

IL PROBLEMA DELLA LIBERTÀ DALL'ILLUMINISMO ALLO STORICISMO

I

L'idea di nazione tramite del nuovo concetto di stato dello storicismo romantico.
Motivi storicistici nel pensiero di Rousseau.

L'astrattismo eguagliatore della « *raison* » illuministica non poteva ispirarsi se non ad un'intuizione atomistico-utilitaria della libertà; era ben logico allora che lo stato dovesse esser visto, per lo più, come legge che, dall'esteriorità di un modello puramente formale, componesse e armonizzasse i diritti dei singoli, concepiti tutti sul tipo di un'identità aritmetica. In altre parole, l'illuminismo, dal Locke, per esempio, al Montesquieu, non seppe, in generale, oltrepassare il concetto di una libertà, e quindi di una società, tipicamente giuridica e, in conseguenza, pur astratta e atomistica. Un'umanità, infatti, che vien pensata astratta e immutabile, fuori del suo processo di formazione storica, in cui solo è qualcosa di vivo e concreto, è portata inevitabilmente a naturalizzarsi, a trasformarsi, da viva interiorità di un'esigenza morale, in esteriorità di ciò che è meramente legalistico, o tecnicistico-utilitario.

Il concetto etico-politico nuovo che lo storicismo romantico oppose all'astratta intuizione illuministica di una società extratemporale e perciò pure legalistico-aritmetica, fu, com'è risaputo, quel concetto di *nazione*, che non era l'escogitazione di una mera formula filosofica, ma veniva su dalle radici stesse dell'esigenza di progresso e libertà del nuovo secolo. « L'etica di Kant — riconosce con acuto giudizio l'Antoni — è stata la principale forza spirituale che ricostituì la Prussia dopo Iena. Nessun filosofo tedesco, neppure il Fichte nei suoi *Discorsi alla nazione tedesca*, ha avuto un'efficacia educativa più profonda. In luogo della burocrazia fridericiana si formò allora, intorno allo Stein, un primo nucleo di classe politica, kantianamente animato dal senso della responsabilità, del dovere e dell'autonomia della volontà: il gruppo dei patrioti

che riorganizzò lo stato e ricostituì con lo Scharnhorst, il Gneisenau e il Boyen, l'esercito delle guerre di liberazione» (1). Il romantico concetto di nazione e connesso patriottismo morale che è come la *scoperta* dell'Ottocento, quel concetto col quale il nostro Mazzini, rifacendosi, per implicito e per esplicito, all'etica del dovere del Kant, faceva, com'è noto, la sua serrata critica all'astrazione legalistico-utilitaria della libertà-diritto dell'illuminismo e all'individualismo extrastorico e formalistico dell'internazionale massonica, nonchè di tutte le sue varie ramificazioni, era dunque covato dall'intuito della libertà come *essa sola realtà metafisica*, della *Critica della ragion pratica*. C'era infatti in tale intuito l'incoercibile esigenza di un nuovo pensiero: quello che ricercherà il suo stabile perno in una concezione del reale come infinito della dialetticità e della storia.

L'uomo di stato che, sotto certi aspetti, riassume il genio profondo del suo secolo, il Cavour, negli stessi suoi scritti attinenti ai problemi della produzione e del commercio, ha avuto spesso occasione di rilevare che l'universalità del sentimento morale si sarebbe naturalmente aperto il varco proprio attraverso la concretezza del sentimento patriottico.

Un passo dei più espliciti al riguardo s'incontra nello scritto *Des chemins de fer en Italie*, che è del 1846, e in cui il Cavour dibatte la questione (una delle questioni del suo tempo), di introdurre le linee ferroviarie in Italia. « L'histoire de tous les temps — così in questo scritto il Cavour — prouve qu'aucun peuple ne peut atteindre un haut degré d'intelligence et de moralité sans que le sentiment de sa nationalité ne se soit fortement développé. Ce fait remarquable est une conséquence nécessaire des lois qui régissent la nature humaine. En effet, la vie intellectuelle des masses roule dans un cercle d'idées fort restreint. Parmi celles qu'elles peuvent acquérir, les plus nobles et les plus élevées sont certainement, après les idées religieuses, les idées de patrie et de nationalité. Si maintenant les circonstances politiques du pays empêchent ces idées de se manifester ou leur donnent une direction funeste, les masses demeureront plongées dans un état d'infériorité déplorable. Mais ce n'est pas tout: chez un peuple qui ne peut être fier de sa nationalité, le sentiment de la dignité personnelle n'existera que par exception chez quelques individus privilégiés. Les classes nombreuses qui occupent les positions plus humbles de la

(1) CARLO ANTONI, *La lotta contro la ragione*, VIII, « La dottrina dell'Aufklärung di Kant », p. 213 (Firenze, Sansoni, 1942).

sphère sociale, ont besoin de se sentir grands au point de vue national pour acquérir la conscience de leur propre dignité. Or, cette conscience, nous n'hésitons pas à le dire, dussions-nous choquer quelque publiciste trop rigide, constitue pour les peuples, aussi bien que pour le individu, un élément essentiel de la moralité.» La filosofia, nella forma dell'eccezionale buon senso del geniale uomo di stato, riconosce dunque, col Cavour, che il mondo morale non vive in un'immota eternità, fuori del corso circostanziato della storia, ma sempre dentro il calore di una determinata passione, quella ad esempio religiosa o patriottica. Ora, come tutte le passioni, anche quella patriottica non è qualcosa di vuoto o d'astratto, ma si esprime sempre dentro una varietà e concretezza di tendenze, bisogni, aspirazioni che sono il lievito della storia di un popolo in una sua propria e particolare situazione. Ed è qui superfluo ricordare il notissimo detto hegeliano che nulla di grande si fa al mondo senza passione.

C'è di più: nel passo su citato, il Cavour, all'unisono, in ciò, col suo grande antagonista, il Mazzini, vede già il problema della elevazione delle «classes nombreuses qui occupent les positions les plus humbles de la sphère sociale», attraverso e dentro il problema della indipendenza e libertà della nazione; il che vuol dire chiaramente che, pel Cavour, un'impostazione meramente astratta e materialistica della redenzione delle infime classi sociali, sarebbe stata la stessa cosa che dare origine a un processo di corruzione e dissolvimento. Il famoso realismo o «giusto mezzo» del grande statista italiano, cauto e audace al tempo stesso, non ha, dunque, niente a che vedere con l'*astratta escogitazione* del perfetto e definitivo ordinamento sociale-economico, escogitazione che ha appunto la sua origine nell'*illusione illuministica* che il bruto positivismo della scienza matematica sia idoneo a risolvere, esso solo, il problema della natura e destinazione dell'uomo. Il liberalismo del Cavour è *realistico*, ma non grettamente *utilitaristico*; il che vuol dire appunto che esso è tanto *antiedonistico*, quanto *antiutilitaristico*.

Con l'agitare, dunque, l'idea di *nazione*, idea emergente dai vivi problemi etico-politici del nuovo secolo decimonono, lo storicismo romantico dava già il suo *concreto contenuto* alla formale verità dell'etica kantiana. Il concetto infatti di *nazione*, lungi dall'essere un'aprioristica costruzione legalistica, e quindi pure convenzionale, è, al contrario, individuata e organica realtà storica, il concetto cioè di un popolo che vive dentro la concretezza di una tradizione economica e di costume, giuridica, religiosa e culturale in genere, e da cui non si può prescindere.

dere senza cadere nell'astratto soggettivismo di un riformismo arbitrario, violento e sopraffattore. Una libertà che sorge non già dall'ipotesi di un *algebrico* ⁽¹⁾ tipo di umanità, che nessuno ha mai conosciuto perchè entificazione soprastorica, ma dall'individualità reale di un determinato gruppo etnico-culturale, è chiaro che debba avere quell'afflato etico, quella concretezza propria dell'interiorità morale che non può non essere ignorata da una libertà che parta dal presupposto dell'*immediata* o *adialettica* coincidenza tra ragione scientifica e realtà morale, e che è appunto il presupposto della ragione settecentesca.

A differenza, dunque, della libertà atomistica dell'illuministico secolo XVIII, della libertà presentantesi sotto l'aspetto di mera pretesa o mero diritto, la libertà dello storicistico secolo XIX nasce attraverso la *mediazione* del riconoscimento della reale e individuata situazione storica di questo o quel popolo, e, perciò stesso, attraverso e dentro la necessaria esigenza di porsi espressione di un interno genio morale, ossia, proprio ed appunto, dall'imperativo di porsi, prim'ancora che un *diritto*, o quasi proprietà di una naturalistica essenza umana, un *dovere*. E il dovere, per sua stessa natura, è sempre distinto e individuato, ossia storico e definito, e non è mai astratto e indeterminato, e, di conseguenza, arbitrario e soggettivistico ⁽²⁾. Nè, del resto, potrebbe essere diversamente, ove si rifletta che nell'essenza del dovere c'è sempre il predicato concreto di un *processo in via di formazione*, di qualche cosa che *deve essere* proprio e solo perchè è in *via di essere*, vale a dire in via di trasformare una situazione data in modo da farla essere la viva novità del *presente*, che solo è, proprio e solo perchè vive come l'*essere del dover essere* o il *dover essere dell'essere*. Già lo storicismo hegeliano intendeva venire incontro a questa esigenza dell'individualità o definitezza, caratteristiche proprie di ogni impera-

(1) Nel mio libro *Illuminismo e rivoluzione francese* (Bari, Laterza, 1942) ebbi a notare che l'espressione «formola algebrica» è stata usata, per primo, proprio dal Cuoco nel suo famoso *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del '99*. In tale saggio il Cuoco, anticipando le conclusioni critiche a cui è giunto lo storicismo contemporaneo, soprattutto per opera del Croce, scrive profondamente che la *Scienza nuova* del Vico non aveva «prodotto ancora tutto quell'effetto che poteva produrre, perchè era superiore di mezzo secolo all'età in cui fu scritta». Sul Cuoco vedasi l'analisi dotta e acuta e tuttavia, nei risultati a cui perviene, non del tutto convincente, di Luigi Salvatorelli nel suo importante volume *Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1870* (Torino, Einaudi, 1935).

(2) Sulla natura sempre definita e individuata di ciò che è *dovere*, vedasi l'importantissimo saggio del Croce «Storia individuata e dovere individuato» nel libro *Il carattere della filosofia moderna* (Bari, Laterza, 1941).

tivo morale, allorchè, com'è noto, mise in atto la sua geniale critica al formalismo, e perciò pur virtuale soggettivismo⁽¹⁾, dell'etica kantiana, la quale, intanto, col porsi rivelazione *razionale* e tuttavia *extraleoretica* della natura metafisica o soprasensibile dell'uomo, dà pure il fondamento critico a quell'aspetto del pensiero del Rousseau che si può e si deve vedere già come una crisi dell'intuizione naturalistico-astratta del reale, ossia della scienza ristretta nel solo ambito fisico.

Certo il Rousseau è ancora nell'illuminismo allorchè pone il concetto di uno *stato di natura* come *stato di ragione*, concetto che, come tutti quelli ipotetici o convenzionali, oscilla sempre tra l'intuito di una società perfetta che starebbe agli inizi del processo storico (il quale, perciò appunto, si viene a configurare come degenerativo o peccaminoso), e l'intuito di una realtà umana come fuori di se stessa, perchè fuori della realtà stessa del tempo e della storia; ma è già certamente sulla strada che conduce fuori della mentalità illuministica allorchè introduce il fecondo concetto del sentimento morale come centro e unità di tutto l'essere umano, che, in conseguenza, viene ad esser considerato, non più dal punto di vista fisico-teoretico, ma etico-metafisico. Nella sua opera *Beobachtungen*, che è del 1764, Kant confessa, com'è risaputo, apertamente il suo debito al Rousseau antilluministico di cui ora si è parlato: « Fu tempo — dice appunto il Kant — in cui ritenni che solo la scienza potesse costituire il vanto dell'umanità e disprezzai il volgo che è ignorante di tutto. Rousseau mi ha aperto gli occhi: io ho appreso da lui a onorare gli uomini »⁽²⁾. Avvertire il dovere di onorare gli uomini, non già per il fatto del possesso che essi hanno di nozioni scientifiche, ma perchè in essi tutti è la presenza della ragione morale, significa aver già inteso dove sta l'essenza vera dell'uomo, il suo centro genetico, e quindi, in sostanza, aver pure *presentito* che la scienza del concreto è il mondo etico-metafisico della storia.

« Ciò che vi è di più crudele ancora — scrive il Rousseau — è che... più noi accumuliamo conoscenze nuove, più ci togliamo i mezzi di acquistare la più importante di tutte, e che, in certo senso, a forza di studiare l'uomo, ci siamo messi fuori della possibilità di conoscerlo⁽³⁾ ». Il concetto qui espresso dal Rousseau ricorda spontaneamente un assai

(1) Su questa critica vedasi, in particolar modo, i §§ 60, 512, 532 dell'*Enciclopedia* dello Hegel nella traduzione italiana del Croce (Bari, Laterza, 1907).

(2) E. KANT, *Beobachtungen* (1764).

(3) G. G. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine e il fondamento dell'ineguaglianza tra gli uomini*.

affine pensiero del Pascal e ne svela l'identica ispirazione: la sopraffazione o l'offuscamento dell'io etico-religioso (io metafisico) da parte dell'io logico-scientifistico, che, scisso da ogni relazione col primo, non può porsi che esclusivamente utilitario, e perciò disumano e anti-naturale. «Io ho dato — così il Pascal — assai lungo tempo allo studio delle scienze astratte e la poca comunicazione che se ne può avere me ne ha disgustato. Quando cominciai lo studio dell'uomo, vidi che tali scienze astratte non sono proprie dell'uomo e che io più mi allontanavo dalla mia condizione penetrandovi che gli altri ignorandole. E perdonai gli altri di saperne poco: però credevo di trovare almeno molti compagni nello studio dell'uomo e che questo fosse il vero studio che gli è proprio. M'ingannavo; ancor meno lo studiano che la geometria. Solo perchè non si sa studiare l'uomo, si cerca il resto»⁽¹⁾. Il Rousseau eredita dunque dal Pascal il concetto della radicale sfiducia nel significato immediatamente morale delle scienze fisico-matematiche; ma la novità tutta propria del Rousseau sta nell'aver fatto di quella geniale intuizione pascaliana il criterio con cui discernere il *valore* di una civiltà, ovvero di una tradizione sociale. Con tal criterio, il Rousseau si pone in grado di affermare il carattere *innaturale* e quindi *antiumano* di una società in cui la cultura si svela del tutto indifferente ai naturali fini della libertà o autonomia dell'uomo (moralità).

Parlare, ad esempio, della sola questione dei commerci e della moneta costituisce per il Rousseau l'inferiorità dei «moderni politici» nei confronti degli antichi, i quali, al contrario, vedevano il problema dell'uomo sociale come problema soprattutto e innanzi tutto morale. Credere, invero, che il problema dell'uomo sia quello, quasi esclusivo, dell'arricchimento, è la stessa cosa che trattar gli uomini — conclude il Rousseau — come «greggi di bestie»⁽²⁾. Come superando i limiti del suo secolo, il Rousseau ha già dunque acutamente intuito che il problema *specificamente umano* è morale e non già utilitario. È naturale allora che egli nella società meramente legale non potesse o non dovesse vedere che un'umanità sofisticata o adulterata dalla volontà peccaminosa di far passare l'utile per moralità, l'astrazione o irrealtà del diritto stabilito per concretezza o realtà di giustizia o di dovere. Concretezza e realtà è dunque la purezza metafisica dell'uomo interiore.

(1) B. PASCAL, Pensiero 144, secondo l'edizione del Brunschwig del 1904.

(2) «Gli antichi politici parlano senza tregua di costumi e di virtù, i nostri non d'altro che di commerci e di moneta... Essi stimano gli uomini come greggi di bestie» (Rousseau: *Discorso sulle scienze e le arti*).

ovvero dell'umanità morale; astrazione e irrealtà, quindi falsità e male, è il mero ed esclusivo uomo fisico o esteriore, vale a dire l'umanità legalistico-utilitaria⁽¹⁾; ecco il concetto che già il Rousseau suggerisce e preannunzia nella storia del pensiero e della cultura in genere.

Questo concetto, per farsi promotore del nuovo corso storicistico o umanistico del pensiero, dovrà prima conoscere la discriminazione rigorosamente critica della filosofia di Kant. Tutto l'ulteriore movimento di pensiero, che dall'idealismo romantico è pervenuto infine, col Croce, all'odierna posizione di *storicismo assoluto* o *panstoricismo*, è dovuto necessariamente passare attraverso la duplice dimostrazione kantiana, sia del carattere *metafisico*, e, per implicito, pur concreto della moralità, sia del carattere *fenomenico*, e quindi pure astratto, delle scienze naturalistiche in genere.

II

Gnoseoprassi e libertà come diritto; scienza pura, o filosofia, e libertà come dovere.

Nello scritto che porta il titolo famoso: *Risposta alla domanda: che cosa è l'Aufklärung?* Kant sintetizza felicemente i caratteri di quest'ultimo nel concetto dell'*audacia del sapere* (« sapere aude »)⁽²⁾; audacia che, com'è risaputo, è proprio la caratteristica tipica del moto illuministico. Tuttavia, è già proprio il medesimo Kant a rilevare i limiti dell'*Aufklärung*, allorchè, come precedentemente si è osservato, egli distingue rigorosamente il mondo della scienza dal mondo della libertà, e fa, del primo, il regno dell'esteriorità meccanica, e, del secondo, il tempio dell'assoluta e genuina interiorità, o regno del metafisico. Da tal distinzione alla conclusione nuova che la scienza di

(1) Sul necessario carattere matematico, e quindi quantitativo-astratto della scienza economica, che, perciò, appunto, non ha nulla a che vedere con la concretezza della filosofia e della storia, vedasi il recentissimo saggio del Croce: « Osservazioni sulla scienza economica in relazione alla filosofia e alla storia » in *Filosofia e storiografia*, pp. 224-230 (Bari, Laterza, 1949).

(2) « Illuminismo è l'uscita dell'uomo dalla minorità dovuta a propria colpa. Minorità è l'incapacità di servirsi, senza esser guidati da altri, del proprio intelletto. E questa minorità è imputabile a propria colpa, quando ha la sua causa non nella mancanza di intelletto, ma nella mancanza di decisione e di coraggio, del coraggio di servirsi senza essere guidati. *Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti del tuo proprio intelletto! Questo è il motto dell'illuminismo » (Kant, *Risposta alla domanda: Che cos'è l'illuminismo?*, Werke, IV, 169).

ciò che è naturalistico abbia a rivelarsi, dal punto di vista pratico e sociale, solo *legalità*, e che questa, pertanto, appunto perchè tale, debba porsi *mezzo* per il raggiungimento del fine in sè della libertà, il passo doveva essere ben logico e necessario. Questo nuovo passo speculativo del pensiero sarà di poi il faticoso compito di tutto l'ulteriore svolgimento della filosofia dal Fichte e dal Jacobi al nostro Croce; ma, intanto, è pur doveroso riconoscere che esso è stato, e lo doveva, antiveduto e annunciato dal criticismo del Kant. Anticipando la scoperta che poi farà del carattere assolutamente autonomo dell'etica, scoperta che aprirà appunto la via al concetto del reale come *vis infinitatis* della storia, il Kant già nello scritto ora citato sull'*Aufklärung* vede la necessità della conversione dello *stato di diritto*, e quindi pur estrinseco-eudemonistico dell'illuminismo, nello stato *etico-liberale*, ovvero, appunto, in quella forma di società che di poi al pensiero dello storicismo, si rivelerà la più consona alla *realtà* della natura umana⁽¹⁾.

« Quando — così infatti nello scritto su citato il Kant — la natura ha sviluppato sotto questa dura cortecchia [dell'uomo] il germe, cioè

(1) Una penetrante analisi sulla posizione del pensiero di Kant, per un'aspetto illuministico, per un altro, pur fuori e oltre l'illuminismo, e perciò pur di già annunciante il nuovo corso speculativo della dialettica e della storia, ha fatto Carlo Antoni nel saggio: « La dottrina dell'*Aufklärung* di Kant » nel libro *La lotta contro la ragione* (Firenze, 1942). Chi legge, con mente sgombra, questo saggio dell'Antoni, si meraviglierà non poco nell'apprendere, per esempio, da Ferdinando Vegas (« Storia e storiografia nelle più recenti interpretazioni del pensiero crociano » in *Rivista di storia della filosofia*, aprile-giugno 1949) che esso contrasti con la tesi, da me sostenuta nel libro *Le quattro epoche dello storicismo*, di un Kant che pone le feconde premesse dello storicismo, e che, anzi, a questo già aneli per la strada del suo fenomenismo antinomico. In tale scritto dell'Antoni, invece, trovasi come intravista e anticipata già la strada che io dovevo poi percorrere nel mio libro anzidetto. Non è conveniente provare l'*idea* che ispira un'indagine storiografica col ricorrere a una serie slegata e sempre mutila di citazioni; tuttavia credo opportuno ricordare qui il breve passo in cui l'Antoni condensa quello che è il *motivo fondamentale* del suo saggio. « Kant — così a p. 193 del suo libro l'Antoni — sta alla fine di quel grande movimento di pensiero che, dal Rinascimento in poi, è andato costituendo la scienza matematica della natura. Ma è l'ultimo e quindi anche il primo di una nuova schiera ». Mostrare come Kant, per un verso, sia appunto l'« *ultimo* » di una corrente di pensiero che in lui si conclude, e, per un altro, il « *primo* » di una nuova che con lui ha inizio, è stato proprio uno dei compiti principali del mio libro *Le quattro epoche dello storicismo*. Nè io, allorchè pubblicavo questa mia opera, avevo avuto ancora occasione di conoscere il forte saggio dell'Antoni: del che ho motivo di rallegrarmi constatando come un'assai affine idea si sia presentata a me e all'Antoni in modo del tutto proprio e indipendente, all'insaputa l'uno dell'altro.

la tendenza e vocazione al libero pensiero, questo agisce a poco a poco sul sentire del popolo, che diventa sempre più adatto alla libertà dell'agire, ed infine, sui principi stessi del governo, che da sé trova conveniente trattare l'uomo, che è ormai più che una macchina, secondo la sua dignità». Qui pulsa già il pensiero del Kant della *Ragion pratica*; qui si è già nella via che porta al superamento dell'illuministico e astratto *stato di diritto*, via che si apre col concetto, che realtà concreta, e perciò originaria, dell'uomo è la libertà del dovere morale, e che, in conseguenza, *genesì* e fine dello Stato come astrazione ed estrinsecità giuridica, debba essere l'interiorità dell'uomo metafisico, che, appunto, non è la *fisicità* della «macchina», ma l'*imperativo* di una *dignità*. Il «libero pensiero», in quanto è capace d'influire «a poco a poco sul sentire del popolo», che così «diventa sempre più adatto alla libertà dell'agire», rivela già la sua genesi nell'esigenza di un dovere pratico, ossia la sua mediata natura *etica*: e, come è noto, il circolo del pensiero che nasce mediatamente dall'azione, e quindi a questa mediatamente anela, è proprio la *nuova* e più profonda *razionalità* dello storicismo nei confronti di quella astratta o pseudoscientifica dell'illuminismo. E tal nuova razionalità dice appunto che la scienza della natura, in quanto astrazione o *fictio* (*fenomeno* — avrebbe detto Kant — ponendo così una fecondissima antinomia nella storia delle idee speculative), ha e deve avere natura e funzioni strumentali nei confronti della *scienza pura* o in sé, che ha per suo oggetto il metafisico o categoriale mondo della storia. «Lo storicismo vero — così il Croce con concisa chiarezza in uno dei suoi saggi più importanti — in tanto critica e vince il razionalismo astratto dell'illuminismo, in quanto è più profondamente razionalista di esso e, correggendone l'astrattezza, ne accoglie e attua l'esigenza col sostituire alle idee pseudo-assolute dell'illuminismo le assolute categorie e la sintesi a priori dell'esperienza»⁽¹⁾. E va da sé che qui il Croce intende riferirsi alla sintesi a priori dialettica o metafisica dell'*esperienza storica*, e non già alla sintesi a priori *fenomenica*, e perciò pure pseudoconcettuale o gno-seopratica delle scienze matematiche, e che era quella del Kant, ancora illuminista, della *Critica della ragion pura*.

Per spiegarci a fondo l'origine del concetto atomistico-legalistico della libertà dello stato settecentesco, occorre risalire al modo in cui,

(1) B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione* («Lo storicismo e la sua storia»), p. 53 (Bari, 1938, 2ª ed.). Cfr. pure il saggio citato: «Osservazioni sulla scienza economica in relazione alla filosofia e alla storia» in *Filosofia e storiografia*, cit.

nell'illuminismo, era in genere inteso il concetto della *vis practica* delle idee. L'illuminismo può definirsi quel moto culturale o meglio quella mentalità che poggia sul concetto di *immediata o adialettica coincidenza* tra *scienza e moralità, verità e libertà*; il *lume* della scienza era, in tal mentalità, di per sè stesso, lume della moralità, laddove l'ignoranza significava di per sè tendenza sopraffattrice ed egocentrica, e quindi immoralità. Con tale identificazione, l'illuminismo mostrava di non avvedersi dello scambio, che esso faceva, tra spiritualità concreta, e perciò tanto *in interiore homine* quanto diveniente o storica, e spiritualità astratta o convenzionale, quindi estrinseca e naturalistica. Ciò posto, si fa chiaro come la scienza della ragione illuministica non si potesse porre nè come fine in sè, ovvero distinto circolo di un fare teoretico o scienza pura, nè, per implicito, come *forza* mediatamente pratica, ossia, in sostanza, condizione indeterminante⁽¹⁾ dell'attività etico-politica, o, ch'è lo stesso, di un nuovo distinto circolo del fare pratico. Invece, in quanto in sè immediatamente pratica, e cioè da quest'ultima non distinta, si veniva a porre, per definizione, solo mne-monico-utilitaria, e, per conseguenza, spiritualità come astrazione di mero diritto, o mera pretesa alla conservazione dell'uomo quale forza o impulso vitale.

Da quanto si è detto, si ricava agevolmente la conclusione, che la ragione di cui parla la filosofia dell'illuminismo altro non è che ragione scientifica, ovvero la ragione simbolico-astratta delle scienze naturalistiche, o, come oggi più adeguatamente si direbbe, ragione come *neutra equidistanza di teoresi e prassi*, e, quindi, distinzione *ab extrinseco* di se medesima. La scienza tanto esaltata dall'illuminismo, quella scienza in cui erroneamente vedevasi il valore fondamentale dell'uomo, era dunque quella che oggi si chiamerebbe gnoseoprassi, ovvero quella forma di spiritualità, che, in quanto in sè immediata, si presenta opposta a sè e, quindi, pure a sè estranea. Nel suo aspetto pratico, la spiritualità corrispondente a questa forma di scienza non poteva essere che quella naturalistica e astratta del *diritto*, e non già quella, davvero concreta o davvero religiosa, del *dovere*. Si è in grado pertanto di stabilire la seguente equazione: lo spirito che, in sede teoretica, è scienza astratta di sè, e quindi pur extrasubiettiva e naturali-

(1) Sul carattere *indeterminante* e quindi solo preparante del giudizio storico o dilucidazione teoretica della storiografia, cfr. CROCE, *La storia come pensiero e come azione* («Storiografia e politica», cap. V, «Il carattere preparante e indeterminante della storiografia rispetto all'azione»).

stica (gnoseoprassi o pseudoconcettualità), è, in sede pratica, libertà come diritto o pretesa del mero uomo particolaristico-utilitario; lo spirito, invece, come scienza concreta o metafisica di sè (conoscenza categoriale o filosofica), è, in sede pratica, libertà come fine in sè, ovvero come religioso *dovere* dell'uomo universale o morale. La scienza come filosofia, invero, è tanto un fare che sa *se stesso*, e quindi in sè mediato, quanto un sapere che *fa* se stesso, ed è quindi pur nell'intimo essere di se medesimo: essa è perciò quel distinguere *ab intra* o genetico per cui, com'è ovvio, il conoscere è fine a se stesso, ovvero « circolo ritornante in sè »⁽¹⁾, per dirla con lo Hegel, della *scienza pura*. Donde il concetto, tutto proprio di una filosofia come storicismo assoluto (questa filosofia porta nel cuore il segreto profondo dello svolgimento del pensiero da Vico e Kant al Croce, e, per implicito, di tutto il pensiero precedente, da Socrate a noi) di una distinzione generantesi dalla opposizione nello stesso momento e atto in cui l'opposizione viene a generarsi dalla distinzione; e donde pure l'implicito concetto di un fare dello spirito non più strumentale, e quindi, intrinsecamente, astratto ed utilitario, e l'una cosa perchè l'altra, ma di un *fare autonomo*, di un fare che vuol essere la sostanza stessa della libertà, ossia *quella moralità propria della teoresi che è filosofia o metafisica*. Il circolo di verità e libertà, di pensiero e azione, da astratto e ateo, e quindi pur naturalistico-estrinseco, che era nella pseudoscienza o gnoseoprassi della ragione illuministica, si rigenera in concreto e religioso, nella scienza di una realtà come mondo della *teoresi mediatamente etica* della storiografia o filosofia. Il che è ben logico, ove si rifletta che l'attività dello spirito consapevole della sua legge o natura, non potendo sorgere che dall'esigenza (morale) di farsi secondo la propria idea ovvero scienza di sè, si pone, dal punto di vista teoretico, filosofia o *fare nella forma dell'autocoscienza* (storiografia) e, dal punto di vista pratico, esigenza di azione secondo l'universo o legge religiosa della moralità.

La scienza di cui parla la mentalità illuministica è distinzione *ab extra*, vale a dire ragione che, perciò stesso, rinvia ad una natura a sè estranea; questa ragione non è pertanto *atto* del farsi ragione, ma *fatto* statico-naturalistico; in una simile concezione la libertà dell'individuo nella società statale non può vedersi che anch'essa in forma statica, complesso di proprietà o di diritti inerenti a una personalità chiusa ed immobile come la natura fisica. Lo storicismo, invece, in-

(1) HEGEL, *Enciclopedia*, § 17, trad. Croce.

tuendo lo spirito come atto che è autonomo creatore di realtà, e, per implicito, poiesi che ha per fine se medesima, è naturalmente indotto a vedere il mondo etico-politico come libertà in *atto di farsi*, o, ch'è lo stesso, composta di soggetti, visti ciascuno come « individualità del fare o dell'atto, ossia nella concretezza dell'universalità »⁽¹⁾. In conclusione, un concetto statico-naturalistico dello spirito, o concetto illuministico, dice che la libertà è un *diritto* dell'uomo; un concetto dialettico-storicistico dello spirito afferma, invece, che la libertà è un *dovere* dell'uomo, il quale, infatti, non sarebbe uomo se non fosse appunto *realtà di dovere*.

III

Il circolo necessario tra il carattere tragico e il carattere religioso della storia.

Un'antica e famosa sentenza dice che l'uomo è, per natura, *animale politico*; ma essa non fu in grado di avvedersi che, appunto in virtù di tale natura, l'uomo non è, ossia non si *trova* politico, ma *deve* farsi tale. La distanza che passa tra l'una e l'altra sentenza è quella stessa che passa tra l'intuizione di una realtà come oggetto o natura e l'intuizione di una realtà come soggetto o spirito, tra la logica dell'astratto e la logica del concreto o dialettica, tra la matematica e la storia. Con l'intuizione dialettico-storicistica del reale non si è più di fronte ad una universalità statico-quantitativa, quella propria cioè di una logica matematica e intrinsecamente prammatica, ma di fronte ad un'universalità dinamico-qualitativa, di una logica che genera l'esistere di se medesima, e che, quindi, non è natura ma spirito, non utilità ma moralità, non *essere* ma *dovere di essere*, che è appunto il processo medesimo della storia. Concepito come essere, il mondo filosofico-metafisico, o mondo della libertà e della storia, degrada a realtà matematico-fisica, ovvero al naturalismo della gnoseoprassi; coerentemente, nel suo aspetto pratico, la libertà, da *dovere* in che essa consiste, si trasforma in pretesa, da spiritualità in naturalità. Donde, per conseguenza, la genesi del male. La libertà, infatti, che si esprime nella forma del mero *diritto*, è l'intuizione di una società in cui tutti i singoli individui sono visti come *aggressione* di tutti verso tutti, secondo la regola di un'umanità stereotipa, naturalisticamente solidificata. L'e-

(1) B. CROCE, *Carattere della filosofia moderna*, VII, « Principio, ideale, teoria. A proposito della teoria filosofica della libertà » (Bari, 1941), p. 115.

steriorità del legalismo mero nasconde l'arbitrario soggettivismo dell'uomo che ha in sè la fiera; l'interiorità pura, o religiosità metafisica della moralità, si afferma combattendo e negando la fatalità cupa dell'io naturalistico, e, quindi, anche dell'io come arbitro e astrazione assoluta della legalità. Questa lotta è l'*anima della storia*.

Le proprietà inerenti ad una natura spirituale hanno tutte, per definizione, carattere dialettico; esse possono perciò pur chiamarsi *diritti*, solo in quanto originari *doveri*. Parlare, perciò, senz'altro, della libertà come esclusivo diritto, è la stessa cosa del dire che lo spirito non è *libertà* nella forma della negazione della natura istintiva, ma è la *spontaneità* insita nell'essere sotto l'aspetto della sensibilità mera. Tutte le proprietà di una natura spirituale sono realtà come *ideali* da realizzare, diritti a cui si ha il *dovere* di elevarsi. Tal fatto, del resto, è ben logico, sol che si rifletta che lo spirito altro non è che religione, o, ch'è lo stesso, tanto dovere di farsi, trascendendosi, quanto dovere di trascendersi, facendosi. E se lo spirito umano è religione, va da sè che la storia del mondo è un assoluto valore. Lo spirito è *libertà*; la libertà vive solo nella forma di un *dovere*; una realtà che vive nella forma di un dovere è realtà di *religione*. Di qui la verità, del perpetuo *ricominciamento religioso* del corso storico. Non a caso, ma proprio per necessità, lo storicismo doveva nascere affermando, col nostro Vico, l'intrinseca essenza divina dello spirito e della storia. Il concetto vichiano di *Provvidenza*⁽¹⁾ è concetto religioso, perchè è appunto concetto di una ragione come libertà, e quindi come essere nella forma di un *dovere*: solo la ragione come ragione morale riporta l'uomo all'idea del suo essere, ossia ha in sè la rivelazione di una realtà *metafisica*, di una realtà che è *storia* perchè *deve* farsi, e deve farsi perchè è storia. Talchè la storia potrebbe pur definirsi perpetua invenzione di un dovere etico-religioso.

Il sentimento religioso è tutto e solo dello spirito che avverte in sè il tormento del *dover essere*; ed esso consiste perciò, per un verso, come in una *sfiducia* nella nostra capacità a sollevarci e ad adeguarci all'esigenza di una universale Coscienza, e, al tempo stesso, nel *dovere* di *aver fiducia* in noi stessi, nel *dovere*, cioè, di affrontare il rischio della vita e della storia. E la storia è tutt'insieme tragica e religiosa perchè non è il prodotto di un determinismo economicistico, che, com'è ovvio, escluderebbe ogni forma di tragicità, ma perchè è il *prodursi*

(1) Sulla natura religiosa del Vico, vedasi, oltre la classica monografia del Croce, il recentissimo libro del Nicolini: *La religiosità di G. B. Vico* (Bari, 1949).

della libertà, e, ch'è lo stesso, perchè è la tragedia del dovere morale. Chi parla della storia come di una tragedia in cui parti ed attori siano le forme di produzione economica, non sa quel che si dica, perchè non sa di porre quella che si suol dire una contraddizione in termini, consistente nello scambiare l'apparenza per realtà, l'esterno per l'interno. Una storia la cui anima motrice fosse la tendenza all'utile, non potrebbe avere per definizione nulla di tragico; vittorie e sconfitte, conquiste e fallimenti, sarebbero il prodotto indifferente di un fenomeno meramente quantitativo, un fatto di *alterna onnipotenza*, ora di una forza fisica, ora di un'altra. Il giudizio su una tale storia non potrebbe essere che sempre e solo di mero fatto, di mera esistenza fenomenica, non mai di essenza o di valore; e la storia, in tale ipotesi, sarebbe oggetto di scienza *fisica*, non di scienza *morale*, rientrerebbe nella prescienza del calcolo, nell'indifferenza delle combinazioni matematiche, e non già nell'impegno e nel *rischio* delle risoluzioni morali e connessa tragicità.

L'astratta e idillica pace degli enti della ragione geometrica, allorchè è vista come *paradigma* di società politiche da fondare, testimonianza di un mondo abbacinato dall'allucinazione che la meta suprema del corso storico debba essere l'immota armonia dell'uguale e identica beatitudine di tutti. Ma la concezione dialettica, grave e profonda per sua natura, è ben lungi da simili abbagli; essa infatti, a differenza della logica matematica, ha sempre presente l'uomo nella sua *interezza*, quell'uomo perciò che altro mai non può essere che circostanziato e sempre nuovo rapporto tra universale e particolare, fra la tendenza, ad esempio, a rinchiudersi nel bozzolo opaco dell'utile vitalistico, e il dovere di uscirne fuori e di espandersi, con magnanimo slancio, oltre di esso, sentendo vibrare in sé le corde della comune umanità. La logica matematica, invece, in quanto, per sua natura, astrazione e classificazione, svela chiara la sua origine in un'umanità esprimentesi dentro l'indifferentismo amorale del mero calcolo, ovvero ed appunto del discorso praticistico che intende provvedere al soddisfacimento delle sole esigenze vitalistiche. Ciò prova che essa, presa in assoluto, ha a che fare con l'immediatezza di un'umanità *frazionaria*, quell'umanità, quindi, in sé disumana, che tende a ignorare la *tragicità* dell'esistere, e che ha sempre la sua sorgente nell'interiorità e mediazione della legge morale. E la natura della legge morale è tragica perchè essa ha la funzione di *vigilare* e *ammonire*, di non lasciarsi avvolgere e irretire negl'ingannevoli lacci di una logica *automatica* e *fatua*, della logica cioè del mero calcolo utilitarico che promette all'uomo quella

felicità materialistica che egli, per sua essenza e destinazione, non può nè deve avere, senza cessare di essere uomo e precipitare nel causalismo e naturalismo della *mera tecnica*, ovvero di un *cervello tutto e solo meccanico*.

L'uomo è l'unico essere tragico dell'universo, perchè è l'unico essere che ha natura metafisica, ossia etico-religiosa; la tragicità di una storia sorretta e sospinta dalla legge tecnico-scientifica dell'utile, somiglia alla tragicità della storia sospinta dall'esigenza del dover essere etico-religioso, nella stessa guisa in cui un dramma portato sul proscenio somiglia a un dramma realmente vissuto e sofferto. E come potrebbe essere diversamente, se, da un lato, storia non si ha se non di una realtà libera, e, dall'altro, come sopra s'è mostrato, libertà altro non vuol dire che religiosità di un essere come dovere? Il vero è che solo lo storicismo, che vede appunto nella libertà « per un verso il principio esplicatore del corso storico e, per l'altro, l'ideale morale dell'umanità »⁽¹⁾, conosce la genesi sia del carattere religioso, sia del carattere tragico della storia. Intuita l'intrinseca natura religiosa dello spirito e della storia, e quindi, per implicito, pur la sua dialetticità, il nostro Vico ne espresse la *problematicità*, o appunto, la *tragicità*, proprio nella legge del *ricorso*. Nell'intuizione, infatti, dello svolgimento secondo la legge dei ricorsi è da vedere, in termini d'immanenza, il concetto della perpetua possibilità dello spirito o della libertà di venir meno al dovere di esistere *come un farsi spirito o libertà*, il concetto cioè della caduta o del peccato come fatto originario e quindi pur perpetuamente *ricorrente* nel *corso* che fa la storia delle nazioni. Per sua natura originaria, la storia è processo perpetuo di redenzione o progresso, proprio e solo perchè perpetua possibilità, e realtà di peccato o involuzione, e di perpetua involuzione o regresso perchè pur eterna possibilità e realtà di redenzione o progresso: in altre parole, corso o spiegamento, proprio perchè pur ricorso o ripiegamento e viceversa. La realtà dell'uomo, dunque, e della storia è tragica perchè essa si pone come il perpetuo dovere di negare la *spontaneità* dell'istinto, spontaneità che, com'è originaria, così è pur sempre ricorrente; ora nella storia la spontaneità dell'istinto si esprime come tendenza a *restare* nello stato in cui si è, al non *fare* o, che è lo stesso, al tentativo assurdo di riposare in una specie di « beato esse », che ignori,

(1) B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, XII « La storia come storia della libertà », p. 46.

per sempre tanto il dubbio e il rimorso del peccato, quanto l'esigenza o il monito della redenzione. Senonchè una storia senza più problema, senza più il *rischio* di un sempre nuovo dover essere, è una storia che, come si suol dire, vegeta, ma non vive, che è *vis inertiae non vis infinitatis*.

Essere felice ed essere senza peccato è cosa possibile all'animalità, non all'umanità; l'umanità ha il privilegio del dolore, perchè ha il privilegio del dovere, ovvero il privilegio di una natura metafisica o etico-religiosa. In conseguenza, allorchè l'umanità, in date epoche del suo corso storico, pone a scopo dell'agire l'esclusiva felicità, l'ottusa pienezza di comodi meramente materiali, intende attuare, deformando la propria natura, quella felicità dell'animale che, per definizione, è senza peccato, ed è quindi pur priva del tormento della redenzione o del *progresso*, in altro non consistendo la *redenzione della storia* che nel *porsi progresso*. Accade allora che la storia da *essere come dovere*, ovvero come passato che, tendendo al futuro, si fa perpetuamente *contemporaneo*, si arresta in una forma di mero *essere*, ponendosi così presente che *ripiega verso il passato*, ovvero, appunto, «ritroso calle» del *ricorso storico*. La verità di questa interpretazione moderna del concetto vichiano di ricorso, è provata dal fatto, che è dato a tutti constatare, della perenne unione del dispotismo colla potenza economica, e di questa con quello: donde l'eterna eventualità, oltre che realtà, delle varie forme di feudalismo nella storia. Il *regresso* o *ricorso* è dunque il peccato o la colpa della storia, il *progresso*, o *corso*, o *spiegamento*, è invece la sua perpetua redenzione. Non a caso, ma per intuizione profonda della natura dell'uomo e della sua vera destinazione, che è quella di porre a suo ideale il *dovere* dell'operosità, le religioni hanno in genere posto *fuori del mondo*, ossia così in un'immota origine come in un'ipotetica fine dei tempi, lo stato di beatitudine senza peccato; il quale poi, come dianzi s'è mostrato, si rivela per quello che è, ossia per uno stato di animalesca felicità economica, ovvero di sovversione dell'essenza stessa dell'uomo. E se uno stato di beatitudine senza peccato altro non può rivelarsi che capovolgimento e slittamento della natura *metafisica* dell'uomo in quella soltanto *fisica* dell'animale, allora bisogna dire che l'*uscita* da un tale stato d'insipienza, perchè illibertà, e d'illibertà perchè insipienza, è il natural peccato dell'uomo, che, perciò appunto, dicesi *originale*. La storia, pertanto, è *l'eterno rinnovarsi di questo biblico mito del Genesi*. E, invero, storia è proprio perpetua *genesì*, e quindi redenzione del *progresso*, solo perchè pone in essere quel fecondo *peccato della libertà*,

che è la *felix culpa* dell'uomo; senza questa colpa, la storia, che è appunto perpetuo slancio del passato verso il futuro, non sarebbe. Il peccato originale è dunque la *verità* stessa dell'umana natura, la quale, in quanto libertà, non è nè può essere lo stato di beatitudine senza peccato di un mondo animale, ma è e deve essere la *tragicità religiosa della storia*, di quella storia che, come dice il Croce, «è a se stessa il Dioniso dei misteri e il 'Christus patiens' del peccato e della redenzione» (1).

MANLIO CIARDO.

(1) B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, IV, «Il significato storico della necessità», p. 17. Sul concetto del *peccato originale*, vedasi quel che dice il Croce in questo fascicolo.