

muovono da un ambiente ecclesiastico. L'idea della tolleranza vi si adegua quasi a quella della libertà religiosa; e generalmente l'indipendenza della coscienza umana da ogni coercizione autoritaria, nella ricerca e nella formulazione del suo credo, vi è affermata con espressioni energiche, che anticipano quelle del movimento cattolico-liberale, posteriore di alcuni decenni. Qui il Tamburini sorpassa le premesse regalistiche della sua stessa politica religiosa. Il *De tolerantia* precede di pochi anni la Rivoluzione francese, e risente, anche nell'accettazione di molti concetti del radicalismo giusnaturalistico, di tutto il fermento mentale dell'età prerivoluzionaria. Gli scritti posteriori, tra cui l'A. illustra largamente le *Lettere teologico-politiche*, rivelano invece incipienti preoccupazioni controrivoluzionarie; e forse perciò sarebbe stato più opportuno studiarle in rapporto con tutto l'ambiente della Restaurazione, che non con le sorti particolari del giansenismo. Forse così l'A. sarebbe stato tratto a temperare le conclusioni molto pessimistiche a cui, dal suo angolo visuale troppo ristretto, è pervenuto. A noi in fondo poco interessa che il giansenismo sia uscito vinto dalla lotta contro il papato, che nessuna delle esigenze poste da esso sia stata accolta dalla Chiesa; o almeno, tutto ciò interessa a noi meno di qualche altra cosa. Il teatro della Storia non è la Chiesa, ma la società umana, di cui la Chiesa non è che una parte o un aspetto soltanto. Ora non è detto che quelli che per la Chiesa sono i vinti, siano i vinti anche per la storia. E se anche dovessero esser tali, la loro disfatta nella storia ha una efficacia positiva, mediata, che nella Chiesa non ha: questa esclude coi suoi anatemi, quella include con la sua dialettica. Purtroppo, come si è detto, l'A. considera siffatte ripercussioni extraecclesiastiche di un movimento che nel suo nucleo è di carattere ecclesiastico, come delle «soprastrutture»: c'è qui un residuo di materialismo storico, che nuoce alquanto al completo equilibrio della visione.

GUIDO DE RUGGIERO.

LUIGI RUSSO. — *Francesco de Sanctis e la cultura napoletana* (1860-85). — Venezia, «La Nuova Italia», 1928 (8°, pp. 389).

Grandeggiano, nel presente rigoglio degli studi sul Risorgimento, i patrioti meridionali: più che per la scoperta di fatti e documenti nuovi, per il permanente valore del loro pensiero (eran quasi tutti uomini di scienza) e dei loro ideali; per la matura coscienza dei doveri civili e dei doveri scientifici, per lo sviluppo della loro fede liberale in una robusta dottrina dello stato, per la ferma difesa della civiltà moderna contro l'invadenza ecclesiastica: senza che per questo il loro ideale civile si depauperi di sostanza religiosa, d'umana tolleranza e d'umana simpatia.

Rappresentano un mirabile equilibrio di attività svariate entro la coscienza della civiltà moderna. Nel vigore delle loro sintesi, le linee del nostro Risorgimento emergono nitide; chiara è la visione dei compiti

della nazione oltre la compiuta unità, e realistico il concetto dei rapporti d'Italia con la vita europea. A traverso lunghe e dure esperienze il pensiero meridionale, che nel secolo XIX è tutt'uno col patriottismo, ha perduto le illusioni utopistiche, ma più che mai salda è la fede nell'ideale: temperata è la volontà.

Nulla di strano perciò che il figlio di un'agitata generazione s'affisi lungamente nei ritratti di questi avi, come per chiedere una nuova ispirazione; e nella Napoli d'allora senta come la patria ideale del suo spirito. Questo è l'atteggiamento del Russo: e gli consente una commossa rievocazione, ricca di poesia, della Napoli del '60, e insieme una precisa acuta critica delle idee, per ciò stesso ch'egli sperimenta la continuità e la connessione del proprio problema con quelli di tutta la pleiade della cultura napoletana. Quel che il Russo meglio apprezza — il *pathos* della nostra età lo guida — è l'armonia di vita in tutte le forme in tutti i campi. Lo dimostra anche l'aspetto esteriore dell'opera. Il lavoro iniziato nel '24 come saggio sull'Università napoletana fra il '60 e il '75 (in occasione delle feste del VII centenario) si è sviluppato per forza propria in istoria intima della cultura. Quel periodo — uno dei più luminosi dell'Ateneo — è improntato dal De Sanctis: l'opera esterna parla dell'animo di lui che nel '60 riedificò l'Università.

Il segreto di quella generazione, il Russo lo ritrova nella fede religiosa nel pensiero. In contrasto con ciò che è comune giudizio sui napoletani e sul Mezzogiorno in genere, dal Bruno in poi la cultura napoletana ha per carattere una fede eroica nel pensiero, pertinace fino al martirio: dal Campanella in poi col pensiero si cerca di rinnovare la vita civile. È difficile trovare una cultura che abbia dato tanti martiri e confessori: e il Bruno, e il Campanella, e il Giannone, e gli uomini del '99, e gli erastolani delle galere borboniche. Anche quelli che non ebbero a patire, come il Vico e il Filangeri, sono pervasi da un sacro fuoco interiore. Per questo rispetto la fede della cultura napoletana è un corrispettivo, insieme più aristocratico e più angusto, della fede nella coscienza, propria della Riforma. Ora, nel compenetrarsi di questa cultura col movimento della nazione italiana, il Risorgimento ebbe i suoi *sacra* in una concezione immanentistica della vita, e fu possibile l'eliminazione del misticismo mazziniano, dell'equivoco cattolicesimo giobertiano e dell'utopia della riforma cattolica carezzata dal gruppo toscano. Assimilò un'esperienza statale assai ricca, che integrò quella piemontese. Ma sopra tutto la centrale religiosità consentì un'armonica irradiazione in tutte le forme della vita: il Risorgimento assume spunti di rinnovamento di civiltà. Non a torto il Russo parla di un nuovo cristianesimo.

Più volte dispersa e perseguitata, la classe colta napoletana trionfava finalmente nel '60. Ministro della dittatura, il De Sanctis la richiamò nel suo centro. L'opera fu semplice e pochissimo dottrinarìa. Il De Sanctis epurò l'università borbonica, caduta in estrema abiezione. Non fu rapresaglia politica, che anzi i borbonici più intelligenti e più colti, e

perciò presumibilmente più pericolosi, rimasero; rese inevitabile l'epurazione l'inverosimile nullità e ignoranza dei docenti scelti da un governo che aveva paura del pensiero, e avvilitisi fino alla delazione. Nell'università il De Sanctis immise la ben più fiorente e libera scuola privata. Esuli reduci, e superstiti dalle galere borboniche salirono le cattedre: erano i *pennaruli* detestati e perseguitati da Ferdinando II: il De Sanctis, il Settembrini, il De Meis, Paolo Emilio e Vittorio Imbriani, Bertrando Spaventa, il Tari, il Tommasi, e molt'altri minori. Secondo il vanto del De Sanctis, l'università di Napoli diventava — e rimase per circa un quindicennio — la prima d'Europa.

Era l'epinicio d'una classe colta, da più di mezzo secolo perseguitata ed oppressa. Ma l'inno fu più nelle cose che nelle parole. Un'austerità pensosa, domina quegli uomini nel faticato trionfo. Bertrando Spaventa spazza via, amaro, i vaniloqui dei giobertiani sul primato italico, e sprona al lavoro concreto, e a prender contatto con la filosofia europea; il De Sanctis nella sua seconda scuola reagisce contro la flaccida letteratura del tardo romanticismo; gli Imbriani portano nell'insegnamento la loro austerità aspra; i giuristi, secondo la tradizione vichiana, resistono all'intemperante centralismo piemontese. È in tutti come una pungente preoccupazione per ciò che rimane da fare. Intanto tengon fronte all'ondata radicale, alla divulgazione spicciola del positivismo. « Ma osserva il Russo, la nostra simpatia morale è tutta per quegli spiriti scontenti e solitari, che nella fedeltà alla loro profonda e originaria educazione mentale, resisteranno; resisteranno non sordi, ma intelligenti delle nuove esigenze, e, a loro modo, corroboranti, in opposizione polemica, a un rafforzamento, rischiaramento e purificazione di quelle ». L'agilità e la duttilità poteva non essere molta: ma coloro che affermavano la costruttività civile e politica del pensiero, sapevano benissimo che il pensiero e la scienza vanno serviti per se stessi. Non si possono prescrivere loro preventivamente i risultati sociali e le utilità pratiche. L'opera mondana, che sorge dalla scienza, è di solito al di fuori delle previsioni e della volontà; e, del resto, perchè le utilità sociali vi siano, bisogna che la scienza sia scienza, cioè vi sia la completa disinteressata dedizione spirituale. « La scienza, è vero, non vive in una specie d'iperuranio, eterea, astratta, astinente, incontaminata, estranea alle prosaiche cose di questo mondo; ma essa non si mondanza artificialmente, perchè già animata da una superiore mondanità, che è la ragione stessa del suo nascere e del suo sviluppo e della sua potenza; nè abbisogna di apostoli, ma solo di costruttori, perchè essa è ricerca e processo e non dogma, e non diventa politica perchè essa non è mai agnostica. La scienza nasce come concezione politica, come filosofia, come visione della vita; e barattare la fede nativa della Scienza con un'altra fede, val quanto tradire la Scienza e ingannare quell'altra cosa che si vorrebbe assumere per novello simbolo. Chi tradisce la Scienza, tradirà tutte le altre fedi; le tradisce già nell'atto stesso in cui cortigianamente le accoglie. E non ci può es-

sere uomo di fede politica sicura chi non sia di fede scientifica sicura. E per ultimo: la Scienza non si onora mai di alcun aggettivo che la definisca e l'arricchisca, perchè essa, come tutte le cose eterne, è soltanto sostantivo. L'aggettivo in questo caso, mentre corrompe il sostantivo, distrugge la sua stessa ragion d'essere. E il positivismo, per l'appunto, si compiacque di convertirsi in scienza con l'aggettivo, scienza massonica, scienza democratica, scienza socialista, scienza popolare, scienza utile, e però si negò come scienza e affrettò anche la sua morte come politica ».

Quella dei napoletani è una posizione socratica, che ha una certa fragilità nelle vicende estrinseche. Contro il magistero della cultura è sempre pronta a disfrearsi la plebe, reazionaria o rivoluzionaria secondo il colore dei demagoghi, perchè oscuramente essa intende che la cultura è una nuova religione. Un'eco della tragedia del '99 risuona ancora negli articoli sul *Sovrano* che il De Meis pubblicò dopo il suo trasferimento a Bologna. La *jacquerie* torna a imperversare, vuole scuotere il giogo del pensiero, del filosofo, « l'empio, il sofista, il mostro infernale che non fa che pensare ». Il De Meis, che l'aveva veduta potenziare la tirannide di Ferdinando II, la sentiva ancora ruggire nel brigantaggio.

Ma, non ostante questo, quegli uomini ardevano per la libertà, perchè pensiero è libertà, e non vedevano altra soluzione dei danni e dei pericoli, fuori della libertà stessa. Per questo erano portati ad approfondire in ogni senso il loro liberalismo. E mentre il De Sanctis, giovanilmente, col suo passaggio alla sinistra tentava di incanalare le forze incomposte e torbide negli ordinamenti costituzionali (uno dei primi tentativi di assimilazione), gli Spaventa, il De Meis, il Fiorentino — e nell'azione politica e nella speculazione dottrinale — cercavano di correggere la così detta dottrina dello stato neutro: dello stato presidio giuridico per lo sviluppo dei singoli e indifferente di fronte alle lotte sociali.

Bertrando Spaventa avanzava la teoria dello stato etico, che il Russo nitidamente così riassume: « Un liberalismo che concepisce lo Stato non come semplice finzione universale, ma come una concreta universalità; uno stato che è potenza etica, ha cioè una vita propria, positiva, sostanziale, e il quale non tutela soltanto, ma crea gl'interessi particolari, e non è un grande individuo distinto e contrapposto ai piccoli individui, una potenza contro un'altra, ma vive *in interiore homine*, è la libera energia, la libera personalità dell'individuo, e la sua forza, poichè esso è l'individuo stesso concretamente intero, l'individuo universale, un'originale individuazione del tutto. Come vita etica consapevole di sè, co-testo stato dunque non può non avere una coscienza direttiva, la quale avvia la società per le sue vie, come il maestro, che sia veramente maestro, avvia lo scolaro per il cammino del capire e della virtù pur rispettando l'autoesperienza dello scolaro ».

Acutamente però il Russo osserva che se la così detta dottrina dello stato neutro inclina verso la sua dissoluzione nel cieco arbitrio individuale, lo stato etico è portato a distruggersi in una forma autoritaria; e

che invece il concetto classicamente liberale è nella mediazione di questi due estremi: del liberalismo inteso alla tutela dei singoli, e del liberalismo creatore dello stato. Questa mediazione nella forma più elevata fu espressa da tutta l'opera di Silvio Spaventa.

Per intendere questo rilievo del Russo, conviene fermar l'attenzione su alcune difficoltà che presenta la teoria dello stato etico. Si afferma l'eticità dello stato, in contrasto col così detto stato neutro, perchè lo stato ha un determinato contenuto etico: può p. es. volere un determinato abito morale, può voler creare una determinata attività. Ma contro questa tesi val sempre il principio kantiano che l'eticità di un soggetto si può affermare non in base a un contenuto, ma in base alla forma. Allora per ritrovare la forma etica dobbiamo abbandonare la morale — contenuto, e discendere nell'atto intimo per cui l'uomo vuole come volontà sociale, come imperio. Ma quest'atto non si distingue in alcun modo dall'eticità in genere: e non possiamo dedurne altro che il fatto ben noto dello sviluppo dello stato commisurato alla coscienza morale. In quell'atto noi troviamo lo stato come termine ideale del nostro volere. Volerlo ipostatizzare crea gli stessi inconvenienti che ipostatizzare Dio fuori dalla nostra moralità. A quel Dio ipostatizzato potremo attribuire come contenuto tutta la moralità, ma mancherà delle condizioni per essere effettivamente soggetto morale; e se vorremo concepirlo come moralità in atto, quel Dio, si troverà nelle condizioni dell'Io di Fichte, che deve porre un non Io. Non solo, ma *in interiore homine* lo stato come ideale di vita deve avere valore universale di norma. Di fronte a quello stato noi non possiamo non sentirci nel vincolo del dovere: la vita morale, che l'instaura, per prima piega le ginocchia. Ma lo stato *in interiore homine*, per ciò stesso che è norma universale, è stato *inter homines*, e ci riconduce all'umiltà che ad uomini si addice. E per la stessa dialettica che condusse il cristianesimo a concepire il Cristo fra i Cristiani come il primo fra molti fratelli, lo stato è vincolato dalla sua stessa norma giuridica: è stato umano.

Per tutto ciò la concezione giuridica dello stato di Silvio Spaventa è più matura di quella del fratello Bertrando, e ne risolve le esigenze. È il concetto di legalità per cui Silvio Spaventa mosse aspre rampogne agli uomini della Sinistra inclini ad ottunder la legge; è lo stato superiore agl'individui che lo rappresentano, e che accoglie come sua propria funzione e la critica delle opposizioni parlamentari e il controllo sui propri atti amministrativi da parte di una speciale magistratura.

Sarebbe interessante, se non si corresse il pericolo d'eccessiva prolessità, seguire il Russo nella disamina di tutti i problemi maturati nella cultura napoletana: p. es. la critica felice del De Sanctis alla così detta libertà della Chiesa, merita d'essere ancora meditata. Interessante è anche il problema di scienza e vita, dibattuto dal De Sanctis nella sua nota prolusione. V'è però in essa una certa torbidezza, perchè se il De Sanctis a ragione combatte e l'astratto intellettualismo, e la scienza

pragmatistica e l'irrazionalismo di vita, ha il torto d'accettar senz'altro dall'opinione la distinzione di scienza e vita; mentre la scienza, quand'è veramente scienza, è vita potenziata da austeri doveri ed incremento di moralità.

Alla fine del volume si rimane come sorpresi che una vita culturale così intensa, così ricca d'ardori e problemi, si spegnesse dopo circa un ventennio, con la scomparsa dei protagonisti, senza echi, senza continuità. Toccava ad uomini, che non avevan conosciuto di persona i patrioti napoletani, riprendere e svolgere quei motivi, dopo quasi una generazione.

Ma questa dissoluzione e quest'eclissi, che il Russo acutamente spiega, non esclude la vitalità di quei germi e di quegli ideali; non implica la distruzione dell'ideale d'armonia e vigore di vita, che l'età desanctisiana rappresentò. I napoletani avevan attuato l'equilibrio di tutta la morale cultura del secolo XIX. I parziali sviluppi dovevano fatalmente rompere la sintesi, ma insieme si poneva l'esigenza d'una riedificazione.

La vitalità dell'ideale desanctisiano giubila nel Russo in un inno a Napoli, patria ideale della cultura italiana, contrapposta a Firenze, che ha il retaggio d'una cultura umanistico-filologica ormai esausta nello scetticismo.

ADOLFO OMODEO.

GIOVANNI F. MALAGODI. — *Le ideologie politiche*. — Bari, Laterza, 1928 (8.<sup>o</sup>, pp. 115).

Il libretto del Malagodi dà un'esposizione succosa ed esatta delle varie teorie sulle ideologie politiche e mostra i consecutivi arricchimenti o le migliori determinazioni che i vari teorici vi hanno apportato. Per questo riguardo è quanto di meglio si abbia sull'argomento ed è da raccomandare agli studiosi. Senonchè, nella conclusione, l'autore si dichiara perplesso e, in certo senso, scettico, perchè gli pare che nè in altri nè in lui stesso il problema circa la natura delle ideologie politiche sia ancora a quel punto di maturità che ne consenta la soluzione giusta. Ma forse, affinchè egli riposasse in questa soluzione, sarebbe stato necessario abbandonare il concetto che le ideologie politiche siano « una creazione del nostro spirito, intermedia fra la teoria e la pratica » (p. 111). « Una ideologia (egli dice anche) non è una pura dottrina, perchè mira all'azione; ma non è nemmeno un mero strumento pratico, perchè è tutta formata di affermazioni teoriche ».

Se le ideologie politiche fossero queste, sarebbero tutt'insieme una sospensione di pensiero e una sospensione di azione: non un teorizzare e giudicare, e non un agire: alcunchè d'ibrido e, come tale, d'ineffettuale. Ma ognuno sa che, quando una condizione di spirito praticamente conforme a quella così descritta si presenta in politica, viene severamente condannata. È la condizione di spirito di coloro che non si risolvono nè a ritirarsi nella pura contemplazione nè ad operare pratica-