari di correzioni radicali: io stesso sono venuto continuamente elaborandolo, e cioè a mio modo correggendolo, dai miei primi agli ultimi lavori. Ma non sono riuscito finora a vedere, in ogni tentativo in senso contrario, se non o un'affermazione e celebrazione del carattere unitario dello Spirito (nella quale pienamente consento), ottima contro i mitologi dell'astratta distinzione, e perciò contro tutti gli oggettivisti; o un'apparente negazione delle distinzioni, che vengono poi riasserte sotto forma verbale diversa, come forse accade anche al De Ruggiero: un metter da parte o sottintendere o girare le distinzioni, piuttosto che un distruggerle. E, invero, negare la distinzione empirica o astratta è postulare il concetto vero della distinzione, e cioè riaprire il problema di questa, sul quale non si può *glisser*, ma conviene *appuyer*. Il De Ruggiero osserva, con molta verità, che io, nel corso dei miei studi, sono proceduto dai problemi delle così dette scienze filosofiche particolari al problema dell'unità, nella quale le scienze filosofiche particolari perdono il carattere della particolarità esclusiva. La via da me tenuta non è scevra d'inconvenienti (come, del resto, nessuna via); ma è giovata a darmi la ferma coscienza del valore della particolarità, da conquistare nella filosofia stessa e non fuori di essa.

Io temo che, senza questa coscienza della particolarità, del geminarsi dello spirito in distinzioni che sono la sua concreta unità, non si riesca a concepire in modo adeguato lo svolgimento e la storia, alla quale è indispensabile l'opposizione, quella viva opposizione che nasce dalla distinzione, perpetuamente risolvendosi nell'unità e perpetuamente rinascente da essa. E temo che il concetto stesso dello spirito, o del pensiero che si dica, sia compromesso dall'avidità unificatoria (eredità, sebbene attenuata e ammodernata, del panlogismo hegeliano, che era in fondo teologismo), e che, per brama smodata di garantire la compattezza della vita spirituale, si riduca questa a una massa monocroma e amorfa, che rischia di ricadere nella immobilità, dalla quale, d'altra mano, viene scossa e tratta fuori mercè la benintesa polemica della concretezza contro l'astrattezza. So bene che tale non è l'intenzione del De Ruggiero, e che egli aborre, quanto me, l'immobilità, in qualsiasi modo concepita; ma io accenno a un rischio di caduta, e non già a una caduta effettuata.

B. C.

GIULIO DE MONTEMAYOR. — *Storia del diritto naturale*. — Palermo, Sandron, 1911 (8.º, pp. 901).

Il De Montemayor ha il merito di proporre in questo volume, con molta franchezza e precisione, o di suggerire al lettore, parecchi problemi di grande importanza. E il primo è per l'appunto: che cosa si debba intendere per Diritto naturale, e come se ne debba fare la storia. Diritto naturale significa molte e varie cose; tra le quali, anzitutto, la concezione