

Al disprezzo, a cui si è accennato, ha contribuito il superficiale giudizio, diventato pregiudizio, che la pittura italiana dell'Ottocento non fosse originale, dipendendo tutta dalla pittura francese. Ora, se l'originalità non è per sè stessa arte (potendo essere anche di cosa diversa dall'arte), è certo che l'arte vera è sempre originale, di prima mano, attinta alla fonte; e, se tale originalità fosse mancata alla pittura italiana dell'Ottocento, non ci sarebbe luogo a trattare di essa in una storia dell'arte, e a prendervi qualsiasi interesse estetico. Ma che ciò non sia è ben dimostrato dal Somaré col riportarla a correnti generali della vita europea e col dimostrare che in parecchi casi, come in quello cospicuo dei « macchiaiuoli », non solo ci fu indipendenza ma anteriorità, e non solo anteriorità ma efficacia esercitata da pittori italiani su pittori francesi. Il Somaré insiste sul carattere « nazionale » di quella pittura, e inculca di attenersi all'« italianità », qui come in ogni altra parte della vita. Non c'era forse bisogno di ricorrere, in questo caso, all'equivoco concetto di « nazionalità », bastando il richiamo a quella eterna e universale e spirituale « nazionalità », che, come si è visto, i pittori esprimono col detto del « ritorno alla natura ». S'intende bene che un pittore come un poeta non può prescindere dalla tradizione nazionale, dal linguaggio di parole o di forme pittoriche che egli si trova innanzi: ma non può prescindere da nessun'altra delle cose che si trova innanzi, e neppure dalle lingue e dalle pitture straniere; e allora tanto vale non parlare di nazionalità, e parlare solamente della personalità e dell'ingegno dell'artista, e dei suoi doveri di sincerità e verità e serietà.

Comunque, se, negli ultimi anni, un migliore giudizio si era venuto preparando sui « macchiaiuoli » e su altri artisti italiani dell'Ottocento, l'opera del Somaré, come si è detto, rappresenta in questa parte un gran lavoro di raccolta, di ordinamento e di buon giudizio, e aprirà certamente la via a studii più particolari e a fruttifere discussioni (1).

B. C.

P. MARTINETTI. — *La libertà*. — Milano, Libreria Editrice Lombarda, 1928. (8.º gr., pp. 499).

Per assegnare il giusto valore al contributo positivo che quest'opera reca alla discussione filosofica dei problemi sulla libertà del volere, bisogna saper sormontare la fatica un po' ingrata della lettura della prima e più voluminosa parte di essa, e giungere, ancora ben disposti, alla se-

---

(1) Segno qui il bel volume, ricevuto quando già questa recensione era in tipografia, dell'OJETTI, *La pittura italiana dell'Ottocento* (Milano-Roma, Bestetti e Tuminelli, 1929).

conda. L'A. infatti ha voluto premettere alla sua trattazione un'ampia rassegna di dottrine, per illustrare gli antecedenti storici delle questioni da lui studiate; e l'*excursus* gli è riuscito troppo lungo e farraginoso per un'introduzione, troppo meccanicamente congegnato per una storia vera e propria. Egli ha separato, non senza astrattezza ed arbitrarietà, i vari 'tipi' di soluzioni che sono stati escogitati, ed ha costretto in essi i vari autori; dal che son risultati raccostamenti ed allontanamenti strani, e più strane inversioni dell'ordine non soltanto cronologico, ma anche organico dello sviluppo del pensiero filosofico. Il Martinetti, che pur sa esporre con fedeltà e chiarezza le idee altrui, manca della capacità di animare e di articolare il suo materiale storico, e se ne serve un po' come di blocchi di pietra da ritagliare e sovrapporre l'uno all'altro.

Ma, fatta questa riserva e passando all'esame del pensiero proprio dell'A., si avverte subito che si è trasportato in altro aere.

Il Martinetti è una delle poche voci veramente filosofiche del nostro tempo, con un suo particolare accento e un contenuto vigore, che vince in breve le diffidenze suscitate da certe sue inflessioni accademiche e professorali. Nella coordinazione preliminare dell'attività del volere con le altre forme della vita spirituale, egli segue un'ispirazione molto affine a quella della filosofia crociana, da lui non ricordata. Così egli nega, tra la forma teoretica e quella pratica, una forma autonoma del sentimento; pone varii gradi di realizzazione pratica del volere corrispondenti ad analoghi gradi teoretici; ripudia il libero arbitrio della tradizione scolastica, professando un concetto della libertà come sintesi dialettica di libertà e necessità, e quindi come processo dello spirito in via di attuare sempre più compiutamente sè stesso.

Ma nella determinazione di quei gradi di ascensione spirituale, egli è molto più aderente, che non il Croce, alla tradizione kantiana, poichè pone, nella sfera teoretica, una sensibilità, un intelletto, una ragione, a cui rispondono nella sfera pratica gradi diversi di spontaneità e di autonomia. In nessuno stadio di questo processo lo spirito è sciolto dai vincoli della determinazione causale e sta come arbitrio indifferente di scelta. Una tale indifferenza, se mai esistesse, lungi dall'offrire affidamento di libertà, farebbe dello spirito il regno dell'incoerenza e dell'arbitrio. Libertà non è indeterminazione, ma, in ogni suo stadio, implica sempre una certa determinazione. « Non vi è nessuna contraddizione, egli dice, nell'assumere l'atto di coscienza come causalmente e necessariamente determinato dai suoi antecedenti e nello stesso tempo come un atto di spontaneità: il senso di potenza, di realtà, di dominio, che in esso si manifesta, non è punto un'illusione. L'io, che viene alla coscienza, nell'atto stesso soggioga in certo modo a sè il passato, erige una nuova legge, stabilisce una nuova necessità, che è identica con l'esser suo » (p. 376). Libertà e necessità quindi non coincidono in un'unità neutra nell'atto del volere; ma questo rappresenta invece una vittoria della libertà sulla necessità per mezzo della coscienza. Pertanto non si può parlare della libertà come di

un pacifico possesso dello spirito, o come di una facoltà che si ponga quasi automaticamente in atto; ma di un continuo processo di liberazione, che vince gli ostacoli dell'ambiente esterno e le stesse resistenze interne della passività e dell'automatismo psicologico. Questa liberazione ha, come s'è detto, vari stadi: nella più bassa sfera della coscienza sensibile, essa è mera spontaneità, cioè sentimento dell'azione non impedita, ma emergente come una prima e nuova sintesi dal conflitto degl'impulsi e delle tendenze; nel grado superiore, corrispondente alla coscienza intellettuale, è libertà pratica, che si distingue dalla spontaneità animale, troppo immersa nel presente e ancora schiava del suo oggetto momentaneo, in quanto il concetto, che in essa ha forza di motivo, si eleva sulle contingenze del tempo e abbraccia, col presente, il passato e il futuro. Quindi v'è una più vasta implicazione di elementi spirituali e un più totale impegno della personalità umana nell'azione; ma insieme « è anche infinitamente più esteso il campo nel quale l'uomo deve lottare e soffrire: i grandi fini riempiono tutta la sua vita e le danno un senso e un valore profondo, ma su di essa gettano anche la loro ombra la morte e la sventura prevedute, temute ed attese. Quindi la libertà pratica ha un carattere più raccolto e più grave: essa sta, nel suo complesso, alla spontaneità come la virilità attiva e pensosa alla giovinezza spensierata e lieta » (p. 390).

Ma la libertà pratica non è ancora razionalità perfetta; per essa l'uomo vive pur sempre nella vita sensibile, sebbene v'introduca ordini e principii che non derivano dal senso. « La ragione introduce invece nella vita umana una rivelazione improvvisa: essa strappa bruscamente l'uomo dal mondo dei suoi interessi e dei suoi concetti finiti per metterlo dinanzi al più grave e al più terribile dei problemi: dinanzi al quale, una volta che lo spirito n'è stato profondamente penetrato, tutte le cure e le grandezze terrene non sono più che apparenze fugaci e spregevoli. L'intelligenza è la facoltà della vita empirica, delle sue cure e dei suoi problemi, la ragione è l'inizio e il fondamento della vita morale e religiosa » (p. 393). A differenza però da Kant, che fa delle idee razionali un mondo trascendente e, da un punto di vista teoretico, inattuabile, con un conseguente dissidio tra le conclusioni della ragione teoretica e le esigenze della ragion pratica, il Martinetti vede in esse il termine ideale di uno sviluppo di pensiero, che legittimamente e senza salti sorpassa i limiti della validità empirica dei concetti per adeguarsi alla propria essenza più intima. Soltanto in questa sfera abbiamo la vera libertà, che è libertà morale: subordinazione ad una legge, ad una forma, ad una personalità, che sono la stessa ragione viva e presente nell'uomo. E qui, anche meglio che altrove, si rivela l'antitesi tra la libertà e l'indifferente arbitrio di scelta, consistendo quella non nell'apparente alternativa che si offre alla ragione tra il bene e il male, ma nella sua partecipazione sempre maggiore alla necessità inflessibile del bene. Non già il « *posse peccare vel non peccare* », ma il « *non posse peccare* » della concezione cristiana,