

essi presentano con le vedute dialettiche di Hegel. Il mero « essere » che Ranke pretendeva descrivere si converte assai spesso nel « dover essere », nella necessità storica che lo approfondisce e lo configge più saldamente nel mondo della realtà; la singola personalità storica, che la capacità « ritrattistica » di Ranke sarebbe stata naturalmente propensa a seguire in tutto il capriccioso volteggiare delle esterne vicende, si circoscrive e definisce nel *Weltmoment* che la individua. Sono appunto le superiori ragioni concettuali che fermano il Ranke, sulla via delle curiosità biografiche, e lo riconducono verso gli scorci incisivi e potenti della rappresentazione propriamente storica.

Risulta di qui che Hegel e Ranke, quand'anche s'incontrano, non seguono mai due vie parallele, ma sono spinti verso direzioni opposte, sì che l'incontro è momentaneo e può facilmente sfuggire a un'osservazione poco attenta. Il Simon ci dà buona prova della sua sagacia in una rassegna di problemi storiografici, dove i punti di contatto e di divergenza tra Hegel e Ranke sono studiati alla luce del suesposto criterio. Le conclusioni a cui egli giunge mi sembrano generalmente accettabili. Dissento però dalla caratterizzazione complessiva che egli dà di Hegel come dell' « ultimo degli illuministi ». Che vi siano molti elementi illuministici ed enciclopedistici nella mentalità hegeliana, è fuori questione; non bisogna tuttavia dimenticare che la sua « Idea » è concepita in piena opposizione con la « *Raison raisonnante* »; e che tutto il significato della tesi dell'A., la quale riconduce giustamente ad Hegel, contro il disconoscimento dei suoi contemporanei, l'origine dello storicismo speculativo, ripugna con quella definizione.

G. DE R.

VII Congresso Internazionale di Filosofia. — Oxford, settembre 1930.

Ho sotto gli occhi i fascicoli slegati, che comprendono la maggior parte delle relazioni presentate al Congresso; mancano solo quelle che non giunsero in tempo per essere stampate prima della discussione: esse saranno comprese nel volume definitivo degli *Atti*. Non so quando questa pubblicazione potrà essere distribuita; ma, poichè alcuni in Italia hanno già parlato del Congresso, e il materiale esistente offre quasi tutti gli elementi necessari al giudizio, ne darò anch'io una sommaria informazione ai nostri lettori.

Premetto che credo ben poco all'utilità immediata che, per l'avanzamento di una scienza, hanno queste pubbliche riunioni dei cultori di essa. Da una raccolta di relazioni si può apprendere, sugli orientamenti e sui progressi scientifici in un dato tempo, non più di quel che si apprende da un vocabolario su di una lingua vivente. Ciò che vi manca, è la parlata viva in un caso, la mediazione critica nell'altro. E non fa

molta differenza il fatto che quelle relazioni sono state esposte e discusse nel Congresso: chi ha esperienza di siffatte discussioni sa che di solito esse rassomigliano piuttosto a una serie di monologhi che a un effettivo incontro d'idee. Non dico che l'importanza di questi elementi sia nulla; essa è qualche cosa che ha bisogno di essere integrata da un complesso d'imponderabili, da quel che possiamo chiamare l'ambiente o il clima spirituale di un congresso, e che si rivela, meglio che nei discorsi ufficiali e togati, nelle private conversazioni e nei contatti individuali tra i partecipanti. Gli organizzatori del Congresso di Oxford hanno avuto l'accorgimento di creare varie opportunità a questi scambi di notizie e d'idee, al margine delle sedute ufficiali; e sarebbe utile che siffatta iniziativa potesse essere nell'avvenire imitata con larghezza anche maggiore.

Per venire ad un esame un po' più particolare, mi ha sorpreso la scarsità delle relazioni sul tema della dottrina delle scienze naturali. Qualcuna di esse, è vero, come quella dell'Enriquez, non fu stampata in tempo, e i miei ricordi un po' vaghi dell'esposizione orale non mi consentono di darne un adeguato apprezzamento; ma in complesso mi pare che le quistioni dibattute non diano un'esatta misura dell'importanza che la filosofia delle scienze ha assunto nel pensiero europeo contemporaneo. Sotto i nostri occhi si viene attuando la più grande trasformazione delle discipline fisiche, che abbia mai avuto luogo dal secolo XVII in poi. La fase presente si palesa ancora disordinata e caotica, si che lascia supporre ancora lontano il periodo di assestamento e di consolidamento; ma, quel ch'è già possibile constatare, è l'influenza che la filosofia esercita sui nuovi orientamenti scientifici. Nel secolo XIX la scienza era, per quel ch'è possibile, afilosofica ed antifilosofica, e la filosofia a sua volta si sforzava d'innestarsi ai risultati del lavoro scientifico; ora invece il rapporto sembra invertito. Ciò porta con sé un profondo mutamento in seno stesso alla filosofia: come osserva lo Schlick in una relazione su « *the future of philosophy* », « un filosofo il quale non sa altro che mera filosofia rassomiglia sempre più a un coltello senza lama nè filo »; ed è presumibile che nell'avvenire « non si scrivano più libri di filosofia, ma tutti i libri siano scritti con mente filosofica ». È una conclusione alla quale volentieri aderiamo.

Nella sezione di estetica abbiamo osservato che il centro di tutte le discussioni s'imperviava nelle dottrine del Croce: segno non dubbio dell'influenza sempre più vasta che esse esercitano anche fuori l'Italia. Ma anche a costo di passare — *quod fata avertant* — per un nazionalista, credo che in questo campo abbiamo raggiunto una maturità maggiore, per il fatto stesso che siamo stati più tempestivamente iniziati, dall'esempio del Croce, allo studio di tali problemi. C'è tra gli stranieri ancor molta ingenuità, non priva del resto di una certa suggestiva freschezza, com'è dato notare nella relazione dell'Alexander, un filosofo che, dopo aver segnato un'impronta duratura in altro ordine di problemi speculativi, s'è dato da qualche anno a uno studio approfondito dell'este-

tica, ma è rimasto impigliato in una distinzione tra forma e contenuto, tra arte e tecnica, da cui non riesce a districarsi. Ma se la relazione Alexander ci lascia perplessi, il relatore Alexander, conversatore arguto e insieme bonario, così diverso dalla compassata figura dell'oratore inglese, resta uno dei ricordi più vivi e interessanti del Congresso.

La sezione storica è stata, a mio avviso, la più importante, e di essa conviene fare un più lungo discorso. Veramente il tema posto in discussione (« se la filosofia della storia possa accordarsi coi fatti della storia ») era sconcertante per chi sentisse, più modernamente, l'esigenza di una diversa impostazione del problema; ed era inoltre così limitato, che la relazione più importante — quella del Croce sull'antistoricismo — non ha potuto trovar posto nella sezione storica ed è stata ospitata nella sezione filosofico-religiosa. Altre relazioni di molto interesse, che trattavano dei rapporti tra le scienze naturali, specialmente le scienze biologiche, e la storia, sono state anch'esse deviate verso la sezione scientifica. Bisogna quindi, per farsi un'idea complessiva delle quistioni trattate, attingerne qua e là le notizie. Richiamo innanzi tutto l'attenzione del lettore sulla comunicazione del Radl, un professore di Praga, autore di una storia critica del darwinismo, di cui mi propongo di parlare a parte, perchè rappresenta uno dei più felici incontri tra la cultura scientifica e la mentalità filosofica. La comunicazione alla quale ora mi riferisco ha per titolo « *History without evolution* » e tratta delle differenze tra il punto di vista evoluzionistico delle scienze naturali e il punto di vista propriamente storico. « Gli oggetti inanimati della natura, scrive il Radl, come le combinazioni chimiche, le rocce, le stelle, ecc., non sono connessi a una data concreta e possono essere trasferiti in qualunque tempo. Il crescere di un cristallo di sale richiede del tempo; ma ogni qualvolta si presentano condizioni favorevoli alla sua crescita, esso si forma oggi esattamente come molti secoli fa... È impossibile scrivere una storia della terra o del sistema solare per la stessa ragione: Kant e Laplace ci dicono solo come il sistema solare si è solidificato: un processo che può essere accaduto in qualunque tempo. Dato un caos, sorgerà sempre un sistema solare, e non v'è ragione perchè sorga in questa era piuttosto che in un'altra. La teoria del ritorno eterno di tutte le cose è la conseguenza di tale ipotesi, ed è una teoria che nel suo principio è opposta alla storia ». Invece nella storia è fondamentale la nozione dell'evento, cioè di qualcosa ch'è accaduto e non può essere non accaduto, come di un'isola che emerge dalla corrente del divenire. Mentre nell'evoluzione il tempo è solo un mezzo per misurare la lunghezza del processo, nella storia ogni evento è connesso con una data. E gli eventi storici non possono essere mostrati dall'esterno ai nostri sensi, ma debbono essere intesi, come s'intende un linguaggio. Gli oggetti naturali sono suscettibili di una descrizione che va dalla superficie al centro e può esser percepita da chiunque; mentre una proposizione di Pitagora esiste solo per chi l'intende. In tal caso, noi non andiamo dalla superficie al centro, ma

viceversa. Ancora: il termine evoluzione suggerisce l'idea di una continuità, mentre la storia è discontinua, e la sua continuità apparente sussiste solo per chi la considera dall'esterno. Inoltre, nella storia il passato è un fondamento necessario degli eventi presenti, mentre nella natura esso non ha influenza costruttiva. E nella storia, in contrasto con la natura, il presente e il passato sono connessi insieme non dall'evoluzione, ma dal libero atto dell'uomo che sceglie nel passato ciò che occorre alle sue presenti esigenze: non evoluzione dal passato, dunque, ma appello al passato. E questo appello non diminuisce la responsabilità dell'uomo, ma è un atto della sua libertà. « Il centro della storia è sempre il qui e l'ora; il passato non domina il presente, ma trae la sua vita dal presente ». In questo senso la storia è, come dice il Bergson, continua creazione. « Ma Bergson, soggiunge opportunamente il Radl, è rimasto vittima dell'evoluzionismo; il suo slancio vitale, qualunque cosa sia, è soltanto una forza della natura. Esso è troppo muto, troppo biologico. Quanta poca parte, nella sua filosofia, è formata dalla storia, specialmente dalla storia della civiltà, della letteratura, della scienza, della politica! Bergson è troppo attaccato alle speculazioni naturalistiche del secolo scorso, intorno all'evoluzione delle piante e degli animali, all'origine della vita, alla differenza tra intelletto e istinto. Ma gli oggetti della natura non sono i temi più adatti allo studio della storia; essi non possono essere interpretati dall'interno e non fanno appello alla coscienza. La pienezza della storia si mostra soltanto nella vita dell'incivilimento ». Da notare la caratteristica inversione di *rôles*: qui è uno scienziato che fa delle calzanti obiezioni filosofiche a un filosofo.

A uno studio affine sulle categorie della storia è dedicata una relazione di N. Hartmann. « Per categorie della storia, egli dice, bisogna intendere non quelle del pensiero o dell'indagine storica, ma quelle della stessa realtà storica ». È una distinzione che, in una forma poco precisa, esprime la giusta esigenza di opporre alla mera metodologia una vera e propria dottrina della scienza. Protagonista della storia è, per l'Hartmann, lo spirito universale, o, nella terminologia hegeliana, lo « spirito oggettivo », che costituisce pertanto la categoria fondamentale, a cui tutte le altre si connettono. E all'obiezione, che tutti conoscono lo spirito personale, mentre lo spirito oggettivo è un ente molto discutibile, l'A. risponde giustamente, che « al contrario, noi sappiamo ben poco dell'essenza della persona, del soggetto, dell'io, mentre sappiamo relativamente molto dello spirito comune. La storia del diritto, dell'ethos, dell'arte, della lingua, dello stato, ecc., si riferisce appunto alle opere dello spirito oggettivo ». E tra i caratteri di questo *Gemeingeist*, l'A. pone: che esso è portato da una collettività d'individui, ma non consiste in essa e non è a sua volta un collettivo; che è comune agli individui, ma non si esaurisce in un singolo spirito individuale; che la sua vita propria è sempre individualizzata, pur essendo universale; che è retto da una legge propria, diversa dalle leggi fisiche e dalle leggi psichiche. L'A. nega però

che lo spirito oggettivo sia autocosciente: « c'è una coscienza di esso, ma non è la propria; non è in sè ma in noi ». E per giustificare questo che egli chiama un « paradosso », cita la dottrina hegeliana, secondo cui lo spirito oggettivo non ha un *Fürsichsein* ed è solo *an sich*. Ma perchè ricorrere a questi astratti schemi hegeliani? Non è forse la storiografia la coscienza dello spirito storico? Ci si rivela però qui l'errore iniziale dell'Hartmann, di voler ricercare le categorie della storia fuori del pensiero storico, mentre, anche ponendo (come bisogna porre) una distinzione tra storia e storiografia, l'una non può stare senza l'altra e un inizio di storia non si dà senza un barlume di coscienza storiografica.

Anche la relazione dello Chevalier (*De la signification des faits*) da una molto discutibile definizione dei « fatti » storici, giunge alla giusta conclusione che « un fatto è inseparabile dal suo significato, quindi dalla sua interpretazione, come una parola è inseparabile dal suo contesto »; e da questo consenso tra storia e storiografia trae la conseguenza che come « la storia che cammina è un'invenzione o un'iniziativa: imprevedibile nella sua produzione, essa è ancor tale nel corso del suo sviluppo, e non dura e non esiste che nella misura in cui si libera dalle forze d'inerzia e di ripetizione »; così « la scienza che si sforza di ritrarla non è fedele ad essa che nella misura in cui riesce a liberarsi dalla scienza del generale, che è la scienza di primo grado, per avvicinarsi alla scienza dell'individuale, che è la scienza vera ».

Qui si vede che scrittori diversi per lingua, per tradizione, per cultura, convengono spontaneamente nel porre il problema della storia al centro dell'interesse speculativo. Se poniamo questo risultato a raffronto con la severa diagnosi che il Croce ha fatto dell'antistoricismo contemporaneo, possiamo trarre la confortante conclusione, che, contro le forze negatrici e disgregatrici cominciano già a reagire quelle che scaturiscono dalla coscienza più profonda del pensiero filosofico.

G. DE R.

KARL ESCHWEILER. — *Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts* (nei *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, hg. von H. Finke, Serie I, Münster i. W., Aschendorp, 1928, pp. 251-325).

Richiamiamo l'attenzione su questa memoria che, con dottrina e con esattezza di concetti, mostra la larga diffusione in tutta l'Europa, non solo cattolica ma protestante, della scolastica spagnuola (la metafisica del Suarez e della sua scuola fu la *philosophia recepta* nelle università tedesche dal 1620 al 1690 circa), e, confutato il pregiudizio che quella scolastica si riduca senz'altro al tomismo (la dottrina della conoscenza nel Suarez è assai diversa da quella dell'Aquinate), fa sentire la necessità di particolari e approfondite indagini in quella vasta letteratura per determinare, meglio che non si sia fatto finora, i concetti e i problemi che