

INTORNO ALLE CONDIZIONI PRESENTI DELLA STORIOGRAFIA IN ITALIA

(Contin.: vedi fasc. preced., pp. 81-103)

III.

LA STORIOGRAFIA DELLA FILOSOFIA E DELLA RELIGIONE.

Al cospicuo lavoro che si è fatto e si viene facendo sulla storia della letteratura è da aggiungere quello, altresì notevole, sulla storia della filosofia, per la quale anche è dato paragonare non senza soddisfazione le condizioni di un quarto di secolo addietro con le presenti. Possediamo ora esposizioni complessive della storia della filosofia, che non sono mere compilazioni scolastiche, ma opere condotte con criterii personali; e raccolte di testi originali o tradotti, e commenti e monografie su filosofi e pensatori italiani e stranieri; nè mancano collezioncine di carattere, come si dice, divulgativo.

La restaurazione di questi studi accadde precipuamente sotto l'efficacia dell'indirizzo dello Spaventa, che, abbandonato o trascurato per un trentennio, si ravvivò per opera di uno scolaro di suoi scolari che avevano vigilato il fuoco del suo insegnamento, il Gentile. Lo Spaventa era uno di quegli hegeliani formatisi a Napoli circa il 1840, cui spetta il merito di avere ricongiunto il pensiero italiano al più alto pensiero europeo, riposto da essi (e non certamente a torto) nella grande sistemazione dello Hegel; e che dallo Hegel appresero che la storia della filosofia è la filosofia stessa nel suo svolgersi e crescere, e conferirono perciò a quella disciplina una nuova dignità e serietà. La quale andò quasi smarrita, com'è noto, nel succeduto materialismo e positivismo, quando la storia della filosofia o fu strapazzata per ignoranza o trattata bensì con filologica diligenza ma con sostanziale scetticismo e indifferenza, e

perciò con scarsa intelligenza, e spesso viziata da sociologismo e psicologismo. Il ritorno al metodo dello Hegel rappresentò, dunque, un mezzo di progresso e un utile correttivo.

Ma, poichè la critica e il pensiero, dallo Hegel in poi, si sono accresciuti di molte esperienze, hanno abbandonato alcuni concetti e metodi riconosciuti fallaci, hanno a questi sostituito altri e più efficaci metodi e concetti, anche la storia della filosofia non può più essere intesa e configurata in ogni parte nel modo che prese in lui. Ricordo un istruttivo contrasto, che si ebbe nel 1903 nel Congresso storico internazionale radunato in Roma, tra l'italiano Barzellotti e il vecchio hegeliano tedesco, Adolf Lasson, il quale manteneva a un dipresso la posizione ortodossa, che era stata dello Spaventa. Il Barzellotti in una sua relazione, citando Windelband, Falckenberg, Gomperz e soprattutto Dilthey, insisteva che convenisse mettere in relazione il pensiero filosofico con la pienezza della storia: con la religione, con l'arte, con la scienza, con la vita sociale, economica, civile, « onde gli sono venuti i dati e i motivi, che, insieme ai suoi proprii, lo hanno determinato a creare »; i quali dati e motivi erano « prevalentemente mitici, religiosi ed estetici per il periodo classico della filosofia antica, etici e teosofico-teologici per la postaristotelica e per la medievale, scientifici per la moderna ». Ed esemplificava questo programma con la critica delle troppo schematiche storie della filosofia dal Rinascimento al Kant e col mostrare quali fossero stati i motivi storici della filosofia inglese del settecento in contrapposto alla francese; e partiva in battaglia contro quella che era stata chiamata la « *Dynastengeschichte* », la « storia dinastica », alla Kuno Fischer, in cui si vede l'un filosofo trasmettere all'altro il proprio sistema, che questi critica e porta più innanzi nei suoi motivi logici e speculativi: che era per l'appunto la concezione della scuola hegeliana, alla quale il Fischer apparteneva (1). Il focoso e brioso Lasson lo rimbeccò vivacemente, affermando che non si trattava già di una storia di dinasti, ma di una storia di problemi che si connettono a problemi, e che ha la propria sua logica, indipendente dalle circostanze storiche (2). Ora il Lasson, rivendicando l'autonomia della filosofia, aveva certamente buon giuoco contro il più o meno espresso, ma da lui accortamente sfutato, scetticismo del Barzellotti, il quale considerava la

(1) Si veda la relazione del Barzellotti negli *Atti* di quel Congresso, vol. XI., pp. 3-14.

(2) La risposta del Lasson nel vol. cit., pp. 15-18.

filosofia come una cosa pratica tra le altre cose pratiche, o addirittura come qualcosa di materiale, e, conforme all'uso di allora, la chiamava il « fenomeno filosofico », e parlava, come s'è visto, con istrano accoppiamento di nomi, di un « determinismo » del « creare »! Ma il distacco che il Lasson manteneva tra la storia della filosofia e la restante storia — quasi quella si muova in un sopramondo, intesa a risolvere il suo gran problema dell'essere o di Dio, laddove le altre storie, come quelle dell'arte e dell'ethos, si svolgerebbero nel basso mondo, — era poi nient'altro che la stessa posizione teologica o teologizzante del sistema hegeliano; e contro di essa si levava il Barzellotti in nome del determinismo o psicologismo, che non aveva la capacità di far valere con logica legittimazione le esigenze, pur legittime, delle quali in qualche modo si faceva portavoce. Psicologismo questo, teologismo l'altro; e nè l'uno nè l'altro, quel che propriamente si richiedeva: filosofia storica o filosofica storicità.

In verità, la filosofia è filosofia come la poesia è poesia, e l'una e l'altra catarsi teoretiche, e nondimeno quella come questa non attingono d'altronde la materia della catarsi che dagli umani interessi e passioni, storicamente particolareggiati: donde la necessità dell'interpretazione storica dei filosofemi non meno che dei poemi. Quale senso ha un poema fuori delle parole che lo compongono, e quale senso queste parole fuori della vita a cui si riferiscono? E quale senso ha una proposizione filosofica fuori delle circostanze tra cui fu pensata e per cui fu pronunciata, senza la riferenza a certe altre proposizioni filosofiche, le quali, com'essa, risposero a problemi a lor volta nascenti da esperienze e condizioni di vita, che sono sempre esperienze e condizioni storiche?

Ma, se questo è vero, ne discende che nè la filosofia può esser concepita come la posizione e il processo di un problema unico — mettiamo, da Talete a Hegel, — nè la sua storia come la storia di questo problema, superante le storie umane e ricercante la definizione da dare della realtà o dell'Assoluto e il rapporto da stabilire dell'uomo verso Dio. Anch'essa si risolve, dunque, nelle storie particolari di particolari problemi, ciascuno dei quali nel momento che trae a sè la mente indagatrice, è il sommo ed unico e si lega bensì coi precedenti e coi susseguenti nell'unica storia del pensiero, ma non già come storia di un unico problema. Donde la necessità di concepire in modo più vario e libero e snodato, che non facesse la scuola hegeliana, la storia della filosofia, e di scrutare, più assai che quella non usasse, la condizionalità storica delle singole proposizioni

e dottrine. Quante cervellotiche interpretazioni, quante vane dispute sul Kant e sullo stesso Hegel, per non aver drizzato lo sguardo alle questioni scientifiche e morali e politiche e religiose ed estetiche che essi avevano dinanzi, e agli avversarii e alle credenze e opinioni contro cui polemizzavano, spesso per sottinteso! Nè solo la preparazione storica, circa la restante storia, nello storico della filosofia deve farsi maggiore e più varia e più fine (e ciò domandavano i Windelband e i Dilthey, citati dal Barzellotti), ma anche la preparazione culturale e morale, perchè se, come sappiamo, solo il filosofo può far la storia del filosofo, solo il filosofo che ha esperienza di certi problemi può far la storia del filosofo che ha pensato su quegli ordini di problemi e col quale egli entra, per quell'unica via, in effettivo dialogo (1). Come il filosofo generico, così nell'età moderna non può aver più luogo lo storico generico, e nemmeno lo storico generico della filosofia. E se talvolta è parso da revocare in dubbio il profondo concetto hegeliano che la filosofia di un'età sia l'espressione di quell'età, ciò è accaduto appunto perchè si prendeva da una parte la filosofia cosiddetta sistematica, e spesso semplicemente da scuola, i trattati e manuali, e, dall'altra, le passioni, le tendenze e le azioni effettive e gli avvenimenti di quel tempo, trascurando tutte le teorie e i pensieri e gli abbozzi di pensieri che si trovano in libri non scolastici o non estrinsecamente sistematici, nelle scritture occasionali, nei racconti storici, e perfino nelle opere dei poeti e nelle figurazioni degli artisti: tenendo conto delle quali cose, e ristabilendo la pienezza della attività pensante, rifulge la verità di quella massima meglio che non rifulgesse al suo stesso autore (2).

(1) CROCE, *Teoria e storia della storiografia*³, pp. 129, 148. Contro le obiezioni che a questo modo vada perduta l'oggettività (che per taluni consiste ancora nel non giudicare, e nel non saper giudicare, e restare tra le parole dei filosofi come l'asino del proverbio in mezzo ai suoni), v. mia prefazione alla *Filosofia di G. B. Vico*² (Bari, 1922), pp. ix-xi. — G. CALOGERO (in *Cultura*, VII, 1928, p. 276) osserva giustamente: « Studiare seriamente un pensatore è, sempre, discutere attualmente con lui: nè si saprebbe, anzi, perchè si dovrebbe studiarlo, se non al fine di tale discussione. E soltanto in questa immediata vicinanza e compenetrazione è d'altronde possibile far rivivere — anzi, senz'altro, vivere — le dottrine del cosiddetto passato nella concreta presenza dello spirito: uscito dal quale non c'è considerazione di sviluppo di pensiero, di storia di concetti, per quanto abilmente dialettizzata ed esposta, che non si cristallizzi in un particolare aspetto d'immobilità storica, in astratta oggettività temporale, e quindi spaziale ».

(2) Una prova ed un esempio di ciò ho procurato di dare, tra l'altro, cer-

In molta parte degli odierni libri italiani di storia della filosofia, per la già indicata derivazione dalla scuola e ortodossia hegeliana, permane sotto varia forma l'antiquata concezione della filosofia e della sua storia: il che li rende a volte poco acuti e poco concludenti, e, in altri casi, grigi e monotoni. Nati di solito nell'ambiente accademico, soffrono dell'angustia, che d'ordinario è in quello, d'interessi mentali e morali, della povertà di esperienza, del ritmo sonnolento di quella vita. Nè in ciò ha migliorato o innovato la conversione che l'ortodosso hegelismo dello Spaventa ha avuta nel già detto « idealismo attuale », e che è stata l'infelice conclusione dello sterile armeggiare coi due termini astratti di « essere » e « pensiero »; perchè, se in esso il vecchio hegelismo si è contaminato di giovane irrazionalismo e, sotto specie ultraidealistiche, di cieco volontarismo, non si è punto ampliato d'idee e d'interessi spirituali, e anzi ha perduto molto di quel che prima per questa parte possedeva. Sicchè la concezione della storia della filosofia rimane in esso la medesima dello hegelismo, con la fisima del problema unico, con quella preordinata successione e dialettica di sistemi, con quelle schematiche divisioni di epoche⁽¹⁾, sebbene

cando di ritrarre l'effettiva filosofia del seicento italiano in rapporto alla vita del tempo (nella prima sezione del mio libro sulla *Storia dell'età barocca in Italia*). Il dubbio sopraccennato circa la non coincidenza delle due serie storiche, e il superamento critico di esso dubbio, si possono vedere anche nel recente studio del CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (Leipzig, 1927).

(1) Ricorro anche qui all'interprete della scuola, che ha il pregio di dire con chiarezza d'innocenza quel che il maestro della scuola dice di solito in modo più involuto: al prof. V. FAZIO-ALLMAYER, *Introduzione allo studio della storia della filosofia* (Bologna, 1921), p. 21: « I vari sistemi si collegano l'uno all'altro come soluzione e problema. In genere (?), ciò che è soluzione del primo è problema del secondo, e la soluzione del secondo problema del terzo, e così via. Donde l'ordine cronologico viene ad acquistare quasi (!) un valore logico, ciò che sebbene non ci permetta di confondere l'ordine logico con l'ordine cronologico deve sempre attardarci quando siamo sul punto di violare quest'ultimo. Così il problema filosofico è uno, ma uno in un senso ben diverso: uno cioè come sviluppo e produzione di sempre nuovi problemi in ognuno dei quali vengono inclusi e risolti tutti i precedenti. Da ciò potrebbe nascere l'illusione però d'un processo necessario di sviluppo della filosofia. Se cioè il nuovo problema nasce dalla soluzione antecedente, il corso della filosofia non è necessariamente preordinato? Possiamo (!) rispondere di no, perchè la soluzione filosofica in sè è semplicemente soluzione ed è l'atto nuovo dello spirito, la nuova personalità filosofica, che da soluzione la muta in problema, che cioè ne scopre e feconda le intime virtù produttrici ed in ciò che per altri è acquietamento e posizione di

senza quella ispirazione, quasi di poema, che era nella *Fenomenologia* e nella *Enciclopedia*, dell'Idea che esce da sè e di grado in grado si riconquista e sopra di sè si corona e mitria, e senza i tesori d'interpretazioni filosofiche e storiche di cui lo Hegel, che era un uomo di genio e non uno scolastico, riempiva la sua Divina Commedia (1). Perfino un'altra tesi dell'hegelismo ortodosso, quella che lo Hegel esprimeva nella formola della convertibilità tra *Philosophiegeschichte* e *Geschichtsphilosophie*, viene serbata come identità di « tutta la storia » con la « storia della filosofia », e ne consegue la tendenza ad atteggiare tutta l'altra storia (quella dell'arte non meno che della politica) come produzione di filosofemi, e a togliere alla storia stessa della filosofia la sua determinatezza ed energia, che si fonda sulla viva distinzione e correlazione con le altre storie (2).

pensiero scopre, trova la fonte e l'origine del movimento. Così il processo viene ad esser libero e necessario allo stesso tempo ». 1.º « in genere », il « quasi », il « possiamo » documentano il traballare della teoria.

(1) Contro questi pericoli d'impoverimento richiamavo l'attenzione già nel 1912: v. *Conversazioni critiche*, II, 56-59.

(2) FAZIO-ALLMAYER, op. cit., p. 25, la cui enunciazione e dimostrazione porta come in trasparenza la critica che la vanifica: « La storia della vita (politica), della scienza, dell'arte, della religione non sono se non risoluzioni di questi obbiettivi particolari nell'unica storia possibile: la storia dello spirito ». La qual cosa è da ammettere, sebbene sia da ammettere anche il correlativo: che la storia dello spirito si risolve, ossia fa tutt'uno, con le storie particolari. Ma perchè poi la « storia dello spirito » sarebbe « storia della filosofia »? « Chiameremo (continua l'autore) la storia dello spirito appunto storia della filosofia, perchè è la filosofia che afferma la realtà come spirito ». Dove si noti la psicologica titubanza, segno di cattiva coscienza, tra l'uso di un semplice modo di dire (« chiameremo ») e l'asserzione e dimostrazione di una tesi (« È » così, o « si chiama » così? Le due proposizioni non si equivalgono). Comunque, che la filosofia « affermi » la realtà come spirito non è buona ragione per lasciarle divorare la poesia, che « intuisce » la realtà come spirito, e la praxis, che la « fa » come spirito. Continua: « Lo stesso può dirsi delle particolari storie della filosofia: la storia dell'estetica, dell'etica, della logica, e così via »: dove, con l'enunciare cosa ovvia e fuori contestazione, cioè che le filosofie particolari sono pur filosofia, si tenta di far passare di soppiatto l'altra tesi, non dimostrata e non dimostrabile, che gli oggetti di queste (arte, praxis, ecc.) siano filosofie. Ma poco più oltre, nello stesso libro (p. 27), si vede che l'autore non è rimasto neppur lui soddisfatto della sua troppo debole dimostrazione, talchè la rifà cangiando il principio, messo innanzi dapprima, del carattere « affermativo » della filosofia, nell'altro che essa sia la « somma » di tutte le altre forme di attività: « La storia della poesia poi [si noti il « poi »] coincide con la storia dello spirito, perchè l'attività filosofica è quella che assomma in sè tutti gli aspetti dello spirito. Tutta la vita in tutte le sue

Non come logica conseguenza di questa concezione teologizzante e trascendente, ma certamente favorito dallo stesso abito accademico che favorisce questa, e dal sentimento di un certo vuoto spirituale e dalla tentazione, come si è già osservato, di colmarlo con la rettorica, anche un elemento nazionalistico è venuto a frammischiarci nella storiografia della filosofia, e a inquinarla. Nel 1861 lo Spaventa lesse una celebre prolusione sulla *Nazionalità nella filosofia* (1), ma veramente egli intendeva a scacciare per l'appunto il nazionalismo che nel filosofare si era introdotto per opera principalmente della scuola giobertiana; e in effetto, valendosi dell'altro concetto intorno alla circolazione del pensiero europeo, inculcava all'Italia di proseguire l'opera della filosofia germanica, che a sua volta aveva ripigliato quella del Rinascimento italiano e del Vico: all'Italia, che (egli diceva) non rappresentava nella sua storia un particolare indirizzo filosofico, ma la totalità degli indirizzi. Il Lasson, nel rispondere al Barzellotti, pur fraintendendo con quest'ultimo l'etnicismo come storicismo, fu reciso contro le divisioni di germanesimo e latinità in filosofia, negò che sussistesse, propriamente parlando, una filosofia italiana o francese, inglese o tedesca, perchè la filosofia è sempre puramente umana, e ricordò che in ogni popolo le più varie filosofie si succedono o stanno insieme (2). Ma ora si è tornati a parlar di « filosofia italiana » e di « carattere della filosofia italiana », procurando di ragionare una tesi che si ribella assolutamente al ragionamento (3). In questo travaglio per riunire e fondere concetti disparati accade di dire e non dire e disdire, e cominciare con l'enunciato che la filosofia, come l'arte, la scienza, la religione, è « sopranazionale », per poi soggiungere che « ciò non toglie nè che in ogni filosofia sia ravvisabile un carattere nazionale, nè che ogni filosofia, la quale sia cosa viva, abbia ad averne

manifestazioni è problema per il filosofo [— come se non fosse del pari per il politico, per il santo, per il poeta! —], il quale cerca [si noti altra titubanza: « cerca », ma non è già detto che trovi] quell'idea nella quale il tutto possa risolversi ». Mi par chiaro che, non solo il contesto logico, ma lo stile stesso, mostri la stentatezza della tesi e la scarsa persuasione che ne ha l'autore. Così accade, del resto, ogniqualvolta, invece di filosofare, ci si sforza di ragionare tesi preconcepite o di scuola.

(1) Vedila ristampata nel vol.: *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* (Bari, 1908).

(2) Relaz. citata al Congresso internazionale storico.

(3) Contro varii di questi tentativi, cfr. *Critica*, XVIII, 380-1, XVIII, 184. Si vedano, inoltre, schiarimenti raccolti in G. CASTELLANO, *Introduzione allo studio delle opere di B. Croce* (Bari, 1920), pp. 264-71.

uno » (1). Come ciò « non toglie », se lo toglie? Perchè — si risponde — « è un assioma logico che l'universalità non è annullamento, anzi è inveramento di tutte le determinazioni particolari » (2): il quale argomento non è dimostrazione, ma è anzi vera e propria confutazione della tesi: se le supera e invera tutte, non può conservarne alcuna nel suo particolare e anteriore rilievo, nella sua unilateralità, quale sarebbe la nazionalità, che è una formazione pratica o politica. Confutazione che sempre, sotto specie di argomentazione in difesa, è portata più oltre con l'osservare che « non soltanto nazionale, ma la filosofia è, e dev'essere, personale » (3): perchè (se ci si riflette) la personalità morale accoglie e compone in sè tutte le particolari determinazioni per essere a sua volta risolta e superata nella personalità filosofica, ossia nel puro e universale pensiero. Nè quell'illegittimo nazionalismo se ne rimane soltanto agli enunciati astratti; chè le sue conseguenze si vedono, per esempio, nel modo di atteggiare la storia della filosofia in Italia nella seconda metà del secolo decimonono, la quale storia, pochissimo originale e perciò pochissimo storia, nondimeno è presentata come quella delle « origini della filosofia contemporanea in Italia » (4). A capo delle quali origini, lo Spaventa raccoglierebbe tutti gli sforzi dei filosofi precedenti, scettici, platonici, positivisti, neocritici, hegeliani di stretta osservanza, ne risanerebbe le unilateralità, e riprenderebbe e rannoderebbe « il filo della tradizione nazionale di Bruno, Campanella, Vico, e poi dei grandi pensatori nostri dell'età romantica », per rifare « criticamente tutto il corso della filosofia europea senza nulla rifiutarne », e porre « storicamente il problema più maturo del pensiero moderno » (5). Ora, lasciando da parte la evidente artificiosità della costruzione, che appartiene a quella tale storia schematica dell'unico problema che si è di sopra criticata (6), lo Spa-

(1) G. GENTILE, *Il carattere storico della filosofia italiana*, prolusione al corso di storia della filosofia nella R. Università di Roma (Bari, 1918). In relazione, il titolo della rivista che egli il G. dirige è: *Giornale critico della filosofia italiana*. Ma, se c'è una filosofia « italiana », perchè non dovrebbe essercene una « veneta », « pugliese », « siciliana », ecc.?

(2) Op. cit., p. 9.

(3) Op. cit., p. 10.

(4) G. GENTILE, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia* (Messina, 1917-23).

(5) Op. cit., III, II, 184.

(6) Lo Spaventa rimase chiuso in pochissimi problemi dello hegelismo ortodosso e non poté raccogliere le tante altre esigenze e i tanti problemi che si affacciarono nel positivismo, nel neocriticismo, ecc., i quali, d'altronde, si svolsero in gran parte dopo di lui.

venta, come si è detto, fu scolaro dei tedeschi e, attraverso la critica tedesca, apprese l'importanza degli stessi filosofi italiani del Rinascimento, e quelli romantici interpretò come più o meno inconsapevoli seguaci dei tedeschi: senza dire che le « origini della filosofia contemporanea in Italia », cioè i suoi precedenti ideali, sono non già nazionali o paesane, ma internazionali ed europee. Per fortuna, cotesto della filosofia, al pari di tutti gli altri nazionalismi della vita teoretica e morale, in Italia, come si è avvertito, non si allarga nè mette radici: rimane *ad usum Delphini*, cioè della rettorica accademica.

A siffatte correnti di antiquata concezione della filosofia e della storia della filosofia contrastano altre che producono opere più sostanziose, delle quali, come delle altre sopraccennate che non contentano o contentano meno, non discorreremo in particolare, perchè il nostro intento in questo esame è di qualificare e giudicare indirizzi e non persone, e, se di peccati si tratta, peccati e non peccatori, salvo le poche referenze che sono indispensabili per esemplificare e chiarire e che raccomandiamo di non generalizzare a giudizi sui singoli libri e scrittori (1). Non poche sono le indagini che si sono fatte e si vanno facendo sulla storia dei problemi di filosofia politica e di estetica e, in minor numero, di logica e di etica; non manca qualche tentativo di ricercare la filosofia anche fuori dei libri dei cosiddetti filosofi (nella quale parte insigni modelli può offrire l'odierna letteratura storico-filosofica tedesca); e a queste indagini e modi d'indagine, che richiedono maggiore e più specificata cultura, e più vario acume, è da augurare che si volgano i giovani studiosi, i quali, approfondendole ed estendendole, troveranno in esse, e solo in esse, quella filosofia e quella storia della filosofia, che non è dato ottenere rimanendo nelle generali o nell'unilaterale. Nè è il caso di lasciarsi confondere o intimidire dalla rampogna che, con cipiglio d'accademico e di teologo, altri ha pronunziato, ammonendo che a questo modo si resta nel « vestibolo » e non si entra nel tempio della filosofia (2); perchè, quando il tempio sente di rinchiuso e non ci si respira, giova muoversi di fuori, all'aria libera: dato e non concesso che abbia luogo in filosofia questa di-

(1) Tali giudizi trovano luogo più opportuno nelle recensioni, delle quali molte, per gli argomenti di cui qui si discorre, possono leggersi nella *Critica*. Per un ragguglio generale, C. DENTICE D'ACCADIA, *Gli studi di storia della filosofia nell'ultimo venticinquennio*, nel *Leonardo*, II (1926), pp. 203-7, 295-300.

(2) V. G. GENTILE, nel. cit. *Giornale critico della filos. ital.*, IX, 80.

stinzione di « vestibolo » e di « tempio » e che essa non sia, com'è in effetto, l'espressione della filosofia teologizzante e accademica, che appartiene al mondo Dio, o piuttosto il suo scolastico dio, il dio delle generalità e delle vacue sottigliezze. Uno scrittore tedesco ha detto pur testè: « *Gott ist im Detail* » (1); e io, da mia parte, assento al detto.

Anche, a rendere concreta la storia della filosofia, concorrono le trattazioni che si sono fatte e si vanno facendo di « storia della storiografia », cioè di quella filosofia che non è meno filosofia perchè si trovi fusa o intramessa nei libri degli storici, e in genere dei pensatori non professionali, e che, anzi, a volte, è più filosofica di quella dei trattatisti, perchè nata *rebus dictantibus* e perciò in modo caldo e vivo (2). Le storie della storiografia, dotte e, per molti riguardi, come quella del Fueter, assai pregevoli, composte in Germania, soffrivano in generale del riattacco mancato, o non visto o non tenuto saldo, di questa disciplina con le filosofie dei tempi e degli autori; e a tale deficienza hanno apportato rimedio i lavori italiani (3). Alla storia della filosofia, in analogia a quanto si è compiuto per questa della storiografia, converrà riportare in certa misura, quantunque per via più indiretta, la storia delle scienze, che è coltivata ora in Italia più che non fosse innanzi, ma non ancora ha raggiunto l'estensione e il vigore che ha in altri paesi (4). Senza parlare della loro metodica, la cui storia rientra in quella della Logica, se fondamento delle costruzioni scientifiche sono i fatti, cioè la storia (nel suo vasto senso, comprendente la cosiddetta storia naturale), l'interpretazione data alla realtà e alle sue forme e al suo svolgersi dalle filosofie sta nel loro fondo e spiega

(1) A. Warburg, cit. in K. VOSSLER, *Der Kampf gegen Abstraktismus in der heutigen Sprachwissenschaft* (in *Die Neueren Sprachen*, 1928, XXVII, 322-33).

(2) A questo fine io ho lavorato col dare: 1º) uno schizzo generale della *Storia della storiografia*; 2º) un'ampia trattazione della *Storiografia italiana nel secolo decimonono*; 3º) una serie di saggi su storici o su periodi storiografici, e, tra gli altri, sulla poco nota storiografia del seicento italiano.

(3) Si veda la mia critica ai modi usuali di trattare la storia della storiografia nell'introd. al mio schizzo di *Storia della storiografia* (in *Teoria e storia* cit.).

(4) Dal 1919 si pubblica l'*Archivio di storia della scienza*, diretto da A. Mieli (Roma), succeduto al *Bullettino per le scienze matematiche e fisiche* del Boncompagni, e che è accompagnato da una serie di studi di *Storia del pensiero scientifico* (Roma, 1922 sgg.). Si veda la prolusione dello stesso Mieli, *La storia della scienza in Italia* (in *Archivio* cit., VII, 1926, pp. 36-48).

certi loro avviamenti. Ben s'intende che, venendo alla specialità dei problemi, la storia di questi confluisce col farsi e progredire della scienza stessa (1); come, del resto, accade altresì nei concreti e singoli problemi storici, nei quali sono immanenti il modo in cui furono trattati e la somma delle consecutive acquisizioni onde si accrebbero.

Cosa affatto nuova sono da dire, in Italia, gli studi di storia della religione, ora in pieno fiore. Pel passato, qui mancavano quasi tutti i motivi che li facessero sorgere; perchè l'ortodossia cattolica, per di più garantita dai vecchi regimi, vietava radicalmente quella indagine storica, la quale è, in effetto, nel suo stesso assunto, un superamento della trascendenza e rivelazione (2). Si ricordi di quante cautele e delicatezze il cattolico Vico circondasse la sua teoria e storia dell'origine naturale delle religioni, e come ciò tuttavia non bastasse a impedire o a reprimere la diffidenza, l'ostilità e la polemica dei cattolici contro di lui. Coloro che avevano abbandonato le credenze religiose, si atteggiavano a indifferenti, se non proprio a volterriani, e badavano a indagini d'altre materie. Dopo il 1860, i soli, che del resto assai superficialmente scrivessero di storia della religione, furono o ex-preti ed ex-frati, come il Labanca, che applicavano i nuovi metodi positivisticci all'oggetto della loro vecchia

(1) MIELI, *prolus. cit.*, p. 47: « La scienza non è una spiegazione più o meno ben fatta, ma unica, della natura, ma è una creazione nostra che corrisponde bensì, in un certo senso, alla realtà che i nostri sensi ci fanno percepire, ma che, anzichè essere fissa ed eterna, è mutabile e varia da epoca a epoca, e, nei nostri tempi vertiginosi, da decennio a decennio. Ed è sempre vera, per quanto le teorie siano spesso in contrasto logico fra loro, e le interpretazioni dei fenomeni siano raramente in dissidio insanabile. Ed è anche sempre falsa, se vogliamo esprimerci così, perchè non c'è alcuna sua parte che non si possa prima o poi rimpiazzare con un'altra più conveniente. La storia della scienza ci mostrerà appunto l'instabilità di tutte le teorie, di tutte le previsioni. E noi vedremo teorie sorgere e tramontare, per risorgere poi nuovamente, e questo nel campo della fisica dove domina il metodo matematico, ed in quello della biologia e della medicina dove regna sovrana l'osservazione. Gli stessi ultimi studi medici ci fanno assistere, con le teorie delle costituzioni e degli ormoni, ad un ritorno alle teorie umorali d'Ippocrate, mentre la fisica si appresta ad abbattere le sue leggi fondamentali, la conservazione dell'energia e della materia, l'intrasformabilità degli elementi, la concezione della energia come una forma di movimento, etc. etc. ».

(2) Che tale sia può vedersi confermato da certi tentativi di rivolta nel seno della teologia protestante, e di ritorno al dio disumano, incomprendibile, despota, della più dura tradizione calvinistica: come è quello di K. Barth (pel quale v. M. STRAUCH, *La teologia della crisi*, trad. ital., Roma, Doxa, 1928).

fede, o qualche aspirante a non si sa quale riforma religiosa e propaganda protestante in Italia, come il Mariano, o filologi disoccupati che, imitando le altre parti degli studi tedeschi, toccavano anche questa (1).

Ma, dopo il 1900, si avvìò un vario interessamento per le religioni, sia per effetto del movimento modernistico, che anche in Italia ebbe molti zelanti tra sacerdoti e laici colti, sia, in generale, della rivolta contro il materialismo e il positivismo, che, tra l'altro, diè luogo a conati di misticismo, di rinnovamento di questa o quella religione, o di formazione di nuove religioni; e sia — e questo era l'interesse e il motivo veramente serio — in conseguenza del risorgere della filosofia idealistica e storico-dialettica, la quale non poteva considerare con occhio nemico o straniero tanta parte dell'anima e della storia umana. Per questi vari stimoli, si moltiplicarono libri di storia delle religioni, si fondarono riviste, si crearono cattedre; e si formò anche sopra quella materia una speciale filologia.

Com'è ovvio dal nostro punto di vista, ch'è affatto scientifico e critico, dobbiamo giudicare a noi estranea quella parte di tale letteratura che ha carattere di apologetica e, in genere, di tendenza, e che mira a rafforzare o restaurare o riformare le credenze religiose. Diciamo estranea quella parte, ma ripetiamo anche qui che con ciò non s'intende escludere libri e scrittori, nei quali, oltre la tendenza e i cattivi suoi effetti, si trovino trattazioni di carattere e valore critico. Così non si vuol togliere pregio alla molta operosità del Buonaiuti, pure facendo le necessarie riserve circa quelle sue storie di San Paolo o di Lutero che sono quasi allegorie dei bisogni e delle faccende personali dello scrittore, sacerdote in conflitto con la gerarchia ecclesiastica, il quale stima, nondimeno, di poter a buon diritto affermare la sua persistente comunione con la Chiesa (2). Così, pure scotendo il capo innanzi all'antipaolinismo del Macchioro e alla sua esortazione di tornare a Gesù,

(1) Come curiosità, si può vedere L. H. JORDAN, *B. Labanca: The study of religion in the Italian Universities* (Oxford, Univ. Press, 1909): v. anche molte informazioni in L. SALVATORELLI, *Saggi di storia e politica religiosa* (Città di Castello, 1914), pp. 227-65. Cfr. in proposito le giuste osservazioni dell'OMODEO, *Storia delle origini cristiane. I. Gesù* (Messina, 1927), pref., p. XIII sgg.

(2) Sul *San Paolo* del Buonaiuti è da vedere la recensione dell'Omodeo in *Leonardo*, II, 36-7.

o alla sua tesi che la indagine storica non tocchi il contenuto della fede, il quale rimarrebbe intatto qualunque sia la storia che se ne costruisca (1), non perciò non pregiamo quel ch'è in lui ricerca storica e buona ricostruzione e buon giudizio, come, per esempio, il suo profilo di Lutero (2).

D'altra parte, passando dal punto di vista genericamente scientifico e critico a quello propriamente filosofico, e da una filosofia inferiore a una superiore, non ci diremo soddisfatti delle ricerche di carattere o meramente filologico ed estrinseco, o deterministiche, naturalistiche e sociologiche, che hanno preso il nome di « scienza delle religioni » (3). Questa « scienza » (è stato detto giustamente) « sarebbe tempo ormai di dissolvere, dopo che ha compiuto una funzione notevole di arricchimento, di conoscenza e d'esperienza, perchè genera un groviglio di storia e di scienza naturale d'assai cattivo gusto » (4). È necessario che la storia delle religioni, com'ogni altra storia, s'innalzi a storia filosofica, e di quella filosofia che si è dimostrata, nelle altre forme di storia, la sola adeguata.

Di ciò danno l'esempio forse migliore i lavori dell'Omodeo, i tre volumi finora pubblicati della sua *Storia delle origini cristiane* (5), il profilo di *Gesù il Nazareo* (6), l'altro sull'*Esperienza etica dell'Evangelio* (7), i saggi varii (8) e il succoso disegno di *Storia della religione* (9), che si cela sotto le modeste spoglie di un volumetto scolastico. In essi, non tendenze confessionali, ma pensiero e calore di fede nel pensiero; filologia, e non aggregazione estrinseca di particolari e incidenti; imparzialità e non indifferenza; e, insomma, il senso storico vi concorre col filosofico a ricomporre i fatti nel loro proprio organismo e nella loro logica: l'autore sa rivivere il dramma umano delle religioni e intendere i valori spirituali che esse per

(1) *Orfismo e Paolinismo* (Montevarchi, 1922), pp. 36-7, 111-12, e *passim*.

(2) *Lutero* (Roma, 1925).

(3) Contro questa, e il suo metodo comparativo e classificatorio, v. OMODEO, in *Giorn. crit. d. filos. ital.*, IV, 453-58.

(4) OMODEO, l. c., p. 458 (a proposito del Turchi e del Pettazzoni).

(5) Vol. I. *Gesù* (2.^a ed., Messina, 1923). II. *Prolegomeni alla storia dell'età apostolica* (ivi, 1920). III. *Paolo di Tarso apostolo delle genti* (ivi, 1922).

(6) Venezia, 1927.

(7) Bari, 1921.

(8) Tra i quali la prolusione sul *Valore umano della storia cristiana* (in *Giorn. crit. d. filos. ital.*, IV, 332-52).

(9) Messina, 1924.

le loro vie travagliose, e talvolta raggirate ed oscure, vengono producendo ed elaborando. In questo indirizzo gli studi di storia della religione dovranno perseverare e svolgersi; in questo indirizzo, per fortuna, essi cominciano a muoversi, come può vedersi anche dai libri che il Salvatorelli viene componendo sulla storia religiosa d'Italia. Al qual proposito è da esprimere l'augurio che le ricerche si estendano, più che non si sia fatto finora, dalla storia delle origini cristiane e della religiosità medievale a quella della religiosità nei tempi moderni, secondo i saggi che si sono avuti da parte del Ruffini, del Lemolo, del Rota e di altri intorno al giansenismo italiano.

Senonchè, — ecco il problema metodologico che ora si presenta e che bisogna direttamente affrontare e risolvere — la storia della religione, presa che abbia questa forma che è la sua vera, può continuare a considerarsi come una storia speciale, con un suo proprio carattere? Perchè ciò fosse, la religione dovrebbe costituire una originale categoria spirituale o, come si dice, essere una forma autonoma; ma tutti gli sforzi per concepirla così, da quello dello Schleiermacher al recentissimo dell'Otto (1), non sono riusciti al segno. Lo Hegel, d'altra parte, vide chiaramente la sostanziale identità della religione con la filosofia; ma, tirato da certi difetti del suo metodo e sospinto da convenienze politiche, pose, insieme con l'identità, la differenza, trattando la religione come una filosofia inferiore, ma insieme conferendole autonomia col pareggiarla all'arte, quantunque poi, in questo pareggiamento, l'arte stessa svanisse in una filosofia inferiore e perdesse autonomia (2); e questa equivoca soluzione hegeliana è stata serbata, insieme con altri rottami e vecchiumi, nell'«idealismo attuale», che vi attinge alcuni motivi della sua oratoria sacra e della sua politica profana. Ma, quantunque equivoca o appunto perchè equivoca, neppure la teoria hegeliana giustifica l'idea di una storia speciale della religione.

La perfezione che la storia della religione ottiene, investita che sia dal pensiero idealistico-dialettico, è, in verità, una negazione e risoluzione della storia della religione come storia speciale (3). Ed

(1) Si veda su *Sacro* dell'Otto, mia recensione in *Critica*, XXVI, 48-51.

(2) Si veda in proposito CROCE, *Saggio sullo Hegel* 3, pp. 200-204; e cfr. *Critica*, XXVI, 127-8.

(3) V. a contrasto i due scritti del MINOCCHI, *La religione come scienza storica* (Firenze, 1923), e di R. PETTAZZONI, *Svolgimento e carattere della storia delle religioni* (Bari, 1924): e cfr. mie osservazioni in *Critica*, XXII, 312-13.

essa si risolve, in primo luogo, nella storia del pensiero ossia della filosofia, la quale troppo sarebbe manchevole se le mancassero tutti i concetti che le sono venuti dalle cosiddette religioni: provvidenza, grazia, regno di Dio, Dio come amore, umanità, redenzione, legge e coscienza morale, necessità del male, giustificazione per la fede, vocazione, e poi ancora trinità, distinzione di generazione e creazione, e via dicendo. Si dirà che questi, piuttosto che concetti, sono miti o si avvolgono nel mito; ma, appunto, il mito non è una categoria spirituale, sibbene una posizione contraddittoria, un concetto in fieri, che è già concetto ma non è ancora tale a pieno perchè non ha ancora forma critica compiuta: il Vico l'avrebbe chiamato « un' inopia », e la storia non si fa delle inopie o delle posizioni contraddittorie, ma del principio positivo che è in quelle contraddizioni e vien fuori attraverso quell'involucro. D'altronde, quanti miti, ossia quanti concetti semifantastici, s'incontrano nelle stesse filosofie, e sovente presso i maggiori filosofi, che hanno intravisto verità che solo più tardi furono guardate con occhio fermo, hanno enunciato teorie che bisognò poi purificare di quel che vi si mescolava di fantastico e mitologico! Le dottrine religiose, che generalmente dagli italiani si solevano fino a non molto tempo addietro abbandonare ai seminarii dei preti, si svelano ora « come un'immensa manomorta spirituale, che noi dobbiamo rivendicare con piena coscienza al nostro pensiero moderno ». E l'Omodeo, al quale appartengono queste parole, osserva: « Rifluendo a noi la storia fuori del suo irrigidimento ieratico, la formazione del dogma cala e si salda con la storia della filosofia, in cui di solito si presenta come intrusione senza che riveli ciò che è la sua pienezza: l'urgere di un nuovo pensiero, di un'esigenza profondissima dello spirito contro le vecchie categorie dell'essere » (1).

Ma lo stesso critico dice continuando: « Dalle nicchie e dagli altari, dove li ha irrigiditi il culto degli uomini, scendono nella storia umana a rivendicare il loro posto santi ed eroi di Cristo. E Gesù per primo, uscendo dal nimbo delle apoteosi, si rivela veramente pietra angolare della nuova storia; Paolo assurge a una grandezza umana non inferiore a quella di Alessandro magno; in Atanasio e in Agostino riconosciamo coloro che diedero tempra al cattolicesimo e sulle soglie del medioevo salvarono l'unità morale dell'umanità e ne fecero la salda base su cui i papi poi eressero

(1) *Il valore umano della storia cristiana*, I. c., p. 350.

un impero non meno grande di quello di Roma. Bonifazio, che conquista alla civiltà cristiana la Germania, compie un'impresa forse pari a quella di Cesare domatore delle Gallie. E così via per tutta la storia: santi e asceti e fondatori di ordini e teologi hanno tutti una parola da dirci che risuona in noi » (1). E questa seconda opportuna considerazione dà luogo ad avvertire che se il contenuto delle religioni, sotto l'aspetto che sembra più importante o fondamentale, si risolve in filosofia — e specialmente in concetti di morale e di dottrina della conoscenza, — in un altro, e intrinsecamente non meno importante aspetto, si risolve nella effettiva storia etica, e perciò anche in quella politica, dell'umanità. Le verità, si chiamino religiose o si chiamino filosofiche e scientifiche o come altrimenti si voglia, condizionano sempre un nuovo sentire, e perciò un nuovo volere e fare, nuove azioni, nuovi costumi, e rivoluzioni e restaurazioni, e, insomma, tutta la storia della praxis. Se la filosofia e la storia della filosofia non possono far di meno dei concetti, che abbiamo ricordati, di provenienza religiosa, la storia civile non può certo trascurare e tenere in poco conto formazioni come la medievale Chiesa-Stato, ed istituti come cremi e cenobii e ordini religiosi, e l'educazione che la Chiesa somministrò per secoli alle società umane, e i sentimenti che suscitò e promosse, e i contrasti di religione che, attraverso lunghe guerre, portarono la più alta civiltà europea fuori del dominio delle religioni positive, e l'atteggiamento illuministico derivante dalla nuova religione della ragione, e via discorrendo. Se la storia prescindesse da questi fatti che si dicono di « storia delle religioni », prescinderebbe da una parte di sè medesima, e da una parte fondamentale, e sarebbe fiaccata nel suo stesso spirito animatore.

Ma, con tali considerazioni, come la storia delle religioni si risolve, sotto questo aspetto, nella storia civile, così noi facciamo passaggio a trattare direttamente della storiografia civile o etico-politica.

continua.

BENEDETTO CROCE.

(1) I. c.