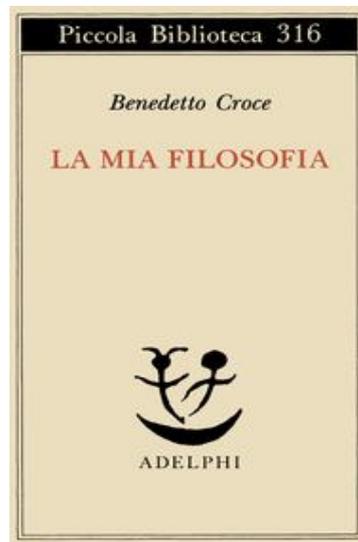


Benedetto Croce
LA MIA FILOSOFIA



Nel 1945 un editore inglese propose a Benedetto Croce di comporre un'antologia della sua opera, includendovi testi per lui essenziali che potessero servire a introdurlo in una cultura che fino allora lo conosceva soprattutto per via indiretta. Fu questa, per Croce, una preziosa occasione per ripensarsi - e quasi osservarsi dall'esterno. Giunto «a quell'età in cui la vita trascorsa appare un passato che si abbraccia intero con lo sguardo» - con la malinconia che ciò porta con sé ma anche, aggiungeva, con «l'atroce tristezza» di un «tramonto contornato da stragi e distruzioni» -, Croce seppe mostrare in atto che cosa può essere una franca «critica di se stesso». L'antologia venne consegnata all'editore ma ebbe poi una storia travagliata e non apparve mai nella forma che l'autore aveva auspicato, sicché questa è la sua prima edizione. Volendo innanzitutto tracciare un profilo della «filosofia della libertà», Croce diede all'antologia un'impostazione etico-politica. Così, accanto a un testo celeberrimo e di grande altezza come "Perché non possiamo non dirci «cristiani»", troveremo qui parecchie note su temi generali, precedentemente apparse sulla «Critica», che oggi per molti lettori suoneranno nuove.

A cura di Giuseppe Galasso.

«Aborro dalla moda odierna dei 'testamenti spirituali, ispirati dalla vanità; ma confesso che talvolta debbo scacciare la tentazione di raccomandare, quasi come per testamento spirituale, questa parte del lavoro mentale della mia vita alla meditazione e alle ulteriori indagini, perché mi pare che riguardi un punto capitale, non considerato o spregiato di solito dai filosofi, ma di grande conseguenza per la interpretazione filosofica della realtà, di una verità necessaria alle verità dell'estetica e della logica e soprattutto della vita morale, che nella forma vitale, positivamente intesa, nella speciale spiritualità di questa, ha la sua premessa, e nell'elevarsi sopra di essa, dominandola e piegandola a sé, la sua legge».

INDICE

Intorno al mio lavoro filosofico.
Soliloquio di un vecchio filosofo.
Perché non possiamo non dirci «cristiani».
Considerazioni sul problema morale dei nostri tempi.
Antistoricismo.
Libertà e giustizia.
Per la storia del comunismo in quanto realtà politica.
Di un equivoco concetto storico: la «borghesia».
Lavoro manuale e lavoro spirituale.
La concezione delle classi come entità reali.
Aristocrazia e masse.
La giustizia come concetto giuridico.
Un saggio di filosofia comunistica.
Politica «in nuce».
- 1. Il senso politico.
- 2. Lo Stato e l'etica.
- 3. I partiti politici.
- 4. La scienza empirica della politica.
Verità politica e mito popolare.
Guerra e pace.
Apoliticismo.
Amore e avversione allo Stato.
La concezione liberale come concezione della vita.
Liberalismo e democrazia.
Liberismo e liberalismo.
Ancora sulla teoria della libertà.
Libertà e rivoluzione.
Una parola desueta: l'amor di patria.
Stato e Chiesa in senso ideale e loro perpetua lotta nella storia.
Storia economico-politica e storia etico-politica.
Snazionalizzare la storia.
Un caso di storicismo decadentistico.
Sessualità e spiritualità.
Vitalità ed esistenzialismo.
Nota del curatore.
Nota al testo.

LA MIA FILOSOFIA

INTORNO AL MIO LAVORO FILOSOFICO

Mi sono sempre sottratto alla richiesta di spiegare in poche parole o popolarmente la mia filosofia, sia perché la filosofia, come ogni altra opera umana, non è veramente intesa se non da coloro che sono del mestiere, sia perché quel possessivo «mio» mi suona male: chi in un mestiere ripiglia tra mano il lavoro interrotto del compagno e predecessore e lo perfeziona, non usa chiamarlo così, ma tutt'al più lo dice «nostro». Ma, giunto ora a quell'età in cui, come cantava Giovanni Prati, vagano nell'anima «l'alte malinconie del dì che fugge» (ed egli, per sua ventura, provò la malinconia, ma non, come noi, l'atroce tristezza del tramonto contornato da stragi e distruzioni di tutto quanto tenevamo caro e sacro al mondo), a quell'età in cui la vita trascorsa appare un passato che si abbraccia intero con lo sguardo e l'uomo si colloca nella «storia» - ossia, per dirla con più povera parola, guarda a sé stesso come se già fosse morto, - voglio soffermarmi brevemente a rispondere a quanto pur vi ha di ragionevole e di discreto nella domanda anzidetta.

Conforme al richiamo che ho fatto all'esercizio del mestiere, che è collaborazione, bisogna sgombrare la pretesa o l'illusione che l'opera, o il «sistema», di un filosofo sia lo svelamento una volta per sempre del cosiddetto «mistero della realtà», l'enunciazione della verità-totale e definitiva, la conseguita messa a riposo del pensiero coi suoi dubbi, e con ciò dell'uomo stesso che non si vede che cos'altro farebbe se col pensiero non si travagliasse per vivere vita umana. L'uomo pensa e penserà sempre e sempre dubiterà, e pensare non potrebbe se non vivesse nella verità, nella luce di Dio. Ma in questo continuato processo l'uomo urta a volta a volta in certi ostacoli di ordine più generale, in nubi, oscurità e perplessità che conviene dissipare per andare innanzi nel giudizio e nell'azione che gli corrisponde. Filosofo in senso specifico o eminente è chiamato colui che rimuove uno di questi ostacoli più o meno gravi, dissipa una di queste nubi, fuga una tenebra, e della cui opera si godono perciò rapidi o lenti ma sicuri gli effetti nel crescere d'intensità della cultura e della vita morale. Da questo si scorge la stoltezza della credenza che le filosofie siano simili a invenzioni ingegnose e cervellotiche, o a fantasticherie, che, svegliando talvolta entusiasmi e fanatismi e ottenendo credenza, cadono poi le une sulle altre, ciascun filosofo contraddicendo e sostituendo l'altro. Ma la cosa non sta così, salvo che nella

leggerezza e nell'ignoranza del volgo riguardante e indifferente. Le verità definite dai filosofi non si abbattono a vicenda, ma si sommano e s'integrano le une con le altre, e dominano il pensiero e la vita, se anche il volgo di questo non si avveda e non si avveda di esserne anch'esso dominato. Dove è stata mai abbattuta la verità che Socrate fornì agli uomini col dare risalto, contro lo scetticismo e il diletterantismo oratorio e letterario dei sofisti, alla forza della logica, al concetto e alla definizione del concetto? E quando è stata abbattuta la verità di Cartesio, che rimise l'uomo a faccia a faccia col pensiero, unica istanza che certifichi la realtà dell'esser suo? E quando quella di Vico, che legò il pensare al fare e affermò che l'uomo può conoscere la sua storia perché l'ha fatta lui? E quando l'altra di Emmanuele Kant, che vinse per sempre il sensismo e l'astratto intellettualismo con la scoperta della sintesi a priori, e con la nuova idea del giudizio, nel quale la categoria sarebbe vuota senza l'intuizione e l'intuizione cieca senza la categoria? E chi ha mai abbattuto e sradicato la verità di Hegel che il principio di contraddizione, inteso superficialmente nell'enunciato intellettualistico che «A è A e non è nonA», deve essere profondamente riformato, perché la realtà, la quale non è immobile ma vivente, e non sta ma diviene, richiede il diverso principio che «A è insieme nonA», e la logica intellettualistica deve cedere la supremazia alla logica dialettica? A questa esigenza fortemente espressa e fatta valere dallo Hegel si attacca per una parte il mio lavoro di filosofo, non stando in me di fingere, in luogo della storia accaduta dalla quale son da prendere le mosse, una storia diversa e non accaduta, e non dovendo il lavoro che eseguivo, come quello di ogni altro pensatore, piccolo o grande che sia, attuarsi se non in correlazione e connessione col precedente. Or bene, lo Hegel era l'ultimo grande genio speculativo apparso nella storia della filosofia, un genio pari a Platone e ad Aristotele, a Cartesio, a Vico e a Kant; e dopo di lui non c'erano stati se non ingegni minori, per non parlare dei semplici epigoni, che non contano. Ma, rispetto allo Hegel, io sentivo tormentosamente e vedevo chiaramente che, come dissi ripetendo la parola che l'amoroso Catullo diceva a Lesbia, non si poteva vivere né con lui né senza di lui. Senza di lui, no: sebbene mi fosse ben nota la furiosa rivolta contro la sua filosofia lungo tutto l'ottocento, le accuse che gli si facevano di arbitrio sistematico, di prepotenza verso i fatti, di giuochi sofisticati, e perfino di visionaria follia, o, peggio, di ciarlataneria. Con tutto ciò, la confutazione della sua critica alla logica tradizionale non era data da nessuno

effettualmente, e i tentativi (dei Trendelenburg e altrettali) riuscivano impersuasivi e miserabili, tanto che si finì col tacerne e proclamare in questa parte una riportata vittoria, che non c'era stata mai; e, quel che è più, la sostanziale verità della sua dialettica era passata di fatto nel succo e nel sangue di tutto il secolo, nel cui spirito primeggiava il culto che egli aveva promosso del pensiero storico, a segno che le stesse scienze naturali si venivano a lor modo storicizzando con l'evoluzionismo, e il nuovo positivismo volle essere filosofia dell'evoluzione; e nella cui politica era stata smessa la fede, che fu del settecento, nel razionalismo intellettualistico, nell'illuminismo e nel radicalismo giacobino, tantoché il nuovo moto rivoluzionario, che si veniva disegnando, il socialismo o comunismo, pretese di assurgere a scienza con l'adottare e adattare al suo oggetto lo storicismo hegeliano, e così dura ancor oggi, hegelianamente rivestito o mascherato nelle manifestazioni teoriche, in Russia.

Ma, d'altra parte, gli hegeliani ortodossi (e parecchi ce n'erano in Italia, uomini degnissimi e onorandi) si attenevano ai libri dello Hegel come a una bibbia, della filosofia di lui facevano una religione con l'esegesi, i dommi e le annesse superstizioni, convertita la scuola in una chiesa di fedeli: sicché tornava vano aspettare da loro, nonché la critica e la correzione necessaria del verbo del maestro, lo stimolo a queste, perché lo Hegel che essi presentavano, congelato e solidificato, aveva perso l'efficacia dello Hegel genuino, il quale aveva combattuto a lungo con sé stesso e ancora, quando morì, fremeva di interiori dubbi e battaglie. Contro quel loro Hegel mi ribellavo anch'io: mi ribellavo per il mio amore alla storia, che vedevo da essi negletta o trattata con una dialettica a priori e non con quella dialettica che doveva sorgere sul ricordo e sul rivissuto documento; mi ribellavo per il mio amore alla poesia, che vedevo ricondotta baumgartianamente a una percezione confusa e a una trattazione immaginosa di concetti e di contrasti concettuali, a un filosofare insufficiente; mi ribellavo per l'impossibilità di pensare i passaggi dialettici da lui asseriti dall'Idea alla Natura e dalla Natura allo Spirito, col ritorno da questo all'Idea riposseduta, e di quasi tutte le triadi che a ogni passo egli suscitava e risolveva e nelle cui soluzioni pseudologiche il sistema si dava un'apparente compostezza e coerenza. E tuttavia bisognava fare i conti con lo Hegel, altrimenti non si poteva andare innanzi; e io non trovavo pronta in me l'audacia e la baldanza di un Tommaso Campanella, al quale il carne di Alessandro Poerio mette sulla bocca la superba sfida ad

Aristotele:

Né, su troni di secoli sedendo,
mi poteo spaventar lo Stagirita,
ch'io non dicessi lui: - Teco contendo!

La mia opposizione fu dunque circospetta, in certo qual modo timida, unendovisi la turbata coscienza e il presentimento che nello Hegel fosse una verità nascosta sotto gli arbitrii sistematici, della quale, e di questi arbitrii stessi, non ci si poteva spacciare buttandoli sdegnosamente via in fascio senza aver prima riconosciuto di quali virgulti il fascio si componesse, e come e perché fossero stati stretti insieme. Alfine, quando suonò per me l'ora, vidi da quel groviglio levarsi ai miei occhi, possente, irresistibile e luminosa, la logica propria del filosofare che lo Hegel aveva creata, la Dialettica, e nel tempo stesso cascare giù in terra tutto quanto opprimeva, comprimeva e distorceva quel gran pensiero e che a lui veniva dalle tradizioni teologiche, accademiche e politiche del suo paese e del suo tempo, e dall'impeto suo di annunziatore di una nuova e terminale filosofia e di epilogatore della storia universale. Così avendo compreso quel che al suo genio, che teneva del divino, era troppo umanamente accaduto, rinfrancato da questa intelligenza, mi rivolsi a sciogliere pazientemente il nodo che si era stretto tra lo Hegel filosofo e lo Hegel passionale e pratico ossia non più o non ancora filosofo, tra il ritrovatore della dialettica e il costruttore di un sistema chiuso, tra il pensatore robusto e profondo e il troppo corrivo imbastitore di triadi in catena. La conclusione prese corpo nel mio libro famigerato: "Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel" (1906).

Non mette conto di ricordare le obiezioni che a questo vennero presto dai superstiti hegeliani e dai loro ultimi scolari e ripetitori, circa la deficienza in me di metodo speculativo, perché distinguevo in un sistema filosofico il vivo e il morto, il vero e il falso, laddove un sistema (dicevano essi con psittacismo, riecheggiando lo Hegel) è l'attuazione di un principio particolare, che si può e si deve criticare e superare ma nella sua compatta unità, mercé di un altro e superiore principio, e non già con la divisione e critica delle sue singole parti; quando io proprio questo consapevolmente negavo, la compatta unità dei sistemi filosofici, e spregiudicatamente vedevo, di là dalla loro apparenza unitaria, la realtà di un problema o di una serie o complesso di

problemi particolari, alcuni ben risolti e altri no, sistemati fino a un certo punto e sempre con provvisorie sistemazioni, da riaprire (e che sempre si riaprivano) per effetto delle ulteriori esperienze e degli ulteriori immancabili problemi, ossia del moto della storia, e non già l'attuazione di un nuovo e particolare principio, che in ciascuno di essi si esauriva, essendo a mio avviso, unico principio del pensiero e della filosofia il pensiero stesso nella sua eterna e universale natura. Similmente non volli obbedire alle loro ingiunzioni di dedurre o svolgere l'una dall'altra in ordine progressivo, mostrandone le interne contraddizioni logiche, le forme dello spirito o categorie, perché l'ammissione di un siffatto svolgimento, di un siffatto faticoso susseguirsi e inseguirsi di contraddizioni logiche con un finale riposo ritrovato in una categoria ultima e suprema, era appunto il panlogismo, che aveva tolto vigore e credito all'opera dello Hegel e al quale anch'io ripugnava. Da mia parte, chiusi i conti con lo Hegel, presi in buona coscienza a valermi delle sue grandi verità, che avevo messo in salvo per giovarmene, dove bisognava, nel trattare con nuovi modi e concetti quei problemi ai quali egli aveva sovrapposto soluzioni sforzate e fattizie. Così non solo nell'estetica, nella filosofia del linguaggio, nella filosofia della morale, e in quelle dell'economia e del diritto, e nelle altre parti, introdussi e sostenni soluzioni affatto diverse dalle hegeliane, ma nella stessa logica, nella quale le relazioni delle scienze naturali e della storiografia con la filosofia mi si dimostravano tali che conveniva rigettare radicalmente le due immaginarie scienze dallo Hegel concepite e coltivate, la «Filosofia della natura» e la «Filosofia della storia», e illuminare diversamente e rettificare la sua «Fenomenologia dello spirito», riplasmandola in una «Fenomenologia dell'errore» e tutt'insieme della «ricerca» della verità, e la Storia della filosofia, per virtù sua ascesa a nuova dignità, da negare in quanto storia del successivo apparire delle categorie nella storia, pur serbando l'unità e anzi l'identità di essa con la filosofia, e via discorrendo. Ma il punto essenziale fu che, nella logica, ripigliando a meditare la sua dialettica, della quale riconoscevo il sostanziale valore, mi avvidi che questa stessa era stata contaminata e viziata dal vecchiume teologico accademico della metafisica tradizionale e dalle abitudini della logica astratta, e che da ciò discendeva il metodo arbitrario col quale egli aveva trattato o si era sbrigato dei particolari problemi, nonostante i lampi che vi folgoreggiavano dappertutto della sua mente altissima e della sua esperienza e penetrazione delle cose umane.

Perché egli possedeva un sentimento severo, virile e insieme largo della vita morale, e tuttavia, in omaggio alle sue triadi e al suo temperamento tedescamente poco politico e troppo ossequente all'autorità, la sottomise allo Stato e specificamente a quello prussiano, che a suo senso avrebbe raggiunto la perfezione dell'arte politica; possedeva, come di rado tra i filosofi, conoscenza e amore per la poesia, per la musica, per le arti figurative, e ne corruppe in sede critica l'ingenua natura, ragionandole con valori extraestetici, concettuali, culturali e sociali; aveva, come e più rigorosamente di altri pensatori del suo tempo, segnato il distacco e l'opposizione tra il procedere dell'intelletto nelle scienze e quello della ragione nel filosofare, e poi li legò l'uno all'altra in un processo omogeneo di anticipazione e compimento; era una tempra spiccatamente realistica e smentì sovente le chiare attestazioni della realtà; era fortemente immanentista e riaprì le porte alla trascendenza. La macchina sistematica che aveva messo in moto così lo spingeva e lo trascinava, schiacciando i germi dei suoi migliori pensieri.

Come egli concepiva la forma di contrarietà che dà i momenti e il movimento alla dialettica? Dove si origina la contrarietà, che non è nello Hegel un invincibile dualismo parsistico o manicheo, ma mette capo a una conciliazione? Ricercando la genesi dei contrari, analizzandone il concetto, non si può (tale il convincimento a cui pervenni) resistere alla conclusione che la contrarietà non nasce senza il fondamento della distinzione, perché essa si accende per l'appunto nell'ascesa da una forma all'altra, da un atto all'altro dello spirito, da un distinto a un altro distinto. Cosicché fondamentale è la distinzione nell'unità dello spirito, e, anzi, tutt'uno con questa unità stessa, la quale si dimostra nient'altro che il processo delle distinzioni, giacché un'unità indistinta sarebbe astratta, immobile e morta, matematica e non organica e vitale. Lo Hegel, invece, si era appigliato ed era rimasto fermo alla mera contrarietà, e l'aveva tolta a fondamento, facendone la genitrice della realtà, e con ciò smarrì la coscienza della complessa dialettica dello spirito nelle sue forme, le quali egli abbassò e negò tutte, interpretandole come tanti conati imperfetti della verità filosofica da raggiungere in una sorta di misticismo dell'Idea. Era un'aberrazione iniziale e di gravissime conseguenze, una viziatura, come si è detto, che percorre tutta la sua costruzione. E ciò nonostante quella da lui evocata e rievocata e agguerrita forza della contrarietà, già meravigliosamente apparsa nella mente dell'antico Eraclito, di Eraclito l'oscuro, richiesta ora come strumento necessario dal

progresso del pensiero moderno, forma, pur con l'imperfezione o l'immotivazione dell'enunciato che egli ne dette, la sua gloria immortale di rigeneratore della filosofia.

E perciò, perché il pensiero moderno non può far di meno di essa, l'azione di questa forza della contrarietà, e del superamento che è conservazione ed elevazione, si avverte dappertutto anche nella nuova casa che ho in me edificata e compartita e decorata, nuova nelle sue fondazioni, e nella disposizione e comunicazione e destinazione delle sue stanze assai dissimile da quella che lo Hegel ci aveva lasciata. Il rapporto che vi è posto tra spirito e natura non è più quello dualistico, mediato da Dio o dall'Idea, ma l'unitario, onde lo spirito foggia esso, per i suoi propri fini, il concetto di natura o di mondo esterno; e così il varco alla trascendenza è fermamente precluso. La triplice partizione, che risale agli stoici e si serbò per secoli nelle scuole e che lo Hegel trovava ancora nel wolffianismo, di una filosofia «razionale», di una filosofia «reale» e di una «metafisica» che le unifica (filosofia dello spirito, filosofia della natura e Logica-metafisica), è annullata, e di conseguenza, unica rimane, e scioglie in sé le altre, la Filosofia dello spirito, affermando lo spiritualismo assoluto della realtà. Le sue forme dello spirito o categorie, tutte logiche e perciò di logica inadeguata, tranne l'ultima che tutte le compirebbe e che per altro non può giustificare sé medesima nella sua irrelatività verso le altre da lei sorpassate e sciolte in sé, hanno ceduto il posto al circolo eterno degli eterni valori o forme o categorie dello spirito, delle quali ciascuna presuppone nel suo operare le altre, tutte necessarie, nessuna fornita di primato, perché il primato è solo del circolo ossia dello spirito stesso, nel suo tutto. Quanto si è scritto, obiettando e censurando, e anche in modo poco sapido satireggiando, circa le mie «quattro» categorie (quasi il vero, il bello, il bene e l'utile o conveniente fossero personali mie escogitazioni, e non già le forze spirituali e gli ideali che l'uomo a ogni istante nomina, e non invano); e con quanta insistenza mi si è chiesto che io le unificassi alla hegeliana, cioè le sacrificassi e distruggessi, il che mi sono guardato bene dal fare! In questa mia concezione, dunque, la poesia è poesia e non è filosofia, e la praxis e la moralità è praxis e moralità e non poesia né filosofia, e la filosofia è filosofia e non poesia né praxis né moralità, ma di tutte queste pur si nutre e tutte queste a sua volta nutre di sé. E la moralità stessa, che sotto un certo aspetto può dirsi la potenza unificante dello spirito, è tale solo in quanto s'inserisce tra le altre come pari, moderatrice e

governatrice, e tra esse esercita "imperium" e non "tyrannidem", ossia di esse rispetta l'autonomia. Né alla filosofia sta più di contro, distaccato e inferiore, come prima si stimava, il conoscere storico ossia la storia, perché la storia è la filosofia stessa nella sua concretezza, e, meglio interpretando e più a fondo elaborando la definizione kantiana del giudizio, è l'unico giudizio che sia giudizio di verità, il quale include in sé la filosofia, vivente non altrove che nella storia e come storia. Perciò, dovendosi dare alla casa così costruita un nome, ho preferito a quello, diventato vago ed equivoco, d'«idealismo», l'altro di «storicismo assoluto».

Che questa concezione filosofica, di cui sono stati accennati alcuni tratti, sia una cosa medesima con la hegeliana o, come anche è stata denominata, un neohegelismo, «neohegelismo italiano», è un battesimo contro il quale è da protestare, non per altra ragione che non è da credere alle scuole, ai ritorni, alle restaurazioni, alle ripetizioni, ai rabberciamenti di qualsiasi sorta, ma da tenere per fermo che un pensiero, se davvero è pensiero, è sempre di colui, o meglio, del momento storico in cui viene pensato, ed è sempre originale e non riducibile a un altro o derivabile da un altro, e solo a questo patto è universale, e che quando non si trattano in questo modo i pensieri, non li s'intende nella loro verità e nel loro carattere, ma li si materializza nelle guise, alla filosofia inibite, del causalismo e determinismo.(1). Par superfluo dichiarare che chi fa questo discorso non si lascia certamente andare alla "laudum immensa cupido", che a volte si tramuta nella sciocca personale vanità della riluttanza a riconoscere la propria discendenza da un maestro. E che cosa v'ha di più dolce, di più riposante, della fiducia e della fedeltà alla persona e all'autorità di un maestro? Chi non ha provato questa dolcezza di riposo, in particolare nella sua gioventù, e non avrebbe voluto che durasse sempre, come si brama sempre il cuore fedele, l'unico sopra tutti cuore fedele, al quale appoggiarsi, sicuri della sua costanza? E questa dolcezza anch'io l'ho provata, e ricordo con quanto desiderio, con qual palpito aspettassi, con quanto balzo di gioia accogliessi la persona e la parola di coloro che potevano dissipare i miei dubbi e rischiararmi, e che consideravo maestri, a loro adeguandomi, con loro identificandomi, in loro dissolvendomi. Ma se nell'amore e nell'amicizia morale la durevolezza invariata e imperturbata del legame è un raro e fugace dono che la fortuna fa talvolta ai fortunati (e l'esperienza viene sempre ad ammonirci che il cuore fedele dev'essere a noi il nostro stesso), non è dato

aspettarlo mai nel rapporto nostro coi maestri nostri di vita intellettuale, perché per l'appunto essi aiutano il nostro pensiero ad acquistare libertà e lo stimolano al produrre indipendente nelle nuove situazioni in cui è o sarà posto, e con ciò, sebbene talora non se ne rendano o non vogliano rendersene conto, ci fanno diversi od opposti a loro o loro avversari. E questo a me è accaduto con la filosofia dello Hegel, che saluto e venero sempre maestro tra i maggiori che io abbia avuti in filosofia, ma del quale sarei poco degno discepolo, se non ne avessi, quando mi è apparso necessario, e nella estensione e profondità in cui mi è apparso necessario, sviluppato e corretto e integrato e sostituito le teorie e rifatto a nuovo la struttura del sistema e, anzi, criticato il concetto stesso, che fu il suo, del sistema definitivo mercé dell'altro, che sarebbe dovuto essere il suo, del sistema indefinitivo perché in movimento, delle provvisorie e dinamiche sistemazioni. Quanto alla sorte avvenire di questa (chiamiamola, in tale ultimo detto, così per intenderci) mia filosofia, essa sarà, come tutte le altre, un singolo momento della storia del pensiero, sorpassato (io stesso l'ho più volte sorpassata vivendo e la sorpasserò finché vivrò e penserò) dall'"unda quae supervenit undam", dal crescere e dall'ampliarsi dello spirito umano, e nondimeno restano e resteranno le verità che le è stato concesso di ritrovare e stabilire. Piccoli o grandi che noi siamo, non possiamo cercare e desiderare più di questo.

1945.

SOLILOQUIO DI UN VECCHIO FILOSOFO

Chi come me appartiene alla generazione che nacque e si formò nei primi decenni dell'unità e libertà d'Italia, deve dire apertamente, a tutti e contro tutti, che egli sa di aver vissuto la maggiore e miglior parte dei suoi anni in una condizione spirituale grandemente elevata. «Sa», e non semplicemente «sente», perché questo suo detto non è già effusione di un facile sentire nostalgico verso il passato, o piuttosto verso un'immagine fantastica di passato, ma semplice affermazione di verità. E, come rigorosa affermazione, intende essere scevro di quella sorta di utopia proiettata nel passato, che induce a credere che questa o quella età sia mai potuta vivere in condizione di beatitudine e d'innocenza (come si dice con parole alle quali non si potrebbe assegnare alcun senso). Nell'età di cui discorro, si visse, come in ogni altra, di un vivere umano e non già sovrumano o paradisiaco, di un vivere rotto da affanni e da dolori, tristezze, desolazioni, disperazioni, macchiato da fatti riprovevoli. E nemmeno potrebbe esservi luogo a giudicarla più morale, o meno immorale, di altre precedenti e seguenti, perché la moralità è un'energia interiore, che non soffre misurazione di sorta, misurandosi soltanto gli atti resi esterni, diventati cose e, come tali, né morali né immorali. Un sofisma che ora si adopera frequentemente a discredito dell'età liberale, foggiate da gente volgare per gente volgare, prende a sciorinare ogni sorta di miserie, di goffaggini, di stoltezze, di male azioni, di delitti, di cui quella si sarebbe fatta colpevole, per dimostrarla civilmente inferiore e spregevole: quasi che la medesima raccolta di aneddoti non possa farsi, e i medesimi quadri non possano con pari diritto dipingersi, per qualsiasi altra età o periodo della storia.

Un'età storica non si qualifica e giudica accumulando aneddoti, ma unicamente cercando e considerando se ebbe un ideale morale che irraggiasse e governasse gli animi di coloro che nelle società umane sono capaci d'ideali: capaci di amare qualcosa che stia di sopra del benessere della propria persona e delle altrui a cui essa è legata, figli, donne, amici; di sopra dell'amore «naturale» o «sensuale» (come un tempo si soleva chiamarlo dagli uomini religiosi) per gli esseri e per le cose di cui s'intesse in ciascuno di noi la mera «gioia del vivere», del lasciarsi vivere. Vi sono età storiche nelle quali questa forza ideale morale è scemata e quasi è parsa mancare, e che si designano

come di barbarie o come di decadenza; e vi sono altre attive e fiorenti, che segnano gli avanzamenti nella civiltà, gli acquisti che l'uomo fa di concetti sempre più ricchi e profondi, e di corrispondenti modi di pratica operosità. E l'età, a cui si volge ora il mio ricordo e la mia meditazione, godeva il non turbato sentimento di una sicura, piena e feconda espansione di forze, di una degna convivenza politica di uomini con uomini, tutti pari nei loro diritti, senza sudditi né despoti, tutti in grado di manifestare e diffondere il proprio pensiero e proporre quanto a loro sembrava utile, tra la spontanea censura della pubblica opinione, che, pur tra inevitabili oscillazioni ed errori, finiva di solito col dar sostegno al vero e all'equo. In quell'età lo svolgimento dello spirito umano era pervenuto in Italia e in Europa alla forma più consapevole e riflessa e unitaria e armonica che avesse conseguito il principio stesso che muove la storia e le dà il momento positivo e sintetico, la libertà; la quale, innalzata a ideale, splendeva regola e guida e supremo criterio e ultima istanza di ogni operare. In questa più matura forma si scorgeva, nel fondo, rischiarato di nuova luce, l'austero concetto degli antichi eroi della libertà, greci e romani; ma più intenso e continuo vi si vedeva il processo iniziato o accelerato dal cristianesimo, verso una umanità accomunata nell'amore e nel dolore e nella aspirazione all'eccelso. L'ideale cristiano era stato trasferito dal sopramondo al mondo nel Rinascimento; si era in apparenza negato nell'età dei lumi, celebrando il culto della astratta ragione, ma in effetti continuando a lavorare al suo fine in quella «ragione», fugatrice di tenebre e promotrice di fratellanza, eguaglianza e libertà; e ora, riconciliato con tutto il travaglioso svolgimento di cui era stato elemento primario, tornava, come si potrebbe dire, avvalorato dalle filosofie e storicizzato. Che, ciononostante, il liberalismo riuscisse invisibile alla chiesa di Roma è cosa che riguarda il modo in cui questa chiesa venne piegando e conformando ai suoi fini politici gli spiriti cristiani; ma l'intimo legame dei due fu sentito così dai puri liberali alle cui labbra salivano spontanee parole e immagini religiose, come anche dai cattolici-liberali, ossia dagli intelletti più larghi e dagli spiriti più generosi che fossero tra i cattolici. E anche oggi si ha la riprova di questo legame, di questa sostanza cristiana del liberalismo, guardando a coloro che lo aborriscono e vituperano, che o si indirizzano con acceso desiderio ad esaltare e rinnovellare età remote di storia precristiana e di germanico paganesimo, o francamente asseriscono la più cruda concezione materialistica e utilitaria e fratricida del vivere umano. Certo, l'ideale della libertà che fu del gran

secolo, dell'ottocento, si potrà e si dovrà sempre meglio approfondire, determinare ed estendere; il che sarà l'ufficio delle età seguenti, di cui le nuove esperienze, criticamente vagliate e assimilate, formeranno il progressivo accrescimento. Ma, quanto al suo principio, che è morale, ed è anzi la moralità stessa nel suo svolgimento, non è dato negarlo e sostituirlo con altro ideale, né tornare indietro dalla storia che esso ha percorso e dal punto in cui è pervenuto, donde è consentito solo l'andare avanti. Col «fiato di voce» che non è la parola, è possibile bensì negarlo, abatterlo o illudersi di averlo abbattuto, e gridare come vero ideale il suo opposto e trionfare sul creduto morto; ma poiché quell'enunciato opposto è logicamente contraddittorio e moralmente inaccettabile, l'ideale della libertà rimane intatto, e, passata la bufera, si riveste di nuova freschezza e si riempie di giovanile vigore.

- Passata la bufera? Ma, dunque, c'è qualcosa nel mondo che può contrariare, impedire, sospendere, spezzare, per un tempo più o meno lungo, l'efficacia pratica di quell'alto ideale? - Certamente, e non è da farne le meraviglie né prenderne paura circa le sorti del mondo quasi fossero perciò irremissibilmente compromesse o rovinare o irrimediabilmente disperate; né, d'altra parte, c'è per gli avversari suoi da trarne argomento che quell'ideale sia intrinsecamente invalido e inadeguato, laddove l'altro che si vuol collocare al suo posto sarebbe fornito di capacità e saldezza. Le sospensioni e fratture, che accadono nel processo della libertà, sono attestate nel fatto dalle storie del passato e del presente, cioè da quello che accade intorno a noi. Ma anche la ragione e la giustificazione di questo fatto non è poi recondita, e, quantunque taluni, per storditezza, par che non la vedano o se ne siano dimenticati, non è difficile ritrovarla usando un po' di riflessione. La ragione, assai ovvia, è che la realtà e la vita non sarebbero se non fossero diversità e perpetuo contrasto e perpetua composizione di forze, se non fossero guerra e pace, guerra che conduce alla pace e pace che riconduce alla guerra. E questa piana verità, alla quale riluttano e non vogliono consentire utopisti, pessimisti e scettici, che vanno perpetuamente in cerca di un bene senza compagnia di male, di una vita senza complemento di morte, e inorridiscono quando si avvedono che non è dato trovarli nella realtà, o ciarlano del mistero imperscrutabile delle cose, è, per altro, accettata dal comune buonsenso non meno che dalla profonda filosofia. Nel contrasto e nella dialettica, che è la legge della storia, l'azione morale dell'uomo non sta da sola, astratta in un

mondo astratto, ma sempre in relazione con quella che è tutt'insieme la sua materia e il suo strumento, la sua avversaria e la sua alleata, cioè con la forza vitale, la quale, agitata dallo stesso principio di libertà che agita il tutto, come concorre a creare di continuo questa «bella d'erbe famiglia e d'animali» (ma anche di vulcani e terremoti), che è la terra, così concorre a creare e ricreare, mercé di continue lotte, nuove condizioni di vita, operando più propriamente in quella sfera dello spirito che è detta degli «interessi», cioè dell'economia e della mera politica, onde vengono fuori nuovi assetti di popoli e di stati. L'ordine morale liberale intende, com'è noto, non a sopprimere, secondo sconsideratamente altri può desiderare e venire architettando con l'immaginazione, le lotte economiche e politiche, ma a regolarle per modo che si svolgano e diano luogo ai necessari cangiamenti e riassetti senza che si sopprima e deprima la fonte stessa d'ogni operosità e d'ogni bene. Donde gli avvedimenti della politica interna, perché lo stato si mantenga forte e severo nel far rispettare la comune libertà, e insieme la vigilanza affinché la potenza dello stato non trapassi i confini della sua legittima autorità; donde la sollecitudine dei capi degli stati, dei ceti dirigenti, di tutti gli uomini di onesto e retto sentire, quali che siano le loro diverse opinioni e tendenze, a conservare il più possibile la pace tra i popoli, sostituendo alla guerra che si combatte con le armi i negoziati, le transazioni e gli accordi. Ma siffatta azione e interna ed estera è anch'essa lotta e guerra, sebbene, come si è detto, non combattuta con le armi, - ossia con le armi stesse dell'altra, - e, come questa, passa per le vicende di vittorie e di sconfitte, nelle quali eventuali sconfitte gli ordini liberali e la volontà di pace vengono soverchiati e rovesciati, e per un tempo più o meno lungo cedono in maggiore o minor misura al loro opposto, alla selvaggia forza vitale. Di siffatte vicende s'intessono le pagine della storia, e non si può pensare che questo ritmo di vittorie e di sconfitte sia per cessare, perché l'idea stessa che possa mai cessare, l'idea di una libertà completamente e definitivamente attuata, assisa e immutabile, di una libertà senza più pericoli o, che è il medesimo, con pericoli meramente figurativi quali sarebbero quelli che fosse dato sempre evitare e infrenare, è contraddittoria e vuota da quanto la fine del mondo e della vita universale e l'annullamento dell'essere, il quale annullarsi non può perché contiene in sé e domina il nulla. Gli spiriti seri, che non mai assumeranno il fatuo atteggiamento dei chiedono e predicatori di abolizione della guerra, di stabilita pace perpetua e di statica e materiale eguaglianza,

dinanzi allo scatenamento delle guerre e delle violenze rivoluzionarie che invano hanno cercato di stornare sostenendo a tutto lor potere la pace e la libertà, non carezzeranno nemmeno la diversa ma non meno fatua pretesa di giudicare, e in modo conforme dirigere e decidere dall'alto, le lotte vitali, nel fervore del loro corso, le quali non sopportano altra legge che la lotta medesima, né altro giudizio che le condizioni di fatto a cui metteranno capo e che quali siano per essere non è neppure il loro segreto, perché esse stesse lo ignorano. E' «il segreto di Dio», come dice il buon senso popolare e come la filosofia conferma, negando agli individui, dei quali ciascuno è una particella che lotta del mondo in lotta, di farsi maestri e ordinatori di quello che li supera e assegnando ciascuno all'adempimento del proprio personale dovere, che la voce della coscienza, nelle varie condizioni e casi, gli comanda. Qual uomo, del resto, per sicuro che si senta dell'alta sua capacità intellettuale e politica, o per superbo concetto che nutra di sé stesso, qual uomo che non sia folle, accetterebbe di decidere, se un Dio glielo ponesse tra le mani, le sorti del mondo, arrogandosi di regolarle con tal criterio che invano poi cercherebbe nella sua mente, perché l'unico criterio in questo caso è il processo delle cose stesse?

Ma il necessario ritmo della storia, le ritornanti ferocie delle guerre e i riperduti ordinamenti di pace e di libertà solo negli animi facili a scoraggiarsi e a smarrirsi e nelle menti aperte al confondersi può far nascere il pensiero che la libertà sia ormai esulata dal mondo, il quale aspetti di essere retto da nuova e diversa legge. E' forse la libertà qualcosa di contingente, che muore e non si ridesta? Non è essa l'opera stessa dell'uomo, che per definizione è un essere libero e che nessuno ha mai osato definire al contrario, «un essere che serve»? E potrà anche darsi, tra gli altri casi possibili, che l'età liberale dell'ottocento, quella che gli uomini della mia generazione hanno ancora vissuta né tutti tra essi hanno dimenticata o rinnegata, fulgida di opere, orgogliosa della dignità dai cittadini raggiunta, sarà nell'avvenire comparata a una delle grandi età della filosofia e dell'arte, quali l'Atene di Pericle, l'Italia del Rinascimento, la Francia di Cartesio, di Corneille e di Racine, la Germania dell'idealismo e del romanticismo, che si aprono a distanza di secoli e presto si chiudono, lasciando di sé l'ammirazione e il rimpianto; ma se quelle mirabili fioriture passarono, non per questo filosofia ed arte esularono dal mondo, che altri genii sorsero artistici e filosofici, pari a quelli di allora, e, quel che è meglio, la ricerca del vero e il culto dell'arte non si

dipartirono mai dal petto dell'uomo, dal suo amore e dal suo desiderio e di là sempre rinfiammeggiano e risplendono. Così la libertà è andata e andrà ancora incontro a tempi di avversione, di disconoscimento, di persecuzione; e nondimeno essa vive in chi l'ama, vive e opera nel raggio di azione nel quale le è dato muoversi e che essa tende ad ampliare, e di quanto accade fuori o contro di lei si rende chiaro conto, perché «accaduto» che sia, e da lei pensato e giudicato, è «caduto» tra i presupposti della sua azione. Altrimenti si configurano i suoi doveri nella "ecclesia triumphans" che nella "ecclesia pressa"; ma alla inerzia assoluta e alla morte non può essere condannata o, in ogni caso, nessuno ha il modo di eseguire effettivamente la condanna che con la voce pronunzia.

E poiché ho riportato la considerazione sul punto che solo importa in quanto è quello che solo può formare il segno dei nostri sforzi e della nostra pratica azione, e poiché ho dimostrato che questo punto, il dovere morale, non sta in dipendenza degli affari del mondo, delle sue convulsioni e deliri e delle sue richieste ed appagamenti e placamenti, del mondo «animal grande e perfetto», come lo ammirava e cantava Tommaso Campanella, che percorre le proprie vie e trova da sé i mezzi che gli bisognano per giungere, di volta in volta, alle varie sue tappe, si può proseguire il discorso col dire che il nostro dovere anch'esso ha i suoi fini e i suoi mezzi, e, tra i primi suoi atti, deve togliere alle operazioni di quelle forze vitali l'inganno che foggiano o l'illusione che si fanno, di affermarsi come potenze morali e di porre ideali che abbiano questa dignità. Perché, senza dubbio, nel corso delle lotte sociali e politiche, nelle rivoluzioni e nelle guerre, s'innalzano bandiere, si gridano motti, si fabbricano idoli dell'amore e dell'odio e, sotto questi simboli e tra entusiasmi e furori, si combatte e si muore; ma tutti si distinguono fundamentalmente dagli ideali morali e dall'ideale della libertà che ne è la sintetica espressione, perché essi tengono una parte contro un'altra, difendono o mirano a conquistare qualcosa di particolare per sé e per i propri alleati, privandone altri. Ma l'ideale morale e della libertà è un messaggio agli uomini nella loro universale qualità di uomini, e non un'istigazione a conseguire particolari interessi variamente utilitari, e dispiega negli animi la sua virtù redentrice ed educatrice. E anche quando gli ideali di parte si avvivano, come pur accade, di un afflato morale, questo proviene a loro dall'ideale morale che penetra in loro e in certa misura li educa, li converte e li innalza sopra sé stessi: come si osserva nel simbolo della «patria», che un

tempo si riempiva dei più alti affetti e dei più nobili sogni dei suoi figli, ed era oggetto del loro orgoglio, perché in quel nome si simboleggiava la loro devozione alla causa stessa dell'umanità; diversamente dalla vicenda che esso soffersse nei cosiddetti «nazionalismi», quando fu tradotto e sostituito con l'altro di «nazione» e si fece simbolo di spiriti prepotenti e predaci.

Le ideologie politiche e le bandiere sventolate contro le bandiere, se hanno anch'esse il loro ufficio e la loro necessità, e valgono a chiamare alle armi ed a stringere tra loro i combattenti, e a eccitarli alla difesa e all'offesa e a inebriarli nelle speranze e nel giubilo delle vittorie, lasciano, dunque, vuoto il cuore dell'uomo nella sua semplice ed essenziale qualità di uomo, che solo nel congiungimento con l'universale trova a pieno sé stesso. Sembra quasi che due diverse storie, fatte dall'uomo e dall'uomo pensate, corrano parallele o si avvicendino senza mescolarsi, quella politica e quella morale; ma le due storie sono in verità gli aspetti e i momenti dialettici dell'unica storia, incessante creazione di vita, perpetuo elevamento e superamento della vita nella dedizione all'universale. Pure l'uomo, che ha l'animo così religiosamente disposto, lascia volentieri a politici e a militari e ad economisti la considerazione della prima storia e si affisa nell'altra, nella quale si svolge il dramma che in lui si prosegue, e dove, lungo i secoli, egli incontra i suoi padri e i suoi fratelli, coloro che amarono come lui e come lui seppero soffrire e operare per la libertà.

Gennaio 1942.

PERCHÉ NON POSSIAMO NON DIRCI «CRISTIANI»

Rivendicare a sé stessi il nome di cristiani non va di solito scevro da un certo sospetto di pia unzione e d'ipocrisia, perché più volte l'adozione di quel nome è servita all'autocompiacenza e a coprire cose assai diverse dallo spirito cristiano, come si potrebbe comprovare con riferimenti che qui si tralasciano per non dar campo a giudizi e contestazioni distraenti dall'oggetto di questo discorso. Nel quale si vuole unicamente affermare, con l'appello alla storia, che noi non possiamo non riconoscerci e non dirci cristiani, e che questa denominazione è semplice osservanza della verità. Il cristianesimo è stato la più grande rivoluzione che l'umanità abbia mai compiuta: così grande, così comprensiva e profonda, così feconda di conseguenze, così inaspettata e irresistibile nel suo attuarsi, che non meraviglia che sia apparso o possa ancora apparire un miracolo, una rivelazione dall'alto, un diretto intervento di Dio nelle cose umane, che da lui hanno ricevuto legge e indirizzo affatto nuovo. Tutte le altre rivoluzioni, tutte le maggiori scoperte che segnano epoche nella storia umana, non sostengono il suo confronto, parendo rispetto a lei particolari e limitate. Tutte, non escluse quelle che la Grecia fece della poesia, dell'arte, della filosofia, della libertà politica, e Roma del diritto: per non parlare delle più remote della scrittura, della matematica, della scienza astronomica, della medicina, e di quanto altro si deve all'Oriente e all'Egitto. E le rivoluzioni e le scoperte che seguirono nei tempi moderni, in quanto non furono particolari e limitate al modo delle loro precedenti antiche, ma investirono tutto l'uomo, l'anima stessa dell'uomo, non si possono pensare senza la rivoluzione cristiana, in relazione di dipendenza da lei, a cui spetta il primato perché l'impulso originario fu e perdura il suo. La ragione di ciò è che la rivoluzione cristiana operò nel centro dell'anima, nella coscienza morale, e, conferendo risalto all'intimo e al proprio di tale coscienza, quasi parve che le acquistasse una nuova virtù, una nuova qualità spirituale, che fin allora era mancata all'umanità. Gli uomini, i genii, gli eroi, che furono innanzi al cristianesimo, compierono azioni stupende, opere bellissime, e ci trasmisero un ricchissimo tesoro di forme, di pensieri e di esperienze; ma in tutti essi si desidera quel proprio accento che noi accomuna e affratella, e che il cristianesimo ha dato esso solo alla vita umana. E nondimeno codesto non fu un miracolo che irruppe nel corso della storia e vi si inserì come forza

trascendente e straniera; e non fu nemmeno quell'altro e metafisico miracolo che alcuni filosofi (e sopra tutti lo Hegel) costruirono quando si diedero a pensare la storia come un processo lungo il quale lo spirito acquistò l'una dopo l'altra le parti costitutive di sé stesso, le sue categorie - a un certo punto il conoscere scientifico o lo stato o la libertà, e, col cristianesimo, l'intimità morale, - perché lo spirito è sempre la pienezza di sé stesso, e la storia sua sono le sue creazioni, continue e infinite, con le quali celebra l'eterno sé stesso. E come né i Greci né i Romani né gli Orientali introdussero nel mondo quelle forme universali di cui, per enfasi, li si dice creatori, ma in virtù di cui soltanto produssero le opere e le azioni con le quali toccarono altezze prima non toccate e segnarono solenni crisi della storia umana; così anche la rivoluzione cristiana fu un processo storico, che sta nel generale processo storico come la più solenne delle sue crisi. Tentativi, precorritivi, preparazioni si sono notati del cristianesimo, come si notano per qualsiasi opera umana - per un poema o per un'azione politica; - ma la luce che quei fatti sembrano così tramandare la ricevono di riflesso, dall'opera che si è poi attuata, e non l'avevano in sé, perché nessun'opera mai nasce per aggregazione o concorso di altre che non sono lei, ma sempre e soltanto per un atto originale e creativo: nessun'opera preesiste nei suoi antecedenti.

La coscienza morale, all'apparire del cristianesimo, si avvivò, esultò e si travagliò in modi nuovi, tutt'insieme fervida e fiduciosa, col senso del peccato che sempre insidia e col possesso della forza che sempre gli si oppone e sempre lo vince, umile ed alta, e nell'umiltà ritrovando la sua esaltazione e nel servire al Signore la letizia. E si tenne incontaminata e pura, intransigente verso ogni allettamento che la traesse fuori di sé o la mettesse in contrasto con sé stessa, guardando persino contro la stima e la lode e il luccicare sociale; e la sua legge attinse unicamente dalla voce interiore, non da comandi e precetti esterni, che tutti si provano insufficienti al nodo che di volta in volta si deve sciogliere, al fine morale da raggiungere, e tutti, per una via o per un'altra, risospingono nella bassura sensuale e utilitaria. E il suo affetto fu di amore, amore verso tutti gli uomini, senza distinzione di genti e di classi, di liberi e schiavi, verso tutte le creature, verso il mondo che è opera di Dio e Dio che è Dio d'amore, e non sta distaccato dall'uomo, e verso l'uomo discende, e nel quale tutti siamo, viviamo e ci muoviamo.

Da siffatta esperienza, che era in un sol atto sentimento, azione e pensiero, una nuova visione e una nuova interpretazione sorgeva della realtà,

non più cercata nell'oggetto, avulso dal soggetto e posto al luogo del soggetto, ma in questo che è l'eterno creatore delle cose e l'unico principio di spiegazione; e s'instaurava il concetto dello spirito, e Dio stesso non fu più concepito come indifferenziata unità astratta, e in quanto tale immobile e inerte, ma uno e distinto insieme, perché vivente e fonte di ogni vita, uno e trino.

Questo nuovo atteggiamento morale e questo nuovo concetto si presentarono in parte ravvolti in miti - regno di Dio, resurrezione dei morti, battesimo per prepararvisi, espiazione e redenzione che toglie i peccati dagli eletti al nuovo regno, grazia e predestinazione, e via dicendo; - passarono laboriosamente da miti più corpulenti ad altri più fini e trasparenti di verità; si intrigarono in pensieri non sempre portati ad armonia ed urtarono in contraddizioni innanzi a cui si soffermarono incerti e perplessi; ma non perciò non furono sostanzialmente quelli che abbiamo in breve enunciati e che ognuno sente risuonare dentro di sé quando pronunzia a sé stesso il nome di «cristiano». Una nuova azione, un nuovo concetto, una nuova creazione di poesia non è e non deve essere concepita, secondo che si configura nell'astrazione e nella congiunta immaginazione, come un qualcosa di oggettivamente concluso e circoscritto, ma come una forza che si apre la via tra le altre forze, e talora s'incaglia, tal'altra si smarrisce, tal'altra ancora avanza lenta e faticosa o perfino si lascia qua e là soverchiare dalle altre forze che non può attualmente vincere del tutto e a sé assoggettare e in sé risolvere, e nelle sconfitte si ritempra e dalle sconfitte si rialza pugnace. E chi voglia intenderla nel suo proprio ed originale carattere deve sceverarla da quei fatti estranei, sorpassare quegli incidenti, vederla non già nei suoi impacci ed arresti, nelle sue aporie e contraddizioni, nei suoi erramenti e sviamenti, ma nel suo impeto primo e nella sua tensione dominante, così come un'opera di poesia vale per ciò che ha in sé di poesia e non per l'impoetico che vi si frammischia o che si porta seco in compagnia, per le "maculae" che sono anche in Omero e in Dante. Si suol opporre, con sentimento di diffidenza e con parola di critica rampogna, che a questo modo si «idealizzano» le dottrine e i fatti, e non li si rispetta nella loro integra realtà; ma quell'«idealizzarli» (che non chiude già gli occhi agli elementi estranei e agli incidenti, e punto non li nega) non è altro, come abbiamo, detto, se non l'«intelligenza», che li intende. Si prenda a prova il cammino contrario, e si pongano sullo stesso piano i loghi e i miti, le coerenze e le incoerenze, le

certezze e le incertezze di un pensatore; e la conclusione sarà necessariamente che quell'opera non fu realmente un'opera, ma un nulla, contraddittoria, viziata e corrosa da cima a fondo dagli errori: il che volentieri usano di fare non pochi critici e storici, lieti, per quel che sembra, di ritrovare nei fatti e nei pensieri e nelle opere grandi del passato la stessa dispersione mentale e la stessa inerzia morale, che è in loro (2).

Anche naturale e necessario fu che il processo formativo della verità, che il cristianesimo aveva così straordinariamente intensificato e accelerato, si soffermasse a un certo punto, provvisoriamente, e che la rivoluzione cristiana avesse un respiro di riposo (respiro che in istoria può essere cronologicamente di secoli) e si desse un assetto stabile. E anche qui è stata accusata e lamentata, e ancor oggi si lamenta, la caduta dall'altezza in cui l'entusiasmo cristiano si moveva, e il fissamento, il praticizzamento, il politicizzamento del pensiero religioso, l'arresto del suo fluire, la solidificazione che è morte. Ma la polemica contro la formazione e l'esistenza della chiesa o delle chiese è tanta poco ragionevole quanto sarebbe quella contro le università e le altre scuole in cui la scienza, che è continua critica e autocritica, cessa di esser tale e vien fissata in catechismi e manuali e la si apprende bella e fatta, sia per valersene a fini pratici, sia, negli ingegni ben disposti, come materia da tener presente per i nuovi progressi scientifici da compiere o da tentare. Non è dato eliminare dalla vita dello spirito questo momento, nel quale si chiude il processo cogitativo della ricerca con l'acquistata fede e si apre quello della pratica azione, in cui la fede si trasfonde. E se questa chiusura per un verso sembra, e in certo senso è, la morte (e sia pure l'euthanasia, la buona morte) della verità, perché la verità genuina sta unicamente nel processo del suo farsi, è, per un altro verso, di conservazione della verità per la sua nuova vita e per la ripresa di quel processo, quasi seme protetto e nascosto che germoglierà e getterà nuovi rampolli. Così la chiesa cristiana cattolica foggì i suoi dommi, non temendo di formulare a volte il non pensabile perché non a pieno risolto nella unità del pensiero, il suo culto, il suo sistema sacramentale, la gerarchia, la disciplina, il patrimonio terreno, l'economia, la finanza, il giure e i tribunali suoi e la correlativa casistica legale, e studiò e attuò accomodamenti e transazioni con bisogni che né poteva estinguere o reprimere né lasciar liberi e disfrenati; e benefica fu l'azione sua, vincendo il politeismo del paganesimo e i nuovi avversari che le vennero dall'Oriente (dal quale essa stessa

proveniva e che aveva sorpassato), e quelli particolarmente pericolosi perché recavano impressi molti tratti della sua stessa fisionomia come gli gnostici e i manichei, e provvedendo a ricostruire su nuove spirituali fondazioni il cadente e caduto impero di Roma, e di esso, come di tutta l'antica cultura, accogliendo e serbando la tradizione. Ed ebbe una lunga età di gloria che fu chiamata il medio evo (partizione storica e denominazione in apparenza nata come per caso, ma in effetto guidata da sicuro intuito del vero), nella quale non solo portò a termine il cristianizzazione e romanizzazione e incivilimento dei germani e di altri barbari, non solo impedì le rinnovate insidie e i certi danni di nuove-vecchie eresie, dualistiche, pessimistiche ed ascetiche, acosmiche e negatrici della vita, non solo animò alla difesa contro l'Islam, minaccioso alla civiltà europea, ma tenne le parti della esigenza morale e religiosa che sovrasta a quella unilateralmente politica e a sé la piega, e, in quanto tale, a giusto titolo essa affermò il suo diritto di dominio sul mondo intero, quali che nel fatto fossero sovente le perversioni o le inversioni di questo diritto.

Neppure sono valide le altre comuni accuse alla chiesa cristiana cattolica per la corruttela che dentro di sé lasciò penetrare e spesso in modo assai grave allargare; perché ogni istituto reca in sé il pericolo della corruttela, delle parti che usurpano la vita del tutto, dei motivi privati e utilitari che si sostituiscono a quelli morali, e ogni istituto soffre nel fatto queste vicende e di continuo si sforza di sorpassarle e di restituire le condizioni di sanità. Ciò accadde altresì, se pure in modo meno scandaloso o più meschino, nelle chiese che contro la loro primogenita cattolica, gridandone la corruttela, si levarono, nelle varie confessioni evangeliche e protestanti. La chiesa cristiana cattolica, com'è noto, anche nel corso del medio evo, giovandosi degli spiriti cristiani che spontanei rifiammeggiavano dentro o fuori dei suoi quadri, e contemperandoli al suo fine, si rinsanguò e si riformò tacitamente più volte; e quando, più tardi, tra per la corruttela dei suoi papi, del suo clero e dei suoi frati e per la cangiata condizione politica generale, che le aveva tolto il dominio da lei esercitato nel medio evo e spuntato le sue armi spirituali, e, infine, per il nuovo pensiero critico, filosofico e scientifico, che rendeva antiquata la sua scolastica, stette a rischio di perdersi, si riformò ancora una volta con prudenza e con politica, salvando di sé quanto prudenza e politica possono salvare, e continuando nell'opera sua, che riportò i trionfi migliori nelle terre di recente scoperte del Nuovo

mondo. Un istituto non muore per i suoi errori accidentali e superficiali, ma solo quando non soddisfa più alcun bisogno, o a misura che scema la quantità e si abbassa la qualità dei bisogni che esso soddisfa. E quali sieno in questo riguardo le presenti condizioni della chiesa cattolica, è domanda estranea al discorso che qui conduciamo. Ripigliando questo discorso al punto dal quale ci siamo discostati per fornire gli anzidetti schiarimenti sulla verità che è propria del cristianesimo e sul suo rapporto con la chiesa o con le chiese, e riconosciuta la necessità che il processo formativo e progressivo del pensiero cristiano dovesse provvisoriamente concludersi (come si fa, in fondo, sia lecito tradurre per chiarezza il grande nel piccolo, quando, scritto che si sia un libro, lo si manda allo stampatore e al pubblico, resistendo alla follia dell'"*infinitem perfectionis*"), resta, d'altra parte, che il processo doveva essere riaperto, riveduto e portato più oltre e più in alto. Ciò che noi abbiamo pensato, non per questo è mai terminato di pensare: il fatto non è mai arido fatto, colpito di sterilità, ma è sempre in gestazione, è sempre, per adoperare un motto del Leibniz, "*gros de l'avenir*". Quei genii della profonda azione, Gesù, Paolo, l'autore del quarto evangelio, e gli altri che con essi variamente cooperarono nella prima età cristiana, sembravano col loro stesso esempio, poiché fervido e senza posa era stato il loro travaglio di pensiero e di vita, chiedere che l'insegnamento da loro fornito fosse non solo una fonte di acqua zampillante da attingervi in eterno, o simile alla vite i cui palmiti portano frutti, ma incessante opera, viva e plastica, a dominare il corso della storia e a soddisfare le nuove esigenze e le nuove domande che essi non sentirono e non si proposero e che si sarebbero generate di poi dal seno della realtà. E poiché questa prosecuzione, che è insieme trasformazione e accrescimento, non si può mai eseguire senza meglio determinare, correggere e modificare i primi concetti e aggiungerne di nuovi e compiere nuove sistemazioni, e perciò non può essere né ripetizione né impossibile commento letterale e, insomma, lavoro banalissimo (come, in generale, salvo sparsi conati e rare scintille, nell'età medievale), ma lavoro geniale e congeniale, continuatori effettivi dell'opera religiosa del cristianesimo sono da tenere quelli che, partendo dai suoi concetti e integrandoli con la critica e con l'ulteriore indagine, produssero sostanziali avanzamenti nel pensiero e nella vita. Furono dunque, nonostante talune parvenze anticristiane, gli uomini dell'umanesimo e del Rinascimento, che intesero la virtù della poesia e dell'arte e della politica e della vita mondana, rivendicandone la piena

umanità contro il soprannaturalismo e l'ascetismo medievali, e, per certi aspetti, in quanto ampliarono a significato universale le dottrine di Paolo, slegandole dai particolari riferimenti, dalle speranze e dalle aspettative del tempo di lui, gli uomini della Riforma; furono i severi fondatori della scienza fisico-matematica della natura, coi ritrovati che suscitarono di mezzi nuovi alla umana civiltà; gli assertori della religione naturale e del diritto naturale e della tolleranza, prodromo delle ulteriori concezioni liberali; gl'illuministi della ragione trionfante, che riformarono la vita sociale e politica, sgombrando quanto restava del medievale feudalesimo e dei medievali privilegi del clero, e fugando fitte tenebre di superstizioni e di pregiudizi, e accendendo un nuovo ardore e un nuovo entusiasmo pel bene e pel vero e un rinnovato spirito cristiano e umanitario; e, dietro ad essi, i pratici rivoluzionari che dalla Francia estesero la loro efficacia nell'Europa tutta; e poi i filosofi, che procurarono di dar forma critica e speculativa all'idea dello Spirito, dal cristianesimo sostituita all'antico oggettivismo, Vico e Kant e Fichte e Hegel, i quali, per diretto o per indiretto, inaugurarono la concezione della realtà come storia, concorrendo a superare il radicalismo degli enciclopedisti con l'idea dello svolgimento e l'astratto libertarismo dei giacobini con l'istituzionale liberalismo, e il loro astratto cosmopolitismo col rispettare e promuovere l'indipendenza e la libertà di tutte le varie e individuate civiltà dei popoli o, come furono chiamati, delle nazionalità: - questi, e tutti gli altri come essi, che la chiesa di Roma, sollecita (come non poteva non essere) di proteggere il suo istituto e l'assetto che aveva dato ai suoi dommi nel concilio di Trento, doveva di conseguenza sconoscere e perseguitare e, in ultimo, condannare con tutta quanta l'età moderna in un suo sillabo, senza per altro essere in grado di contrapporre alla scienza, alla cultura e alla civiltà moderna del laicato un'altra e sua propria e vigorosa scienza, cultura e civiltà. E doveva e deve respingere con orrore, come blasfema, il nome che a quelli bene spetta di cristiani, di operai nella vigna del Signore, che hanno fatto fruttificare con le loro fatiche, coi loro sacrifici e col loro sangue la verità da Gesù primamente annunciata e dai primi pensatori cristiani bensì elaborata, ma non diversamente da ogni altra opera di pensiero, che è sempre un abbozzo a cui in perpetuo sono da aggiungere nuovi tocchi e nuove linee. Né può a niun patto piegarsi al concetto che vi siano cristiani fuori di ogni chiesa, non meno genuini di quelli che vi son dentro, e tanto più intensamente cristiani perché liberi. Ma noi, - che

scriviamo né per gradire né per sgradire agli uomini delle chiese e che comprendiamo, con l'ossequio dovuto alla verità, la logica della loro posizione intellettuale e morale e la legge del loro comportamento, - dobbiamo confermare l'uso di quel nome che la storia ci dimostra legittimo e necessario. Una ben significativa riprova porge di questa storica interpretazione il fatto che la continua e violenta polemica antichiesastica, che percorre i secoli dell'età moderna, si è sempre arrestata e ha taciuto riverente al ricordo della persona di Gesù, sentendo che l'offesa a lui sarebbe stata offesa a sé medesima, alle ragioni del suo ideale, al cuore del suo cuore. Perfino qualche poeta, il quale, per la licenza che ai poeti si concede di atteggiare fantasticamente in simboli e metafore gli ideali e i controideali a seconda dei moti della loro passione, travide in Gesù - in Gesù che amò e volle la letizia - un negatore della gioia e un diffonditore di tristezza, finì col dare la palinodia del suo primo detto, come accadde al tedesco Goethe e all'italiano Carducci. Impressioni e fantasie di poeti furono altresì le nostalgie per il sereno paganesimo antico, di solito contraddette con le opposte impressioni e fantasie da quelli stessi che le avevano per poco intrattenute.

(3). La spensierata gaiezza e la celia, che pareva innocente dovunque si rivolgesse e si versasse, su qualsiasi fatto o personaggio glorioso della storia e della poesia, non è sembrata innocente e non è stata mai permessa intorno alla figura di Gesù, che anche si è ripugnato costantemente a portare sulle scene dei teatri, salvoché nella ingenuità delle medievali sacre rappresentazioni e delle loro sopravvivenze popolari, alle quali la Chiesa stessa è stata indulgente o che essa stessa ha promosse. E un'altra riprova è forse da vedere negli atteggiamenti e nelle simbologie di colorito cristiano, di cui si sono di frequente rivestiti i moti politici e sociali della età moderna, anche quelli di carattere più spiccatamente antichiesastico, sicché si è potuto parlare della «città celeste», che i razionalisti settecenteschi, i volterriani, avevano edificata, del «giardino dell'Eden», da loro trasferito all'antica Roma o alla felicità arcadica, della «Ragione» e della «Natura», che tenevano in loro il posto della Bibbia e della Chiesa, e simili; (4) e le rivoluzioni dei tempi moderni si richiamano ai loro «rivelatori», inviano i loro «apostoli» e glorificano i loro «martiri».

Gli è che, sebbene tutta la storia passata confluisca in noi e della storia tutta noi siamo figli, l'etica e la religione antiche furono superate e risolte nell'idea cristiana della coscienza e della ispirazione morale, e nella nuova

idea del Dio nel quale siamo, viviamo e ci muoviamo, e che non può essere né Zeus né Jahvè, e neppure (nonostante le adulazioni di cui ai nostri giorni si è voluto farlo oggetto) il Wodan germanico; e perciò, specificamente, noi, nella vita morale e nel pensiero, ci sentiamo direttamente figli del cristianesimo. Nessuno può sapere se un'altra rivelazione e religione, pari o maggiore di questa che lo Hegel definiva la «religione assoluta», accadrà nell'uman genere, in un avvenire di cui non si vede ora il più piccolo barlume; ma ben si vede che, nel nostro presente, punto non siamo fuori dai termini posti dal cristianesimo, e che noi, come i primi cristiani, ci travagliamo pur sempre nel comporre i sempre rinascenti ed aspri e feroci contrasti tra immanenza e trascendenza, tra la morale della coscienza e quella del comando e delle leggi, tra l'eticità e l'utilità, tra la libertà e l'autorità, tra il celeste e il terrestre che sono nell'uomo, e dal riuscire a comporli in questa o quella loro forma singola sorge in noi la gioia e la tranquillità interiore, e dalla consapevolezza di non poterli comporre mai a pieno ed esaurire, il sentimento virile del perpetuo combattente o del perpetuo lavoratore, al quale, e ai figli dei suoi figli, non verrà mai meno la materia del lavoro, cioè della vita. E serbare e riaccendere e alimentare il sentimento cristiano è il nostro sempre ricorrente bisogno, oggi più che non mai pungente e tormentoso, tra dolore e speranza. E il Dio cristiano è ancora il nostro, e le nostre affinate filosofie lo chiamano lo Spirito, che sempre ci supera e sempre è noi stessi; e, se noi non lo adoriamo più come mistero, è perché sappiamo che sempre esso sarà mistero all'occhio della logica astratta e intellettualistica, immeritamente creduta e dignificata come «logica umana», ma che limpida verità esso è all'occhio della logica concreta, che potrà ben dirsi «divina», intendendola nel senso cristiano come quella alla quale l'uomo di continuo si eleva, e che, di continuo congiungendolo a Dio, lo fa veramente uomo.

CONSIDERAZIONI SUL PROBLEMA MORALE DEI NOSTRI TEMPI (5)

La storia va dall'alto verso il basso, e non all'inverso. Ecco una proposizione che non dovrebbe esser necessario dimostrare né rammentare, e che non solo si deve rammentare e schiarire, ma leverà forse ai giorni nostri proteste e mormorazioni, e procurerà a chi la pronunzia la taccia, sempre pronta a venir largita, di angusto conservatore o di reazionario; come se la ragionevolezza non fosse una continua «reazione» contro l'irragionevolezza e il buon senso contro lo smarrimento del senso comune. Tutti gli uomini di pensiero si comportano, in questo senso, da reazionari, sebbene per loro istituto siano rivoluzionari, i veri e perpetui rivoluzionari, i soli che agitano il mondo. Nei tempi che corrono, c'è il mito delle «masse», le quali, a quanto si crede o si dice, moverebbero la storia e segnerebbero il progresso: le masse, forza misteriosa e prodigiosa, chiudente in sé un'ascosa irresistibile sapienza e possanza, che bisogna devotamente ascoltare o auscultare per riceverne obbedienti il responso come dall'antica sibilla. Era certamente assai più nobile, e di quella ben altrimenti umana, la parola che in questo riferimento piaceva a Giuseppe Mazzini: «il Popolo»; quel popolo che, a mente sua, in Italia avrebbe dovuto, esso solo, oprare l'indipendenza dallo straniero, la cacciata dei despoti indigeni, lo stabilimento dell'unità nazionale, la proclamazione della repubblica, la federazione delle nazioni, mercé di un'audace sua guerra, che avrebbe accesa dalle Alpi alla Sicilia, sdegnoso degli eserciti regi, forte più di quelli, coraggioso, saldo e soprattutto puro, come quelli, servitori dei re, non potevano essere. E nondimeno chi andava a fondo delle cose, chi cercava la realtà sotto l'immaginazione, chi guardava all'effettivo corso storico, scopriva in quel «Popolo» nient'altro che la grande anima di Giuseppe Mazzini, la cui idea, tenacemente sublime, si attuava per virtù degli eletti uomini di meditazione e di studio e di morale entusiasmo, delle schiere dei volontari che solo in piccola parte provenivano dalle classi artigiane e rurali, degli eserciti regi, della sagacia diplomatica, e generò una Italia indipendente e libera, repubblicana negli spiriti e nei fatti, se non nella forma istituzionale, e che salutò il Mazzini suo precursore, suo educatore e primo autore di tanta opera. E poi avvenne che il «Popolo» del Mazzini fosse sostituito da un altro ente collettivo, venuto fuori dal socialismo o

comunismo, che l'apostolo italiano non accettava perché vi sentiva il materialismo che a lui ripugnava e contro cui non si stancò mai di combattere. Ma anche qui, se si guardava alla realtà, quell'ente collettivo, quel proletariato, come fu denominato, non si vedeva in niun modo nelle forze direttive, nei fondatori del comunismo e socialismo, in coloro che ne costruirono la dottrina, ne dettarono le norme, ne formarono le associazioni, le sette, i partiti, gl'istituti, i quali furono filosofi, dotti, scrittori, tecnici, industriali, politici, tutti o quasi tutti provenienti dagli alti strati sociali: Saint-Simon un conte, oltreché ideatore di grandi opere di ingegneria; Enfantin e Considerant allievi del Politecnico; Owen, padrone di fabbriche; e, per mettere da banda gli utopisti e non risalire a Platone, Moro e Campanella, nel socialismo che si vantò scientifico Marx era un dottore in filosofia che discettò su Epicuro e compose una teoria della storia con correlativa logica ed etica, e una nuova dottrina del valore e della produzione economica; Lassalle similmente dissertò su Eraclito e scrisse una critica dei diritti acquisiti, oltreché tragedie e altri lavori letterari; Engels aveva praticato industria e commercio e fu poligrafo di svariata cultura, d'ispirazione hegeliana; e Wilhelm Liebknecht, studente universitario, insegnante e giornalista, e io lo ricordo ancora quando, vecchio e desideroso di vedere l'Italia prima di morire, fu a me indirizzato e affidato dal Turati affinché gli facessi da guida in Napoli, e un giorno, nella visita del Museo, dinanzi al gruppo dei Tirannicidi, uscì a recitare in greco il famoso canto di Callistrato in loro esaltazione. In tempi a noi prossimi, professore universitario e filosofo di scuola herbartiana, tornato allo hegelismo, era il nostro maestro di marxismo, Antonio Labriola; ingegnere di ponti e strade e studioso di storia e di politica ed economia, Giorgio Sorel; e Lenin ha lasciato una trentina di volumi e tra l'altro una critica dell'empirio-criticismo; e Trotzky fu scrittore e più di lui letterato. Così tutti; e come un "curiosum" soltanto accadeva di notare qualche ingenua compilazione sociologica scritta da penne di operai, e di lodarli anche con affettuosa condiscendenza, che era poi a un dipresso la considerazione in cui furono tenuti i volumi sociologici e storici dell'ex-operaio Bebel. In verità, i semplici proletari, se mai pensassero di rivoltarsi contro i loro maestri, adottando lo stile di questi, li potrebbero chiamare tutti, sprezzantemente, «borghesi».

Con ciò, com'è chiaro, non s'intende sminuire la serietà, l'importanza e la forza di quei moti sociali, ma unicamente confermare che la storia procede

sempre dall'alto al basso. Se non ci fossero le «masse» e i loro bisogni, non ci sarebbe neppure la storia, come se non ci fossero le passioni e i sentimenti, e gli amori e i dolori umani, non ci sarebbero la poesia e le arti, alle quali quelli porgono la materia; ma la poesia e le arti non sarebbero in quanto tali se non ci fosse il genio che crea la forma, la forma bella, cosicché la loro storia è storia della genialità artistica e non dei sentimenti e delle passioni degli uomini. Anche noi critici e storici della letteratura siamo stati astretti ad abbandonare il caro, il gentile mito della poesia popolare, voce fresca ed originale del popolo, che dissolverebbe di volta in volta l'invecchiata ed inaridita poesia d'arte e darebbe vita a nuove forme e a nuove opere geniali, perché l'indagine accurata e penetrante ha trovato sempre nella genesi dei poeti e delle epoche poetiche tradizioni e progressi di cultura e genio d'individui, sicché Omero è apparso a capo di una disciplinata scuola di aedi, e Shakespeare affiatato col rinascimento italiano ed elisabettiano ed esperto nelle finzze dell'arte italiana, e la stessa epica medievale, sotto l'efficacia dei modelli latini, e la lirica neolatina e provenzale sotto quella della poesia latina chiesastica e del canto liturgico (6). Cosa naturalissima, per altro, e quasi ovvia, che ben si spiega - perché tutto si spiega - come si sia potuta perdere d'occhio, ma che innanzi all'occhio è riportata da ogni analisi filosofica, da ogni osservazione della storia, onde sempre rifulge il primato del pensiero, del genio artistico, del genio pratico, e, come suona la comune sentenza, la precedenza delle rivoluzioni spirituali e culturali sulle rivoluzioni nei fatti.

Senonché il mito del popolo o delle masse attribuiva bensì a certe entità collettive quanto di più bello e di più alto l'uomo produce, togliendolo agli individui che lo spirito del mondo di volta in volta delega a quel fine, ai cosiddetti «grandi uomini», ma non ne contaminava e corrompeva il carattere intrinseco. Questa contaminazione e corruzione doveva aver luogo in una di quelle escogitazioni di spuria filosofia che contrassegnarono l'estrema sinistra della scuola hegeliana tra il 1840 e il 1848, la quale né seppe andar oltre lo Hegel, liberandolo da quanto gli pesava sopra di intellettualistico e di scolastico, né serbare le profonde e feconde verità che egli aveva scoperte e vigorosamente affermate. Ed ebbe luogo per virtù di uno spirito di agitatore e di profeta, di un ingegno che seppe suscitare visioni apocalittiche e foggiare motti energetici, ma che alla critica, alla filosofia, alla scienza era poco disposto e la cui stessa opera dottrinale fu un travaglioso sforzo della prima

parte della sua vita e rimase intralasciata e incondita nell'età matura: il Marx. Il suo materialismo storico - non materialismo propriamente né storia, - era l'insofferente negazione dei valori umani o (ch'è lo stesso) la sommersione e l'annullamento di essi in ciò solo che l'occupava, la lotta economica e la rivoluzione sociale. L'illuminismo settecentesco aveva volentieri teorizzato le religioni come inganni tessuti dai sacerdoti; ma nelle parole del Marx, religione, pensiero, poesia, morale, tutta la spiritualità che non sia azione economica, diventava inganno, maschera, finzione o sovrastruttura dell'unica realtà, la lotta economica. Omero aveva poetato e Platone filosofato e Gesù e Paolo innovato la coscienza morale senza sospettare che coi loro poemi, le loro dottrine e la loro fede rendevano secondari e indiretti servigi alle classi economiche lottanti e con queste si identificavano senza residui. Certo vi sono versi di apparenza poetica e formule di apparenza religiosa e atteggiamenti di apparenza morale, che realmente si indirizzano a fini economici, come altresì atti economici che di consimili parole artificiosamente si rivestono; ma con ciò stesso è detto che tutte esse non sono le cose che simulano, perché la scienza o l'arte tendenziosa è tendenza e non è scienza né arte, e la morale tendenziosa si chiama ipocrisia. Senonché farsi ad identificare queste e altrettali e più o meno evidenti astuzie della lotta economica e politica con la verità, la bellezza, la moralità e la religione è non si sa ben dire se singolare grossezza o più singolare irriflessione. La strana identificazione, a ogni modo, fu compiuta dal Marx e dal suo fido Engels in un libro che insieme composero nel 1845-46 sulla «ideologia tedesca» e che diè il fondamento definitivo alla loro vita mentale; nel quale libro, per recare un sol esempio, la teoria etica kantiana della «buona volontà», che era la definitiva critica di ogni etica eteronoma, veniva d'un sol colpo annientata con lo svelarla nient'altro che il riflesso della impotente borghesia tedesca di quel tempo, la quale, non potendo competere nell'industria e nel commercio con la inglese e la francese, se ne stava paga alla «buona volontà»! (7) E la via, con tanta disinvoltura o faciloneria aperta, fu percorsa e ripercorsa allegramente per alcuni anni, in Germania e in Italia e in altri paesi di Europa, quando, verso la fine dello scorso secolo, il materialismo storico ebbe voga e parve rivelazione di "arcana imperii", di ben custodite verità della politica; ma il giuoco stancò presto avvertendosene la monotonia, e si finì col riprendere in istoria a indagare e ragionare con gli antichi savi criteri, distinguendo il vero dal non-vero, il bello dal non-bello e il morale

dall'amorale, e restaurando l'autonomia dei valori stoltamente negati. Dura ancora quella riduzione e annientamento di valori in Russia da quando la vincitrice rivoluzione rese canonica la teoria del Marx; ma anche colà si nota talvolta l'affiorare di qualche dubbio, sicché, per esempio, dopo che per più anni i drammi shakespeariani erano stati interpretati economicamente e classicamente, si è avuto un intravedimento che il loro soggetto non sono già le classi economiche, come convenzionalmente si insegnava e si ripeteva, ma l'umanità, l'umanità che si chiama Amleto o Macbeth (8). In un'altra e più ripugnante forma la stessa negazione dei valori spirituali si è veduta nel cosiddetto fascismo o nazismo, nel quale essi sono stati considerati e trattati in funzione della razza o secondo i fini politici della fazione che si era impadronita del potere; su di che non giova distendersi in parole.

Ora, non è meraviglia che nel fantasioso determinismo economico universale, che diè la piega agli intelletti, fosse avvolto e trascinato il supremo concetto morale della libertà che, dopo aver percorso vari gradi, nei primi dell'ottocento era asceso a ideale e religione del mondo moderno. E presto si disse dal Marx e dai suoi, e molte volte di poi è stato ridetto e ancor oggi si riafferma quasi si strappi per la prima volta il velo alla nuda e vituperosa realtà, che la conclamata libertà è in funzione dei fini dell'economia capitalistica e dell'incremento che essa trova nel libero scambio e nella concorrenza e nel congiunto salariato dei proletari, forma di sfruttamento succeduta alla schiavitù e al servaggio; cosicché la teoria e la storia della libertà politica starebbero e cadrebbero con lo stare e il cadere del capitalismo (9). C'è in questa teoria e interpretazione storica sostanza di verità? C'è il contrario della verità, l'errore, il quale, appunto perché tale, ha certamente i suoi motivi di vero, che sono fatti reali frantesi, occasioni del suo falso vedere e dei suoi indebiti passaggi e dei suoi equivoci nei concetti e nei raziocini. Di questi motivi accennerò due, il primo dei quali si potrebbe chiamare di contiguità cronologica, giacché lo stesso poderoso svolgimento e ampliamento del pensiero, della cultura e del sapere che confluì nella formazione di una nuova coscienza della libertà e dell'ideale liberale, per un altro verso, mercé della scienza e della tecnica, diè l'avviamento a quella che poi fu chiamata la rivoluzione industriale, all'accresciuto uso e potenza dei mezzi meccanici o macchine e ai nuovi rapporti nelle classi sociali, e al primeggiare dell'operosa classe media. Quale e quanto fosse, e come impetuoso e rapido, l'aumento nella produzione della ricchezza per virtù del

capitalismo e come la faccia del mondo ne venisse mutata, è detto e celebrato, tra l'altro, in alcune pagine tra liriche ed epiche del "Manifesto dei comunisti", dato fuori nel 1848 dal Marx e dall'Engels. La contemporaneità del nuovo fervore nel campo etico-politico e in quello economico era espressa argutamente nei primi decenni dell'ottocento dal motto che il secolo richiedeva a una voce «istituzioni liberali e navigazione a vapore». Era facile agli intelletti che non scrutano a fondo le idee e la loro genesi e seguono volentieri le impressioni e le immaginazioni, confondere e unificare i due processi, intimamente distinti, se anche non di necessità divergenti; e altresì allora non si ricordò che la culla della libertà moderna non era stata già la sfera degli affari ma quella delle guerre di religione, del diritto naturale, della richiesta di libertà per le chiese non conformiste, della idea di tolleranza, della filosofia e della scienza che spezzavano vincoli ed ostacoli e progredivano. Facile era cadere nell'illusione ottimistica che in uno stesso atto e con uno stesso principio all'uomo si fosse aperta dinanzi la sicura via della migliore vita, così della spirituale come della materiale, e il rettilineo progresso, in un sol atto ottenendo una duplice redenzione. L'altro motivo, che era di secondaria importanza e si fondava sul precedente, portava a valersi di quella contiguità, convertita in identità, al fine della difesa degli interessi economici, che per tal via erano idealizzati in valori etici o venivano da questi irraggiati: sofisma logico ed espediente oratorio avvocatesco, che sarebbe stata meraviglia se non avesse avuto luogo anche in questo caso, poiché ha luogo in tanti altri analoghi.

Ma la distinzione profonda, che era nelle cose e nei concetti, insorse assai presto nella coscienza leale dei più avveduti liberali ed esempio solenne ne fu il Sismondi, l'autore della liberalmente ispirata "Histoire des republiques italiennes au moyen âge", il primo teorico, insieme col Constant, della libertà moderna nelle sue differenze da quella degli antichi, l'apostolo di questa idea, da noi italiani sempre ricordato con gratitudine per l'aiuto che ci diè nel corso del nostro risorgimento nazionale. Discepolo di Adamo Smith, il Sismondi aveva in un suo trattato di economia scritto nel 1803 accettato per intero l'esclusione dell'intervento dello stato nella produzione della ricchezza e la piena fede nella libera concorrenza. Ma nel 1818 accadde, in questa parte, la sua conversione, che fu consacrata nei "Nouveaux Essais", pubblicati l'anno dopo, e della quale egli assegnò la causa all'esperienza da lui fatta dello schiacciamento della classe operaia sotto l'industrialismo

trionfante, e della miseria dei contadini, il cui anteriore benessere era stato distrutto dalle trasformazioni agrarie; ma che probabilmente fu determinata o sollecitata dalle polemiche, dai disegni e dai tentativi di Roberto Owen, ai quali il Sismondi rivolse l'attenzione (10). Così egli si fece a chiedere che lo Stato, assumendo le parti della coscienza morale, intervenisse nella vita economica con una serie di rimedi, che, quale che fosse la particolare praticità e l'efficacia di quelli da lui designati, stavano a provare che l'idea etica di libertà e quella economica della libera concorrenza non sono uno ma due e possono entrare in conflitto tra loro, e che la prima, come suprema istanza, è sempre chiamata a risolvere in sé la seconda e a dare unità alla vita umana. Sarebbe di non piccola istruzione la storia particolareggiata delle obiezioni e delle correzioni e delle riserve, che d'allora in poi sorsero incoercibili dalla coscienza morale del liberalismo contro il duro giogo che le astratte deduzioni economiche pretendevano imporre: da quelle di scrittori come il Carlyle e il Ruskin, (11) e dalle ammissioni che gli autori di sistemi economici via via dovettero fare dei limiti delle leggi economiche e dei necessari contemperamenti da attingere in concetti extraeconomici, a passare alle azioni politiche, come le grandi inchieste inglesi sulle condizioni degli operai nelle fabbriche e le leggi che presero a regolarle e che seguirono dappresso in Inghilterra il trionfo del libero commercio, e via via a tutta la legislazione sociale che venne crescendo dal mezzo dell'ottocento e all'allentamento progressivo dei vincoli e al riconoscimento legale delle associazioni dei lavoratori e della libertà di sciopero, e via dicendo. Anche il socialismo marxistico, che credeva di recidere di Colpo e per sempre la radice dei mali e dei conflitti per via meramente economica con l'agguagliamento comunistico, si svelò utopico e insieme inefficace; e questo fu il senso, negli ultimi anni dell'ottocento, della cosiddetta «crisi del marxismo», che dové cedere all'idea del riformismo, cioè di un continuo succedersi di provvedimenti secondo luoghi e tempi, quali il corso storico richiede e consente, correggendo lo storicismo marxistico, che, per via diversa, metteva capo, come il suo modello hegeliano, alla stasi e alla negazione di quella storicità da cui aveva inteso prender le mosse. Ma il decorso che indichiamo è gran parte della storia del secolo decimonono, e qui è da presupporre la conoscenza.

In termini teorici, il processo che si effettuava era quello della distinzione tra liberalismo morale e politico e liberalismo economico, con la

subordinazione e risoluzione del secondo nel primo, o, come bene la lingua italiana discerne mercé di un vocabolo che credo manchi nelle altre, tra liberalismo e «liberismo». A rendere evidente la distinzione concorse la stessa scienza economica quando, da «politica» com'era nata, si affinò in economia «pura», i cui termini stavano di sopra le particolari ed eventuali soluzioni dei problemi sociali e storici e perciò così del liberismo come dell'economismo statale. Respinta e vilipesa dai marxisti come nuova subdola arte del capitalismo in propria difesa, l'economia pura riusciva in effetto alla liberazione dai presupposti capitalistici di altri sistemi coi suoi teoremi che si estendevano finanche all'economia, isolata, all'"homo oeconomicus", all'individuo astratto da ogni società con altri. Il fondamento speculativo della distinzione ancora difettava, ma è stato poi elaborato nella filosofia dello spirito con la posizione dei due momenti della praxis, quello vitale o economico e quello morale, entrambi necessari e dei quali il secondo di continuo supera e configura altrimenti il primo. Conseguenza di questa soluzione del problema è che ora non si pensa più, come un tempo si diceva, a «moralizzare l'economia», ma, per contrario, si richiede che essa asserisca sempre più energicamente sé stessa, immorale non già ma amorale, perché tale è il suo ufficio e la sua verità, e che la coscienza morale sempre intervenga a integrarla, perché la vita dell'uomo si attiene a un unico principio che è questo morale, al quale spetta di regolare, in ultima analisi, i conflitti economici e di dettare l'azione che li compone. Non c'è opzione da compiere tra il bisogno del libero mercato in cui si domanda e si offre quel che a ciascuno gradisce secondo i gusti suoi, e l'altro bisogno di restringere e reprimere e uniformare queste domande individuali per provvedere a certe necessità del vivere sociale, tra tendenza alla proprietà privata e all'operare individuale e tendenza alla proprietà comune e all'operare secondo che la comunità ordina, non essendovi opzione concepibile tra due moti intrinseci alla vita umana, di nessuno dei quali si può far senza. Il problema, l'unico problema pratico, è di condursi concretamente in modo giusto, che vuol dire morale, cioè attuazione e promovimento della maggiore libertà o creatività umana, che sia possibile nelle condizioni date. Ogni altra giustizia, che pretenda affermarsi con l'adottare esclusivamente, in ogni situazione, l'uno o l'altro degli opposti schemi economici, è utopica, e, in quanto inattuabile, non è morale, perché morale non è il nulla, e la nullità delle utopie si discopre al paragone delle condizioni storiche, così nell'utopia liberistica del Bastiat

come nella comunistica del Marx, la quale in Russia, come ormai sanno tutti quelli che conoscono il pensiero di lui, certamente non si è attuata né nel rispetto economico né nel politico. Di giustizia non esiste altra al mondo se non quella che si fa caso per caso (o, come si suol dire, secondo tempo, luogo e circostanze), e le cui risoluzioni sono così varie che quel che è giusto in un caso, trasferito che sia in un altro, può essere ingiusto; ciò che è libero in un caso, trasferito in un altro, può essere costretto e servile. La descrizione di un mondo di costante e uniforme giustizia, e di uguale benessere in tutti, non è neppure una bella favola, perché, se il pensiero non riesce a logicamente pensarlo, neppure la fantasia riesce a immaginarlo, e i romanzi che hanno tentato di descriverlo sono insulsi e noiosi. Il mondo (non si dice qui niente di nuovo, ma pur si dice cosa che sembra piaccia, a volte, di dimenticare) è diversità ed è contrasto ed è guerra, e suo fine non è il benessere dei singoli, ma il crescere del mondo sopra sé stesso, la creazione di sempre più alte e più complesse forme, il poema divino della vita. Cotesto non è un paradosso o un filosofico espediente per trarsi d'impaccio, ma è la realtà che si sperimenta a ogni istante, la tragica o la sublime realtà che si voglia chiamarla. E a questa legge della realtà l'idea morale e religiosa della libertà sol essa si adegua pareggiandola, e perciò non può essere in alcuna dipendenza né venire ad alcun patteggiamento coi bisogni vitali ed economici, che intimamente supera, intesa, ad ora ad ora, così a soddisfare quei bisogni e a procurarsi benessere per ben operare vivendo, come a rinunziarvi per ben operare, morendo. Quando si ripete, come accade oggi udir di frequente, che l'uomo non può esser libero se non ha il benessere, o una certa determinata (ma logicamente indeterminabile) quantità di benessere, si dimentica anche qui la semplice realtà, che la storia e l'esperienza attestano, del sacrificio che i buoni fanno del benessere e finanche della loro vita stessa per compiere il loro dovere e serbare l'umana dignità, e si cade nell'errore o nell'orrore di sottomettere un infinito a un finito. Per effetto di questa avvenuta sua dissociazione dal liberismo economico, è parso che l'idea della libertà sia rimasta uno spirito senza corpo, impotente o irreali, giacché, perdendo il corpo che prima aveva, non ne ha poi acquistato un altro, in una diversa costituzione economica. Ma togliersi d'attorno indebite compromissioni non è già scemare in sé la propria forza, sì, invece, accrescerla; così come alla poesia si accresce e non si scema forza quando la si dislega da questa e quella particolare e comandata materia e le si dà a materia il mondo tutto,

lasciandola libera di attaccarsi a quell'aspetto di esso che di volta in volta l'ispirazione muove a trasfigurare in poesia. Nondimeno gli scandalizzamenti e le lamentele sulla decadenza della libertà cominciarono sin da quando non si videro più nei parlamenti d'Europa affrontarsi e contendere i due classici partiti dei conservatori e dei progressisti, ma sorgere in lor vece molteplici partiti di tendenza economica, e discutere e transigere intorno ad affari; e poi queste lamentele e riprovazioni si sono moltiplicate, e in ultimo hanno messo capo ad annunci della grave malattia e della morte della libertà, non sempre accolti con la tristezza che il caso comporterebbe, non sempre elegiaci, ma, a volte, gioiosi e bacchici. Oggi quei certificati di morte e di grave indebolimento senile si vedono quasi quotidianamente nei giornali e nei libri, fondati o accompagnati per altro da giudizi che punto non li sussidiano nell'essenziale, e anzi li contrastano. Apro un giornale e vi leggo che «in Inghilterra il liberalismo politico è una cosa irrimediabilmente morta e sostituito anche come mentalità dal socialismo di fede fabiana che ne è l'antipodo», quantunque, si soggiunge, «gl'inglesi sono liberali di temperamento» (12). Ma cotesto è, per contrario, il riconoscimento del dominio effettivo che il liberalismo ancora tiene colà; e insieme un augurio ad altri popoli perché s'innalzino anch'essi a quel possesso forte e sicuro e lo serbino in simile forma, come «temperamento», cioè passato in succo e sangue, diventato quasi cosa di natura; e il «fabianismo», di cui si parla, cioè la concreta e la progressiva accettazione delle riforme economiche, che dapprima erano nei soli programmi dei socialisti, è la riprova che esso si è sciolto dal vecchio connubio col liberismo. Leggo un libro assai istruttivo sulla «deflazione degli ideali americani»; (13) e in che mai consiste cotesto loro sgonfiamento? Nell'abbandono dello spensierato ottimismo che fu già del secolo decimonono, e più specificatamente del quarantennio tra il 1830 e il 1870, nella rivendicazione del carattere etico religioso del liberalismo contro i legami economici che aveva stretti e le obiezioni che ne conseguivano, nel convincimento a cui si è giunti che, distrutto che fosse il capitalismo, non perciò si diventerebbe liberi, e che bisogna dirigere e rivolgere le grandi corporazioni e le concentrazioni di potere a fini popolari. Anche qui dunque la «deflazione» sarebbe da dire, più propriamente, «purificazione». E circa gli annunci della morte della libertà, a renderli credibili non bastano le contumelie e gli sghignazzamenti che sulla sua vuota tomba versò in Italia e altrove una torma di sconcia gente ubriaca, ma

bisogna provare - poiché di un principio e di un ideale si fa questione - che un altro principio e ideale, logicamente coerente, ha preso il suo posto: prova che a nessuno è riuscito ancora di pur enunciare in modo chiaro e ragionato. E se in Russia, dove il liberalismo non era prima maturato, non è maturato nel nuovo ordine, anzi è stato messo del tutto da banda, e l'azione si è indirizzata alla rivoluzione economica e all'assetto tecnico della forza conseguendo in ciò grandi effetti, anche colà, quando l'occhio si volge all'avvenire, non si sa ripromettersi altro se non libertà, la libertà politica che ora manca e che si otterrà al tempo buono. E benché, affannati e inorriditi in mezzo a stragi e rovine di non prima veduta distesa e gravità e alla perdita dei patrimoni spirituali, tradizioni, esperienze, acquisiti concetti di cultura, abiti morali, sentimenti gentili, gli animi, disgustati e dimentichi del passato, che si è allontanato dall'orizzonte, invocano e aspettano il miracolo di qualcosa che sia del tutto nuovo, di questo augurato e presagito nuovo non si scorge né un barlume nelle menti né un palpito e una promessa nei cuori. E certamente non possono tenerne il luogo le escogitazioni che si vengono studiando di aridi congegni politici compressori e di nuove sante alleanze, che varranno quel che varranno, ma, per la loro propria natura, non sono in grado di generare vita morale; e, per un altro verso, non valgono all'uopo le calcolate e politiche restaurazioni di vecchie fedi, che nel vigore della gioventù e della virilità ebbero impeto ed entusiasmo e spirito pugnace e dedizione al saper morire e suscitarono pensieri e azioni grandi. Ma perché mai quel «nuovo», di cui tanto si parla, non si trova in nessuna parte? Perché il nome suo suona, ora, quasi un aggettivo senza il sostantivo? Il perché è semplicemente questo: che quel nuovo lo si cerca ed aspetta dall'avvenire, quando già esiste ed è sempre esistito, ed esisterà sempre, e si chiama la libertà. Questa è l'unica ed eterna stella dei naviganti nel mare tempestoso della vita, e sol essa produce le cose nuove, le nuove idee, i nuovi atteggiamenti, i nuovi istituti, i nuovi modi di vita; e le vie della libertà il mondo, che non vuole e non può morire, deve sempre di necessità ripigliare, nonostante le parole diverse e avverse che taluni o molti degli uomini vociferano e che non possono cangiare la legge del mondo. Nondimeno il liberalismo, che, come si è avuto occasione di accennare di sopra, ha, insieme con gli altri suoi errori d'inesperienza o di non ancor compiuto approfondimento, dissipato anche l'illusione ottimistica del progresso senza impedimenti o senza ritorni di forme passate, e ha svolto sempre più in sé la coscienza storica e dialettica, non cela a sé stesso, senza

perciò smarrirsi o dubitare di sé stesso, che all'azione e penetrazione della libertà si oppone oggi una forza o una greve massa, ostacolo che non par che si riesca a rimuovere. La natura di questa forza si suole generalmente, sebbene alquanto metaforicamente, riporla nel predominante materialismo; ma, a rigore, il materialismo, che è una concezione metafisica, rimane tanto distaccato dall'azione pratica e morale quanto il sistema di Talete o quello di altro presocratico, cioè nato innanzi che Socrate si attaccasse a interrogare l'anima dell'uomo e a determinarne le leggi; per modo che è proverbiale il caso di fanatici materialisti metafisici i quali, nell'atteggiamento pratico, si manifestarono ed operarono come filantropi umanitari, democratici o liberali. Si suole anche mettere questa forza avversa sul conto del comunismo; ma, quali che fossero le asserzioni materialistiche del Marx (ed erano molto incoerenti) e quali che siano le dottrine in tal parte favorite in Russia, il comunismo per sé stesso, in quanto pura riforma economica dell'assetto sociale, non è materialistico, neppure nel senso specifico in cui il materialismo storico lo ergeva negatore di tutti i valori umani che non fossero gli utilitari; e, del resto, quel che di materialistico si nota e si biasima nel comunismo si trova tal quale in taluni regimi che lo vollero combattere ed erano esaltazioni della razza e del superuomo o duce. Forse la parola più adatta che sia sorta spontanea a designarla è quella di «attivismo» o concezione attivistica della vita, del puro attivismo che come tale è cieco cioè irrazionalistico, e gode nel così porsi e professarsi, non riconoscendo e non rispettando valori o leggi di sorta, reverente e ubbidiente al fremito e all'impulso che lo spinge al fare senza domandarsi che cosa la cosa sia e perché debba farla. Con questa denominazione e definizione di attivismo la forza che sentiamo nostra avversaria si amplia nel tempo e nello spazio, esce dall'angustia dei limiti in cui la si suol vedere nel presente e viene riconosciuta come la più recente forma di quel movimento o di quel grandioso disordine spirituale, di quell'irrazionalismo, che diè i primi segni continuativi di sé negli ultimi del sette e ai primi dell'ottocento e prese nome di romanticismo.

Nient'altro che irrazionalismo è, in effetto, il romanticismo (considerato nel suo concetto scientifico, senza correr dietro al vago uso linguistico e letterario della parola): un particolare irrazionalismo, nato e configurato dallo stato d'animo diviso, che si è distaccato e pur non vuole distaccarsi dalla trascendente religione tradizionale, e vuole, e pur non vuole o non sa,

accettare la visione immanentistica, nella quale è trasfuso quanto v'ha di eternamente vitale nel cristianesimo, e tenta perciò le più fantastiche avventure per trarsi fuori del bivio angoscioso. La sua giusta polemica iniziale contro l'astrattezza e l'intellettualismo illuministico, contro la "raison" raziocinante e matematizzante del settecento, mostrava nel suo impeto trasmodante la ribellione contro ogni idea di ragione, per profonda che fosse e correggitrice dell'altra, di che è riprova che, quando la sua sentimentale polemica si fu convertita in vigorosa critica speculativa per precipua opera dello Hegel, e la nuova idea della ragione dialettica sostituì l'altra, la ribellione continuò rivestendo forme sempre diverse, la ribellione romantica del sentimento capriccioso e dell'immaginazione sfrenata, sicché lo Hegel in filosofia e il Goethe in poesia si dichiararono fermamente antiromantici e definirono il romanticismo per quello che era, una malattia.

Non è qui il luogo né di più particolarmente analizzarlo né di rinarrarne la storia, (14) che passò dalle prime generazioni romantiche, le cui tristezze, desolazioni e disperazioni mandavano ancora raggi vivissimi di nobiltà e generosità, alle susseguenti, quando via via l'elemento morboso si dilatò e si complicò e diè fuori in perversioni di varia sorta, fino a ciò che abbiamo veduto, e che c'è ancora sott'occhio ai giorni nostri, della congiunzione del romanticismo con la politica e la guerra, mercé non più del culto spirituale della nazione ma di quello belluino della razza, coi fiumi di sangue ferocemente versati tra torture e beffe, e le metodiche distruzioni di quanto l'uomo ha creato con lungo lavoro e con l'opera del genio, spento e irriso ogni lume d'ideale, ogni sentimento di comune umanità (15). Questo stato d'animo ha nelle varie parti della vita molteplici e innumeri ripercussioni, in tutte le quali l'orecchio percepisce più o meno risonante il timbro dello stesso suono, in politica come in letteratura, in filosofia come in pittura e scultura, nei nazionalisti e nei comunisti, nei reazionari e nei rivoluzionari, quasi che tutti abbiano bevuto alla stessa fonte avvelenata. E' (si direbbe) l'anima dei tempi, (16) che si esprime imperiosa nelle parole che l'uomo dice e negli atti che compie. Ma la vastità di questa manifestazione tumultuosa non sale a grandiosità, non compunge di riverenza, perché anche le decadenze, anche le epidemie hanno simile diffusione ed estensione e non però le si ammira e le si ama né si desidera di parteciparvi. Colui o coloro che dinanzi ad essa, in mezzo ad essa, "sibi Constant", e tengono ferma l'antica ed eterna guisa del pensare e dell'operare e non disertano per l'irrazionalità la razionalità, si

sentono e si riconoscono, quantunque pensosi e dolorosi, uomini sobri in mezzo agli ebbri, secondo la lode che Aristotele fece di Anassagora. Nel dubbio che li prende, dinanzi a quella forza avversa, dell'attuale loro vittoria e nella lentezza dei passi e dei segni della futura e sicura, e nel chiaro giudizio che essi mantengono che, se non ogni cosa tiene nel mondo le parti della verità, della bontà e della bellezza, tuttavia niente nel mondo accade invano, colui o coloro ritrovano spontanee sulle loro labbra le parole di Dante che i giusti occhi di Dio sono rivolti altrove o che questa è preparazione che nell'abisso del suo consiglio egli fa di un bene del tutto nascosto al nostro vedere. E per intanto si stringono più intimamente all'unica forza che all'uomo, purché voglia, non viene mai meno, all'unica che è fonte di perpetuo ringagliardimento e ringiovanimento spirituale, onde non si dispera mai della vita, alla coscienza della sua missione e del dovere.

E il dovere è sempre nella razionalità e non nella irrazionalità, nel cuore che arde della fiamma dell'ideale umano, della civiltà, della libertà, dell'opera indefessa. Razionali dobbiamo mantenerci e vivere perché cristiani, e profondamente cristiani perché razionali, come si è da noi schiarito in altra occasione; (17) e cristianesimo e razionalità, se anche ora sembri il contrario, non possono essere mai sorpassati e antiquati. Sono pochi di numero, come si suol asserire per seminare lo scoraggiamento, quelli che si attengono a questa fede? Forse sono anche oggi molti più che non si creda, come si può mostrare noverando i loro rappresentanti, e addirittura le schiere dei seguaci, nelle varie terre d'Europa e di America e notando le tenaci resistenze e i segni confortevoli di risveglio e di ripresa. E forse anche quei pochi o molti hanno alleati segreti e ad essi ignoti tra gli stessi loro presenti avversari, che da lor parte sono scontenti, inquieti, divisi tra di loro, perché sola la razionalità unisce veramente gli uomini e fuori di essa non v'ha se non labili incontri d'immaginazioni e di capricci e di transeunti interessi.

Queste considerazioni che abbiamo ragionate confortano e animano a star saldi e a tendere tutte le forze nella difesa di tal causa, per la quale unicamente bello è vivere ed è bello morire.

Sorrento, 15 dicembre 1944.

ANTISTORICISMO (18)

Più o meno presso ogni popolo di Europa, nelle varie sfere della vita intellettuale ed artistica, morale e politica, si nota oggi una sorta di decadenza del sentimento storico, quando non addirittura uno spiccato atteggiamento antistorico.

Questa decadenza e questo risoluto antistoricismo si presentano in due modi diversi, e anzi opposti, che hanno tuttavia comune l'origine, come del pari mostrano la tendenza ad accostarsi, a mescolarsi e a scambiare le loro parti.

Il primo modo, che ha dell'irruente e rivoluzionario nell'aspetto, riceverebbe forse la sua designazione propria se al suo intero si estendesse quel nome che è di una delle sue particolari manifestazioni letterarie e artistiche, e che fu pronunziato anni addietro per la prima volta in Italia: «futurismo». Esso, infatti, idoleggia un futuro senza passato, un andare innanzi che è un saltare, una volontà ch'è un arbitrio, un ardimento che, per serbarsi impetuoso, si fa cieco; e adora la forza per la forza, il fare per il fare, il nuovo per il nuovo, la vita per la vita, alla quale non giova mantenere il legame col passato e inserire la sua opera sull'opera del passato, perché non le importa di essere vita concreta e determinata, ma vuol essere vita in astratto o mera vitalità, non il contenuto ma la vuota forma del vivere, che si pone, essa, come se fosse un contenuto. Da ciò l'impazienza, l'antipatia, l'avversione, il dispregio, l'irrisione verso la tradizione storica, che se nei futuristi letterari si effondevano rumorosamente con le allegre richieste di abbattimento dei monumenti, distruzione delle pinacoteche e dei musei e bruciamento delle biblioteche e degli archivi, e con la professata e consigliata ignoranza di qualsiasi storia, nei futuristi pratici e politici danno parimente segno di sé con la scarsa pietà, l'indifferenza e l'irriverenza non solo verso la memoria di coloro che faticosamente nei secoli formarono quella che ora si chiama l'umanità e che non è un fatto naturale ma una creazione storica, sì anche verso i loro antenati prossimi, i loro nonni e i loro padri; con la incoscienza del lavoro e del valore che si racchiudono nei concetti, nei sentimenti, negli abiti, nelle istituzioni esistenti; con la credenza che il passato sia il morto, laddove, per chi ha occhi per vedere, esso è l'eterno presente e vivente.

Diversamente da questo primo modo di estremo attivismo, il quale, se rigetta la storia passata, sembra ammettere una storia futura - una storia, a dir vero, che non è storia ma una corsa a rompicollo o una ridda da ebbri, - il secondo modo di antistoricismo aborre l'idea stessa della storia come il regno del relativo e del contingente, del mobile e diverso, del vario e individuale, e sospira e aspira e si sforza all'assoluto, al fermo, all'uno, a trarsi fuori della storia, a superare lo storicismo, per acquistare sicurezza e pace. Rispetto alla vita sociale, questo secondo modo pone il suo ideale in ordinamenti che sopprimano l'intervento individuale, e con ciò la concorrenza, la gara, la lotta, e impongano la «regola»; sia che la regola propugnata venga desunta da nuove escogitazioni e si configuri in nuovi assetti economici, sociali e statali, sia che la si ritagli da taluna delle età o delle società della storia passata, compiendo una sorta di restaurazione: che è poi la più flagrante negazione della storia, la quale, per la stessa sua logica, esclude coteste materiali restaurazioni, né si acconcia a lasciar portar via pezzi di sé medesima, staccati dal proprio organismo e dal proprio e integro corso, e dichiarati soli validi e belli ed esemplari. Come l'estremo attivismo nel futurismo estetico, questa concezione ha il suo riflesso in letteratura e in arte nei conati di ritorno al classicismo dei generi fissi, dei modelli e dell'accademia, cioè a una particolare età della storia letteraria e artistica, che, a questo modo esaltata, è insieme falsificata; ovvero nelle modernistiche ricette onde si fabbricherebbero i capolavori di poesia e d'arte, a servizio della società e dello stato, senza bisogno d'ispirazione e di genio personale. Alla germinazione sul terreno storico, al lento maturarsi e al rapido prorompere del nuovo sull'antico, del diverso sul simile, al travaglio onde la fantasia e il pensiero e la volontà si fanno tutt'insieme sciolti e legati, liberi e necessitati, ci s'illude di poter sostituire con vantaggio l'azione dell'autorità, che, sopra un terreno sbarazzato dall'ingombro, dall'incubo e dalle seduzioni del passato, disponga e comandi quel che si deve fare conforme alla costante norma ideale, e ne tracci il disegno dirigendone l'esecuzione. E poiché entrambi i modi, come si è detto, hanno comune l'origine nel comune rigetto della storicità, e si oppongono solo nel concepire diversamente (l'uno in forma anarchica, l'altro in forma autoritariamente disciplinata) l'opera che all'uomo tocca di adempiere, non è meraviglia che di volta in volta gli anarchici, stracchi dell'anarchia, trapassino in autoritari, i futuristi in classicisti ed accademici, i negatori della divina vita della storia in cattolici o segnatamente

cattolici della Controriforma e del Sillabo, gli scapigliati e scompigliati in restauratori, i demagoghi in gendarmi e poliziotti; o che, all'inverso, gli assertori dell'assoluto, del fermo, dell'uno, stufi dell'immobilità a cui si erano costretti, si ribellino a sé stessi e prendano a sgranchire le membra irrigidite partecipando alla danza bacchica del futurismo letterario, politico e morale.

Sono conversioni e riconversioni che osserviamo quotidianamente, come è dato quotidianamente osservare gli uomini e i fatti che rispondono di tutto punto ai tipi che abbiamo delineati, o che ad essi, dal più al meno, si riconducono, o ne portano più o meno l'impronta o ne sono in qualche modo viziati o turbati. Non è il caso, dunque, di dare esempi a illustrazione e prove a conferma di quel che si è detto, non solo perché gli esempi e le prove, con le censure e le satire che vi andrebbero unite, sarebbero qui poco convenienti, ma anche perché crediamo che tornerebbero superflui, non sembrando probabile che da alcuno, che si sia guardato attorno e domandato com'è fatto il mondo in cui vive e quali ragioni ideali lo informino, si voglia revocare in dubbio la realtà del misistorismo o antistoricismo del quale si è discusso, e dei due diversi modi nei quali esso si divide e si oppone e si congiunge. Ma l'antistoricismo, il distacco da tutto il passato e l'abborrimento dal moto storico per sé stesso, il sentimento che la storia vera cominci ora e che ora solo finalmente si esca dalle strettoie e dal tumulto della storia, non è un'apparizione nuova; e, per riferirci ai casi più importanti e più noti, si ebbe già nell'atteggiamento dei cristiani verso il mondo antico e in quello degli illuministi verso tutta la storia fino a loro, quando la "Raison" era sopraggiunta a rischiarare gli intelletti e a fugare le superstizioni della storicità. Fu esso, in questi casi, così nel cristianesimo come nell'illuminismo, la ripercussione della nascita di un nuovo mondo, di nuovi concetti, nuovo sentire e nuove configurazioni sociali e nuove istituzioni: una ripercussione che era un impeto spintosi oltre il segno, ma che pure non poté non spingersi, non poté non irrompere talvolta in violenza, tanto forti erano gli ostacoli che gli toccava affrontare e superare. Onde all'occhio dello storico quelle stesse esagerazioni, quelle crudeltà, quelle violenze s'idealizzano e tramandano qualche raggio di bellezza, perché quell'occhio scorge attraverso il negativo il positivo, attraverso i particolari errori e storture e mali, che furono più tardi corretti e sanati, la nuova verità e il nuovo bene, che si andavano organando e rafforzando, e cercavano di estendere il loro campo d'azione. La barbarie o l'imbarbarimento, - che essenzialmente è antistoricismo, - è stata, per tale

considerazione, redenta, non perché essa non sia barbarie e in quanto tale sempre repugnante, ma perché viene guardata in relazione alla nuova e più alta civiltà che si forma e giudicata quasi la malattia inevitabile di una crisi di crescita. Ora il problema che si pone a chi si sforza di comprendere quel recente passato che si chiama il presente, è: se l'antistoricismo, che è stato di sopra descritto, abbia o no un contenuto positivo, se nel suo involucro di stravaganze e di assurdità si annidi un frutto di vero e di bene, se nel suo abbattere e distruggere operi insieme un costruire, e una nuova spiritualità si prepari o ci stia già dinanzi senza che noi ce ne siamo accorti o senza che ce ne siamo resi ben conto. Certo, niente accade che non abbia il suo buon motivo, e il reale, come diceva il filosofo, è sempre razionale; ma richiamare questo universale principio, e appagarsi di esso, varrebbe restare nel generico e non veramente rispondere al problema proposto. Il quale non chiede già il generico riconoscimento che la rivolta antistorica di questo o quell'individuo, di questo o quel gruppo sociale, di una più o meno larga parte della società odierna, e magari della sua maggioranza, sia un percorso necessario per l'educazione di certi individui e gruppi e società, per quella faticosa e complicata educazione del genere umano, di cui altresì parlano i filosofi; ma domanda, invece, se essa dia a vedere o lasci infravedere una nuova vita spirituale, una "humanitas nova", retta da più vigorosi e fecondi e comprensivi concetti. Per un esempio, il Secondo Impero fu, senza dubbio, una necessità, e una necessità razionale, per la Francia, posta l'incapacità di cui la classe politica francese aveva dato prova nel reggere e adattare alle nuove esigenze la liberale monarchia di luglio, e la sua peggiore incapacità e lo smarrimento nell'impiantare, in luogo di essa, la repubblica, e il disordine, lo scontento e le paure che eccitò o non frenò; e, in quanto necessità razionale, il Secondo Impero fu anche cosa benefica, non solo per quel che produsse di bene, come si suol dire, materiale, promovendo la produzione economica e accrescendo la ricchezza del popolo francese, ma anche, e soprattutto, perché si dové a quella esperienza se la Francia si strinse di poi forte alle istituzioni liberali, e, nella Terza Repubblica, impedì fermamente che avessero più effetto i tentati ritorni, che si affacciarono più volte, d'imperi e di monarchie legittimistiche e di clericalismo, e, insomma, fece un gran passo nella sua educazione politica. Ma non per questo si giudicherà mai il Secondo Impero forma politicamente progressiva e capace di svolgimento dall'interno: la qual cosa non credette neppure l'imperatore, Luigi Napoleone,

che favorì e sostenne con la sua azione di politica estera indipendenze e libertà di popoli e finì col riformare il suo impero autoritario in impero liberale, sostituendo o scotendo le basi su cui era dapprima fondato. C'è - ripetiamo la domanda dopo averla così determinata e schiarita, - nell'odierno antistoricismo, la delineazione, sia pure ancor vaga e indeterminata, di una nuova e più alta vita spirituale? Questo, per l'appunto, è ciò che non si arriva a scernere, per quanto si aguzzi la vista; ciò di cui non si sente la presenza e la vicinanza nei modi in cui sempre si avvertono la presenza e la vicinanza del nuovo e geniale e creativo, e che sono la trepidazione, la commozione, l'attrazione, e, in una parola, l'amore. Quanto poco amore, ai giorni nostri, nel mondo! e quanto poca gioia, e quanto pigro entusiasmo! Come suonano fiacche e false le corde dell'amore se la retorica degli energicisti e degli autoritari si prova, come fa talvolta, a toccarle! e come risuonano invece, aspre e forti, quelle della prepotenza, dello scherno, del sarcasmo, dello stolido e cupo fanatismo! Come frequente si ode il vanto della «barbarie» e del modellarsi sui barbari, diversamente da quel che accadeva presso i barbari veri, i barbari ingenui, che dell'esser loro erano inconsapevoli e forse, se qualcuno ne li avesse resi consapevoli, se ne sarebbero adontati! L'antistorico cristianesimo apportava la virtù della "caritas", l'antistorico illuminismo si ammorbidiva di umanitarismo e di "sensiblerie"; ma l'odierno antistoricismo è tutto sfrenatezza di egoismo o durezza di comando, e par che celebri un'orgia o un culto satanico.

Che se da questa prima impressione si passi a esaminare il concetto sul quale consimile antistoricismo si regge, più chiara e determinata si fa la percezione del vuoto che è nel suo fondo. Come si è già mostrato, invece di un concetto unitario, si ritrova in esso la divisione in due e opposti concetti, che non stanno fermi ciascuno al posto suo, ma l'uno entra nell'altro ed esce fuori dall'altro, deponendo e ripigliando la sua sembianza: la qual cosa è sempre grave indizio di nullità logica. Che cosa, infatti, è il primo dei due concetti, quello dei formalisti dell'energia, dei zelatori della vita per la vita, del futuro senza passato, del fare senza ideale, se non la posizione nota e condannata in filosofia, nella fenomenologia dell'errore, col nome d'irrazionalismo, negazione dei valori spirituali? E che cosa è il secondo, quello onde si predica la costruzione o ricostruzione della vita umana scissa dalla vita stessa che è la storia, l'imposizione dall'alto del ritmo della vita, la regola che, invece di essere creata dall'uomo come suo strumento, debba essa

creare l'uomo; che cos'altro se non la posizione, nota altresì e condannata in filosofia, del razionalismo astratto, che non nega direttamente i valori spirituali ma li materializza e li rende inerti facendoli trascendenti? Sono due posizioni tante volte in varia veste riasserite, e tante volte criticate fin dall'antichità, che, proprio, non possono promettere niente di nuovo. Per questo risultato negativo dell'indagine che si è sommariamente accennata, il problema dapprima proposto cede il luogo all'altro che tien dietro a quel risultato: non più di cercare un contenuto e un valore dove non c'è, ma di cercare per quali ragioni quelle viete posizioni erronee siano riemerse e occupino tanto campo ai nostri giorni. La risposta a quest'ultima domanda non potrebbe aversi piena se non col ripercorrere il corso della storia, e particolarmente di quella del secolo decimonono, e più particolarmente di quella che dall'ultimo terzo di esso va fino ai giorni nostri: donde si vedrebbe come nessun nuovo ideale di vita spirituale e umana si sia levato dopo quello che culminò per l'opera congiunta della Rivoluzione francese e della filosofia idealistica e storica, ma che quell'ideale, nel suo svolgimento, ha incontrato molteplici e gravi difficoltà nello stato degli spiriti e nei nuovi spiriti suscitati dal moto economico e sociale, da dar luogo ad arresti e sviamenti, i quali, per importanti che si stimino, arresti e sviamenti sono e non punto ideali, e se, nelle convulsioni che ne conseguono, a ideali pretendono atteggiarsi, si traducono nelle sopradefinite asserzioni d'irrazionalismo e di astratto razionalismo. Sono coteste, senza dubbio, e debbono essere, formole filosofiche, ma sotto di esse stanno fatti ben concreti e corpulenti, si muovono le "dramatis personae" della più moderna lotta politica, quali l'imperialismo e nazionalismo, il socialismo marxistico, lo statalismo che si decora del nome di «etico», la ripresa cattolica e clericale, e via enunciando. Fatti che preesistevano all'ultima grande guerra e in parte la prepararono; ma che la guerra ha esasperati, perché ha provvisoriamente indebolito le forze di opposizione e di freno, che li fronteggiavano. Quando si consideri non solo che nella guerra distruttiva è caduto il fiore della gioventù europea, della più coraggiosa, della più generosa, della più intelligente (e ciascuno di noi nella cerchia delle sue relazioni personali novera tristamente queste forze perdute, queste speranze troncate), ma anche che si è coltivata di necessità, per lunghi anni, la disposizione alla violenza, e, col comando e con la disciplina soldatesca, la desuetudine dalla lotta civile che richiede l'industria e l'inventività individuale; e, di necessità, - anche oltre la necessità, - si è

disfatto o depresso l'aureo abito critico, con tanta severità e delicatezza di cure educato negli anni di pace, e si è dato largamente l'esempio di praticizzare il vero presentandolo a seconda degli interessi come falso, e il falso presentando come vero; e si è promossa la credulità verso tutte le fandonie che si credeva utile mettere in giro, e si è favorita l'aspettazione dello straordinario, dell'improvvisato, del prodigioso e dell'impossibile; - quando si considerino queste e altrettali cose, la meraviglia non è già che le condizioni mentali e morali del mondo siano quelle che sono, ma che non siano assai peggiori; e si prende a contemplare con gratitudine le tenaci forze di resistenza, che pure sono avanzate dappertutto e che hanno impedito e impediscono il peggio, affidando dell'avvenire.

L'antistoricismo odierno, dunque, par che sia non già un rovescio e un simbolo negativo di nuova sanità, ma impoverimento mentale, debolezza morale, eretismo, disperazione, nevrosi, e, insomma, un'infermità, da superare con la pazienza e con la costanza, come tutte le infermità. Di questo suo carattere d'infermità può recare conferma l'altro fatto che, insieme con l'antistoricismo, accade di osservare, e che intrinsecamente forma tutt'uno con esso: la decadenza dell'ideale liberale, la quale in alcuni paesi ha avuto anche per effetto la formazione di regimi antiliberali, ma che si nota un po' dappertutto nelle parole e negli atti, nei libri e nei metodi politici, e più ancora negli irrequieti desideri. Sentimento storico e sentimento liberale sono, in verità, inscindibili, tanto che della storia non si è potuta dare altra migliore definizione che di «storia della libertà», perché solo da questa essa ottiene un senso e solo per essa si fa intelligibile. Senza dubbio, nella storia si vedono altresì regimi teocratici e regimi autoritari, regimi di violenza e reazioni e controriforme e dittature e tirannie; ma quel che solo e sempre risorge e si svolge e cresce è la libertà, la quale, ora in quelle varie forme si foggia i suoi mezzi, ora le piega a suoi strumenti, ora delle apparenti sue sconfitte si vale a stimolo della sua stessa vita. E, senza dubbio, anche nel passato la parola «libertà» è stata talvolta sbeffeggiata o maledetta; ma ciò accadeva da parte di uomini e gruppi sociali che si vedevano minacciati nei loro privilegi e scomodati nelle loro abitudini, o da parte di rozze plebi, istigate dai loro preti; e quel che è singolare, invece, dei giorni nostri è che questo avvenga non da parte di privilegiati né di plebi, o non solo da queste parti, ma da quella d'intellettuali, procreati dalla libertà, e che non si accorgono di negare con essa sé medesimi: segno aperto, quant'altro mai, di

processo morboso. E ancora un'altra conferma si può trarre dal giudizio che si è dato, volgendo per un momento l'attenzione a uno stato d'animo d'importanza minore e aneddótica ma tuttavia significativa, che è quello che, altresì in Italia, ha ricevuto il suo battesimo e si è denominato «Antieuropa». E' evidente che il sentimento storico coincide col sentimento europeo in quanto nell'Europa si concentra la più ricca e nobile storia umana, l'Europa ha prodotto l'ideale libertà e ha tolto su di sé la missione della civiltà nel mondo tutto, e non v'ha in Europa storia di singoli popoli e stati che possa intendersi separatamente, fuori della vita generale dell'organismo di cui sono membra. La guerra stessa, invece di accentuare le differenze, ha fatto spiccare questa comune umanità europea, con comuni virtù e comuni vizi e difetti, con comuni problemi. Sradicarsi dall'Europa dopo essersi sradicati dalla storia è, di certo, proposito affatto coerente; ma di quella coerenza che si ammira nei pazzi che a lor modo ragionano.

Pure, giacché si dice che l'uomo di studio, il filosofo e lo scienziato, deve avere l'"esprit de doute", - ed io per mio conto procuro di non rendermi indegno di quel nome che onora, - farò l'ipotesi che l'interpretazione storica che ho offerta dell'odierno antistoricismo non colga nel segno, e che io, per poco acume o per aver gli occhi velati dalle dolci immagini del passato e la mente radicata in vecchi convincimenti, non riesca a scorgere il "quid maius" che si viene preparando tra la rozzezza e barbarie di quel movimento, e scambi per depressione quella che è elevazione, per infermità un fruttifero travaglio spirituale, per terrena pazzia la sacra follia della croce. Data questa ipotesi, posto il caso che una nuova civiltà sia in elaborazione, quale dovere spetterebbe a noi, filosofi e storici, che vediamo per intanto buttar via con disprezzo quanto ha per noi supremo pregio, i nostri concetti sulle vie necessarie del vero e del bene, e sul carattere sacro del lavoro compiuto dalle umane generazioni? Dovremmo, per un "quid maius" presunto e che ben merita questa volta di essere accompagnato dal "nescio", aiutare all'opera di distruzione e abbandonare il nostro posto di combattimento per seguire le turbe nemiche verso un segno che non conosciamo? - Formolerò questo quesito in un esempio e con immagini storiche, che forse ne renderanno più facile la comprensione e la soluzione, e domanderò: - se, concesso che il nuovo popolo, la nuova storia e la nuova civiltà italiana nascessero, come si dice, dalle invasioni barbariche, vivendo uno di noi, cultori del vero, nel quinto o nel sesto secolo, al tempo dei goti o dei longobardi, avrebbe scelto il

suo posto accanto a un Totila e a un Alboino, o non piuttosto a un Boezio e a un Gregorio? - A questi ultimi, che continuarono la tradizione romana, e non a coloro che rapinarono e scannarono e devastarono coi goti e coi fedissimi longobardi, si deve se questi barbari cessarono a poco a poco di esser barbari e, dando e ricevendo, concorsero a generare gl'italiani dei Comuni e quelli del Rinascimento. Per noi, filosofi e storici, la storicità - che vuoi dire civiltà e cultura - è il valore che ci è stato confidato e che abbiamo il dovere di difendere, tener forte ed ampliare: la storicità, nodo del passato con l'avvenire, garanzia di serietà del nuovo che sorge, blasfemata come la libertà, ma che, come la libertà, ha sempre ragione di chi le si rivolge contro. Federico Hebbel diceva, a proposito della sua poesia non accolta dai suoi contemporanei, che, quand'anche gli uomini non volessero più vestire abiti di seta, il povero filugello continuerebbe a tirare e ad avvolgere il suo filo. E noi, filosofi e storici, potremmo, in ogni caso, dir lo stesso. Senonché, come l'umanità non può far di meno della poesia, così neppure della storia e delle sue tradizioni, e della libertà che le anima e accende gli animi. E' questa l'ultima religione che resti all'uomo, l'ultima non nel senso che sia un ultimo avanzo, ma nell'altro senso che è la più alta che si possa attingere, la sola che stia salda e non tema i contrari venti, o anzi li riceva in sé e se ne invigorisca, e non sfugge e anzi ricerca la critica ed è essa stessa, tutt'insieme, critica e costruzione, pensiero. Coloro che la ignorano o la sconfessano sono, nel mondo moderno, i veri atei, gl'irreligiosi: irreligione e ateismo che non è quel che meno offenda nelle parole e negli atti degli antistoricisti, energumani del nuovo e vacui restauratori dell'antico. Chi apre il suo cuore al sentimento storico non è più solo, ma unito alla vita dell'universo, fratello e figlio e compagno degli spiriti che già operarono sulla terra e vivono nell'opera che compierono, apostoli e martiri, genii creatori di bellezza e di verità, umile gente buona che sparsero balsamo di bontà e serbarono l'umana gentilezza; e ad essi tutti mentalmente s'indirizza a invocare, e da essi gli viene, sostegno nei suoi lavori e travagli, e nel loro grembo aspira a riposarsi, versando l'opera sua nell'opera loro.

1930.

LIBERTA' E GIUSTIZIA

Non mi piace - dico non mi piace nella sua formulazione logica e non già nel nobile sentimento morale e politico che la riempie di sé, per esempio, nei versi del nostro Carducci - (19) la diade, che ora ha molto corso, di «Libertà e Giustizia», o altresì, con inversione dei termini, di «Giustizia e Libertà». Non posso accettare quei due concetti così come si suol presentarli e raccomandarli uniti, quasi si pongano sulla tavola e si offrano, l'una accanto all'altra, due noci. I concetti non stanno tra loro come noci, numerabili in due, tre, quattro o in altro numero, ma in viva relazione di pensiero, che dissolve quelli di essi che sono fantastici, mette fuori della sua cerchia gli altri di carattere e intenzione empirica, e a ciascuno dei concetti genuini assegna il suo posto come momento necessario dell'unità che essi tutti compongono, col precedente e il conseguente proprio di ciascuno, cosicché, ove si traggano fuori di questi loro posti, diventano tra loro disparati e smarriscono significato e vigore. Quale è, dunque, il vero contenuto mentale della parola «libertà» e della parola «giustizia», e quale il rapporto dei due termini? Può l'uno sussistere insieme con l'altro o, per contrario, l'uno viene confutato ed escluso dall'altro? Può l'uno stare alla pari con l'altro o dev'essere risolto dall'altro e nell'altro?

Il contenuto mentale della parola «libertà» è la spiritualità stessa dell'uomo, la sua attività che è la sua realtà; onde chi nega che l'uomo sia libertà e si fa a concepirlo come una cosa che un'altra cosa urti e smuova e muova e determini nel suo fare (supposto che simili impossibili operazioni, postulate dal metafisico naturalismo, abbiano luogo in qualche parte dell'universo), non sa quel che si dica, o non dice quel che dovrebbe dire, perché, se si ripiegasse su sé stesso, si avvedrebbe che, in quel dire, non pensa e non ragiona ma si lascia andare a momentanei sentimenti di sconforto e di avvilito, o che ad esso ricorre per legittimare verso gli altri e verso sé medesimo l'alquanto basso tenore del viver suo. E poiché la libertà è l'essenza dell'uomo, e l'uomo la possiede nella sua qualità stessa di uomo, non è da prendere letteralmente e materialmente l'espressione che bisogna all'uomo «dare la libertà», che è ciò che non gli si può dare perché già l'ha in sé. Tanto poco gli si può dare che non si può neanche togliergliela; e tutti gli oppressori della libertà hanno potuto bensì spegnere certi uomini, impedire più o meno

certi modi di azione, costringere a non pronunciare certe verità e a recitare certe menzogne, ma non togliere all'umanità la libertà cioè il tessuto della sua vita, che anzi, com'è risaputo, gli sforzi della violenza, invece di distruggerla, la rinsaldano e, dove era indebolita, la restaurano. Quella espressione, intesa rettamente, vuol dire soltanto che si ha il dovere morale di sempre favorire e promuovere la libertà, cioè la vita dell'umanità, e, ponendo nell'aspetto negativo della formula il divieto a ogni azione che la sminuisca, in quello positivo pone il comandamento di aumentarla e accrescerla di continuo. E poiché la libertà, come si è detto, è l'attività stessa dell'uomo, per quale via si può mai accrescerla se non accrescendo in ogni campo la produttività umana, con nuovi concetti di verità, nuovi ritrovati di scienza e di tecnica, nuove creazioni di bellezza, nuove opere di elevazione spirituale? Si suole storditamente domandare che cosa si debba fare della libertà che si possiede o che si è riacquistata o piuttosto ravvivata; come se essa fosse una forza oziente che aspetti qualcuno che l'adopere e le consigli e le imponga il da fare. Ma forze ozianti non esistono nella realtà e hanno luogo solo nell'astrazione, perché una forza è tale solo quando lavora, cioè produce; e la libertà non va in cerca né chiede ad altri un contenuto che le manchi, perché essa stessa è questo contenuto, e non sarebbe forma se non fosse riempita, cioè concreta. E il suo contenuto e il suo produrre ha sempre a fine l'elevazione morale mercé delle creazioni estetiche e filosofiche e scientifiche ed economiche, perché la morale non è di là da questi vari ordini di creazioni, come qualcosa che vi si aggiunga dal di fuori, ma sta appunto in tal vario creare che essa stimola e regge e col quale attua il suo fine che è di accrescere e innalzare la vita. Conseguenza del principio così stabilito è che, coincidendo la libertà di tutto punto con lo spirito morale e compendiando in sé ogni dovere morale, non c'è nessun compito di tal qualità a cui essa non arrivi e che resti fuori della sua cerchia, quasi invito ad altra potenza spirituale di assumerlo ed eseguirlo; perché, quale sarebbe mai quest'altra potenza, se essa abbraccia il tutto ed è il tutto? Ed ecco per qual ragione io non riesco a tollerare - ripeto, logicamente, e non già nei suoi motivi sentimentali - quella compagnia che le si vuol dare, di un'altra idea, designata col nome di Giustizia, sua correggitrice o integratrice, sua amica o sua superiore, o sua emula e rivale, con la quale a volte litighi, e, alla meglio o alla peggio, transiga e si accomodi. No: la libertà non ha uopo di ciò, perché tutto quanto è da fare moralmente, fa e deve fare da sé, traendolo da sé stessa

e non trovando mai fuori di sé altra forza.

Sarà il caso, dunque, di scrutare un po' più attentamente che non si soglia cotesta deità, la Giustizia, il cui sembiante maestoso raccoglie troppi lineamenti di maestà da non dare sospetto alla critica e indurla a cautela, ma che pure in questa molteplicità di tratti o di aspetti ebbe forse le ragioni della sua fortuna nell'antica filosofia ellenica, quando perfino strappò dal petto del prosatore Aristotele un'immagine poetica ad esprimere il suo rapimento («più bella di Espero!»): fortuna che si continuò nelle scuole e ancor oggi si ritrova nei gareggianti programmi dei partiti politici. Scrutare quel sembiante vuol dire semplicemente per noi ricercare e distinguere i vari significati che ha ricevuti e riceve quella parola, e, per tornare alla metafora, scomporre e risolvere quel sembiante in un balenio di diversi sembianti, malamente unificati o tra loro confusi.

Il primo di questi significati è appena da notare e si può senz'altro metterlo da parte, perché si riduce al vago uso della parola «Giustizia» come coestensiva col concetto di bene morale, al modo in cui l'uomo morale, resistente alle passioni, libero dalla loro servitù, è chiamato «il giusto», e la giustizia, in questo senso eminente, è stata definita virtù perfetta o perfezione della virtù. Ma, teoricamente, cotesta è la forma povera, perché priva di processo critico, di ciò che, nella sua profondità e pienezza, si dispiega e si afferma come la libertà, sicché aggiungere l'un termine all'altro vale unire un concetto preciso con uno, identico nel fondo, ma impreciso, che confonde e fa vedere doppio.

Ben altra consistenza ha un secondo significato della parola «Giustizia», cioè quando viene intesa come diritto e legalità, e a ragione celebrata fondamento di ogni società umana e di ogni stato; nel qual significato risponde bensì a un concetto preciso, ma per ciò stesso non può entrare a comporre la diade che è oggetto di questa disamina. Ordine, legalità, stato, diritto, giustizia è il primo grado della vita pratica, condizione della vita morale e della libertà; e se è condizione, se logicamente la precede, se la vita morale o la libertà la presuppone e contiene in sé, non può essere logicamente a lei aggiunta, sua compagna e sua correggitrice. Nei pensatori greci la giustizia come obbedienza alla legge primeggiava e pareva rappresentare il tutto, appunto perché essi guardavano alla polis come al tutto, senza dare alla coscienza morale quel risalto e quel primato che ottenne col cristianesimo, e per il quale la libertà-moralità - in virtù della circolarità

spirituale - riopera di volta in volta sulla condizione da cui è sorta, la critica, la censura, la modifica, la sovverte e converte in altra della medesima natura bensì ma meglio rispondente ai suoi fini, in altre istituzioni: il che si vede nei progressi che la storia ci narra. Un terzo senso, che s'incontra così nel quotidiano discorrere come nei libri dei filosofi, della parola «Giustizia», ne fa una virtù, una classe tra le classi della virtù, nella serie di giustizia, equità, benevolenza, amicizia, liberalità, forza, prudenza, temperanza, e via: nel qual senso essa non può pretendere alla dignità di principio filosofico, perché designa, evidentemente, un concetto empirico. Per questo valore meramente empirico del concetto delle «virtù» accade che si sia portati non solo a moltiplicarle all'infinito, col distinguerle in sempre nuove determinazioni e gradazioni, vanamente sforzandosi di adeguare l'inadeguabile ricchezza delle forme della vita morale, ma a temperare l'una virtù con l'altra (e, nel caso della giustizia, più prossimamente con l'equità); e, infine, a sentenziare che «nessuna virtù sta solitaria», ossia che ciascuna è legata alle altre tutte, classificate o non classificate che siano: la qual sentenza contiene in sé un'inconsapevole critica, e come un'ironia, della empirica dottrina delle virtù. Ma il quarto e ultimo significato della parola «Giustizia», che rimane come residuo dell'analisi fin qui condotta, è certamente, per le conseguenze che tira con sé, il più rilevante; quantunque sia il meno vero di tutti, privo di quei motivi di verità che pur si notano negli altri. Per esso la giustizia viene intesa come esigenza di eguaglianza tra gli uomini; ma non già di quella eguaglianza che è il riconoscimento della dignità spirituale di ogni essere umano, coincidente con la sua intangibile libertà, sì invece di una stravagante eguaglianza utilitaria e materiale. Contradittoria come questa è con la realtà e con la vita, non potrebbe considerarsi morale, ma, tutt'al più, super-morale, nell'ironico senso onde, collocandola sopra la morale e fuori della realtà e della vita, le si assegna la dimora nel vuoto. In effetto, quell'esigenza si specifica in due altre più particolari, che sono: l'una, d'istituire condizioni di vita economica eguali per tutti i componenti di una società e che diano a tutti eguale benessere; e l'altra, di abolire le gerarchie sociali, trattando gli uomini come in tutto e per tutto eguali nella capacità e nell'opera sociale. Ora, circa la prima, quantunque le parole si pieghino docili, non è dato concepire che cosa siano «condizioni eguali», e meno ancora che cosa sia l'«eguale benessere», e se, considerando che ogni parte della società è necessaria alle altre, si deve ragionevolmente rifiutare la divisione degli uomini in superiori

e inferiori o in buoni e cattivi, altrettanto indubitabile è che essi si trovano individualmente in condizioni varie e sono tra loro vari nei loro sentimenti e nei loro bisogni, onde non si può conferir loro, con eguali mezzi di soddisfazione, un eguale benessere. E contro l'abolizione delle gerarchie sociali, la diversità, oltre che dei sentimenti e dei bisogni, delle attitudini o capacità, vuole di necessità la gerarchia sociale, che, ben inteso, non è quella di singoli individui fisicamente distinti, ma opera attraverso di questi, per modo che colui che è sopordinato in una parte della vita sociale, è subordinato in altre, chi è gerarca in una è dipendente in altre, e il più dominatore uomo di stato cederà, per non dire altro, la gerarchia alla fedel consorte tra le pareti domestiche o almeno tra quelle della cucina e della lavanderia. Questa critica della giustizia come eguale benessere di tutti ed eguale capacità di tutti a tutto, prende andamento assai facile, non per altro che perché la giustizia, come esigenza di eguaglianza, è l'assurdo trasferimento di una finzione matematica alla realtà che non consente finzioni, alla vita che è antimatematica. E nondimeno essa provoca e nutre, coi fantasmi che forma, i cattivi sentimenti dell'invidia verso ogni sorta di superiorità, né già solo della fortuna, ma finanche dell'ingegno, del genio o della incorruttibile virtù, laddove l'uomo buono, trovando sempre nel suo proprio ufficio la propria superiorità e nella modestia la superbia, non invidia nessuno. E ai vili rodimenti dell'invidia si avvicendano, in chi s'intriga in questo errore, le delusioni che immancabili lo attendono quando si argomenta di tradurre in atto la male immaginata eguaglianza dell'ineguagliabile, e vede, invece, con sbigottimento, presentarsi agli occhi suoi non più le legittime varietà del sentire e del saper fare, ma quelle illegittime delle prepotenze e delle violenze che si sopraffanno le une con le altre in triste ed arida lotta (20).

Ovviamente, nelle azioni storiche che si mossero sotto il segno dell'eguaglianza, come nella Rivoluzione francese, la quale pose fra le tre stelle che dovevano essere di guida alla rinnovata umanità, l'"égalité", non c'era semplicemente questo assurdo di falsa matematicità, e perciò non è dato cancellarle dalla storia con la semplicistica confutazione logica dell'errore dottrinale della parola scritta sulle loro bandiere. C'era ben altro nella Rivoluzione francese, come è noto, che fu di somma importanza nella storia della civiltà, l'abolizione di vecchie condizioni sociali ed economiche e di vecchie e artificiali gerarchie, che avevano avuto la loro ragione e avevano

reso servigi nei secoli precedenti, ma che, col mutar delle condizioni storiche, erano diventate pesi, impacci, parassitismi, iniquità, - privilegi della nobiltà, del clero, delle corporazioni di arti e mestieri, servitù della gleba, prestazioni feudali, e simili, - tutte cose concrete e particolari che beneficamente furono abolite, laddove non si abolirono, perché non si poteva, le naturali differenze economiche e il sistema gerarchico in sé e per sé, che anzi si rinnovarono e si configurarono in modi più adatti e fecondi. L'utopica radicale abolizione delle diversità economiche e delle gerarchie politiche, che era il sogno sorto su quell'errore logico, e al quale in pratica non poteva corrispondere, come si è detto, se non un fallimento o un evento contrario all'aspettazione, fu tentata dal giacobinismo e, più direttamente, dalla giacobina «Cospirazione degli Eguali» del Babeuf, a cui risale la formula, di larga risonanza quanto di pensiero inafferrabile, della «libertà di fatto», da attuare dopo l'ottenuta «libertà formale», dell'«eguaglianza sociale» da sostituire all'«eguaglianza dinanzi alla legge».

Contro l'egalitarismo giacobino, estrema conseguenza dell'astratto e matematizzante razionalismo settecentesco, si affermò e crebbe, avvalendosi del fallimento e dell'esperienza di quello, il pensiero dell'ottocento, mercé l'acquistata coscienza della relatività degli istituti alle situazioni e ai gradi dello svolgimento spirituale, e l'intelligente accettazione storica di tutto il passato, anche di quello che per le recenti lotte era più aborrito, come il feudalismo e il monarcato assoluto, e, risalendo in su, del medioevo e poi anche delle età primitive con la loro feroce religiosità, che non fu più considerata come per l'innanzi inganno congegnato dai sacerdoti. Con questo nuovo pensiero si formò l'ideale e la pratica del liberalismo, che aveva avuto bensì inizio nel seicento, in Inghilterra, al declino delle guerre di religione, mediatore il concetto della libertà delle chiese non conformiste, ma trovò i suoi presupposti sociali e la sua giustificazione dottrinale e la disposizione volitiva e il fervore e l'entusiasmo nella prima metà dell'ottocento, quando in tutta Europa riempì di sé la filosofia, la storiografia e la letteratura, e raccolse e diresse gli sforzi dei popoli contro i regimi assoluti e autocratici e ottenne il trionfo: trionfo che fu accompagnato (ma si possono, forse, sempre evitare le illusioni della gioia e della speranza?) da un empito di trasmodante fiducia, dalla sicurezza di essere entrati ormai in un'età di continuo e pacifico progresso, come a dire in uno storico «regno di Dio». Di ciò la meditazione filosofica e storica avrebbe dovuto rendere guardinghi gli uomini, a loro

dimostrando o rammentando che Satana e il male e l'illibertà covano sempre nel petto dell'uomo e si celano sotto ogni forma di vita sociale e storica, e che l'idea del progresso non può discacciare ma deve accogliere in sé e subordinare e farne suo strumento quella dei circoli o dei corsi e ricorsi, dell'avvicinarsi di civiltà e di decadenze e imbarbarimenti, dalle quali si esce col salire sempre più in alto. Come potrebbe la libertà disconoscere questa legge, se nel suo principio stesso si contiene che la vita è lotta e che la lotta è perpetua e che la stasi del bene è altrettanto assurda quanto la stasi del male? L'etica della libertà, severa nel suo intrinseco per questo suo carattere di perpetua combattente, trova sempre a fronte e contro di sé gli altri ideali dal più al meno eudemonistici, che pongono il fine della vita nel piacere, nel riposo, nella felicità, nella beatitudine, ora mondana e ora oltremondana, da possedere o conseguire sulla terra, sia col ridurre la società umana a un ovile guidato da un unico pastore (teocrazie e regimi assoluti), sia col dare forma a una convivenza di soddisfatti bisogni e di pace per virtù della concorrente volontà di tutti gli individui parimente disposti (democrazie assolute, socialismi e comunismi). Ed eudemonistiche altresì sono, nell'estremo opposto, le etiche pessimistiche, schernitrici degli inani sforzi della libertà, le quali, disperando della felicità, tuttavia la felicità, o, che torna al medesimo, la cessazione dell'infelicità procurano di attingere mercé l'ascetismo, la rinuncia, la negazione dell'azione, della volontà e del desiderio, l'idoleggiato ottundimento e istupidimento e, magari, col deliberato suicidio universale del genere umano (ideato quest'ultimo da un filosofo che ebbe molta nomea, ma che è da dire un'idea poco pratica perché quel suicidio non estinguerebbe di certo la vita dell'universo, il quale provvederebbe a generare nuovi esseri umani meno poveri di cervello e angusti di petto di quelli educati dall'Egesia germanico dell'Incosciente!). Contro tutte coteste inferiori, l'etica della libertà si pone di là dall'eudemonismo, di là dall'ottimismo e dal pessimismo che ne conseguono, collocando il fine non nell'incoerente concetto del riposo, della cessazione del dolore, della felicità e della beatitudine, ma in quello coerente e chiaro e univoco dell'opera da creare e della cui vita veramente si vive, e assomigliando l'uomo, per il sentimento che porta nel suo fare, al poeta che crea nuove e più complesse forme di bellezza, e nel suo creare, attuando sé stesso, si soddisfa e vince la morte.

Ora gli ideali eudemonistici, che abbiamo qualificato inferiori, non lasciano di appigliarsi, come a loro mezzo, all'idea dell'eguaglianza, (21) che

porrebbe termine alle lotte e permetterebbe di stabilire il riposo e la dolce vita e tutti i beni che vi si congiungono e che tutti si compendiano nell'uomo infine redento dalla servitù della storia e a questo modo abbassato (come Leonardo avrebbe detto) a mero transito di cibo. E perciò non è meraviglia che all'idea della libertà sia stata contrapposta o sovrapposta quella di Giustizia, come sinonimo, in quest'uso, dell'eguaglianza sospirata o dell'immobilità da raggiungere. Tale idea di eguaglianza, che era già, oltreché nella democrazia, nel più vecchio socialismo derivato dal Babeuf, penetrò anche nel Marx, nonostante che egli si avvedesse e dicesse che bisognava storicizzarla, e con questo intento scrivesse il "Manifesto dei comunisti" e il "Capitale". Senonché il Marx, nella filosofia dialettica e storica, non fu mai altro che un ricalcatore dello Hegel peggiore; e come lo Hegel aveva pervertito la dialettica storica della libertà in una concezione teologico-metafisica che metteva capo a un ottimo stato, e disconosciuto la libertà sempre vivente e lottante, e avversato e spregiato i moti di libertà che si delineavano ai suoi giorni in Europa, così egli costruì una mitologia dello svolgimento storico come sostanzialmente economico, che metteva capo a un regno dell'eguaglianza, che egli, non si sa perché (se non forse per adulazione allo spirito del tempo), battezzava della libertà, la quale non poteva avervi luogo come, a suo detto, non vi avrebbero avuto luogo lo stato, la politica e la storia.

Come che sia, sempre, e più spesso ancora nei contrasti dei partiti e nelle loro controversie dottrinali, l'idea della libertà-moralità è astretta a fronteggiare e combattere l'altra della giustizia ed eguaglianza; e questo è nell'ordine delle cose e rientra nella doverosa difesa e ampliamento della critica, della scienza e della cultura, perché sempre vi saranno spiriti irreflessivi e semplicistici e intelletti immaturi, che bisogna correggere e indurre a maturarsi. Ma la diade «Libertà e Giustizia», dalla quale ho preso le mosse in questa dilucidazione, mi offende in modo particolare, perché è un tentativo di assopire un aspro e pungente problema dottrinale e morale, con quel procedimento eclettico che è altrettanto odioso alle menti filosofiche quanto gradito agli amanti del quieto vivere e del poco pensare, i quali non vogliono tendere troppo l'arco dell'intelletto né suscitare troppo dispiacere nell'una e nell'altra parte contendente. E mi offende anche per un altro verso, nel riguardo politico, come un poco leale comportamento verso l'una e l'altra parte, quella liberale e la socialista o comunista o altrimenti egualitaria,

un giocare di astuzia verso l'una o verso l'altra perdendo sé stessi nel "corrumpere et corrumpi". E', infine, mi offende per l'evidente mancanza di coraggio che vi si dimostra col rinunciare a sostenere, nell'integrità della sua logica, il difficile concetto di libertà e piegarsi verso l'altro, intrinsecamente contraddittorio ma che è aperto al facile plauso dei molti, o (come ora si usa dichiarare) dei «giovani», i quali converrebbe, a dir vero, ammonire e istruire e disciplinare per il bene loro e dell'avvenire che a loro appartiene, e non già tradire adulandoli nella loro inesperienza, ignoranza e naturale baldanza. Certo la concezione liberale è consapevole che essa non apporta pace ma guerra, non agevolezza ma travaglio, non ozio ma lavoro, e non intende ingannare e illudere coloro a cui si rivolge, e preferisce le conquiste faticose e lente, e si appaga dei pochi e degli eletti, la cui efficacia pratica è di gran lunga maggiore che non quella dei molti che non fanno quel che si vogliono o che fatuamente vogliono; e allontana da sé il peggiore dei volghi, quello superficialmente addottrinato e raziocinante, e disdegna di scendere nel mercato dove questo volgo si fa ressa e concorrenza e dove col gridio soffoca i moti del pensiero e delle parole pensate. Il suo campo non è quel mercato, ma il ben più largo campo della storia, dove sempre ha ottenuto le sue vittorie, dove le stesse eventuali sconfitte sono prodromi di vittorie future e di quegli avanzamenti dell'umano pensiero e dell'umana civiltà che si annodano misteriosamente l'uno all'altro e si continuano nei secoli dei secoli.

Tolta di mezzo quella diade di disparati o ripugnanti concetti, rimane, dunque, unico principio la libertà, che ha in sé la virtù, e con essa il dovere, di proporsi e risolvere i problemi morali che sorgono sempre nuovi nel corso della storia, tutti i problemi, quali che essi siano: salvo, beninteso, quell'unico del rendere gli uomini felici e beati, che non è un problema ma una fisima, e si può lasciare in pastura dei discettanti sulla giustizia da introdurre nel mondo e sull'eguaglianza a cui ridurlo per farlo star buono.

Ma in questa revisione dei due concetti si è voluto dare una critica dei falsi principi e delle false combinazioni di principi che s'incontrano solitamente nei trattati dottrinali e nei programmi politici, e che bisogna rettificare, se fondamento del pratico discutere e del ben fare è la chiarezza delle idee e il ben ragionare. Senonché confutazione di errori teorici non vuol dire (e già abbiamo di sopra fatto quest'avvertenza) confutazione e negazione dei bisogni effettivi e pratici che con quei fallaci concetti vengono ragionati o che di essi si valgono come di simboli e motti per aprirsi una strada,

richiamar l'attenzione e far sentire la propria urgenza. I fatti accaduti, comunque avvolti di teorie ineffettuali, sono da accettare nella loro realtà di accadimenti storici; e i bisogni sociali sono da notare e da raccogliere, sciogliendoli da quell'involucro illogico e fantastico per recarseli dinanzi come materia di risoluzioni morali, pertinenti al nostro dovere. Dietro le invocazioni passionali od oratorie della libertà che dovrebbe essere convalidata e ribattezzata dalla giustizia, e sotto il peso delle costruzioni teoriche che mal si reggono sulle insicure fondamenta, stanno le difficoltà, le angosce, le insofferenze, le ribellioni, la spinta a migliori assetti, gli sforzi e le speranze dei popoli e delle loro varie classi e gruppi, la realtà insomma delle lotte e dei contrasti che cercano di comporsi in nuovi rapporti e raggiungere nuove forme di produzione economica e di vita sociale. Ma i problemi che da ciò nascono non possono essere formulati e risolti se non sul piano morale della libertà-moralità, e vanamente è stato tentato di trattarli per mezzo di schemi estrinseci e materiali, con proposte di ordinamenti sociali come quelli del liberismo e del comunismo, che sono i due estremi della serie, e con gli altri tra questi intermedi, il difetto dei quali tutti è di non essere né schiettamente economici né schiettamente morali, ma generici e astratti, e perciò di necessità arbitrari. Soltanto nel piano morale quei problemi di ordinamento economico e sociale si risolvono effettivamente di volta in volta, conforme ai loro dati particolari e precisi, quelli e non altri, coi quali si presentano, e col variarne le soluzioni secondo tempi e luoghi, cioè secondo il variare dei dati, attenendosi all'unico criterio della libertà, che val quanto dire prescegliendo sempre, in ciascun caso, quella soluzione che promuove la libertà stessa, ossia l'elevamento della civiltà. Per esercitare quest'ufficio e compiere questa scelta la libertà dev'essere economicamente affatto spregiudicata, e avere il coraggio di adottare, al fine del civile progresso, anche i provvedimenti che sembrano o sono i più diversi e opposti, quelli che si chiamano liberistici e quelli che si chiamano comunistici, che tutti sono buoni in certi casi se rispondono al fine che si è detto e tutti, in relazione ad esso, perdono la loro precedente qualificazione e prendono l'altra di provvedimenti moralmente necessari. Per questa ragione, or son già molti anni, io mi adopero a slegare il legame indebitamente annodato tra «liberalismo», che è vita morale o etico-politica, e «liberismo» che è un tipo tra gli altri tipi possibili di ordinamento economico; (22) sul qual proposito mi sono permesso di fare ripetutamente osservare che, se quel legame fosse

reale, si darebbe causa vinta al materialismo storico e, d'accordo con esso, si verrebbe a negare l'autonomia della morale, diventata maschera di bisogni e di soddisfacimenti utilitari. Non c'è cautela che la libertà non possa e non debba, all'occorrenza, usare nel maneggiare le cose dell'economia, che sono rette dalla propria legge alla quale non si comanda "nisi parendo"; ma, del pari, non c'è ardimento che non possa e non debba, in altre occorrenze, osare. Un ardimento tanto più risoluto e sicuro in quanto ubbidisce non a singoli interessi economici di una singola classe sociale, ma unicamente alla voce della coscienza e alla ispirata visione delle vie della storia. A questo punto l'uomo del pensiero sa che l'opera sua è terminata e che il campo spetta all'uomo dell'azione, che è veramente tale se è tutt'insieme cauto ed ardito, conservatore e rivoluzionario.

PER LA STORIA DEL COMUNISMO IN QUANTO REALTA' POLITICA

Circa un mezzo secolo fa, s'iniziò in Germania da un gruppo dei più autorevoli scrittori socialistici e marxistici, sotto la direzione del Bernstein e del Kautsky, una storia del socialismo e comunismo condotta a imitazione delle storie universali e nazionali, che si componevano dai dotti «borghesi», cioè per collaborazione di specialisti. E quando ne venne fuori il primo volume, (23) io, che ero allora alle mie prime armi, in un mio saggio mossi l'obiezione che quella, poiché mancava di svolgimento, «non era una storia, ma piuttosto una sorta di antologia di tutte le ribellioni di proletari e di tutte le teorie sociali che più o meno prendevano a fondamento il comunismo dei beni» (24). Pure, se fossi andato più a fondo (il che non potevo allora, perché anche in me aveva qualche parte il giovanile radicalismo e politico semplicismo, ed ero nel primo incontro col pensiero inebriante del Marx), avrei dovuto negare addirittura che il comunismo, in quanto tale, dia luogo a una storia, cioè sia atto a formarne il subietto.

Subietto della storia è, infatti, il positivo e non il negativo; e il nocciolo del comunismo, nella sua idea ultima e direttrice, nel principio a cui dà fede, non è la positività di un'azione o di un'istituzione, ma un conato nel vuoto, il quale, nella sua più nuda espressione si risolve nel concepire l'ideale della vita come pace senza contrasti e senza gara, e pertanto con eguali sentimenti e concetti ed eguali e soddisfatti bisogni in tutti i componenti di una società, condizione che toglie radicalmente la necessità e possibilità stessa delle lotte degli uni contro gli altri, delle vittorie e delle sconfitte degli uni sopra o sotto gli altri, e la necessità stessa dell'ordinamento statale. Ogni errore teorico ha, certamente, qualche stimolo o motivo pratico, che in questo caso si ritrova agevolmente nell'affanno e nel dolore del lottare, dai quali si procaccia di saltar fuori col fantasticare e vagheggiare una vita senza lotta, cioè una vita senza vita.

Pertanto il comunismo, nella sua idea, è non solo un'utopia, ma, si potrebbe dire, un'utopia assoluta, irredimibile, inattuabile, in qualunque età, ancorché la si ponga nel più lontano avvenire, nel più tardo ad avvicinarsi a noi. Quelle che ne sono parse attuazioni storiche, per esempio, certe sette variamente religiose, fondatrici di piccole colonie, o le missioni gesuitiche

del Paraguay, o i cenobi e le altre e simili istituzioni delle chiese, lasciando stare che sempre assai presto si pervertirono e decadde o si disciolsero, non si reggevano da sé, ma come parti di una società non comunista, di cui erano o formazioni parassitarie o strumenti e delegazioni per certi fini speciali. Neppure in immaginazione riesce di costruirle e pensarle senza annullare gli uomini in fantocci, privi di nervi e di sangue, di fantasia, di pensiero e di volontà, quando addirittura, cosa che si vede in certe antiche ingenuità ideali o modelli di città, il comunismo non sia stranamente riserbato alle classi aristocratiche e governanti, come in Platone, o non abbia sotto di sé uno strato di schiavi, come in Tommaso Moro, e non sia, insomma (come avrebbe detto il Vico che parlava della «libertà signorile»), un «comunismo signorile». La concezione liberale della vita e della storia non è già l'antitesi della tesi comunista, l'avversaria che essa combatte movendosi con essa in un medesimo piano, il che varrebbe innalzare la concezione comunista a un grado filosofico) che, in verità, non le spetta, e con questo abbassare l'altra, preparando e auspicando il superamento di entrambe in una terza forma introvabile e ineffabile. Il rapporto che la concezione liberale ha con la comunista è quello di chi ha maggiore esperienza e meditazione verso chi ne ha meno e che perciò si avvolge in fraintendimenti ed equivoci o si lascia trasportare dall'immaginazione. E la concezione liberale sa che la vita è divenire e perciò perpetuo contrasto e perpetua soluzione, perpetua soluzione e perpetuo rinascente contrasto, continua tendenza all'eguaglianza e alla pace e continua rinascente ineguaglianza e turbamento e distruzione di pace e di benessere, nell'una e nell'altra delle quali non si ripone già il fine della vita perché il fine della vita è la vita stessa, nella sua pienezza, col sacro mistero dell'esistenza che si deve adorare, e non già dissacrare e pretendere di correggere col toccare e spezzare la molla stessa dell'azione, ossia del vivere. Ma sa anche che l'uomo può trasportare, e nel fatto trasporta, il contrasto vitale sempre più in alto; e questa è la fede che informa il suo fare, questo è ciò che si chiama il perpetuo progresso e avanzamento e arricchimento e affinamento della vita umana. E come colui che sa, non passa sopra con l'indifferenza e con la beffa sugli errori di chi non sa, ma ne scorge e intende le motivazioni negli stenti e nelle angosce e nei desideri umani, e cerca di rimuoverle, la mente liberale si fa pensosa innanzi alle asserzioni e alle richieste del comunismo, e, pur non potendo non vedere la contraddizione manifesta del suo principio di risoluzione, e combattendo gli errori delle sue

asserzioni nelle varie forme che sempre nuove rivestono, procura insieme soddisfazione alle richieste pratiche di essa nelle loro particolarità, quando si trovano i mezzi di attuarle o man mano che questi mezzi e condizioni si vengono formando. Soddisfarle, ma nel grado che debbono tenere di ponderate determinazioni e conseguenze della libertà mentale e morale, e non mai di sue premesse o condizioni, né d'istanze a lei pari. Agli uomini l'ordine liberale dà tutto quanto da parte sua deve dare: libertà di parola e di stampa, di associazione, di propaganda, di elezioni, rappresentanze, votazioni, diritti di maggioranza. Si valgano, se sanno, di questi mezzi per cercare, nelle faccende politiche ed economiche, di persuadere altrui, raccogliendo forze di adesione ai loro fini, ma non chiedano che a loro si permetta che, per soddisfare le loro richieste, si adoperi l'imposizione e la violenza. Non è già che l'animo liberale si rifiuti in assoluto alle cosiddette rivoluzioni, alle rotture della legalità e all'interruzione dell'andamento regolare dell'umana convivenza, perché la storia, di cui esso si nutre, gli ha appreso che vi ha rivoluzioni necessarie e benefiche, come a dire operazioni chirurgiche per parti maturi, che accidentali ostacoli impedivano; ma poiché le operazioni chirurgiche non vanno mai senza pericolo e il parto che si crede maturo può non esser tale e l'effetto riuscirne esiziale, cioè, in termini propri, le inopportune rivoluzioni possono dar luogo ad anarchie e a conseguenti reazioni e imbarbarimenti, è naturale che esso non si rassegni a sbaragli rivoluzionari se non in casi estremi, i quali, dal canto suo, procura studiosamente di evitare, convertendo, quanto più gli è possibile, le rivoluzioni in evoluzioni e le battaglie in negoziati e in graduali accordi. Il secolo decimonono, nel quale la libertà giunse alla maggiore coscienza di sé e alla maggiore attuazione, ebbe nel poema che volle essere la Commedia non divina ma umana dell'età nuova, nel "Faust", il simbolo di questa ascesa; perché Faust, che cerca l'attimo al quale possa dire di arrestarsi sentendolo compiutamente bello, non lo trova mai, e quando sembra che alfine l'abbia trovato, e quella parola gli esce dalle labbra, ha trovato invece non un attimo in cui egli si possa adagiare prolungandolo, ma un ideale che sorpassa gli attimi e i godimenti materiali, l'operosità indefessa nella libertà: (25) che è la ragione per cui la sua anima non cade in preda a Mefistofele. Concezione laica e di carattere immanentistico, laddove la concezione comunistica, per il suo intrinseco materialismo, mette capo a una sorta di trascendenza del principio materiale, e, quantunque per questo credo materialistico entri in

conflitto con le chiese cristiane e altresì con la cattolica, ha pur con quest'ultima un indiretto punto d'incontro nella mortificazione che il comunismo infligge al rigoglio del pensiero e dell'azione e nella tendenza di esso a ridurre al grado elementare, a quello tra di bambini e di uomini addetti al solo e perciò delusivo perseguimento dei bisogni del benessere, le società umane, le quali la Chiesa cattolica può ben accettare così spiritualmente estenuate e piegare docili al suo potere e al suo dominio con l'additar loro, a compenso della miserabile vita sulla terra, la beatitudine nei cieli. Comunque, il contrasto tra lo spirito comunistico, che ha l'irruenza del semplicismo e delle accese passioni del rancore, dell'odio e della distruzione, e lo spirito liberale, è profondo, e di ciò bisogna rendersi chiaro conto per non lasciarsi andare a illusioni di facili intese e accordi, che sono certamente desiderabili ma saranno assai travagliosi e lenti, perché richiedono che una delle parti s'innalzi, con la meditazione e con le lezioni dell'esperienza, a una forma mentale e culturale superiore, dalla quale guardando i suoi precedenti concetti e disegni, li rivedrà irraggiati e trasfigurati, non più utopistici e illimitati ma limitati e storici. Per ora, anche quando i comunisti o i socialisti si presentano e si credono convertiti alla concezione liberale, la loro cultura, i loro affetti, i loro bisogni spirituali, la loro conoscenza e penetrazione storica sono del tutto diversi e a quella inferiori, e nel fondo del loro animo persiste l'ideale di una società statica, in cui sia attuata (come si suol dire eufemisticamente) la «giustizia sociale», con aggiunta la «libertà», che rimane in essi un "epitheton ornans", ossia che essi onorano a parole e della quale hanno un'idea affatto superficiale, e non punto profondamente dinamica. Si veda una conferma di ciò in un caso recente, che è quello di Henri de Man, del quale, pochi anni or sono, fu molto letto in Italia il libro annunziante il «superamento» da lui compiuto del marxismo e la nuova sua professione di fede liberale o liberale-socialistica. Ma son bastati alcuni anni di vita ministeriale nel suo Belgio, nei quali ha fatto l'esperienza che certi disegni, che egli credeva buoni, trovavano ostacoli o impedimenti nel parlamento e in taluni interessi di privati o di gruppi, che gli sembravano prevalere talvolta sul cosiddetto più o meno astratto «interesse generale», ed è bastata una sconfitta militare del suo popolo, perché egli abbia solennemente rinnegato il sistema liberale e prestato ossequio a regimi autoritari e violenti, come quelli che soli possono assicurare al popolo la pace dell'inerte benessere materiale e la «giustizia sociale» (26). Che cosa credeva,

dunque, il signor De Man, che tutto ciò che uno di noi, nel suo particolare, opina buono e utile, debba non urtare in ostacoli ed essere, senz'altro, accolto e attuato dagli altri uomini? O che non vi debbano essere più al mondo imbrogli e prepotenze e altre birbonerie, che vi sono state e vi saranno sempre, ma che non per ciò sopprimono l'opera sana e progrediente dell'umana società, come la storia in tutto il suo corso attesta? O che, mutando regime, la realtà, la «*rugueuse réalité*», come la chiamò, nel suo solo momento serio di crisi interiore, il Rimbaud (e fo mia questa sua parola perché mi piace), diventi liscia da carezzare dolcemente con la mano? Purtroppo temo che queste strane cose egli candidamente credesse, perché "semel abbas semper abbas"; e chi non ha spontaneo il senso della storia e del dramma e della tragedia della vita umana non l'acquista mai veramente o non l'acquisterebbe se non con sudori di sangue come quelli che bagnarono la terra nell'orto di Getsemani.

Tornando alla storia del comunismo e alla negazione che di sopra se ne è fatta, quel che di essa si nega è, come si è accennato, l'autonomia o la positività del suo soggetto, e non già l'inquadramento dei singoli fatti positivi che sotto quel nome si suole bene o male raccogliere, i quali certamente debbono entrare nella storia con la loro particolare qualità e per l'efficacia che come tali hanno esercitata. Che se per i secoli più lontani, per l'antichità, per il medioevo, e pei primi dell'età moderna, le manifestazioni del comunismo hanno scarsa importanza come accompagnamenti di talune crisi religiose o come episodiche selvagge esplosioni o "jacqueries" di contadini oppressi, nel corso dell'ottocento, quando si formarono veri e propri partiti socialistici e istituzioni e pratiche conformi, l'incidenza delle forze socialistiche con altre forze storiche operò, non primariamente e direttamente ma certo indirettamente, alla formazione della cosiddetta legislazione sociale, e si fece sentire su altre parti della legislazione e dell'amministrazione, e anche oggi incita e persuade ad ardite riforme. Ma altresì la sua dottrina concorse a falsificare e a vilipendere con capziose interpretazioni e acri motti satirici il sistema liberale, stoltamente descrivendolo come nient'altro che una serie di consapevoli, e più ancora d'inconsapevoli, finzioni e menzogne, a protezione dei capitalisti o borghesi, e insinuando di ciò il dubbio negli animi stessi di molti liberali: cosicché il liberalismo venne perdendo vigore di dominio e sentì scossa in sé stesso la fiducia che la coscienza del suo alto carattere morale gli aveva conferita. E l'azione dei partiti socialistici volle e

tentò di distaccare le classi sociali, che diceva di rappresentare, dalle unità nazionali o statali a cui appartenevano, ripudiando il concetto di patria e ogni altro di contenuto etico (federazione europea, società delle nazioni, e via dicendo) come concetti capitalistici e borghesi; e parlò in nome di una inesistente internazionale proletaria, avulsa dalla complessità e concretezza degli interessi storicamente determinati; e, infine, professò unico metodo quello rivoluzionario, che il sistema liberale aveva cercato di risolvere nell'altro della lotta continua e del continuo progresso graduale e legale, riserbando al primo il solo ufficio di espediente transitorio per casi eccezionali. L'aspettazione della rivoluzione, convertita in uno stato d'animo ordinario e normale, venne preparando quel che è in parecchi paesi avvenuto poi, e che in nessun luogo è stato lo stabilimento del proletariato e del comunismo, ma solo il disfacimento degli ordinamenti e dei governi liberali per governi di autorità. Soggetto di questa storia dei partiti socialistici non è, dunque, il comunismo, ma il "Christus patiens", la travagliata e travagliante umanità, che sostiene le sue prove dolorose e tuttavia ad esse non soccombe.

Parrà ad alcuno che alla qualificazione negativa che noi diamo del comunismo e alla negazione che perciò facciamo di una storia sua propria, si sottragga la particolare concezione socialista o comunistica che prende nome dal Marx, la quale, come ha effettuato, a suo dire, il trapasso dall'utopia alla scienza inserendosi nel corso storico, così ha aperto una nuova storia nel campo dei fatti con una corrispondente autonomia storiografica nel campo delle idee.

Ma, in verità, il Marx non fece niente di ciò che si chiude in questa formola, sebbene egli e il suo compagno Engels assai se ne dessero vanto. La cosiddetta inserzione del comunismo nella storia non fu il conferimento all'idea comunistica di un contenuto positivo, che le mancava e che continuò a mancarle, ma semplicemente una delle parecchie spiritose invenzioni dialettiche che la scuola hegeliana, particolarmente nella sua ala sinistra, soleva congegnare, onde in quella costruzione teorica il corso della storia fu figurato come movente da un immaginario comunismo primitivo e raggiungente la sua meta in un comunismo riflesso e maturo, col percorrere i tre stadi intermedi dell'economia schiavistica, della servile e della capitalistica, dell'economia antica, medievale e moderna, e accingersi a saltare, infine, da quest'ultima a un cosiddetto «regno della libertà». La dissoluzione dell'età capitalistica non consisteva in altro, presso il Marx, che

nella critica degli sperperi di ricchezza, che essa cagionava mercé delle periodiche crisi; mentre, nell'atto stesso, egli non poteva non ammirare l'opera grandiosa compiuta in pochi decenni dall'industria borghese, il che riduceva a cosa affatto secondaria le perdite economiche, prodotte dalle crisi di assestamento, delle quali, del resto, il Marx esagerava l'importanza, l'estensione e la periodica regolarità. Ma che cosa sarebbe stato quel «regno della libertà», di cui parlava per figura rettorica, egli non era in grado di dire e non disse. Disse bensì che il capitalismo suscitava ed educava i suoi propri «becchini» nelle masse operaie; ma i becchini non sono, che si sappia, generatori di nuova vita, né una forza distruggitrice è per questo solo una forza costruttrice, e il punto sta sempre nel determinare quale nuova forma positiva il comunismo avrebbe messa al mondo. Giorgio Sorel, che assai più del Marx aveva calore di sentimento e impeto poetico, sognò una classe operaia che avrebbe maturato una più schietta e viva moralità, rinsanguando le società umane, come un tempo operò il cristianesimo, al quale gli piaceva di paragonare il vagheggiato suo socialismo sindacalístico; ma presto questo sogno si dissipò in lui stesso, né egli poté mai definire la qualità né dimostrare la realtà della nuova morale che sarebbe stata in gestazione e della quale non fu certo il nuovo Gesù o il nuovo Paolo. Il Marx si restrinse ad additare da lungi una terra promessa, nella quale, abolite le classi, non ci sarebbe stato più bisogno di congegni e di oppressioni statali, perché tutti avrebbero goduto libertà in libere associazioni; e quando gli fu chiesto talvolta alcunché di meno vago, sfuggì alla domanda con la celia: «che egli non scriveva "menus" per le cucine dell'avvenire». Una sola parola ben chiara gli uscì dalle labbra: «dittatura»: dittatura alla quale aggiunse il genitivo «del proletariato», ma che dittatura sarebbe stata, in nome di chiunque esercitata, e dalla quale non si scorgeva come poi si sarebbe usciti, perché la dittatura, intesa come istituto giuridico, sta in relazione con un regime stabilito che venga temporaneamente sospeso e al quale si pensi di tornare, sorpassate che siano le condizioni straordinarie, ma, quando cotesta relazione manca (e nel caso della rivoluzione comunista, che avrebbe non solo sovvertito l'economia ma tolto via l'idea stessa di Stato, mancava), la dittatura non è temporanea ma duratura e prende altro nome di ben diverso suono. Anche nel Marx, dunque, il comunismo non ha altro contenuto che la mancanza di ogni contenuto, espressa nell'assurda cessazione dei contrasti e nel vuoto storico, conseguente a questa cessazione di battito vitale. E, per quel che è

dell'«attuazione» che il comunismo avrebbe ai giorni nostri avuto in Russia, già altra volta, e nello stesso proposito, misi in guardia contro l'errore metodologico di pretendere di risolvere una questione di principi con l'addurre un fatto che non può essere assunto come fatto storico, cioè pensato e compreso e definito, se non per mezzo dei principi che per l'appunto sono in dubitazione e in discussione: circolo vizioso nel quale si entra solo per pochezza di riflessione (27). La natura e le contraddizioni intrinseche e la debolezza del comunismo sono un conto, e quanto è accaduto e accade in Russia è un altro, e solo chi ha indagato e meditato e accolto in sé la storia del popolo e della società russa, del pensiero, del sentimento e del costume russo, e di quel che la rivoluzione russa ha distrutto e di quel che ha costruito, o sta costruendo, può determinarne il carattere e formarne giudizio: con che ho già implicitamente detto che, da mia parte, non sentendo in me il pieno possesso di questi indispensabili presupposti, non improvviserò un giudizio di quella storia e di quella società, come molti usano, e neppure farò miei giudizi di altri, per autorevoli che possano sembrare, perché, per accettare un giudizio altrui, bisogna essere in grado di verificarlo con la critica e perciò con una propria diretta esperienza e conoscenza. In libri specialmente inglesi e americani mi è capitato di leggere ragguagli dai quali si ricava che dei tratti programmatici segnati dal Marx, nel cui nome quei rivoluzionari intrapresero l'opera loro, non è sopravanzato se non un solo, la dittatura, e non propriamente del proletariato ma di una burocrazia tecnica e politica, che è una nuova classe, remunerata in più alta misura dei suoi amministrati, la quale coltiva da sé i propri eredi, mandando i suoi figli alle università e preparandoli a succederle nella pubblica direzione e amministrazione; laddove contadini e operai non hanno la facoltà di trasferirsi da un luogo all'altro e sono come affissi alla gleba. Del «regno della libertà», auspicato dal Marx, si è perso finanche il ricordo, e sulla sua «abolizione dello Stato» si fa silenzio come per tacito accordo, perché, in luogo dell'abolizione, si è avuto un potenziamento dell'ingerenza statale, accentrante e regolante a suo modo ogni opera, ogni pensiero, e perfino l'arte e la poesia, che sono state politicizzate. Ma che cosa si vuole inferire da questo? Che il comunismo, o la società degli eguali, non si è attuato in Russia? Ma che esso non potesse attuarsi per ragioni intrinseche era già dimostrato dalla critica del suo principio direttivo; e il non essersi attuato in Russia non aggiunge nulla a tale dimostrazione, e neppure si può dire che in mera linea di fatto la confermi,

perché un fatto, che non è accaduto ora e colà, potrebbe accadere in avvenire e altrove, sempreché non fosse logicamente contraddittorio e perciò impossibile: onde all'analisi logica si è rinviati daccapo. E il problema da risolvere non è questo, disperato, di sostituire un fatto, che non è stato inteso, alla dimostrazione del principio necessario per intenderlo, ma unicamente quello storicamente individuato, cioè di quanto di nuovo e progressivo la Russia sovietica ha creato rispetto alla Russia czaristica, e, posto che l'una e l'altra siano del pari autocratiche, quale il contenuto della nuova rispetto alla vecchia autocrazia. Si osserva che se dalla vecchia Russia non venne alla restante Europa lume di pensiero, venne almeno fulgore di poesia, della dolorosa e pessimistica poesia di anime cercanti invano una via quale i Tolstoi e i Dostoiewski ci fecero ammirare e amare, laddove dalla nuova Russia non si odono se non le ripetizioni di talune formule marxistiche, ben note e criticate e sorpassate un mezzo secolo fa dalla filosofia e dalla scienza economica della restante Europa, e con esse le parole di una poesia solitamente inferiore perché tendenziosa e, come si è detto, politicizzata. Ma questa considerazione negativa, appunto perché negativa, non è storicamente concludente, perché il genio artistico nasce quando nasce in qualsiasi condizione sociale, e, d'altra parte, il pensiero materialistico, che in Russia ora si coltiva, e che è cosa, di certo, assai povera da non resistere alla critica addottrinata, può tuttavia essere un relativo progresso, cioè un cominciamento di progresso e di elementare avviamento scientifico in un popolo che di questo era generalmente privo e che nei suoi migliori ingegni si nutriva di raziocini semifantastici e di paradossi; e, nonostante la mancanza che si poté notare nella Russia odierna di originalità e di profondità filosofica e storica e di alta cultura, progresso è certamente colà l'educazione elementare ora al popolo russo largamente somministrata, come non si fece per il passato, e la fine dell'analfabetismo tradizionale. Si osserva ancora che, nonostante le predicate dottrine antipatriottiche, informate agl'insegnamenti marxistici che consideravano il patriottismo come sentimento o finzione di classe, della classe borghese, e nonostante il Vangelo internazionalistico in cui risuona il grido del "Manifesto dei comunisti": «Proletari di tutti i paesi unitevi!», la Russia si sente nazione tra le nazioni e fa politica e stringe alleanze come Stato tra gli Stati e non come proletariato con proletariato contro l'ordinamento capitalistico, e combatte per la patria russa. Ma anche la meraviglia che si prova per questa parte è un effetto dell'errato presupposto

che il soggetto della nuova storia russa sia il comunismo, laddove esso è la vita russa, che si svolge come quella di ogni altro popolo, e che, come quella di ogni altro popolo, si muove di necessità, se non nelle parole, nei fatti, e nelle stesse sue traversie, verso una sempre maggiore o più adatta o meno disadatta libertà. Perché non bisogna dimenticare che, con la sua rivoluzione, la Russia non si è distaccata da un regime che godesse di libertà né è caduta in una libertà minore di quella che innanzi possedeva, ma, dopo lunga incubazione d'idee e di spasmodici tentativi rivoluzionari, ha fatto quella sola rivoluzione che essa - che non era né l'Inghilterra del seicento, né la Francia del settecento, né l'Italia dell'ottocento - poteva fare, e che i migliori conoscitori delle sue reali condizioni vedevano già delinearsi nelle forze che erano in giuoco. E in qual modo il suo popolo si svolgerà nell'avvenire, dirà soltanto, com'è chiaro, l'avvenire, e in qual senso noi auguriamo che si svolga sarebbe superfluo qui dire perché la cosa non ha importanza e, in ogni caso, è implicita nel modo nostro di concepire la vita umana e la sua storia e il suo ideale (28).

DI UN EQUIVOCO CONCETTO STORICO: LA «BORGHESIA»

Nel leggere le opere della storiografia moderna, e nel notarvi l'uso e l'abuso che vi si fa del concetto di «borghesia», e nel provare un senso d'insoddisfazione e di contrarietà, più volte mi si è affacciato alla mente il pensiero, al quale mi sono risolto finalmente a dare forma determinata: che convenga disfarsi di quel concetto.

Intendo dire, di quel concetto in quel significato, e non già in altri significati, cioè non di altri e legittimi concetti, che siano espressi dalla medesima parola.

Così è perfettamente legittimo il concetto giuridico di «borghese» nella storia medievale, e ancora per alcuni secoli e per alcuni paesi della storia moderna, quando designa il cittadino del borgo e della città non feudale, o il componente di uno degli «stati» dell'antico ordinamento politico. E del pari può essere legittimo il concetto economico di «borghese», quando designa il possessore degli strumenti della produzione, ossia del capitale, in contrapposizione al proletario o salariato. Vero è che in questo secondo caso, gioverebbe sostituirlo con quello più corretto di «capitalista» e non lasciarlo oscillare in rappresentazioni formate con altri e diversi caratteri, per modo che si finisca, come si suole, con l'includere tra i borghesi ed escludere dai proletari o salariati i professionisti, gli scienziati, i letterati pei loro abiti di vita e il genere del loro lavoro, laddove, economicamente, la differenza tra questi e i lavoratori cosiddetti delle officine è inesistente o evanescente. Infine, sarà bene da concedere che in senso sociale si chiami «borghese» quel che non è né troppo alto né troppo basso, il «mediocre» nel sentire, nel costume, nel pensare.

Il concetto storico di «borghese» e «borghesia», al quale si riferisce la mia critica e la mia negazione, è invece quello in cui per «borghese» e per «borghesia» si suole intendere una personalità spirituale intera, e, correlativamente, un'epoca storica, in cui tale formazione spirituale domini o predomini. Qui non si tratta più né di soggetto giuridico né di soggetto economico, né di un'empirica distinzione sociale, ma di soggetto morale; e, poiché ogni morale ha a suo fondamento una concezione della vita, si tratta anche di un modo di religione o di filosofia, di un complesso di convincimenti e d'idee, che, se anche non siano statiche ma in moto e perciò

in cambiamento e svolgimento, seguono un indirizzo generale e ubbidiscono a un principio o a taluni principi loro propri. In questo significato, il concetto di «borghese» è adoperato largamente nella storiografia moderna, e viene assunto a oggetto d'indagine in ispeciali monografie, delle quali, per fermare la mente su taluni esempi, ricorderò quella venuta in luce una quindicina di anni fa del Sombart, (29) e l'altra, recentissima, del Groethuisen (30).

Ora, nel senso definito di sopra, quel concetto si può dire che sia nato male, cioè non da una considerazione schiettamente storica, ma da una polemica pratica: da una polemica economica, politica, morale, condotta da due parti opposte contro la società e la nuova classe dirigente emersa dalla Rivoluzione francese. Da una parte, la nuova configurazione sociale era sprezzantemente e sarcasticamente guardata dagli aristocratici e fautori degli antichi regimi, che la odiavano dal profondo dei loro offesi interessi e di tutto l'esser loro. Dall'altra parte, era sogguardata con invidia dai proletari e operai; e i portavoce di questi, o piuttosto coloro che vollero farsi loro interpreti e rappresentanti, i socialisti che nacquero allora, commisurandola al loro ideale di una società comunistica, la condannarono in nome del futuro più o meno prossimo, come i primi in nome di un passato più o meno remoto. E gli uni e gli altri foggiarono il concetto di «borghese», e di «epoca» o «civiltà borghese», dipingendolo con tinte conformi ai sentimenti di avversione e ai fini delle loro polemiche. La formazione di questo concetto, pseudostorico e intrinsecamente polemico, ebbe luogo in Francia nella prima metà del secolo decimonono e serba l'impronta francese nella parola stessa, la quale nelle corrispondenti delle altre lingue prese, in aggiunta agli antichi, quel senso francese; e anzi, presso i tedeschi, non bene prestandosi al nuovo senso la parola, linguisticamente corrispondente, di «Bürger», e perciò sentendosi alquanto inadatta, viene talvolta sostituita addirittura dalla forma francese: «der Bourgeois», con la quale compare nel titolo del libro del Sombart. Forse colui che più contribuì a quel concetto pseudostorico e al nuovo uso di quella parola fu il Saint-Simon, nella cui persona par quasi che si riunissero le due opposte avversioni dell'antico aristocratico e del nuovo apostolo del socialismo. Così s'insinuò nella storiografia moderna il concetto di «borghese» e di «epoca borghese», innalzato al grado di quelli di «romanità», «classicità», «cristianità», «cattolicesimo», «protestantesimo» e simili, e fatto anzi, a poco a poco, primeggiante su quelli, come il riposto motivo delle forme spirituali dell'età moderna. A questa età si coordinarono poi le

analoghe partizioni dell'economia e civiltà antica e schiavistica, e della medievale e feudale con la servitù della gleba e le chiuse corporazioni: ulteriore elaborazione, che fu prodotta dalla crescente polemica socialista, e, in modo più energico, dalla forma pseudoscientifica e pseudostorica di essa, il marxismo o materialismo storico. Del resto, anche oggi, in tutta Europa, si osserva, nell'uso di quel concetto, la doppia corrente che lo generò, ossia, accanto a quella socialista, comunista e perfino anarchica, l'altra aristocratica e reazionaria, che si esprime nei vari nazionalismi coi loro accompagnamenti di vagheggiato assolutismo, di ricostituenda nobiltà e di ricostituenda disciplina cattolica.

E' da notare che, mentre nella cerchia delle polemiche sociali e politiche, e nel paese in cui erano più vivaci e aperte, sorgeva la concezione della borghesia come figura spirituale ed epoca storica, la più alta storiografia moderna, che si veniva formando dalla filosofia idealistica segnatamente in Germania, ignorava affatto quel concetto e non avvertiva alcun bisogno di ricorrervi, e invece concepiva la storia come storia del pensiero o della religione o della progrediente coscienza e attuazione della libertà e simili, e la divideva in epoche che segnavano le varie tappe di questo svolgimento, come il Teocratismo, la Classicità, il Cristianesimo, l'Umanismo, la Riforma, il Razionalismo, l'Illuminismo, il Romanticismo, e simili; e, magari, quando in essa s'infiltravano le borie dei vari popoli, come la Grecità, la Romanità, la Latinità, il Celtismo, il Germanesimo, e simili, inteso ciascuno di questi «spiriti di popoli» (Völkergeister) come portatore di valori spirituali o di sistemi di quei valori, più o meno completi o consecutivamente integrantisi verso la completezza.

Per l'origine polemica e tendenziosa del concetto, di cui parliamo, è da giudicare mal fondato e poco avveduto il metodo che si poté tenere di solito nella storiografia moderna, che è di mettersi a cercare quali propriamente siano i caratteri del borghese o "bourgeois", e della età in cui esso predomina, e come questa sia cominciata e quale ne sia il decorso, dando così per ammessa e pacifica la realtà di quella figura e di quella età: laddove, in ogni caso, converrebbe riesaminare il presupposto stesso e, per lo meno, purgarlo delle sue scorie polemiche e correggerlo in modo critico, non escludendo in ipotesi neppure che la critica conduca addirittura a dissolverlo, che è poi la mia tesi.

In effetto, la polemica aristocratica e reazionaria, se aveva l'aria

d'identificare il borghese col capitalista, con lo speculatore, col bottegaio arricchito, e poi ancora col politicante, col demagogo e con altri tipi che divennero figure ben note di romanzi e di commedie, scrutata nel suo intimo pensiero e abbracciata nelle sue relazioni e nella sua intera estensione, si scopre negazione di tutta la civiltà che si è venuta maturando nell'età moderna. Essa, infatti, avversava non già semplicemente le esagerazioni e le deficienze e le rozzezze che sono di ogni uomo e di ogni società umana e variano qualitativamente col variar di queste e che bisogna quanto più è possibile controbattere e raffrenare, ma la filosofia moderna, che aveva disfatto e sostituito la teologia; la critica, che aveva dissolto e dissolveva di continuo i dommi; l'ordinamento liberale degli stati, che si affermava contro l'ordinamento autoritario; i parlamenti succeduti alle corti e alle consulte di stato; la libera concorrenza che si era aperta la strada contro i sistemi mercantili e protezionistici; la mobilità della ricchezza contro l'immobilità delle primogeniture e dei fedecommissi e degli altri vincoli; la tecnica, che sconvolgeva le vecchie abitudini; i bisogni di nuovi agi che abbattevano i vecchi castelli e altri edifici, e rifacevano e ampliavano le vecchie città; il sentire democratico, che misurava l'uomo con la sola misura della pura umanità, cioè con quella dell'energia intellettuale e volitiva; e via discorrendo. E assai spesso parlava chiaro, e di là dal «borghese», o nel «borghese» preso a simbolo, additava come capitale nemico il razionalismo moderno, l'incredulità o miscredenza, l'individualismo, e accusava grandi responsabili di ciò i grandi uomini, Lutero e Cartesio, Calvino e Bacone, Voltaire e Rousseau, e poi ancora Kant e Hegel, e tutti quanti. Cosicché accettare il concetto di «borghese» e di «età borghese» importa impigliarsi nell'insidia che questa pseudostoria tendeva, e cadere nel suo tranello, nel quale non si sarebbe caduti, o non si cadrebbe, se, mettendo le carte in tavola, si rendesse in luce, sotto la figura più o meno satiricamente dipinta del borghese e fatta antipatica o comica, la figura seria dell'intera età moderna, contro cui quelle piccole arti di scredito non valgono o appena la scalfiscono. E che questa fosse odiata e sbeffeggiata dalla polemica reazionaria, e semplicemente negata dalla sua storiografia, comprovava l'impotenza di questa storiografia, la sua pseudostoricità, perché la vera storia non nega ma giustifica, non respinge ma spiega, non conosce figli bastardi e degeneri, ma solo figli legittimi, che, piacciono o no, avranno a loro volta prole, la quale potrà perfino piacere a coloro stessi che censurarono i loro genitori e con ciò

contribuirono al carattere di quella prole, facendosene spiritualmente congenitori. A questo errore di respingere e negare come pessimo sviamento l'età e la civiltà cosiddetta borghese non partecipò la critica e storiografia socialista, perché essa voleva essere il pensiero di un'età non reazionaria ma rivoluzionaria, e perciò andare non indietro ma oltre il presente e il passato; onde la forma che, contro le fantasie degli stati di natura e delle età dell'oro e le congiunte utopie, infine essa assunse di socialismo antiutopistico o critico o scientifico, secondo che si venne denominando, e di economismo o materialismo bensì, ma storico. Basti a documentare il suo diverso atteggiamento la delineazione che dell'età borghese si fa nel "Manifesto dei comunisti", e l'elogio e necrologio che la conclude e che è come la sua lirica o la sua epica. Ma, se in questo modo il socialismo sfuggiva all'antistoricismo dei reazionari, cadeva per altro in un diverso errore di giudizio storico. Anche nel socialismo il borghese era presentato come una realtà spiccatamente economica; ma, per quanto venisse satireggiato nelle sue esagerazioni e deficienze, nei suoi aspetti volgari e rozzi, nella sua durezza e ipocrisia di spremitore di profitti, come il borghese descritto dal Fourier e quello che il Marx denominava «il cavaliere dalla trista figura», non lo si teneva confinato in quella ristretta parte; anche nel socialismo l'idea dell'età borghese si allargava e si convertiva in quella di tutta l'età moderna, delle scoperte geografiche, dell'industria, delle macchine, del protestantesimo, del razionalismo e dell'enciclopedismo e della filosofia kantiana. Perciò il socialismo non intese superarla soltanto con un diverso ordinamento della produzione economica, con l'abolizione del capitalismo privato, ma anche con una totale trasformazione del pensiero e del costume, con una nuova filosofia, un nuovo sentire morale, una nuova arte. Né importa che tutte queste cose, con arbitraria e fantastica asserzione, facesse poi dipendere dall'ordinamento economico e variare in funzione di questo; perché quel che importa è che queste altre cose pur fossero da esso incluse nella sua visione e nella sua presagita e cercata rivoluzione. Il materialismo storico voleva essere per l'appunto una nuova filosofia e non una mera economia (il "Capitale" è solo un frammento della vasta opera ideata dal Marx), un motivo dottrinale che doveva comporsi in una nuova concezione della realtà e della vita. In questo senso procurò di svolgerlo l'Engels, specialmente nell'"Antidühring": l'Engels, che annunciò il proletariato come diretto «erede» (e, cioè, conservatore e negatore e superatore) «della classica filosofia tedesca», e che

non era lontano dal pensiero, nonché di un'etica, perfino di una logica, di una dialettica, di una gnoseologia e, stavo per dire, di una matematica proletaria! In questo senso lavorò per più anni in Italia Antonio Labriola; in questo senso, il Sorel sognò una nuova morale e un nuovo costume, di cui i sindacati operai avrebbero posto e coltivato i germi, simili in tal riguardo alla primitiva "ecclesia" cristiana. Non tutti hanno dimenticato le illusioni che, or sono trent'anni e più, si accesero dappertutto, e anche in Italia, di una scienza e di un'arte socialistiche, contrapposte a quelle borghesi, già spregiate in nome dell'avveniristico presente; e, se alcuno le avesse dimenticate, quel che ingenuamente i bolscevici tentano in Russia, coi loro istituti educativi e con le loro «scuole di poesia», soccorrerebbe a ravvivarne il ricordo.

Ma il fatto è che tale nuova filosofia, nuova religione, nuova morale, nuovo costume, nuova scienza, nuova arte proletaria erano vuoti desideri e non realtà, parole e non concetti; e non potevano abbattere le corrispondenti formazioni borghesi, come forse si può, almeno in idea, concedere per l'ordinamento economico della produzione, perché quelle altre formazioni non sono soltanto borghesi o economiche, ma variamente umane, e perciò speculative, estetiche, morali, e non soffrono superamento se non nella loro stessa cerchia e per ragioni loro intrinseche, e in quella cerchia continuamente si superano, si arricchiscono, si particolareggiano, si trasformano, e non però danno segno di mai abbandonare il loro principio direttivo, quello che si è venuto formando e affinando lungo tutta la storia, e che, attraverso il medioevo, e all'uscita da esso, e particolarmente poi tra il sette e l'ottocento, parve addirittura un rovesciamento dell'antico principio, laddove ne era uno svolgimento dialettico e un potenziamento. Innanzi a questo potenziamento, si poté parlare, con qualche ragione, di un'età «nuova» o «moderna», e i reazionari aristocratici o cattolici poterono segnare i caratteri preminenti e abborrirla; ma i socialisti, che proseguono e vogliono spingere assai oltre quella modernità, non possono abbassarla ad epoca spirituale superata, non essendo dato ad essi di ricorrere a niente che sia analogo a quel reale passato cattolico-feudale-autoritario-teocratico, del quale i reazionari si valevano come ideale e criterio di giudizio per la costruzione della loro pseudostoria. L'età moderna riconosce i socialisti suoi elementi e componenti: come l'ebreo del dramma del Bernstein riconosce nell'ardente antisemita il figlio del suo sangue, fornito del suo medesimo impeto e della sua medesima psicologia.

Dopo di che, non sembra necessario aggiungere altre argomentazioni a dimostrare l'inadeguatezza, e anzi la nullità, del concetto di «borghesia», sostituito a quello di «età moderna», e l'opportunità del consiglio agli storici di guardarsene come da un assai frequente motivo di storture, di sforzature e di unilateralità nelle descrizioni che essi fanno, e nei processi che vengono spiegando e illustrando. Direi quasi che essi debbono lasciar perdere quella parola, abbandonandola alle polemiche dei reazionari e dei socialisti, o adoprarla il meno possibile, cioè solo nel caso di certi aspetti della vita passata e della presente, ai quali è propria, o solo come metafora, accompagnata dalla coscienza del suo ufficio meramente metaforico, immaginifico ed espressivo. E da quella parola dovrebbero guardarsi anche i politici liberali, facendosi accorti che accogliere il concetto polemico di «borghese» come verità scientifica, vale inconsapevolmente accogliere l'ideologia antiliberalista, sia reazionaria sia socialista, di cui quel concetto, così configurato, è gravido (dove il detto che la «libertà» sia una «ideologia borghese», cioè di difesa economica, e che l'«idealismo» sia «filosofia borghese», e simili). Ma, sebbene la nostra dimostrazione sia compiuta con quel che si è detto, non sarà inutile, a conferma e comprova, dare uno sguardo ai libri che abbiamo ricordati sulla storia del «borghese» e dell'«età borghese».

Che cosa ha voluto fare, per esempio, il Sombart? Il sottotitolo del suo libro suona: «contributo alla storia spirituale dell'uomo economico moderno» ("Wirtschaftsmensch"). Senonché, l'"homo oeconomicus" non può avere una storia spirituale ma soltanto economica; e perciò quella storia spirituale è bensì dell'«uomo moderno», ma non dell'«uomo moderno economico», che, come tale, non può essere a nessun patto «il portatore rappresentativo ("der repräsentative Träger") dello spirito del tempo nostro», com'è detto nella prefazione. Con questo confuso e contraddittorio concetto iniziale, non è meraviglia che la storia scritta dal Sombart accumuli bensì molti fatti e molti buoni schiarimenti su certi gruppi di fatti, ma lasci una «impressione tormentosa» (come l'autore stesso confessa), (31) mancando di una linea chiara. Il che il Sombart, dopo aver fatto questa confessione, procura di giustificare con la natura «infinitamente complessa» del suo problema, con la cautela critica che lo fa rifuggire dalle «comode formole» ("bequeme Formeln") generali di spiegazione, con la «molteplicità delle cause», che ha dovuto passare in rassegna, col suo rifiuto di ricorrere a una "causa

causarum" al modo usato dal materialismo storico (32). Tutt'al più (egli dice), si può dare un ordinamento complessivo per cause sopordinate e sottordinate, con una sorta di gerarchia di cause: quali sarebbero, dopo la caduta dell'Impero romano, i due possenti impulsi della ricerca dell'oro e dello spirito d'intrapresa, da cui provennero le istituzioni e perfino lo Stato moderno, e con esso la grande spinta allo spirito capitalistico che è rappresentata dall'eresia, la quale presuppone a fondamento dell'anima europea il bisogno religioso. Tutto questo portò i popoli fuori de' loro paesi e alla fondazione delle colonie; e dai baroni e guerrieri, che prima ne furono invasati, lo spirito d'intrapresa si diffuse via via, assumendo forme sempre più libere da violenza e facendosi più commerciale, in larghi strati di popoli, soprattutto negli etruschi o toscani, nei frisi o fiamminghi, e negli ebrei. Le milizie professionali, l'autorità delle forze morali e specialmente della religione, il miscuglio dei sanguini lo accrebbero, finché il capitalismo, che sino alla fine del secolo decimottavo era ancora legato da vincoli morali di costumi e di confessioni religiose, si disciolse da ogni vincolo. Al qual effetto dell'illimitato suo svolgimento concorsero la scienza dei popoli romano-germanici, la borsa creata dagli ebrei, l'efficacia da questi esercitata nella vita economica europea, l'infiacchirsi dei sentimenti religiosi e l'abbattimento di tutti gli impacci nei rapporti con l'estero, che agevolò l'emigrazione delle forze economiche (33). Ma quel che il Sombart chiama, in questa sua storia, mancanza di una linea unica o di una «formola comoda», è mancanza di logicità, cioè insufficiente padroneggiamento della materia da parte del pensiero; e tale pieno padroneggiamento era, in verità, impossibile, posto il punto di partenza in un concetto confuso. Se egli avesse schiarito quel concetto, si sarebbe trovata innanzi la storia dello spirito moderno, a un dipresso quella trattata dal Dilthey nel suo noto libro; (34) e avrebbe potuto arricchirla e meglio determinarla nei particolari e soprattutto estenderla dalle idee e dalle teorie al comune sentire, ai costumi e ai modi dell'azione e del lavoro; e il suo sarebbe stato davvero un contributo «zur Geistesgeschichte des modernen Menschen», compreso il «wirtschaftlichen», in quanto si riattacca a quella. Il centro era da cercare sempre nel movimento intellettuale-morale. Dice benissimo il Sombart stesso, discorrendo della vita economica precapitalistica: «Tutti i singoli tratti di essa, come della vita culturale in genere, trovano la loro intima unità nell'idea fondamentale di una vita che riposa sulla persistenza e sull'operare degli uomini gli uni accanto

agli altri nello spazio. Il sommo ideale di quel tempo, come traspare nel modo più compiuto dal mirabile sistema di san Tommaso, è l'anima singola chiusa in sé e che dal suo nocciolo essenziale si eleva alla perfezione. Tutte le esigenze e forme di vita sono adattate a questo ideale: al quale risponde il rigido ordinamento degli uomini in professioni e stati, che sono pensati tutti di egual valore nelle loro comuni relazioni con l'intero e che offrono al singolo forme ben determinate entro cui egli può svolgere il suo essere individuale verso la perfezione; e vi rispondono del pari le idee direttive a cui la vita economica è sottoposta, il principio del lavoro per coprire quanto è richiesto dal bisogno, e quello del tradizionalismo: che sono entrambi principi di perduranza» (35). E non s'intende perché egli, che ha riattaccato l'economia medievale alla filosofia e all'etica medievale, non sia proceduto allo stesso modo nello studio dell'età moderna, e abbia buttato via, nella nuova navigazione, quella buona bussola. La quale lo avrebbe anche liberato dalla vicenda di paura e di smarrimento, da cui è agitato nello spingere l'occhio sull'avvenire dello spirito borghese e capitalistico: paura e smarrimento che nascono da ciò che egli distacca quello spirito dal complesso spirituale a cui appartiene e in cui trova insieme stimolo e freno, e lo concepisce come una sorta di violenta forza della natura, un «gigante», come lo chiama, che ora è nel rigoglio della sua robustezza. Finché questa dura, che cos'altro si può fare (egli dice), se non prendere provvedimenti per proteggere corpo e vita dei lavoratori? Ma durerà? E' da presumere che no, e segni di stanchezza già si scorgono in certe tendenze al comodo e al lusso, e nel burocratizzamento delle intraprese, e altri segni forse ne sopravverranno, come la diminuzione della natalità. Ma che cosa accadrà allo spegnersi del vigore capitalistico? «Forse il gigante, diventato cieco, verrà adibito a tirare il carro della civiltà democratica; fors'anche, si avrà allora il crepuscolo degli Dei. L'oro sarà restituito ai gorgi del Reno. Chi lo sa?» (36). Sono domande non storiche e non etiche: l'uomo, che, con senso storico ed etico, è dentro la lotta della vita, non se le pone, e bada a promuovere gli eterni elementi di salute e vigore che sono dell'unica civiltà, chiamata, come fu avvertito, «moderna» solo per un'empirica distinzione dall'antica e medievale; dopo la prima delle quali parve che la civiltà decadde e invece si approfondiva e ampliava, e, dopo la seconda, parve che si avesse una totale inversione della precedente ed era invece una più intensa prosecuzione: tanto che noi ci sentiamo ancora non solo eredi dello spirito ellenico e romano, ma di quello

cristiano. Il libro del Groethuisen non entra nel ginepraio della costruzione storica universale, in cui rimane intricato il Sombart, perché studia soltanto il sorgere dello spirito borghese in Francia, e, nel primo volume ora pubblicato, soltanto il rapporto tra questo spirito e quello della Chiesa nel sei e settecento; ed è un lavoro pieno d'interesse, così per il materiale che vi si adopera e che è quello al quale il mondo laico di rado rivolge l'attenzione, cioè le prediche, le istruzioni religiose, i libri di morale religiosa e di critica e polemica dei costumi del tempo, e simili, come per il modo assai limpido in cui è condotto. Ma neppure il Groethuisen, descrivendoci questo spirito borghese, che si vien formando una propria concezione delle cose di fronte a quella della Chiesa, che si comporta tepido, indifferente e miscredente rispetto ai dommi, che si distorna dall'oltremondo e mira solo al mondo, che non è più ombrato e abbuaiato dall'idea della morte e del di là, che non si tormenta nella coscienza del peccaminoso, che non considera più il lavoro come una sofferenza e un castigo ma come un ufficio, fonte di gioia e di orgoglio, che coltiva un «positivismo della vita» ("ein Lebenspositivismus"), e ha insomma una sua nuova etica diversa dall'etica cristiana e ascetica, e così via per tutti i particolari che egli sagacemente mette in luce, riesce a dimostrare che la sua rappresentazione storica sia la rappresentazione di una «classe». Non solo egli stesso, ripetute volte, considera il borghese come il «nostro modo di essere, di pensare e di operare», il «tipo dominante dell'età moderna», ma, anche dove si prova a qualche debole tentativo di stampigliare questo tipo a tipo di classe, non riesce nello sforzo. Così egli osserverà che il borghese, nonostante la sua miscredenza e indipendenza mentale, pensoso di tenere a freno il popolo, e perciò fattosi prudente, «intende riservarsi la sua morale per sé stesso, e, quanto agli altri, essi possono fino a nuov'ordine rimanere credenti»; e giudicherà che «questo ci basta per mostrare quanto la nuova morale, quali che siano le forme generose di cui si adorna, resti in rapporto stretto con lo spirito di una classe» (37). Ma la prudenza, mi sembra, è di tutti gl'ingegneri, che non tolgono le impalcature e i puntelli quando l'edifizio non è in grado di reggersi ancora sulle proprie fondamenta (e, del resto, il Groethuisen medesimo dice: «fino a nuov'ordine»), e, quand'anche possa talvolta farsi ipocrita e degenerare a espediente di classe, per sé stessa non ha che vedere con lo spirito di classe, il quale sarebbe comprovato in universale se la borghesia o la classe dirigente e liberale, di cui essa è qui sinonimo, avesse mai, programmaticamente, mirato a tenere il popolo

nell'ignoranza e nella superstizione, come usarono i governi reazionari, laddove sta di fatto che essa ebbe nel suo programma, e curò, l'istruzione del popolo per l'appunto mercé quei principi laici, che erano i suoi stessi. L'idea del Dio-gendarme, che è dei reazionari e dei vecchi aristocratici, appare tra i componenti della borghesia in modo affatto individuale o episodico, ed è sentita come decadenza del proprio principio vitale di questa, tradimento al proprio ideale, rottura della propria tradizione. Sicché, nonostante che la qualifica di spirito di «classe» torni qua e là (ma pure assai di rada) nella esposizione del Groethuisen, l'immagine che egli dipinge non è del borghese, ma dell'uomo moderno in genere.

Né il Groethuisen riesce in un altro suo tentativo, che è di distaccare in certa guisa la formazione dello spirito borghese da quella della filosofia moderna, insistendo nel notare che il modo di essere, di pensare e di operare del borghese, la sua "Weltanschauung" o concezione del mondo, è un «fatto» e non una «riflessione» simile a quella che usano compiere le filosofie, e desumendo il suo materiale dalle fonti che abbiamo indicate e che sono libri di uomini di chiesa, di predicatori, di direttori spirituali, e non di filosofi. Se è una "Weltanschauung", è perciò stesso una filosofia; e se coincide, come coincide, con la filosofia moderna e immanentistica, è questa filosofia; e, se i libri, da cui ne sono desunte le testimonianze, non sono scritti da filosofi, vuol dire che le cose filosofiche non sono contenute soltanto nei libri dei filosofi di professione e di sistemi; e se, infine, si tratta non solo di una filosofia, ma di un abito di vita, vuol dire che si tratta veramente di filosofia, di filosofia seria, la quale è tutt'insieme abito di vita, e alla vita dà e prende in un circolo che è unità. Tutt'al più, il profitto che egli trae per la filosofia dai cosiddetti libri non filosofici reca nuova prova a una mia tesi prediletta, che è appunto d'intendere la filosofia in modo non libresco e non scolastico, ma come il pensiero, dovunque o comunque si trovi espresso (38). Che veramente, nella formazione della mente e dell'animo moderni, il gesuitismo con la sua educazione e la sua casistica, e il giansenismo col suo concetto della grazia, non abbiano avuto parte, o l'abbiano avuta inferiore (e che vuol dire, qui, «inferiore»?) a quella del Rousseau col suo contratto sociale e del Kant con la sua asserzione del dovere?

Anche altre gravi tracce si potrebbero indicare, nella storiografia e nella scienza politica odierne, della confusione introdotta tra il significato di «classe» della parola «borghese» e il suo significato sopraclassistico e di

totalità spirituale; e di esse conviene per lo meno mentovare la recente teoria del Kay Wallace (39) intorno al «tramonto della politica» ai giorni nostri e nel prossimo avvenire. La politica tramonterebbe, perché le potenze del mondo sono ora gli industriali e gli operai, la plutocrazia e il proletariato, mentre il «ceto medio» o la borghesia, che era quello che pensava e faceva politica, è via via più schiacciato tra le due enormi forze antagonistiche, e il mondo moderno non si muove più secondo la politica ma secondo l'economia. Ora, come si può pensare che tramonti mai una categoria spirituale essenziale dell'umanità? Come si giunge a così strano concetto? Intermediaria di questo errore è appunto la identificazione della «politica» con la classe borghese, col «ceto medio». Ma si può dire che nelle parole stesse sia indicata la confutazione dell'errore, perché il "bürgerlich" è anche il «civile», e il ceto «medio» è anche il ceto «mediatore», ossia non è un ceto economico, ma è il rappresentante della «mediazione» nelle lotte utilitarie ed economiche, la quale non si è attuata e non si attua mai altrimenti che col superare e perciò regolare quella lotta mercé concetti non più economici, e neppure di mera e brutale politica, ma etico-politici, come soglio denominarli. Cosicché il «ceto medio», di cui qui si parla, è una «classe non classe», simile a quel «ceto generale», a quell'"allgemeine Stand", al quale lo Hegel riconosceva come cerchia dell'attività che gli spettava, come suo proprio affare, gli «interessi generali», "die allgemeine Interessen" (40). Dico «simile» e non del tutto «identico», perché lo Hegel, lasciandosi qui come altrove dominare dalle condizioni della Germania del suo tempo, attribuiva a quel ceto consistenza economica nell'agiatazza concessagli dalla fortuna o dagli stipendi fornitigli dallo Stato e lo assegnava unicamente al «servizio del governo» ("dem Dienst der Regierung"); laddove esso è da intendere più largamente e nella sua purezza, come il complesso di tutti coloro che hanno vivo il sentimento del bene pubblico, ne soffrono la passione, affinano e determinano i loro concetti a quest'uopo, e operano in modo conforme. Rari sono costoro nella loro forma eccellente, ma hanno intorno a sé molti minori, nei quali si propaga la stessa passione e lo stesso pensiero, e che li aiutano: rari come sono rari i poeti, i grandi poeti, ma non per questo solitari e inefficaci, perché diffondono intorno a sé, nelle anime, la poesia. Con questo accostamento alla «poesia», al quale siamo arrivati movendo dal concetto, che suona sommamente prosaico, della «borghesia», vogliamo avere sciolto definitivamente la borghesia in significato spirituale, la borghesia che è detta

così per metafora (e per non felice metafora) dalla borghesia in senso economico, con la quale la prima si suole scambiare, e, peggio ancora, deplorabilmente contaminare, con danno non solo della storiografia ma del sano giudizio morale e politico.

LAVORO MANUALE E LAVORO SPIRITUALE

Non mi pare che si possa disconoscere da chi osserva non certo lieto le condizioni odierne della società umana la scemata dignità, quando non addirittura la noncuranza e il dispregio, e con ciò la scemata indipendenza ed energia dell'opera spirituale (religiosa, intellettuale, artistica) nel confronto del lavoro che si chiama manuale e della correlativa scienza positiva e della tecnica che lo dirige. Che l'una e l'altro siano inscindibili e tra loro connessi nella inscindibile unità o relazione di unità dello spirito, è assiomatico; ma l'unità, che è vivente e dialettica, ha in sé il momento del contrasto e della disarmonia, che storicamente si accentua or meno or più, e oggi par che siamo nel più e non nel meno. La possibilità del contrasto e della disarmonia nasce dalla fondata distinzione tra il lavoro rivolto al mantenimento e accrescimento della vita fisiologica, economica o materiale che si dica, e quello rivolto allo stesso fine nella vita che si considera per eminenza spirituale, tra le arti che l'antichità disse «banausiche» e quelle che tenne superiori e ammirò, con riferimento a un gruppo di esse, «belle», e che nei tempi moderni finirono a prendere quasi tutto per sé il nome di «arte», fatto sinonimo di bellezza. E poiché le distinzioni e la dialettica delle categorie del reale inducono la diversità delle disposizioni e attitudini, l'educazione, e quella che si chiama la natura ed è anch'essa educazione e svolgimento e formazione storica, producono uomini disposti e addetti particolarmente all'una o all'altra di queste due forme di lavoro, il manuale e lo spirituale, grandemente più estensivo il primo a paragone della minoranza che intende all'altro. Minoranza diversamente intonata, ma per la già ricordata inscindibile unità spirituale, necessaria a quella maggioranza e a lei amica e non già sua concorrente e avversaria, che la opprime e la sfrutti, come solo per infermità di mente o per storditezza di retoriche parole si è potuto talvolta immaginare e darsi a credere e dire. Oppressioni, approfittamenti, sfruttamenti sono stati e sono nella storia, e secondo tempi e luoghi non sentiti così ma rassegnatamente accettati come necessari e legittimi, e che perciò realmente non erano i medesimi che in altri tempi e luoghi, quando, per mutate condizioni, furono sentiti tirannici e insopportabili, e meritavano nomi odiosi. E' cotesta la «grande tragedia del lavoro», della quale un giorno Antonio Labriola eloquentemente mi tratteggiò una sorta di storia-poema che

vagheggiava di comporre, in cui si levavano e si susseguivano le figure diverse, e pur medesime nel destino e nel dolore, delle generazioni di lavoratori, da quelle dell'antico Egitto o di Babilonia a quelle moderne d'Inghilterra, d'Italia e di Germania: tragedia che tale era solo nel senso che la storia umana è sempre tragedia. Ma la configurazione che prese la storia dei lavoratori nei tre stadi in cui si usa dividerla della schiavitù, della servitù e del salariato, non fu opera della minoranza spirituale, sibbene di un'altra che sorge nell'interno della maggioranza, tra gli stessi e dagli stessi lavoratori manuali, e che ha le loro stesse attitudini, e con loro omogeneità di intenti, di pensieri e di metodi, sebbene diversamente indirizzati. Componenti di questa diversa minoranza sono anzitutto coloro che vennero denominati e celebrati eroi e "patres", e aristocrati e baroni feudali, i quali fondarono e ancora fondano e governano le repubbliche o gli stati; e sono, accanto o sotto di essi, i conduttori d'industrie e di commerci, gli uomini d'affari in una parola, a cui si devono i progressi della società umana nei mezzi e nella circolazione della ricchezza, e che talora vengono considerati come l'aristocrazia o la feudalità moderna, che ha preso il luogo dell'antica. Anch'essi non vennero al mondo per compiere opera negativa, che sarebbe contraddizione in termini, quantunque piacesse ai tempi del Rousseau e degli illuministi trasferirli al posto già tenuto dai due mitici progenitori che, mangiando il frutto proibito, persero il paradiso terrestre e inaugurarono sulla terra il lavoro bagnato dal sudore. Anch'essi compierono e compiono un'opera necessaria e positiva, e compierla non poterono se non sottomettendo gli altri a sé, astringendoli e costringendoli a lavorare, dirigendoli e disciplinandoli nel lavoro, e per tal via, fatti loro dominatori, con le fatiche e i rischi del dominio congiunsero (poiché uomini carnali erano e non santi e non asceti) il godimento di agi e di ricchezze, il che rappresentava, in quelle date condizioni, il prezzo dell'ardimento e del coraggio loro e dei servizi sociali da loro prestati, il quale cominciò a sentirsi prezzo indebito solo quando non più essi resero servizi o non ci fu più bisogno di essi che li rendessero. Ogni altro modo d'interpretare la realtà di questi fatti è fantastico e non logico; e fantastica (come ora è risaputo) è la pseudodottrina economica del Marx, che fa del profitto un lavoro non pagato, la quale, tutt'al più, vale da drastico simbolo di un'età in cui quel rapporto sociale si venne dimostrando antiquato e da mutare o riformare.

Da questo moto storico è venuta la richiesta che si esprime nella

formula della «emancipazione dei lavoratori», circa la quale anche bisogna intendersi con chiarezza. Perché l'emancipazione vera e propria l'uomo non la ottiene, quando l'ottiene, se non da sé stesso e in sé stesso, nella indomabile libertà sua e nel valore morale, e il cristianesimo, che con efficacia assai maggiore delle antiche filosofie l'annunziò e la promosse, riconoscendola a ogni creatura umana, tutte redente dal sangue di Cristo, in questo senso, e non già negli effettuali rapporti economici, che richiesero ben diversi e più lenti processi di corrosione e di dissoluzione, abolì la schiavitù, abolendone l'idea, e tolse dal disprezzo, in cui greci e romani lo tenevano, il lavoro manuale e l'artigianato. D'altro canto, l'emancipazione dagli ostacoli frapposti al nostro fare è solo relativa e particolare: in assoluto, non solo è inattuabile, ma indesiderabile come contraria alla vita, perché il nostro fare e il nostro progredire ha il suo stimolo e la sua materia negli ostacoli; tanto vero che i soli che di quella assoluta abolizione degli ostacoli facciano il loro fanatico programma sono gli anarchici o egoarchici. Perciò la cosiddetta emancipazione dei lavoratori (e bisognerebbe dire degli uomini in genere) ha importanza e significato solo nella particolarità della storia, secondo luoghi e tempi, ed ha luogo come storico progresso e come tale è segnata nei tre stadi anzidetti del suo corso, nel terzo dei quali i lavoratori manuali si vedono governati, al pari degli altri uomini, dalle stesse leggi, e tutti giuridicamente resi liberi e partecipi della cosa pubblica e con ciò fabbricatori delle loro fortune. Non merita confutazione, tanto è falso e insieme basso, il diverso giudizio, che gli schiavi antichi stessero meglio dei salariati o proletari moderni, perché i padroni li preservavano dall'affannosa incertezza dell'oggi e del domani, provvedendo a nutrirli e a vestirli e a dar loro un tetto, ossia perché li trattavano come "res" o come animali domestici. Ma questa emancipazione, questa sempre progrediente liberazione da ostacoli offensivi della personalità morale dei lavoratori, dove mai ha trovato il suo sentimento, il suo pensiero, la sua parola, se non proprio nell'altra minoranza, che qui prende il primato, dei lavoratori spirituali, degli uomini delle religioni, dei filosofi, dei poeti: negli uomini di religione che dissero gravi parole sfidando i potenti e direttamente operarono sulle loro coscienze; nei filosofi che, richiamando alla comune facoltà di pensare, sono di natura loro democratici e «ab optimatibus non iniuria sibi existimati periculosi»; nei poeti che nell'amore e nel dolore, nella virtù e nell'errore, nell'ammirazione e nel compianto abbracciarono gli uomini tutti, i più superbi e i più umili, e l'uomo degno di pietà scopersero

perfino nel violento Achille e nel delittuoso Macbeth e il cuore generoso nel folle don Chisciotte? Ciò essi hanno fatto e fanno, non già con lo sforzare o con l'illudere e ingannare, ma mercé del sentimento della giustizia, della verità, della bellezza, essi pienamente disinteressati appunto perché universalmente interessati; né già attaccandosi alle utopie, alle sterili utopie foggiate fuori e contro della realtà, ma attendendo che dagli eventi stessi si producano le condizioni che rendano via via praticamente attuabili le perpetue aspirazioni dell'animo umano che essi tengono vive ed efficaci.

Per questa intima corrispondenza e simpatia tra l'opera degli uni e degli altri, della maggioranza e di questa minoranza, non si avverte avversione o sospetto nei lavoratori manuali, contadini, artigiani, operai - nel «popolo», come si suole designarlo, - contro gli apostoli religiosi, i pensatori, i poeti. Gli umili, gli oppressi li hanno accompagnati con le loro religioni popolari, culturalmente inferiori a quelle da cui derivavano, e abbondanti di favole e di superstizioni, ma che pur serbavano lo spirito di quelle. E' da lasciare alla superficiale polemica dei protestanti la qualificazione di «paganesimo» data alla religiosità, poniamo, delle plebi spagnuole o di quelle napoletane, nelle quali basta la gentilezza del culto della pietosa Madonna a comprovare quale e quanto tesoro di cristianesimo si racchiuda. Li hanno accompagnati con una loro letteratura popolare, non propriamente dai popolani stessi creata ma piuttosto da loro scelta e adattata e imitata come più confacente ai loro affetti e al loro grado mentale, nella quale essi non effondono solo i loro sentimenti di amore e di dolore, ma anche quelli dell'ardimento, dell'eroismo e della prodezza, leggendo o ascoltando al pari dei loro signori, e con non dissimile fervore ed entusiasmo, le gesta dell'umano valore nei poemi epici e cavallereschi. Anche i proverbi, la cosiddetta sapienza del popolo, si sono formati con l'esempio e col contributo del circostante mondo di riflessione, di pensiero e di sapere. Un senso di riverenza ha da parte dei popolani circondato la persona del dotto, dell'uomo che sa, che sa più di loro, ancorché rinunzino a intendere i suoi concetti, troppo difficili per loro.

E, per contrario, donde veramente si originano l'indifferenza, il fastidio, il sospetto, l'avversione della minoranza dominatrice, fattasi usurpatrice, se non proprio dalla cerchia degli interessi, alti o bassi, dei potenti, dei dominatori nel campo politico ed economico, di coloro che, in particolari ricorsi dello svolgimento storico, prendono il volto di oppressori e sfruttatori degli altri lavoratori? C'è stata non solo una tragedia del lavoro, ma una

«tragedia del pensiero», che conta innumeri martiri, come tutti sanno, e un sempre rinnovato perseguitare gli uomini spirituali, contro cui quei potenti della terra, non paghi dei loro ordinari strumenti di guerra e di polizia, aizzarono sovente plebi ignare e traviate. Né il favore che in altri casi presso di loro essi trovarono è da intendere come un serio riconoscimento e come un profondo moto dell'anima, giacché, se nelle loro assodate fortune, nei loro riposi e svaghi e trastulli, quelli chiamarono intorno a sé poeti e artisti e letterati e dotti, il motivo ne era il lustro che conferivano alle loro persone e alle loro corti. Una compenetrazione di anime qui non accadeva e rari furono, anche nello splendore delle nostre corti del Rinascimento, i principi che avessero sincero amore e intelligenza d'arte; e, del resto, gli artisti, gli Ariosti e i Tassi e innumeri altri, ci hanno detto che cosa sia da pensare dei principi che li protessero e delle loro corti. Né solo si mantenevano quelli interamente estranei all'intima opera loro, ma procuravano, per quel tanto che potevano, di piegarla ai loro fini politici, valendosene da banditori di lodi e di adulazioni. Siffatta condizione che il favore dei principi imponeva agli uomini di lettere mosse lo sdegno generoso di Vittorio Alfieri e gli dettò il trattato "Del principe e delle lettere", nel quale non perdonò neppure a Virgilio di aver lasciato scorrere l'aurea vena dei suoi versi per celebrare Augusto e la famiglia di costui. Con l'Alfieri, e levando e tenendo fissi gli occhi alla grande immagine di Dante, i letterati italiani si vennero sciogliendo dal legame coi potenti, coi sovrani e con gli uomini d'affari, e adottarono costume e vita conforme alla nobiltà del loro ufficio, gelosi della loro indipendenza verso ogni altra forza che non fosse quella del pensiero e della bellezza. E poiché tra le forze nuove c'era, insieme con quella della libertà alla quale essi si unirono, l'altra affine e diversa insieme della democrazia o della preferenza della quantità alla qualità, anche a questa, quando fu necessario, resisterono, non prestando ascolto neppure alla grande autorità morale di un Giuseppe Mazzini, che li voleva guadagnare alle sue particolari concezioni politiche, per altamente ispirate che fossero, e abbassarli da fini a strumenti. (La parola del Mazzini, sia detto per incidente, che tacciava Shakespeare di essere il poeta dell'individuo isolato e non della società, l'ho ritrovata sulle labbra di un uomo di stato sovietico che spregiò in mia presenza un geniale poeta russo contemporaneo come puramente «psicologico» e non voce specifica del proletariato). Ma la mancanza di riverenza al lavoro spirituale e lo svilimento suo al confronto di quello

materiale e il tentato asservimento alla politica provengono ai nostri giorni, non tanto da quelle che ancora si chiamano democrazie, che hanno perduto il loro spirito prepotente, quanto da un altro partito nel quale è passato e che vuol essere loro rivale e successore: a quello che ancora si chiama «comunismo», sebbene dell'ideale comunistico non serbi nessun tratto essenziale, ma sia una particolare formazione nazionalistica e classistica, rappresentata bensì nella nuova età storica da una vasta parte dell'Europa e capace di vaste imprese, ma che meriterebbe ormai un nome proprio ed univoco e non già l'altro che punto più non le spetta o che è equivoco. Ancora si ricorda la sentenza pronunciata dal Lenin, all'inizio della rivoluzione russa, contro il lavoro intellettuale a vantaggio di quello manuale; che solo egli stimava serio; e se questo atteggiamento originario sembra che si sia ora modificato e al lavoro intellettuale si faccia anche colà una parte più o meno larga, il principio che lo governa è sempre quello dell'asservimento. Il Marx, nelle sue improvvisazioni metafisiche giovanili, che in lui si solidificarono senza ulteriore esercizio di autocritica, aveva teorizzato filosofia, arte e religione nient'altro che esponenti di classi e di rapporti economici, e segnatamente del capitalismo, che era il più attuale e quello contro cui egli combatteva; e gli odierni suoi ingenui ripetitori dottrinari, adottando come intangibile questa deduzione filosofica e questa interpretazione storica, l'hanno volta al contrario e imposto che religione, poesia e filosofia siano esponenti del proletariato ossia di coloro che fanno politica in suo nome, sicché le violentano per disciplinarle in questa forma. L'incomprensione della poesia e dell'arte, della filosofia, dei problemi morali e religiosi, e la rozzezza nel trattarli e nell'ignorarli, hanno varcato ora i confini della Russia e penetrano anche nei nostri paesi d'occidente, dove per fortuna trovano altre esperienze, altre tradizioni e più avveduta critica; ma, con tutto ciò, pur fanno sentire il loro soffio sciroccale e inaridente. Perfino in Italia si è profilata (ma pare che poi non abbia avuto l'animo di comparire sulla scena) una setta di giurati o congiurati «scrittori di sinistra», democratici o comunisti che dicano di essere, disposti a servire.

Ed è curioso che questi tentativi, questi modi di pensare, questi sentimenti, usurpano l'aspetto di «moti giovanili»; quando ciò che sono venuto esponendo dimostra che son cose che hanno una storia di secoli, e che erano state dismesse come difformi dallo spirito moderno di libertà e di dignità degli scrittori. Ma i vecchi, contro i quali s'invoca e si concita ancor

oggi la baldanzosa gioventù, questo per lo meno sanno, questo il loro sguardo chiaramente scorge, quanto lunghe e quanto candide, se anche poco venerande, siano sovente le barbe delle cosiddette «idee dei giovani»; e, per quel che è di me in particolare, io soglio ripetere a me stesso, allegrandomi, un motto del padre Dumas, che mi suona non solo arguto ma pieno di schietta verità: che i giovani entrano sempre nella vita con una donna vecchia al braccio e un'idea vecchia nel cervello.

1945.

LA CONCEZIONE DELLE CLASSI COME ENTITA' REALI

Ormai da un secolo, ma segnatamente negli ultimi cinquant'anni, il mondo sembra invaso, agitato, ossessionato, spaurito da una furia di fantasmi, da una sorta della medioevale banda di «hellequins» o «harlequins», da una cavalcata di diavoli, che si chiamano le «classi sociali». Autore o responsabile principale Carlo Marx, circa il quale il rigoroso pensiero critico dovrebbe raccogliere in modo definitivo la conclusione che egli era bensì un semitico profeta di rivoluzioni e un possente impulsore di moti sociali, ma privo di vigoroso genio filosofico e scientifico, che è genio di verità, sicché mandò in giro, in filosofia non meno che in economia, una serie di concetti-mostricciattoli, dal materialismo storico con la teoria delle «soprastrutture» a quello del «plusvalore» nella produzione economica. Prima di lui, senza dubbio, si parlava di classi, ma in senso affatto empirico, e anche le si faceva segno di esaltazioni e di vituperi, di delusioni e di speranze; e se nel medioevo fiorì la «satira dei villani», nei tempi moderni si ebbe quella, dapprima, dell'aristocrazia, e poi della borghesia. Ma il Marx le irrigidì e solidificò in categorie dialettiche e addirittura metafisiche. E questa fu la stortura da lui foggiate e accreditata, la quale se un valore serba, se un'efficacia avrà nella storia del pensiero, sarà di avere per reazione risuscitata e ringiovanita la genuina teoria della storia umana e quella della schietta scienza economica. Tutti sanno che cosa, mercé del Marx, divennero l'aristocrazia feudale, la borghesia, il proletariato, il capitalismo, per accennare a questi concetti principali; e come sia stato necessario rettificarli o piuttosto dissolverli per sostituire ai suoi miti le realtà da lui con l'acredine dell'odio e con le prepotenze definitorie sfigurate; e di questa revisione e risoluzione io, da mia parte, detti un particolare saggio, (41) esaminando storicamente i sensi molteplici del concetto di «borghese», che vanno da quello piuttosto basso della mediocrità di mente e di animo a quello gravemente politico e morale dell'ufficio di mediazione tra gli estremi, fino all'altro, altissimo, di portatore della cultura e della civiltà. Solo per effetto della costruzione mitico-metafisica è accaduto che dalle naturali ed empiriche designazioni classificatorie dei componenti della società si sia passati alla credenza che esistano realmente classi che si discernano in buone e cattive, perfide e generose, malate e sane, trasferendo ad esse i giudizi che si sogliono

dare nella lotta sociale e morale solo degli individui e delle loro azioni nelle situazioni storiche determinate e transeunti. Ho accennato al caso del concetto di borghese, di cui ho trattato altrove; ma giova soffermarsi su quelli dei contadini e degli operai e, in genere, del cosiddetto proletariato, per osservare in essi qualificazioni pessimistiche analoghe alle già date per la borghesia. E non ricorderò le descrizioni e le tipizzazioni che ne offersero i sociologi e romanzieri realistici e veristici, come il Balzac e particolarmente Emilio Zola, il quale ultimo finì col muovere a indignazione e a reazione gli scrittori marxistici (e, tra gli altri, quelli della «Neue Zeit»), che lo accusarono di calunniatore del proletariato a servizio della borghesia: accusa che era quanto di più ingiusto si potesse mai profferire, essendo indubbia la buona fede dello scrittore e il suo proposito di scientifica imparzialità, tanto che se nell'"Assommoir" e nella "Terre" aveva dipinto i vizi degli operai e la feroce avidità dei contadini, il simile aveva fatto nel "Ventre de Paris" della grassa borghesia e nell'"Argent" del mondo degli affari, e, per contro, degli operai e delle loro lotte aveva procurato di ritrarre i motivi etici in "Germinal", ed era candidissimo sognatore umanitario, come venne sempre più rivelandosi negli ultimi suoi romanzi. Ma bene sono da ricordare i giudizi di Massimo Gorki, il rivoluzionario bolscevico, che negli ultimi suoi anni descrisse con cupi colori la classe a cui fu dato nella rivoluzione russa il trionfo sui signori e proprietari delle terre, i contadini, dei quali egli mise in luce il carattere anarchico, antisociale, anticivile e antistatale, l'immersione nel proprio animale egoismo di mangiare il più possibile e lavorare il meno, l'avversione profonda agli operai e alla città e civiltà di cui quelli sono espressione, la mancanza di ogni storia e di ogni tradizione del proprio passato, le mille superstizioni e la nessuna idea, le raffinate crudeltà a sangue freddo delle quali erano stati nella rivoluzione gli operatori, non già istigati dagli intellettuali, ma nonostante gli intellettuali e i politici, l'indifferenza religiosa, sicché di essi il Gorki non scorgeva altro avvenire di progresso se non come di classe di gente di affari, degli affari propri, attinenti ai loro particolari ed esclusivi interessi. La figura del buon contadino che ha spontaneo il senso del vero e del giusto e l'umana pietà, era per lui una «invenzione» della letteratura degli «amici del popolo», contro la quale si levarono infine le proteste dei Cecov e dei Bunin (si veda "passim" il suo libro su "Lenin et le paysan russe", trad. franc., Paris, 1924). Giudizi di questa sorta non vengono già dalla realtà vera degli esseri umani a cui si

riferiscono, ma dal fatto stesso che si descrivono «classi», e tutti i giudizi su classi tendono a diventare pessimistici, perché in quegli schemi la realtà umana è materializzata e fantasticamente uniformata, tutta sottoposta al determinismo di una causa che non può essere se non lo stimolo del proprio modo di vita da difendere, e da promuovere, del proprio benessere da conseguire, passando sopra ogni altra considerazione e ogni altro affetto. Alle stesse conclusioni menano le descrizioni di tutte le altre classi della borghesia, come si è detto, e dell'aristocrazia, degli operai e dei soldati e dei preti, e via. La verità, la giustizia, la bontà, la generosità, la religiosità, la bellezza stanno in tutte le classi, "nec cubant in ulla"; stanno di là da esse, negli uomini e non negli schemi; ed esse formano la storia dell'umanità, la tradizione del genere umano, la sua gloria e la sua forza, e non già le determinazioni astratte che finiscono con l'assegnare ufficio e peso schiacciante al termine passivo e negativo che lo spirito umano si trova sempre di fronte e che abbassa di continuo a sua materia. Ecco l'errore logico della visione classistica della storia e della vita umana, per la quale alla vera e piena realtà si sostituisce una mostruosa storia non storica, eseguita da entità fantastiche, e ciascuna follemente intesa ai suoi propri possessi o acquisti di utilità, chiusa verso le altre e disumana verso la comune umanità. Ma spettacolo affatto diverso si apre innanzi allo storico che guarda con occhio sgombro e vede che l'umanità si afferma e si svolge, e accresce e restaura e rinnova indefessa quella che si chiama la civiltà, mercé i concetti della mente, i fervori religiosi, le creazioni della poesia, gli atti di sacrificio e di eroismo, le industri invenzioni della tecnica, e che di tutte queste opere autori e promotori non sono già «classi» ma individui, che, se così piace dire, vengono fuori da tutte le classi, e non meno delle altre da quelle che si reputano le più umili e conculcate, giacché le glorie, per non dir altro, dei figli di contadini, filosofi e poeti e pittori e musicisti e inventori e capitani di eserciti e uomini di stato, rifulgenti in ogni parte della vita sociale nei primi posti, non han d'uopo di esser richiamate alla memoria. La storiografia moderna, dopo un intermezzo di arida e monotona e insulsa storiografia materialistica e classistica, ha ripigliato spontaneamente la via naturale e tradizionale, se anche in questa si venga ormai grandemente arricchendo nella consapevolezza e nella sicurezza di sé medesima. Il suo avvenire è bene assicurato, perché è affidato allo spirito critico, all'intelligenza e al sentimento dell'umanità, reverente al suo laborioso e nobile passato. «Marx -

mi diceva un giorno, nei nostri socratici colloqui, e ai tempi del delirio per il materialismo storico, aprendomi il fondo del suo pensiero, Antonio Labriola - ha dimostrato, in sostanza, che la storia dell'umanità è stata per millenni quella di poveracci, degni perfino di compassione, che la fame e l'avidità tiranneggiavano in tutti i loro atti e in tutti i loro contrasti, e nelle illusioni dei loro creduti pensieri e delle loro credute virtù. La sua vera storia, che sarà la storia senza distinzioni e antitesi di classi, deve ancora cominciare!». A tanto accecamento classismo e materialismo storico avevano stravolto persino uomini d'ingegno eletto.

Assai più grave perché più direttamente dannosa che non nel campo teorico e storico è la persistenza a concepire e porre i problemi politici e morali non secondo gli uomini agenti e le opere loro, non secondo i fini eterni dell'umanità, ma secondo lo schema delle classi (o «masse», come anche le si chiama), e la visione meccanica che ne consegue. Onde invece di volgere tutte le forze delle menti e dei cuori a cercare e procurare quello che di volta in volta concorre a innalzare gli uomini a vita più umana, si domanda quel che le masse chiedono e quel che le masse vogliono e s'indaga il giuoco meccanico che dovrà produrre questo o quell'effetto. Che le masse e le classi siano astrazioni e perciò incapaci di pensare e operare, e tanto più di ben pensare e di operare il bene come solo si può da chi raccoglie in sé la concretezza dell'umanità, dall'individuo, non par che si sospetti neppure; e, con curiosa traslazione, alle classi e alle masse si prestano i pensieri e le volontà stesse dei demagoghi che si arrogano di parlare e di volere in lor nome, i quali hanno per altro questo indubbio vantaggio sulle classi e le masse di essere uomini di carne e d'ossa, e perciò anch'essi attori, grandi o piccoli che siano, di ordine alto o di ordine basso, nel moto della storia. Né qui si vuol togliere a loro questa qualsiasi parte che nella storia prendono: anch'essi sono necessari a certi fini e rendono certi servigi; ma solo si vuol raccomandare agli altri che non sono demagoghi e che pensano e vogliono con più profonda preparazione e maggiore purezza d'intenti, di parlare e operare sempre non in nome delle classi e delle masse ma di sé medesimi, di quel che la loro mente e il loro cuore ritrova e propone e promuove pel bene comune degli uomini, solleciti sempre delle sorti di questi tutti nella loro vivente e individua realtà, che non è la finta realtà delle classi.

ARISTOCRAZIA E MASSE

Non si dice cosa peregrina se si dice che gli uomini che pensano e che operano profondamente sono pochi e che perciò le sorti della società umana sono legate a quelle di un'aristocrazia. E neppure ormai si dice alcunché di peregrino aggiungendo che non si deve pensare con ciò alle vecchie aristocrazie chiuse del sangue e dell'eredità, perché qui si parla invece di aristocrazie sempre aperte, in continuo rinnovamento, i cui componenti, compiuta l'opera loro, muoiono o tornano nelle file, sopravvivendo all'ufficio esercitato. Porre di fronte a codesta aristocrazia la massa, considerandola come la bestia, il mostro immane da schiacciare, da legare, da deludere, è il solito vezzo di estetizzanti e di superficialmente poetanti, come fu l'infelice pratica dei decadenti monarcati assoluti. Ma, se l'aristocrazia di cui discorriamo è aperta e i suoi nuovi elementi le vengono dalla cosiddetta massa, chiaro è che essa non può trattarla da nemica né da estranea né da materia indifferente, che calchi col piede e sulla quale superbamente passi. E per ciò neppure si dice cosa peregrina, ma tuttavia si dice cosa vera, quando si ripete che l'aristocrazia ha il dovere di educare le masse. Educarle, ma anche metterle in condizioni di libertà affinché si educino da sé. L'educazione elementare è bensì necessaria, ma in essa prepondera l'opera dell'educatore sopra quella che l'educando deve adempiere a proprio rischio e pericolo, cioè sull'autoeducazione; senza dire che essa deve essere (perché altrimenti non sarebbe educazione ma addestramento per fini estranei e perversione) educazione universalmente e pienamente umana, opera morale e non particolaristica e partigiana, giacché i partiti e i particolarismi nascono in modo sano solamente sul tronco della comune umanità. Ma, a ogni modo, usciti che si sia fuori del periodo della scuola propriamente detta, non si può continuare a tenere gli uomini, già formati, sotto tutela con l'illusione o pretesto di venirli così educando, giacché è chiaro che per questa via non si educeranno veramente mai. E come si poté lasciare, per non comprimerli troppo e invano, che la vita stessa educi i giovani e che essi dagli errori traggano le lezioni dell'esperienza, così è da condursi verso gli uomini che si vuole innalzare a cittadini, partecipi della vita politica della loro patria. Associazioni operaie, camere di lavoro, sindacati, richieste di provvedimenti legislativi, leghe di resistenza, scioperi, e simili istituti e azioni, sono alcuni

dei mezzi coi quali si compie il processo educativo dei già adulti. Né c'è da temere, salvo che episodicamente, d'intemperanze ed eccessi da parte di quegli uomini appartenenti alle masse, perché l'operare, il contrastare, il persuadere, il durare pericoli, il dichiarare guerre e il sostenerle, le sconfitte non meno che le vittorie, sono efficacissimi mezzi pedagogici, che danno la coscienza dei propri e degli altrui diritti, di quel che si può e di quel che non si può chiedere né aspettare, del divario tra il desiderato e l'ottenibile, del limite che è nelle cose ossia nelle situazioni storiche, e fanno apprendere, a chi non le possiede già adulte, le virtù della moderazione e della pazienza. In questa libera lotta si svolge la comprensione e la generosità. Gli uomini sotto tutela, gli schiavi, avviliti, diventano, quando l'occasione si presenti, crudeli e bestiali.

Tale duplice e consecutiva educazione del maestro e della vita ha non solo il fine di guadagnare sempre nuovi elementi al ceto aristocratico e dirigente, e di rinsanguarlo, ma anche l'altro di formare l'ambiente generale in cui i concetti nuovi, gli arditi disegni, gli accorti metodi, le sagge provvidenze che nascono e si maturano nella mente e nel cuore dei pochi, vengono accolti con minori fraintendimenti e ostacoli e col maggiore consenso, e trovano molti animi disposti a cooperare alla loro attuazione. Da un gruppo di intelligenti e finissimi e nobilissimi aristocratici e da una massa rozzissima e recalcitrante, gli uni distaccati dall'altra, gli uni impotenti perché senza forza pratica adeguata, e l'altra impotente perché senza cervello adeguato, da questa doppia inerzia non potrebbe nascere nessun movimento storico, nessun avanzamento di civiltà; e, poiché di fatto nasce ed è sempre nato, si ha in ciò la riprova che quei due estremi così diversi ed opposti sono due diversi fantasmi della immaginazione, entrambi privi di realtà.

Masse ed aristocrazia non sono dunque entità separate e separabili, due mondi ciascuno chiuso in sé e che non può far pressione sull'altro se non dall'esterno; ma, tra loro comunicanti, compongono entrambi l'unica società umana in continuo intimo fervore di reciproci scambi e di trasformazioni. E a castigare l'orgoglio dell'intellettuale, e in genere di ogni variamente specificato aristocrate, che si stimi collocato fuori e sopra della massa per privilegio di natura o per illuminazione della grazia, giova considerare che anch'esso, per qualche rispetto, sempre è massa o volgo, in quella parte che non è la sua propria vocazione e professione e che non impegna il suo vigore mentale e morale, e nella quale passivamente aderisce, dal più al meno, al

pensiero e al sentire comune o volgare, indetto dalla moda o da altro che sia. Non si può non sorridere quando si osserva altri riporre tanta fiducia nel filosofo o nel poeta, nell'uomo della contemplazione o dell'indagine, da interrogarlo ansiosamente sulle risoluzioni politiche da adottare, innanzi alle quali l'interrogato sta smarrito e inerte assai più dell'interrogante (che per lo meno, come si è detto, è in preda all'ansia), o, per converso, quando con altrettanta fiducia si procura di ottenere dall'uomo di politica, di finanza o di guerra lume sui problemi della religione, della filosofia e della poesia, e si raccolgono devotamente i suoi giudizi, spingendo così gli uni e gli altri a entrare in campi a loro estranei, per modo che quando essi non hanno la coscienza del limite o non sentono la dignità del tacere, e si studiano di prendere un contegno che risponda alla improvvida fiducia verso di loro dimostrata, dicono stravaganze e sciocchezze e banalità, cioè lasciano affiorare la massa e il volgo che dormiva o se ne stava fin allora ben raffrenato in un cantuccio delle loro anime.

Le cose che abbiamo ricordate, e che, come si è avvertito, non sono peregrine perché sono semplici dettati del buon senso e del retto sentire umano, possono tuttavia diventare peregrine quando il buon senso e il retto sentire vengono smarriti e sviati. Ma se rendere tutti gli uomini superiori è pretesa contraddittoria e vana, e vano è del pari voler separare con una divisione assoluta gli uomini considerati superiori da quelli che si considerano inferiori, i quali gli uni e gli altri prendono quel carattere ed entrano in quel rapporto unicamente nella organica unità sociale e nel moto della storia, che cosa dire dell'idea mistica della «massa», che si è venuta formando nel corso dell'ottocento e che ora par che abbia raggiunto il suo più alto punto? E' un'idea che ha percorso due stadi e ha preso due forme, la seconda delle quali, benché nasca dalla prima, in certo modo le si oppone. «En Francesi legge in una lettera del 1855 del Lanfrey a Maxime Du Camp - (42) il n'y a plus d'hommes. On a systématiquement tué l'homme au profit du peuple, des masses, comme disent nos législateurs écervelles». In effetto, l'immaginaria entità che si chiama «le peuple», il popolo, fu dapprima intesa come il serbatoio di quanto di più puro e di più nobile e di più profondamente razionale è nell'uomo, la più diretta espressione di Dio; e poi da questa immaginazione alquanto idilliaca si passò all'altra di una potenza misteriosa, irrazionale e irresistibile, «la massa», di cui bisogna interpretare le spesso oscure ed involute volontà ed eseguirle. La forma idilliaca diè luogo a

dolorose delusioni: «Et puis - continua la lettera citata - un beau jour on s'est aperçu que ce peuple n'avait jamais existé qu'en projet et que ces masses étaient un troupeau mi-partie de moutons et de tigres. C'est une triste histoire. Nous avons à relever l'âme humaine contre l'aveugle et brutale tyrannie des multitudes». Ma la seconda forma, l'idea irrazionale della massa, troppo bene viene incontro al dominante irrazionalismo contemporaneo, e con esso si disposta e solo insieme con esso cadrà.

LA GIUSTIZIA COME CONCETTO GIURIDICO

A me è convenuto, trattando di filosofia, deporre talora alcune virtù molto stimate, come la gravità e la schifiltosa pudicizia: la gravità, perché se «le rire» secondo il motto rabelesiano, è «le propre de l'homme», che lo distingue dall'animale, non mi pare che debba astenersene, quando gli torna opportuno, il filosofo, che certamente anch'esso è uomo; e l'esagerazione della pudicizia, perché riflessioni molto istruttive si colgono talvolta sulle labbra di gente dalla cui immagine si rifugge con disgusto o con ribrezzo, schivando di pronunziarne i nomi. Così io, per mio conto, esponendo la teoria del diritto e dello stato e della sua distinzione dalla morale, non mi perito di citare, tra gli altri testi di verità filosofiche, in cambio di qualche professore di filosofia del diritto, il famoso ladro ed assassino Lacenaire, che fu ghigliottinato a Parigi d'intorno al 1830, se mal non rammento; il quale, tra un delitto e l'altro, non solo componeva versi, ma rifletteva sulle cose umane ed entrava volentieri in dispute teoriche. Nel suo interrogatorio egli dichiarò francamente, rendendo ragione del suo modo di vivere: «Ma tête était mon enjeu. Je n'ai pas compté sur l'impunité; il y a une chose, en effet, à laquelle on est forcé de croire: c'est la justice, parce que la société se fonde sur l'ordre». Al che avendogli il magistrato obiettato: «Mais ce sentiment de la justice c'est la conscience», l'accusato, più acuto qui del suo giudice, replicò pronto: «Moins le remords» (Abbé Georges Moreau, "Le monde des prisons", Paris, 1887, pag. 36). Ecco definita nella sua purezza la sfera giuridica, che si regge sopra un principio né morale né immorale ma amorale: un principio di convenienza economica, al quale la coscienza morale e il rimorso morale sono estranei. La giustizia è cara anche ai masnadieri - disse Sancho Panza, osservando come Roque Guinart governasse i suoi uomini; - e il masnadiere, quando è preso e condannato, accade, se ha qualche vivezza d'intelligenza e forza d'animo, che si rassegni, dicendo a sé stesso e a chi l'ascolta che egli ha giocato e ha perduto, e paga in conseguenza.

UN SAGGIO DI FILOSOFIA COMUNISTICA (43)

Mi è stato gentilmente mandato in dono quest'opuscolo (Stalin, "Materialismo dialettico e materialismo storico", edito dal Partito comunista italiano, Napoli, 1944), che io ho accolto col piacere con cui si accoglie una curiosità letteraria, considerando che è stato tradotto e stampato in Napoli, in una città dove si levano al sole le statue di Tommaso d'Aquino, di Giordano Bruno e di Vico, le quali dovrebbero indurre, se non altro, un minimo di soggezione a non accumulare e aggrovigliare con tanta franchezza spropositi spaventosi di logica filosofica: come si fa in queste pagine. Che cos'è il «materialismo dialettico»? Una teoria filosofica di valore universale come ogni teoria filosofica? No, è la teoria di un partito, la «teoria generale del partito marxista-leninista». E in che consiste? - Nell'essere dialettico per il suo metodo e materialistico per la sua concezione dei fenomeni della natura - (come se materialismo non significhi meccanismo e determinismo, e dialettica il contrario!). Che cosa fece Marx rispetto alla dialettica hegeliana? Ne prese solo il «nucleo razionale» e ne rigettò la «corteccia idealistica». (Tutto all'opposto: ne lasciò perdere l'inestimabile valore di una rivoluzione solenne effettuata nella logica, e nella fondazione logica del pensiero storico; e ne serbò e ne esagerò la persistente antiquata metafisica, solo sostituendo al Dio-Idea il Dio-Materia, che sostanzialmente fanno lo stesso, lavorando dietro le quinte della storia).

- La metafisica considera la natura come un ammasso casuale di oggetti, di fenomeni, staccati gli uni dagli altri, isolati e indipendenti, e non come un tutto unico e coerente. - (Al contrario: la metafisica, per arbitraria che sia, è di solito insigne per la deduzione di tutti i fatti della natura da un unico suo presupposto principio).

- La nostra coscienza e il nostro pensiero, per quanto trascendenti sembrano, sono semplicemente il prodotto di un organo materiale, corporale, il cervello che è il riflesso della materia, la quale esiste indipendente dalla coscienza. - (Che cosa significa «riflesso»? Forse uno specchio che si ponga di contro un oggetto? E non c'è del puerile nel prendere sul serio una così ingenua metafora?). - La materia non è il prodotto dello spirito, ma lo spirito è esso stesso il prodotto supremo della materia. - (Un prodotto tanto «supremo» che ardisce negare il suo produttore, dimostrando che la materia è

il suo proprio prodotto, un'astrazione che esso costruisce ai suoi fini scientifici).

- L'empirio-criticismo di Ernesto Mach è «fideismo», difesa o manifestazione della borghesia, come giudicava il Lenin. - (Ma la dottrina del Mach e di altri di quell'indirizzo è nient'altro che un'indagine della logica delle scienze fisiche e naturali nella sua differenza dalla logica della filosofia e della storia, e dev'essere studiata, e, se mai, criticata e combattuta nella rigorosa cerchia logica, e non già in rapporto a un immaginato interesse politico e sociale).

- La scienza storica, se vuol essere una scienza vera, non può "più" ridurre la storia dello sviluppo sociale alle gesta dei re e dei condottieri.

- (Non può "più?" Mi pare che da oltre due secoli, a dir poco, - perché, a rigor di concetti, si dovrebbe risalire al cristianesimo - gli storici si sono ribellati all'idea della storia come storia dei re e delle guerre e hanno affermato che essa è storia della civiltà, degli acquisti incessanti e dello svolgimento dello spirito umano). - La storia dev'essere invece, innanzi tutto, la storia dei produttori dei beni materiali, la storia delle masse lavoratrici, la storia dei popoli. - (E nella storia dei popoli, tra le masse lavoratrici, o più semplicemente tra i lavoratori per l'umanità, sono o no compresi Omero e Sofocle, e Platone e Aristotele e Fidia e Michelangelo, e Dante e Kant, per non dire Gesù e Paolo? O Paolo di Tarso c'entra solo come artefice di tappeti o di stuoie, mestiere che altri dicono che esercitasse, e Benedetto Spinoza come pulitore di vetri per lenti, col quale lavoro si guadagnava da vivere?).

Basta, basta! Il giochetto è troppo facile, e, anche se bello e divertente, deve perciò stesso durar poco. Nell'avvertenza premessa al volumetto si dichiara che questo saggio dello Stalin è «quanto di più semplice, e nello stesso tempo più profondo, sia stato scritto sulla teoria del marxismo-leninismo». Ma, in realtà, i paradossi che, nelle convulsioni dell'ala sinistra della moribonda scuola hegeliana, il giovane Marx escogitò e dei quali non diè mai nel corso della sua vita alcuna dimostrazione dottrinale, limitandosi a enunciarli dogmaticamente, questi paradossi, resi grossolani dal superficiale ripetitore e divulgatore Engels, e più grossolani ancora dal Lenin, affatto digiuno di disciplina scientifica, e ribiascicati senza alcuna rielaborazione mentale dallo Stalin, sono filosoficamente stravaganze e parole senza senso: il che non toglie che il Marx, e lo stesso suo fido e operoso Engels e Lenin e Stalin, siano personaggi di grande importanza e

abbiano contato e continuo molto nella storia sociale e politica dei nostri tempi. Duole perciò di doverli trattare nell'altra parte della loro attività, specie gli ultimi tre, a un dipresso come una sorta di Massinelli della popolarissima farsa di Ferravilla. Ma come si fa? Garibaldi rimane Garibaldi e tuttavia scrisse brutti versi e brutti romanzi che non sono ricevuti in nessuna storia letteraria.

Sempre nell'avvertenza, si legge: «Questo saggio è un'arma ideologica formidabile per la confutazione delle teorie della borghesia e per una propaganda intelligente ed efficace della dottrina marxista-leninista». Intelligente, non direi; ma efficace, può ben dirsi che sia. Efficace come un libercolo di pregiudizi e superstizioni, un racconto di prodigi e miracoli, un catechismo di sentenze violente ed oscure, che, imparato a mente in tutto o in parte, può colpire o stordire gli innocenti e gl'ignari: con quanto profitto della civiltà e del progresso umano e dell'educazione morale e della lealtà nei rapporti sociali, lascio considerare a chi di queste cose è pensoso.

Chi ha viva consapevolezza delle immense possibilità della storia, dello spirito, della società umana, non chiude la mente a tutte le più profonde trasformazioni sociali che l'avvenire può attuare. Ma pur si domanda perché le più nobili e generose idee, i più seri e severi disegni, non debbano essere ragionati e promossi con la virtù della mente critica, col rispetto religioso della tradizione culturale dei secoli. E perciò ho voluto ricordare in principio i genii che nella storia del pensiero hanno onorato Napoli, l'Italia e il mondo tutto; e poiché vi sono presso di noi propugnatori del comunismo, non posso trattenermi dal manifestare la speranza che questi, anziché legarsi superstiziosamente o settariamente a formule che non sono pensiero e scienza ma finzioni di pensiero e di scienza, e che dalla propaganda del partito marxistico nell'Europa occidentale, dove furono in ultimo corrose dalla critica (crisi del marxismo!), passarono nella Russia, dove le condizioni ancora elementari di cultura di quel popolo ne impedivano una revisione critica e poterono soltanto renderle più sconosciute, più fantastiche e più fanatiche, vogliano intraprendere gli studi necessari per adeguarsi alla cultura della nostra gente ed essere non già i timidi pedissequi di quelle, ma i correttori, i rinnovatori e i ravvivatori di un comunismo, - se mai possa tale ideale attuarsi nella realtà sociale, o in quelle sue parti in cui può attuarsi, - che rappresenti davvero un alto progresso intellettuale e morale del genere umano (44).

POLITICA «IN NUCE»

1. IL SENSO POLITICO

Quando si parla di «senso politico», si pensa subito al senso della convenienza, dell'opportunità, della realtà, di ciò che è adatto allo scopo, e simili. E si considerano forniti di senso politico coloro che a quel modo operano o a quel modo giudicano l'altrui operare, e per contrario, privi di senso politico quegli altri, che diversamente si comportano, ancorché abbondino di morali intenzioni e si accendano a nobilissimi ideali.

E' irragionevole dunque, - con siffatto riconoscimento, si può dire, quotidiano, - ripugnare poi alla dottrina che l'azione politica non sia altro che azione guidata dal senso dell'utile, indirizzata a un fine di utilità, e che per sé non possa qualificarsi né morale né immorale. Forse il motivo della ripugnanza, in ispecial modo a quest'ultima proposizione, è da riporre nell'inconsapevole sostituzione che si poté fare del concetto dell'utile con quello dell'egoistico; quantunque già Aristotele ammonisse a non confondere l'amore di sé col cattivo amore di sé, e quantunque tutto lo svolgimento del pensiero moderno, e le molteplici discipline formatesi intorno all'operare pratico dell'uomo, inculchino questa differenza e redimano il concetto dell'utile. La erronea sostituzione, se per un verso, col cancellare il carattere distintivo della politica dalla morale, ha impedito o infiacchito la seria considerazione della politica, per un altro verso, non potendo negare la vivente realtà di questa, è stata condotta a trattare ciò che è meramente politico come cosa dalla quale non è dato interamente astenersi, tuttoché non di rado più o meno immorale, ponendo in tal modo un dualismo tra azione politica e azione morale. Conseguenza di questo dualismo è, in primo luogo, il volgare giudizio che la politica sia una triste necessità (volgare giudizio che taluni filosofi hanno innalzato all'empireo delle loro speculazioni, facendo della politica e dello Stato un espediente provvisorio e una condizione transitoria del genere umano); e, in secondo luogo, la sequela delle illogiche sentenze onde si afferma che bisogna far talvolta il male per servire al bene, che il fine morale giustifica il mezzo immorale, che altra è la morale privata e altra la morale pubblica, che impossibile è far politica e serbare pure le mani, che nell'interesse dello Stato si deve all'occorrenza non osservar la fede data o compiere delitti. Illogiche, perché la nostra umana coscienza ci grida che in nessun caso è lecito rompere la fede o commettere delitti; che non c'è una

morale in casa e una in piazza: che non si può fare il male per ottenere il bene, come se male e bene fossero merci da scambiare; che le mani debbono serbarsi pure; che la qualità del mezzo e quella del fine non debbono contrastare. E sarebbe da chiamarle, peggio che illogiche, turpi, se non ci sovvenisse che esse si ritrovano talora perfino sulle labbra di uomini come Federico di Prussia e Camillo di Cavour; ed esprimono allora l'ingenua angoscia che si prova nell'eseguire azioni, delle quali si sente la razionale necessità e che tuttavia non si riesce ad adagiare negli schemi delle dottrine professate, a segno che i loro stessi autori ne discostano le proprie persone dopo averle compiute, e trepidamente se ne accusano, o ne lasciano l'esclusiva responsabilità a Dio, che li ha messi in tali strette da dover fare quello che han fatto. Ma il vero è che se, nella maggiore chiarezza della coscienza morale, si è affermato necessario eseguire quelle azioni (necessario, ben s'intende, non per soddisfare la propria sete di potere o altra privata ambizione e passione, né per abito di rozzezza e delinquenza, ma per la sacra tutela, per l'accrescimento o pel risorgimento della patria), esse non possono essere né mancamenti di fede, né assassinamenti, né altra sorta di bricconate o di malvagità: allo stesso modo che la «magnanima menzogna», della quale parla il Tasso, appunto perché «magnanima», non poteva essere «menzogna», altro che per poetica metafora. L'azione politica non solo è azione utile, ma questi due concetti sono coestensivi, né si sarà mai in grado di addurre alcun carattere che distingua la prima nell'orbita della seconda. Se si richiede abilità politica per governare lo Stato o per capitanare un partito, ce ne vuole parimente per governare la propria famiglia, ce ne vuole per annodare e coltivare relazioni di amore e di amicizia, ce ne vuole perfino verso gli animali, dei quali ci serviamo, e perfino verso le cose, posto che anch'esse obbediscano a leggi, e a lor modo (o a modo campanelliano) abbiano vita e senso. Cosicché, nel parlare come qui si fa di politica e di azioni politiche, s'intende semplicemente rivolgere l'attenzione a certi ordini di fatti che di solito hanno maggiore rilievo e porgono più frequente materia a indagini e discussioni: ordini di fatti che non sapremmo logicamente delimitare entro l'infinita distesa dell'utile e pei quali ci riferiamo unicamente (e per fortuna basta al nostro fine) alla rappresentazione generale, suscitata dal vocabolo «politica».

Vano sarebbe tentare, come si suole, di distinguere le azioni politiche tra le altre utilitarie, determinandole come quelle che si attengono alla vita

dello Stato; perché che cosa è poi effettivamente lo Stato? Nient'altro che un processo d'azioni utilitarie di un gruppo d'individui o tra i componenti di esso gruppo; e per questo rispetto non c'è da distinguerlo da nessun altro processo di azioni di nessun altro gruppo, e anzi di nessun individuo, il quale isolato non è mai e sempre vive in qualche forma di relazione sociale. Né si guadagna cosa alcuna col definire lo Stato come complesso di istituzioni o di leggi, perché non c'è gruppo sociale né individuo che non posseda istituzioni e abiti di vita, e non sia sottomesso a norme e leggi. A rigore, ogni forma di vita è, in questo senso, vita statale; e perciò, nel parlare che qui si fa dello Stato come di qualcosa di specifico, s'intende del pari riferirsi semplicemente alla rappresentazione generale, richiamata da quella parola. Se il concetto di Stato non vale a circoscrivere le azioni politiche tra le altre utilitarie, meno ancora vale come contrapposto delle azioni singole, come entità che abbia in sé una propria vita oltre o disopra degli individui. E' codesto il consueto scherzo che l'irriflessione esegue per mezzo delle metafore del linguaggio e che l'enfasi rettorica rassoda: uno scherzo a cui lo Stato va soggetto insieme con le altre idee e ideali, il Vero, il Bene, il Bello, scritti con la maiuscola e tutti sospesi in alto come astri luminosi. Nascono da ciò le assurde domande, che cosa sia il Vero, il Bene, il Bello, oggettivamente e in sé; e gli assurdi procedimenti teoretici onde si viene esponendo come, poste quelle idee, lì ferme, l'uomo si conduca rispetto a esse, le apprenda, le imiti, le attui, o le tradisca e loro si ribelli; e, infine, l'insoddisfazione che lasciano siffatte dottrine, dalle quali non si vien fuori se non col riacquistare la consapevolezza che non c'è il Vero, ma il pensiero che pensa, non il Bene, ma la volontà morale, non il Bello, ma l'attività poetica e artistica; e non già lo Stato, ma le azioni politiche. La parola «Stato», del resto, che fu messa in uso nel suo significato politico dagli italiani del Rinascimento, sembra quasi un paradosso verbale, perché richiama la «statica» in una cerchia come la vita politica, che, al pari di ogni vita, è dinamica, o, per meglio dire, spiritualmente dialettica. Certamente con la parola «Stato» si vuol designare, come si è notato di sopra, il complesso delle istituzioni, costumi e leggi che regolano le azioni, e più prossimamente il complesso delle leggi fondamentali e costituzionali. Ma, in primo luogo, le leggi stesse non sono poi altro che azioni degli individui, volontà da essi attuate e mantenute salde, concernenti (e per questa parte rimandiamo alla teoria delle leggi) certi indirizzi più o meno generali, che si stima utile

promuovere. In secondo luogo, poiché questi indirizzi sono, e non possono non essere, designati dalle leggi solo in modo astratto, il tradurli in atto non è già una mera obbedienza o imitazione da parte degli individui, ma una propria creazione di questi, rispetto alla quale le leggi stanno come semplice elemento materiale, negato nella sintesi formale. Per dire la stessa cosa in modo più semplice, è noto che le leggi hanno bensì la loro importanza, ma che assai più importa il modo in cui esse vengono osservate, cioè l'effettivo operare degli uomini; ed è noto che le leggi, nella interpretazione e attuazione, si allargano, si accomodano, si arricchiscono, e, insomma, cangiano. Anzi, proprio per questa ragione, non si può ammettere, in sede di pura teoria ossia di pura verità, una distinzione assai usuale nelle dottrine e nei dibattiti politici, - e che ha certamente importanza grande, ma affatto pratica: - quella tra Stato e governo; perché, per chi cerchi la concretezza e non già le astrazioni, lo Stato non è altro che il governo, e si attua tutto nel governo, e fuori della non mai interrotta catena delle azioni del governo non rimane se non la ipostasi dell'astratta esigenza di queste azioni stesse, la presunzione che le leggi abbiano un contenuto per sé e stabile, diverso dalle azioni che alla loro luce, o alla loro ombra, vengono compiute. Per altro questa che abbiamo pronunziata è una di quelle che non a torto si chiamano «verità pericolose», in quanto facilmente sono adoperate per difendere o giustificare certe operazioni e disposizioni non lodevoli. Così la teoria critica che la grammatica sia priva di verità e consista in astrazioni e arbitrii, potrebbe essere lietamente salutata dallo scolarotto che sgrammatica, laddove il significato proprio di quella teoria è che la grammatica bisogna studiarla, perché è utile, e che appunto per conseguire la sua utilità, e non per altro fine, si giova di astrazioni. L'astrattezza delle leggi e la concretezza che lo Stato ottiene solo nel governo non significano che istituzioni, costumi e leggi siano trascurabili o degni di disprezzo, e che si debba o si possa governare giorno per giorno e ora per ora, improvvisando leggi efimere e singolari, e che, non essendovi differenza tra vita normale e rivoluzione, e la vita normale essendo continua rivoluzione, si possa procedere ogni momento ad atti rivoluzionari: illazione che sarebbe un comodo sofisma, fondato, come ogni sofisma, sopra un bisticcio e un celato trapasso da un genere all'altro. Nonostante che la loro natura sia astratta, di leggi non si è mai fatto e non si può far di meno. A ragione esse sono riverite come (al dire di Aristotele) «intelligenza senza cupidità», ossia volontà che l'individuo stesso che l'ha creata s'impegna a non

toccare e a non turbare coi suoi interessi e appetiti. E tutti domandano leggi e costanza di leggi per poter disporre la propria vita nell'avvenire formandone il disegno, il quale sarà bensì variato dagli incidenti, ma pure spiegherà la sua efficacia; e la relativa fermezza delle leggi è quel che si chiama la «pace», così cara al cuore di ogni uomo laborioso; e sulle istituzioni, leggi e costumanze sorge la forza e l'attrattiva della tradizione e del passato; come, per converso, i governi che non si fondano su alcun diritto ma sul semplice fatto, non mettono radici o le mettono con grande lentezza e stento. I popoli antichi singolarmente celebravano i legislatori, fondatori e riformatori degli Stati; perché, se gli uomini di guerra e di diplomazia rappresentano la forza dell'azione nel presente, la salvezza degli Stati dai pericoli e dalle rovine, e le vittorie e le conquiste, i legislatori rappresentano la conservazione e l'accrescimento di questi benefizi nel futuro, mercé le istituzioni che servono a garantirli. La polemica e la satira contro i «bigotti», come li chiamano, delle leggi e le «vestali» delle istituzioni possono ben avere qualche ragione contro la superstiziosa timidezza che talvolta impaccia la vita fattiva dello Stato; l'altra polemica, che vi si congiunge, contro i formalisti giuristi, vale contro la pedanteria e la superficialità che, appigliandosi a un elemento astratto, non lasciano scorgere la realtà dei moti storici e dei cangiamenti avvenuti e irrevocabili. Ma biasimo non minore, e forse più grave, meritano coloro che difettano nel senso della tradizione, della continuità, della legalità, ancorché volenterosi e operatori di bene, di bene necessariamente labile e poco profondo in quanto si appoggia unicamente sull'arbitrio del singolo individuo. Se gli altri possono essere tacciati di scarsezza nel senso politico, questi sono certamente scarsi nel senso giuridico, che è poi anch'esso una forma o un caso speciale del senso politico, preso nella sua integrità. Alla risoluzione della realtà dello Stato in quella delle azioni politiche, e delle azioni politiche nelle azioni utili, sembra opporsi la concezione largamente accettata che l'origine e il reggimento dello Stato siano dovuti alla forza, concetto che si presenta a primo aspetto come direttamente opposto o almeno assai diverso da quello di utilità e di convenienza economica. E non è mancato in questa parte il tentativo eclettico di combinare i due concetti ritenuti opposti o diversi, e porre la forza o la violenza nella nascita degli Stati e il rapporto di convenienza utilitaria nella loro vita e svolgimento: il quale tentativo ci dà occasione di osservare che la «nascita» o l'«origine», che in questi e in altri simili casi si ricerca, non è punto un fatto storico, ma è

l'origine, il nascimento, la natura eterna ossia l'idea dello Stato, e perciò non vi ha luogo a una distinzione storica di origine e svolgimento, di età primitiva e di età posteriore. L'uomo (come sapevano e dicevano già gli antichi) è un essere sociale o politico per sua natura; e lo Stato (come diciamo noi moderni) non è un fatto, ma una categoria spirituale. Un'altra osservazione bisogna tener presente, di non restringere l'idea di forza alla grossolana rappresentazione che la parola *poté* suggerire, quasi un prendere pel collo altrui, piegarne la cervice, atterrarlo, e simili; ma di pensarla nella sua piena verità che è di tutta intera la forza umana e spirituale, e comprende la sagacia dell'intelletto non meno del vigore del braccio, la previdenza e la prudenza non meno dell'ardimento e dell'audacia, la dolcezza non meno della severità, il candore non meno della perspicacia o addirittura della malizia, la virtù della bellezza non meno della bellezza della virtù.

Inteso così rettamente il concetto di forza, ne segue che non si può concepire la forza distribuita in modo che, in una moltitudine di uomini, uno o taluni la posseggano e gli altri no, uno o taluni ne posseggano più e altri ne posseggano meno; sicché quell'uno o quei taluni s'impongano agli altri e li signoreggino. La varia distribuzione di quella forza non è quantitativa ma qualitativa; ed è varietà di attitudini e di capacità e di virtù, di cui ciascuna cerca il suo complemento nelle altre, ciascuna ha bisogno delle altre, ciascuna reciprocamente può imporsi alle altre, minacciarle della privazione del proprio sussidio, esercitare, come si dice, una pressione sulle altre. E il risultato di queste varie pressioni è l'accordo sopra un modo di vivere, il reciproco consenso. Il dilemma se lo Stato si fondi sulla forza o sul consenso, e il quesito se legittimo sia lo Stato dovuto alla forza o solo quello dovuto al consenso, vanno messi in compagnia con la distinzione di sopra ricordata tra Stato e governo; perché, in verità, forza e consenso sono in politica termini correlativi, e dov'è l'uno, non può mai mancare l'altro. Consenso (si obietterà) «forzato»; ma ogni consenso è forzato, più o meno forzato ma forzato, cioè tale che sorge sulla «forza» di certi fatti, e perciò «condizionato»: se la condizione di fatto muta, il consenso, com'è naturale, viene ritirato, scoppiano il dibattito e la lotta, e un nuovo consenso si stabilisce sulla condizione nuova. Non c'è formazione politica che si sottragga a questa vicenda: nel più liberale degli Stati come nella più oppressiva delle tirannidi, il consenso c'è sempre, e sempre è forzato, condizionato e mutevole. Se così non fosse, mancherebbero insieme e lo Stato e la vita dello Stato.

Traducendo in altri vocaboli gli stessi termini di questa relazione, e chiamando «autorità» tutto quanto rappresenta il momento della forza (promessa o minaccia che sia, annunzio di premio o di pena), e «libertà» quanto rappresenta il momento della spontaneità e del consenso, deve dirsi che in ogni Stato autorità e libertà sono inscindibili (e si pensi anche qui agli altri estremi del dispotismo e del liberalismo): la libertà si dibatte contro l'autorità, e pur la vuole, e senz'essa non sarebbe; e l'autorità reprime la libertà, eppure la tien viva o la suscita, perché senz'essa non sarebbe. Si celebra la libertà: a ragione. Quale parola fa battere con più calore e dolcezza il cuore umano? Non ce n'è forse altra che abbia pari potere se non quella di amore; e in certo senso il contenuto delle due parole confluisce in uno, perché la libertà, come l'amore, è la vita che vuole espandersi e godere di sé, la vita in tutte le sue forme e sentita da ciascuno a modo proprio, in quella infinita varietà, in quell'individualità di tendenze e di opere onde s'intesse l'unità dell'universo. E intendiamo qui per «libertà» nient'altro che questa gioia del fare, questa gioia del vivere, la «*naturalis facultas eius quod cuique facere libet*», e non punto la libertà morale che al suo luogo sogliono scorgere sola o porre i frigidì moralisti, capaci, con la loro «libertà morale», di falsificare perfino gl'ingenui impeti ed abbandoni di Romeo e Giulietta! Ma a ragione altresì si celebra l'autorità, l'ordine, la regola, il sacrificio che ciascuno deve a ciascuno e tutti a tutti, e che è il potenziamento di ciascuno in ciascuno e di tutti in tutti: se la parola «libertà» sorride all'animo, quella di «autorità» lo rende serio e severo. Il torto è solo degli esclusivi celebratori della forza o dell'autorità, e del consenso o della libertà, che dimenticano che il termine da essi escluso è già incluso nell'altro accolto, perché suo correlativo. Il politico pratico finisce col dire con Giuseppe de Maistre: che bisogna sempre predicare ai popoli i benefici dell'autorità e ai principi quelli della libertà. Non si vuol negare che nelle dispute per la libertà contro l'autorità o per l'autorità contro la libertà, per il principio del consenso contro quello della forza, e all'inverso, come nelle altre per lo Stato contro il governo, siano sovente in questione, quasi "per speculum et in aenigmate", cose assai importanti; ma sono cose che concernono situazioni storiche e contingenti e appartengono agli affetti e agli interessi dei cittadini di un determinato Stato in un determinato tempo, e che poi solo per immaturità filosofica, e talvolta per industria oratoria e per prepotenza polemica, vengono innalzate a supremi concetti o a dipendenze e deduzioni di concetti supremi, dando valore di

concetti alle metafore adoperate, trasformando in questione speculativa questioni di politica fattiva. Così anche non si vuol negare che la determinazione di sovranità, e la ricerca della persona o delle persone in cui, secondo le varie forme di Stato, s'incorpora la sovranità, possano avere significato e importanza pratica; ma, d'altra parte, è certo che, nella pura teoria, quella determinazione non ha luogo e quella ricerca non ha senso. Fintanto che si pensa che la forza sia una sostanza omogenea, distribuita solo in vari gradi quantitativi tra i componenti di uno Stato, è logico che si definisca la sovranità il possesso della forza o della maggiore forza, e s'indaghi, secondo le forme degli Stati, dove essa sia riposta. Ma, succeduta a quella inesatta concezione l'altra della diversità e specificazione qualitativa, è altrettanto logico concludere che, in uno Stato, ciascuno è a volta a volta sovrano e suddito: legge alla quale non si sottraggono neppure i re, che non poche volte hanno in modo espresso lamentato la loro «mancanza di libertà», e della quale godono perfino gli infimi, coloro che non hanno nulla e non ambiscono nulla e ai quali lode o biasimo (come ai «Pulcinelli» della seconda parte del "Faust") sono indifferenti. La sovranità, in una relazione, non è di nessuno dei suoi componenti singolarmente preso, ma della relazione stessa. Veramente quando si è stretti a dover determinarla in qualcosa che superi e domini la relazione stessa, si è tentati di rispondere che il sovrano è Dio o l'Idea o la Storia ("omnis potestas a Deo"), cioè a mutare quella questione senza senso in un'altra, che ha senso. E se la sovranità è in ogni parte della relazione "nec cubat in ulla", cade anche, come destituita di valore speculativo, la divisione degli Stati secondo le persone che esercitano la sovranità, e anzitutto la celebre tripartizione in monarchia, aristocrazia e democrazia. La quale serba bensì qualche significato filosofico, ma non in rapporto al posto da assegnare alla sovranità, sì in quanto discerne tre momenti di ogni vita politica: la collaborazione che è di tutti, il consiglio che è dei pochi, ottimati o aristocratici, la risoluzione che è dell'uno. Ma in questo significato la tripartizione, anziché designare le forme di Stati, designerebbe piuttosto la composizione organica di qualsiasi Stato, cioè dell'unico Stato.

Le teorie politiche, finora respinte perché teorie unilaterali, hanno per ciò stesso almeno questo merito, di fondarsi sopra un aspetto o momento reale e di ricordarlo enfaticamente nei casi in cui si tende a dimenticarlo o a negarlo. Ma c'è una teoria politica che non possiede nemmeno simile merito e non si fonda su alcun momento della relazione politica, ed è tuttavia quella

che vanta forse maggior numero di seguaci: la teoria che, per evitare fraintendimenti, chiameremo non già democratica e neppure giacobina, ma, quale essa è, egualitaria. «Democratismo», infatti, indica la tendenza a far pesare più fortemente la massa, il popolo o la plebe nei consigli e nella deliberazione politica, ed è sempre questione empirica, di più o di meno; e «giacobinismo» designa l'atteggiamento pratico, che, movendo da un astratto ideale, ricorre all'imposizione e alla violenza per attuarlo; onde «giacobini» sono chiamati non solo gli estremi democratici, ma tutti coloro, anche estremi conservatori e aristocratici, che esercitano simile imposizione e violenza, per solito poco duratura e poco feconda. E il democratismo sarà, nelle circostanze date, plausibile o no, e il giacobinismo, sempre pochissimo plausibile; ma l'uno e l'altro non sono intrinsecamente impossibili e assurdi, com'è invece la teoria egualitaria. Il presupposto di questa è l'eguaglianza degli individui, messa a fondamento degli Stati: eguaglianza che non sarebbe pensabile se non nella forma di autarchia, del pieno appagamento dell'individuo in sé medesimo, che non ha nulla da chiedere all'altro, al quale è eguale; e perciò in una forma così fatta, che non può valere a fondare lo Stato, ma per contrario ne mostra la superfluità, essendo, in tale ipotesi, ogni individuo uno Stato a sé. Nemmeno un «contratto» è possibile tra codesti autarchi, mancando la materia del contrattare, la diversità, fondamento dei reciproci diritti e doveri. Affinché sorga lo Stato in questa ipotesi, deve introdursi un "deus ex machina", e piombar giù dal cielo o distaccarsi improvviso uno o taluni dagli altri, come disuguali dagli altri e dissimili: che sarebbe poi l'annullamento della ipotesi e di tutta la teoria. Alla quale non vorremo negare, come non abbiamo negato alle altre, l'efficacia che poté avere o che ha ancora e riavrà nell'avvenire in quanto mito di certe tendenze e bisogni economici e morali, come non neghiamo a una sua derivazione, alla teoria della maggioranza, valore di espediente pratico e di simbolo di quel che è praticamente possibile in un dato momento; ma, certo, nella scienza politica la sua falsità è totale, e quando la si toglie a criterio, ogni buon giudizio delle cose politiche urta in ostacoli insormontabili e finisce con lo smarrirsi. La «libertà» e la «fraternità», che quella teoria fa seguire all'idea dell'«eguaglianza», sono così vuote e, come vuote, aperte a ogni arbitrio, che bastano a spiegare i vituperi scagliati contro quelle nobili parole da uomini di vivo senso storico e politico, divenuti, in odio a esse, appassionati partigiani della «forza», parzialmente e grossolanamente intesa: della forza, si direbbe,

di prendere in primo luogo a scappellotti i creduli in quelle formule insulse e coloro che le vanno ripetendo a uso dei gonzi. Che cosa c'è, infatti, di più stupido della «libertà» e «fraternità», attribuite a una fila di fredde, lisce ed eguali palle da biliardo? Il che ci mena a dire che la teoria egualitaria, per la quale non si trova appiccio logico nel rapporto politico, ha la sua vera origine negli schemi della matematica e della meccanica, inetti a comprendere il vivente; e infatti, sebbene rappresenti una stortura di tutti i tempi e sempre risorga nuova, la sua grande epoca fu il secolo dominato dalle scoperte della meccanica. Sembrerebbe che nello smarrimento del senso e giudizio politico non si possa andar più giù della dottrina egualitaria. E pur si va più giù, e per effetto dello spasimo stesso che quella ideologia eccita nelle menti e negli animi col promettere il rispetto all'eguaglianza e alla astratta libertà dell'eguaglianza, e poi col violarla sempre, perché ogni svolgimento e conclusione della teoria, e ogni tentativo di attuazione pratica che muova da quelle premesse, altera l'eguaglianza e comprime la libertà, sia pure (secondo la spiritosa trovata del Rousseau) al fine di «costringere gli uomini a essere liberi»! A salvare il principio della eguaglianza e della libertà non si presenta, dunque, altro partito che la concezione egoarchica o anarchica, la sola che prometta pieno e intero godimento della libertà all'uomo, se anche capovolga tutto il giudizio sulla storia quale si è svolta fino a noi, e trasferisca l'ammirazione dagli uomini sociali agli antisociali. Ma questa teoria, che nasce dalle viscere della teoria egualitaria, è, come si è già notato, la figlia che esercita le vendette sulla genitrice, la critica e ironia dell'egualitarismo, la sua riduzione all'assurdo, e, al pari della teoria madre, non può dirsi teoria politica, giacché nega l'oggetto, che dovrebbe spiegare.

2. LO STATO E L'ETICA

Nell'operare politico, nel procurar di conseguire un determinato fine, tutto diventa mezzo di politica, tutto, non escluse in certa guisa la moralità e la religione, ossia le idee, i sentimenti e gl'istituti morali e religiosi. La situazione iniziale è data caso per caso: gli uomini coi quali si ha da fare, sono inizialmente quello che sono; i loro concetti, i loro preconetti, le loro buone o cattive disposizioni, le loro virtù e i loro difetti porgono il materiale sul quale e col quale bisogna operare, e non c'è modo di commutarlo con altro che piaccia meglio. Se bisognerà, per accordarsi con essi in una comune azione, per muoverli al consenso, carezzare le loro illusioni, lusingare la loro vanità, fare appello alle loro credenze più superstiziose e più puerili, per esempio il miracolo di san Gennaro, o ai loro concetti più superficiali o più superficialmente intesi, per esempio l'eguaglianza, libertà e fraternità e gli altri cosiddetti «principi dell'89» (che, quale che sia il loro valore teorico, sono nondimeno grosse realtà passionali), converrà adoperare questi mezzi. Né c'è da prenderne scandalo. Ogni forma dell'attività umana, nell'atto che si dispiega, si afforza delle altre tutte, e i prodotti delle altre tutte sottomette a sé e fa suoi. Tanto varrebbe, dunque, scandalizzarsi del poeta che pensieri ed affetti, e gioie e dolori, e bene e male, tutto adopera come materiale di poesia, tutto riduce a immagini alate.

Ma non c'è da prenderne scandalo anche per un'altra ragione. Come la poesia, che è tutta poesia, non discaccia dallo spirito e dal mondo la riflessione, la critica e la scienza, e anzi le prepara e quasi le chiama, così la politica, che è e non può non essere schietta politica, non distrugge ma anzi genera la morale, nella quale è superata e compiuta. Non c'è nella realtà una sfera dell'attività politica o economica che stia da sé, chiusa e isolata; ma c'è solo il processo dell'attività spirituale, nel quale alla incessante posizione delle utilità segue l'incessante risoluzione di esse nell'eticità. Ora lo spirito etico ha nella politica la premessa della sua attività e insieme il suo strumento, quasi un corpo che esso riempia di un'anima rinnovata, e pieghi ai suoi fini. Non vita morale, se prima non sia posta la vita economica e politica; prima il «vivere» (dicevano gli antichi), e poi il «ben vivere». Ma altresì non vita morale che non sia insieme vita economica e politica, come non anima senza corpo. E l'uomo morale non attua la sua moralità se non

operando politicamente, accettando la logica della politica. Osserva uno storico, nel riferire due lettere di san Bernardo, scritte nel corso della sua vivace e varia lotta a prò della Curia contro re Ruggiero di Sicilia, e nelle quali a breve distanza di tempo si asseriscono due cose opposte, che «codesta era ben politica, ma non politica da santo»; al che si deve controsservare che era appunto «politica da santo», di un santo che nell'attuare i suoi fini santi si valeva (da galeotto a marinaio) dei soli mezzi reali di attuazione, che erano quegli offertigli dalla politica. E il protestantesimo stesso, che tanto contribuì a restaurare l'intimità e sincerità morale, non dové adottare, sin dall'inizio, metodi politici, e imparare poi, per questa parte, dai suoi avversari gesuiti, eccellenti maestri di tali cose in dottrina e in pratica? L'amoralità della politica, l'anteriorità della politica alla morale fonda, dunque, la sua specificità e rende possibile che essa serva da strumento di vita morale. Ma, come la cerchia della politica non è la sola, così neppure basta a sé stessa; e questo è necessario avvertire affinché la specificità non sia mal concepita e travisata in una sorta di partenogenesi e non s'immagini che possa darsi in concreto un politico privo affatto di coscienza morale; il che varrebbe ammettere che si possa essere «uomo-politico» senza essere «uomo». La specificazione sorge sempre sul tronco dell'unità e dell'umanità come momento di un circolo spirituale: un poeta che non avesse esperienza di affetti, di moralità, di pensieri, un poeta frigido, ottuso e deficiente, sarebbe mai poeta? Non è risaputo che la poesia è l'espressione di una personalità, e perciò che, per creare poesia, occorre in primo luogo lo svolgimento di tutto l'uomo? Non ridiamo noi di quei pretendenti poeti, che inseguono la poesia mercé sforzi stilistici e procedimenti metrici e notazioni di ciò che cade loro sotto i sensi, e non li consigliamo a tornar bene indietro, alle radici dell'essere, e a farsi un cuore e un intelletto? Similmente un politico senza esperienza e perciò senza coscienza morale, non solo non durerebbe nell'opera sua, non le si consacrerebbe come ad alto ufficio, ma non potrebbe neppur maneggiare gli altri uomini, giovandosi come di comodi strumenti dei loro sentimenti morali, la cui psicologia gli sarebbe ignota perché non mai da lui vissuta; e perciò egli non potrebbe essere neppure, come si dice, «politico cinico».

Ma nella cerchia etica, nella quale ora siamo entrati, non si tratta più dell'esperienza morale e umana, indispensabile al puro politico; la cerchia politica è qui oltrepassata: si vive la vita morale, alla quale, come si è detto,

la politica è mezzo e non fine. L'uomo morale è il "vir bonus agendi peritus"; la sua educazione morale richiede insieme l'educazione politica, e il culto e l'esercizio delle virtù più propriamente pratiche, come la prudenza e l'accorgimento e la pazienza e l'ardimento.

In questa elevazione dalla mera politica all'etica anche la parola «Stato» acquista nuovo significato: non più semplice relazione utilitaria, sintesi di forza e consenso, di autorità e libertà, ma incarnazione dell'ethos umano e perciò Stato etico o Stato di cultura, come anche si chiama. E, con la parola «Stato», prendono nuovo significato quelle di «autorità» e di «sovranità», che sono ormai l'autorità e la sovranità del dovere e dell'ideale morale; e di «libertà», che in quanto libertà morale non può non essere tutt'una cosa con quel dovere e con quell'ideale; e di «consenso», che è ormai approvazione etica e devozione bensì alla «forza», ma alla forza che è forza di bene, sicché il consenso non è più o meno forzato, ma si fa pieno e intero, dal terrore si passa all'amore, dalla «legge» alla «grazia», per dirla in termini teologici; e perfino prende nuovo significato la parola «eguaglianza», che non vuol dire più eguaglianza matematica, ma la cristiana eguaglianza in Dio, di cui tutti, umili e alti, siamo figli, coscienza della comune umanità e dei comuni diritti; e via discorrendo. Lo Stato etico, per questo suo carattere, non tollera né sopra né accanto a sé altre forme di associazione, che tutte debbono essergli sottoposte, ovvero sono da esso negate e annullate. Quando la Chiesa fronteggiava lo Stato e primeggiava, la Chiesa era il vero Stato etico; e quando lo Stato terreno impegnò la lotta con la Chiesa, non si fu arrestato che non l'ebbe in sé risolta, considerando sé stesso come la vera e unica Chiesa, rappresentante delle esigenze di una più perfetta moralità. Sotto quest'aspetto, può sembrare irreprensibile, se anche ridondante, quell'esaltazione dello Stato, che, iniziata nel periodo classico della filosofia germanica dallo Hegel, e ripetuta in Italia dallo Spaventa e da altri, risuona ancor oggi di frequente nella scuola. Poiché lo Stato veniva inteso come la vita morale, la concretezza stessa della vita morale, era affatto conseguente innalzarlo al fastigio sul quale il Kant aveva collocato la legge morale, e proporlo a oggetto della medesima reverenza e venerazione. Ma l'errore di quei dottrinari consisteva, e consiste, per l'appunto nell'aver concepito la vita morale nella forma, a lei inadeguata, della vita politica e dello Stato. Lo Stato, politicamente inteso, cioè lo Stato senz'altro, coincide, come sappiamo, col governo; ed è un rapporto di autorità e consenso, che ha a fronte come

nemici, e tratta come tali, quelli che non l'accettano e intendono a cangiarlo. Costoro vengono dichiarati, secondo i casi, traditori, ribelli, cospiratori, indesiderabili, e mandati a morte, alle prigioni, agli esili, e in altri modi perseguitati e castigati. E per la tendenza che ha e deve avere quel rapporto politico, ossia quell'ordinamento statale, a conservarsi, sono altresì da esso tenuti d'occhio e in sospetto tutti gli spiriti liberi e indocili, e perfino gli uomini di critica e di pensiero, i quali, avendo lo sguardo all'eterno, vanno sempre oltre l'esistente e il presente. I governanti, alternando alle intimidazioni le lusinghe, procurano anche di amicarsi questi uomini o di guadagnarseli; e i più diversi regimi si circondano di «letterati», o, come ora si dice, d'«intellettuali», che poi, in quanto riescono a esser docili e si prestano ai servigi dello Stato e a coniare teorie o poemi utili allo Stato, non possono essere, com'è da aspettare, se non letterati e intellettuali di qualità poco fine. Per quelli di buona razza e di tempra fine, per gli indocili, pei tormentatori e turbatori di sé e degli altri, pei tentatori e seduttori di anime, il poeta dei poeti ha messo in bocca al politico il motto: «He thinks too much: such men are dangerous»; e un teorico ha formulato la sentenza: «Omnis philosophia, cum ad communem hominum cogitandi facultatem revocet, ab optimatibus non iniuria sibi existimatur perniciosa».

Ma la vita morale abbraccia in sé gli uomini di governo e i loro avversari, i conservatori e i rivoluzionari, e questi forse più degli altri, perché meglio degli altri aprono le vie dell'avvenire e procurano l'avanzamento delle società umane. Per essa non vi sono altri rei che coloro i quali non si sono ancora elevati alla vita morale; e spesse volte loda e ammira e ama e celebra i rei e iettati dai governi, i condannati, i vinti, e li santifica martiri dell'idea. Per essa ciascun uomo di buona volontà serve alla causa della cultura e del progresso a sua guisa, e tutti in concordia discorde.

Concepita la «moralità» come «Stato etico», e identificato questo con lo Stato politico o «Stato» senz'altro, si giunge alla concezione (dalla quale i teorici di quella scuola non rifuggono), che la moralità concreta è tutta in quelli che governano, nell'atto che governano, e i loro avversari debbono considerarsi avversari della morale in atto, degni non solo di essere, secondo legge e fuor di legge, puniti (che s'intende o può intendersi), ma di alta condanna morale. E', per così dire, una concezione «governativa» della morale, la cui prima origine si può anche giustificare relativamente, cioè in relazione alla polemica a cui si sentì spinto lo Hegel contro le velleità e la

vaporosità e la prosuntuosità romantiche delle anime belle e sensibili (onde gli parve opportuno lodare sull'uomo geniale e sull'eroe il buon cittadino), e, se non giustificare, si può spiegare nel rimanente con la personale disposizione conservatrice dello Hegel, ligio allo Stato prussiano della restaurazione; ma che non comprendiamo come possa formare ancora oggetto di tanto fervore quanto se ne sente presso gli scrittori della scuola, che sembrano inebriarsi e cadere in estasi all'immagine sublime dello Stato. Nonostante codeste esaltazioni e codesto dionisiaco delirio statale e governamentale, bisogna tener fermo a considerare lo Stato per quel che esso veramente è: forma elementare e angusta della vita pratica, dalla quale la vita morale esce fuori da ogni banda e trabocca, spargendosi in rivoli copiosi e fecondi; così fecondi da disfare e rifare in perpetuo la vita politica stessa e gli Stati, ossia costringerli a rinnovarsi conforme alle esigenze che essa pone.

3. I PARTITI POLITICI

Intendere lo Stato e la morale è problema teorico e si appartiene al teorico; ma il problema del «che cosa fare?» è il problema pratico, dell'uomo pratico, e perciò del politico e dell'etico-politico. E nondimeno è così facile lo sviamento di questo problema pratico verso la trattazione meramente teorica, che conviene battere su cosa che parrebbe ovvia, cioè che esso non consiste in un'indagine e in un filosofema, ma in una deliberazione e in un atto di volontà. Sembra che tanto sia grave la responsabilità di questo atto, e angosciosa la perplessità della deliberazione, che a più riprese si tenta di trovare scampo da quella lotta pratica nella teoria e nella scienza, e si spera che queste siano per fornire le rotaie sicure dell'azione e ci dicano, con la solenne loro autorità, «che cosa fare». E certamente si può discettare sui modi di impedire le rivoluzioni e di tenere a freno i popoli o, viceversa, di eccitarli e scatenarli e di rovesciare i governi esistenti, e, via via specificando nel tempo e nello spazio, sull'ordinamento da dare al mondo odierno, all'Europa, all'Italia, o a questa e quella parte del governo e dell'amministrazione italiana. Ma codeste discettazioni, ancorché prendano la forma di conclusioni e di esortazioni, non sono soluzioni di problemi pratici, sibbene raccolte metodiche di dati di fatto, collocamenti di essi in serie, fissamenti di astratti rapporti tra queste astratte serie, e posizioni di legami causali. Dalla pratica rimangono divise come da un abisso incolmabile; giacché, chi poi attuerà quei disegni? e colui che li attuerà non li avrà per ciò stesso modificati e adattati a sé, prodotti a nuovo, ossia affermato un proprio atto di volontà? Non che quelle discettazioni siano affatto inutili: hanno l'utilità comune a tutte le cognizioni, di rendere l'animo informato, e colorano di sé in qualche modo l'azione. Ma indirettamente, cioè a causa della poca chiarezza che si poté avere su quel che esse veramente sono, concorrono a nutrire la falsa credenza che l'indicazione dell'atto da compiere sia da aspettare dalla conclusione a cui saranno per metter capo. Non è raro che si oda la proposta o il sospiro di affidare a un'assemblea internazionale di scienziati il compito di tracciare, in base alla Scienza, il programma o il regime igienico all'umanità, che ha sofferto tante sventure nei secoli e sta oggi ancora sospesa d'animo e tanto travagliata! No; la via non è questa. Il problema politico come problema pratico è problema d'intrapresa, d'invenzione, di creazione, e

perciò, affatto individuale e personale. Tutte le cognizioni giovano; ma nessuna cognizione mi dirà mai che cosa io debba fare, perché questo è unicamente il segreto dell'esser mio e la scoperta della mia volontà. Sempre che si mette il problema nella forma sovraperonale e oggettiva: «Che cosa deve fare il mondo? Che cosa deve fare l'Italia?», lo si mette in una forma astrattamente bensì discettabile ma praticamente insolubile, perché che cosa deve fare e farà il mondo, lo sa e saprà esso mondo e non io, che cosa deve fare e farà l'Italia, lo sa e saprà essa Italia e non io. La forma giusta è invece: «Che cosa debbo fare io?» (io che vivo nel mondo, in Italia, e via specificando). In questa forma lo si pone e lo si risolve sempre nella cerchia economica, dove ciascuno cerca il proprio utile o il proprio piacere, quel che risponde al suo gusto, e non già quello che piace all'Italia, all'Europa o al mondo; e così anche nella cerchia politica, in quanto rapporto meramente politico o utilitario, al quale ciascuno si accomoda come può e ne trae il suo maggior vantaggio o, quando gli è impossibile accomodarvisi, procura, con le buone e con le cattive, di cangiarlo. Ma non si può porlo e risolverlo altrimenti neppure nella cerchia etica, dove si tratta bensì di adempiere cosa che va oltre l'individuo, di attuare l'universale e il bene, ma quell'adempimento è sempre dell'individuo, del singolo, della persona, e dev'essere perciò opera propria di lui, opera della individualità e personalità a servizio dell'universale, universalmente conformata e diversa da quella di ogni altro individuo. L'opinione che all'individuo moralmente operante spetti fare ciò che l'intelletto oggettivamente assoda e dimostra come il bene storicamente attuabile nelle circostanze date, riduce daccapo a problema teorico il problema pratico, e per giunta a problema teorico insolubile, perché il bene, di cui si discorre, storicamente attuabile, è il prodotto dialettico della concorde discordia degli individui morali, e perciò sarà ma non può essere di presente conosciuto dal singolo che entra a collaborare al mistero dal prodursi, come il padre non conosce il figlio che concorre a generare.

Né è da temere che, con questo rigetto di ogni intellettualismo etico, si lasci campo aperto all'arbitrio, al libito e al capriccio degli individui, perché la coscienza morale vuole che ciascuno, nel risolversi al fare, discenda nel fondo del proprio essere e, con purezza e umiltà di cuore, interroghi e ascolti la voce che gli parla e gli comanda, e segua poi con animo risoluto e coraggioso la propria «vocazione», quale che questa sia, confidando nella Provvidenza che regge le umane cose. Quelle varie «vocazioni» sono

nient'altro che i bisogni della storia, che s'impersonano negli individui, e che nel concorso, nell'intreccio, nella lotta delle azioni individuali si vengono via via ordinando e subordinando, componendo e attuando nel modo e nel grado in cui possono via via attuarsi. Così, nel risolversi tra i contrasti della realtà e tra le infinite possibilità dell'azione, gli individui si risolvono bene quando sanno di non poter fare altrimenti e di ubbidire alla loro "lex singularis". Accade di conseguenza che essi, nella linea generale della loro vita o in alcuni tratti di questa, si affermino conservatori o rivoluzionari, autoritari o liberali, aristocratici o democratici, rispettosi di tradizioni o infrangitori di tradizioni, e cioè, determinando sé stessi, si differenzino dagli altri e insieme si accostino ad altri sotto certi nomi comuni e generici. E poiché la breve vita dell'uomo di rado consente versatilità nei lavori che si compiono e negli uffici che si esercitano, e perciò le vocazioni, considerate nella loro qualità e carattere fondamentale, non sogliono essere in ciascun individuo molteplici, da svolgerle l'una dopo l'altra o alternatamente, si da gran pregio nella vita politica (pur non escludendo le eccezioni e i casi straordinari) alla costanza o coerenza, a coloro che rappresentano nel corso della loro vita pubblica una parte sola, come garanzia che essi hanno seriamente cercato e interrogato sé medesimi. Per contrario, si diffida delle mutazioni e conversioni, che, se talvolta possono essere correzioni di un precedente errore o rese necessarie da profondi e impensati mutamenti storici, più spesso danno indizio di levità o d'interessi utilitari, prevalenti su quelli etici.

Le unioni tra gl'individui, che sentono di avere bisogni e tendenze all'incirca simili, danno origine, nella cerchia politico-economica, alle «associazioni», «corporazioni» o «sindacati» che si dicano, e, nella cerchia etico-politica, a quelli che si chiamano «partiti politici», spesse volte a torto adeguati e confusi con gli economici. Il senso comune o pensiero volgare (e, duole di dover aggiungere, anche qualche filosofo, come il Rosmini), nutre gran malumore contro i partiti; perché - dice - a qual prò dividersi? Se ci si divide in questioni di pubblico interesse, segno è che vi si introducono interessi personali: altrimenti, si sarebbe tutti d'accordo. E il sogno sempre sognato da chi così ragiona è quello del gran partito unico, il partito dei ben pensanti o degli uomini onesti: partito che non avrebbe poi altro difetto se non di non essere né partito né politico. Ma per noi, in conformità del detto di sopra, i partiti potrebbero venire tacciati del vizio opposto, di fiaccare l'energia delle varietà individuali e di ridurre le persone a greggi, legate da

certe comuni e generiche tendenze, se eseguissero poi davvero quel che è, e non può non essere, nel loro motto d'ordine della uniformità e della disciplina. In realtà, non lo eseguono, e i partiti sono modi offerti alle varie personalità per foggarsi strumenti d'azione e affermare sé medesime, e con sé medesime i propri ideali etici, e compiere sforzi per asseguirli; onde l'importanza che hanno nei partiti i capi e conduttori, e non solo essi ma anche gli altri che par che tengano i secondi posti e che modestamente si traggono nell'ombra, e pur muovono i fili delle azioni. Quel che vale è, dunque, il vigore della personalità, in cui si raccoglie e si esprime l'ideale etico: i partiti (si poté ammettere) sono quel che sono gli individui che li compongono e li impersonano. Come la disciplina del partito è nient'altro che il mezzo onde le personalità politiche riescono a stringere in pugno i loro militi per le azioni da compiere, così ogni partito sviluppa una ideologia o teoria, o piuttosto pseudoteoria, che gli serve non ad altro fine che a suscitare la parvenza di avere a sé alleate la Verità, la Ragione, la Filosofia, la Scienza e la Storia, deità che avrebbero disertato il campo avversario. Ma la Filosofia e la Scienza, e le altre dèe ora nominate, stanno imparzialmente per tutti i partiti, o, per meglio dire, non stanno per nessuno, rivolte come sono, non ad assistere l'uno contro l'altro, ma a comprenderli e intenderli tutti. Le pseudoteorie, con le quali i partiti ragionano i loro programmi, possono essere, prese per sé, corrette e vere, com'è, per esempio, la teoria dello svolgimento storico per antinomie, alla quale si richiama il liberalismo col suo graduato progressismo; ma non hanno nessun legame col partito in quanto volontà politica, e volontà storicamente determinata e individuata, la cui unica ragione è in sé stessa ("stat pro ratione voluntas"); e, messe in quella forzata relazione, s'imbevono di falso. Ma altre volte sono false anche prese per sé, come, per esempio, quelle marxistiche del plusvalore e del materialismo storico e del salto dal regno della necessità in quello della libertà, e tutto al più esprimono in forma di apparenza logica ma intrinsecamente fantastica i sentimenti e le tendenze pratiche del partito; e nondimeno anche in questi casi adempiono al loro ufficio. Fuori di tale ufficio, che è oratorio e avvocatesco a vantaggio del partito, e che talvolta si esercita sugli uomini stessi e perfino sui capi del partito, prigionieri nelle reti dei propri sofismi, le ideologie non ne hanno altro. Anche i «programmi» hanno di solito una parte fittizia, di uso strategico, che sono le speranze e promesse con le quali si procura di guadagnarsi gli animi e vincere nella

gara; ma ne hanno un'altra reale, che annuncia le intenzioni e i propositi del partito, e che è indispensabile per dare un certo cominciamento e il generale indirizzo all'azione. Indirizzo generale, che non può non essere «generico», e perciò di continuo modificato o negato nell'azione, che si svolge tra gli avvenimenti che si svolgono. E la parte fittizia dei programmi, e il loro carattere generico e ineffettuabile, e i sofismi consaputi o passionali delle ideologie danno occasione, sempre nella opinione volgare, a un'ulteriore e diversa censura contro i partiti: che essi non esibiscano altro che menzogne e chiacchiere, e manchino di qualsiasi serietà. Ma è chiaramente giudizio superficiale, che si appiglia alle ideologie e agli astratti programmi, ma non ne intende l'ufficio strumentale, e perciò non scorge che la sostanza e la realtà non si trovano in tali cose, ma nelle volontà effettive delle persone congiunte in quelle disuguali, organiche e viventi associazioni che si chiamano i partiti. Poiché il momento più appariscente in cui i programmi rivelano la loro astrattezza non è quando sono impugnati come armi di offesa, ma quando vengono alla prova dell'attuazione e soprattutto quando i partiti salgono al potere, si suole porre gran divario tra il parteggiare e il governare, tra l'uomo di partito e l'uomo di governo o quell'uomo stesso salito al governo, tra il momento della critica e della lotta e quello del fare e attuare. Senonché anche questa differenza è meramente empirica: la vita sociale è tutta in relazione reciproca e rispondenza, e chi si oppone e critica e domanda, governa, o che è lo stesso, agisce sul governo, come chi governa parteggia, ossia segue l'impulso del partito a cui è ascritto, o della sua propria personalità, che è per sé un partito. Anche qui sarebbe ingenuo aspettarsi dall'individuo che egli faccia quello che in quanto individuo non può fare, perché è l'opera sopraindividuale della Provvidenza; e lo faccia col solo trasferirsi da una ad altra posizione sociale o da uno ad altro posto di lavoro e di combattimento. La sintesi delle antitesi dei partiti non è il governo ma la storia. E la storia è il campo nel quale veramente si differenziano i partiti, cioè gl'individui nei loro vari e mobili aggruppamenti, che non sono punto espressi e differenziati, come si immagina, dalle varie «etichette» onde si contrassegnano. Se le denominazioni dei partiti fossero soltanto attinte a fatti contingenti ed estrinseci, avrebbero il vantaggio di rimandare senz'altro il desideroso d'informazione alla conoscenza storica delle ragioni e delle circostanze in cui si sono formati, come i nomi delle persone rimandano alla diretta osservazione e conoscenza delle persone reali. Ma poiché, per effetto delle

ideologie e del tentativo di appropriarsi e conformare a sé le teorie politiche, i partiti si designano assai spesso secondo i vari momenti della teoria politica e separano l'inseparabile e si chiamano «liberali», «autoritari», «democratici», «aristocratici», «monarchici», «socialisti» e simili, è sempre facile alla sofistica delle passioni politiche convertire l'una designazione nell'altra, e dimostrare che il vero liberale è l'autoritario, il vero democratico l'aristocratico, il vero socialista l'antisocialista, il vero repubblicano il monarchico: dimostrazione che non ha altro inconveniente se non che può essere ritorta, con la identica logica, dall'avversario. Ma quando i nomi si trattano come nomi, e si rispettano anche ma come nomi, e nei partiti si ricerca e si affisa il loro essere storico, e gli individui che li compongono e li guidano, questi giochetti di reciproca conversione, questi sofismi sono impediti o resi vani, perché si ha allora dinanzi la realtà dei vari partiti, che è diversità di sentimenti, di temperamenti, di precedenti, di svolgimento mentale, di cultura, di educazione, di vocazione. Allora è tanto impossibile confondere liberalismo e autoritarismo e socialismo quanto togliere tra loro in iscambio il nobile piemontese ammodernato per cultura e per animo Camillo di Cavour, il "junker" prussiano Ottone di Bismarck, e l'ebreo apocalittico armato di storicismo hegeliano, Carlo Marx.

4. LA SCIENZA EMPIRICA DELLA POLITICA

Le proposizioni filosofiche, che siamo venuti svolgendo, sembreranno forse, a chi è come dominato e soverchiato dallo spettacolo degli Stati e dei dibattiti e delle lotte politiche, una somma astrattezza, e quasi un salire fuori del mondo in una regione che è quella dell'inesistente. Ma poiché invece esse, come tutte le proposizioni filosofiche, riconducono all'interiorità, allo spirito creatore, che è la fonte di tutto, l'unica fonte, sono invece somma concretezza, laddove astratto e non vero è quel mondo, materialmente concepito, dal quale altri si lascia dominare e opprimere. In quelle proposizioni è inclusa tutta la storia, la passata e la presente («l'esperienza delle cose moderne e la lezione delle antiche», come avrebbe detto il Machiavelli); ed esse non ben s'intendono senza la storia a cui si riferiscono e alludono, come per converso questa storia non s'intende senza di esse, che sono la sua anima. E nel rendere trasparente la storia dell'attività pratica umana - nella sua duplice forma, di storia economica e meramente politica, e di storia etico-politica o morale - è il fine della filosofia della politica. Fine che questa non deve già attuare per la prima volta nell'avvenire, ma che ha attuato sempre, perché sempre si è pensata la storia, narrandola e insieme riflettendovi sopra, e perciò sempre si è filosofato sulla politica e sulla morale, e sempre si è avuta coscienza (più o meno complessa, più o meno coerente e sistematica) dell'esser loro proprio.

Legittimo è, per altro, il bisogno che sorge, nel corso di questo conoscere, di fermare in mente il conosciuto o quel che di esso più preme ricordare, e nella forma che lo renda più prontamente ricordevole e presente allo spirito, così per le necessità dell'azione come a sussidio delle ulteriori indagini e del nuovo conoscere. E' questa la perpetua origine, in ogni campo del conoscere e dell'operare, di quel che si chiama la «scienza empirica», e, nel caso nostro, della Scienza empirica della politica. Questa scienza empirica si esplica mercé la riduzione a tipi e classi degli innumeri fatti della storia, e qui precipuamente della storia economica o politica ed etico-politica, cioè dei fatti presi nel loro astratto contenuto che è la loro materia, e privati della vita loro propria, data dalla forma spirituale ossia dall'individualità. Nella classificatoria si fondano, e con essa in sostanza coincidono, le così dette leggi, le leggi empiriche, perché determinare i caratteri dei vari tipi di

fatti vale al tempo stesso porre in relazione tra loro questi caratteri e stabilire conformità e difformità, concordanze e sconcordanze di effetti. E poiché in tutto questo lavoro di classi e di leggi si procede per astrazione, ossia dividendo l'indivisibile, si ricorre di continuo a finzioni concettuali. Così, per fermare nella memoria quegli individui e quelle azioni che hanno maggiore importanza nella vita politica e rendono al paragone trascurabili e come inesistenti altri individui e fatti che pur sono politici, si finge che la «sovranità», e cioè lo Stato stesso, sia in certe persone e in altre no, e si personifica la sovranità o lo Stato, la cui unica realtà è invece nella relazione che esso costituisce. Questa finzione apre la via ad altre che hanno per oggetto di dare risalto a certi modi di vita storica (per esempio, alla vita ateniese), e perciò li differenziano da altri modi (per esempio dalla persiana) e, per venire raggiungendo tale oggetto, costruiscono gli schemi degli Stati democratici e degli Stati monarchici e degli aristocratici. Similmente, per intendere i rapporti che in uno Stato corrono tra le varie parti della vita sociale o morale, tra le forme costituzionali e l'esercizio dell'agricoltura o dell'industria o del commercio, tra l'economia e la guerra, tra la religione e il governo, tra lo Stato e le nazioni o i linguaggi, e via dicendo, si raccolgono i casi simili e si pongono i tipi dello Stato teocratico, agricolo, commerciale, industriale, militare, nazionale, plurinazionale, e via dicendo. Anzi, la prima finzione, che antecede tutte quelle che abbiamo accennate, è la finzione degli Stati singoli, l'uno chiuso verso l'altro, laddove, nell'aspetto che ora si considera, la storia è sempre storia universale, ossia la realtà non mostra se non intrecci di svariatissime relazioni tra tutti gli abitanti del pianeta terrestre (senza pregiudizio di quelle che potranno stringersi in futuro con gli abitanti di altri pianeti!), relazioni che solo mercé un qualche intervento di arbitrio si distinguono in ordini di relazioni statali e intrastatali e interstatali. Pure, senza queste finzioni, non sarebbe possibile costituire i corpi di trattazione del diritto nazionale e internazionale, pubblico, privato, civile, penale, commerciale, e quanti altri sono.

La formazione del tipo dello Stato misto, la divisione dei tre poteri dello Stato, la determinazione dei vari fini che lo Stato si propone o può proporsi, la contrapposizione e l'armonia del concetto dello Stato e di quello dell'individuo, la distinzione dello Stato dal governo, la fisionomia dei vari partiti nei quali si attua la lotta politica, e altri moltissimi concetti di questa sorta, si potrebbero richiamare in esempio dell'opera classificatoria che la

Scienza empirica della politica viene eseguendo. E, se si volessero più spiccatamente esempi di leggi, basterebbe rammentare quella della rotazione delle forme politiche, ciascuna delle quali, attraverso la degenerazione di sé medesima, passa nella seguente; e le altre che mettono in relazione di concomitanza economia agricola e costituzione feudale, economia commerciale e democrazia; e le altre ancora circa la libertà politica e la sua benefica efficacia a promuovere la vita, e circa gli effetti depressivi dell'assolutismo e del dispotismo; e altrettali.

Tutte codeste classi e leggi e questioni e problemi classificatori e normativi formano, dunque, l'argomento della Scienza della politica, scienza che non è da inventare, perché può additare libri classici, e ancor oggi vivi e istruttivi nella letteratura greca e romana, sommo tra essi il trattato aristotelico, e nella letteratura, specialmente italiana, del Rinascimento, sommi tra questi il "Principe" e i "Discorsi" e le altre scritture del Machiavelli, e presso i pubblicisti inglesi, francesi e tedeschi del sette e dell'ottocento, dal Montesquieu al Treitschke. In tempi recenti alla Politica, com'era tradizionalmente denominata, si è aggiunta, compagna o rivale, la cosiddetta Sociologia, la quale, nella piccola parte in cui non è affatto spregevole, deve considerarsi come un tentativo di allargamento della vecchia scienza verso i tipi e le leggi di alcune forme di vita che sono altresì di vita politica ma che erano state neglette, perché non si riferivano al diritto pubblico, al governo, alla guerra e ai negoziati diplomatici, che era ciò in cui più direttamente si soleva rappresentare l'immagine della politica. Per chi sappia la ragione e la genesi della scienza empirica in genere, e particolarmente della politica come scienza empirica e della sociologia, nessun discorso suona più stravagante di quello che si ode da parte di alcuni cultori di questa disciplina (e che testé è stato ripetuto in un rinomato italiano "Trattato di sociologia"), ossia che questa scienza prescindendo dalla filosofia e si costruisca direttamente sui fatti, fuori di ogni speculazione filosofica. I fatti, sui quali essa si costruisce, sono, nel miglior caso, quelli che le storie, criticamente elaborate, trasmettono ed espongono; o, nel peggior caso, quelli che si traggono dai giornali, storie poco critiche che informano su fatti di ieri e di oggi (e di giornali si fa grande uso nel predetto "Trattato"). E quelle storie e quei giornali sono sempre nient'altro che formazioni mentali, che il pensiero, cioè la filosofia, produce, interpretando e configurando e qualificando le azioni e gli avvenimenti. La scienza empirica ha il potere di

rendere, con lo schematizzarli, privi di anima e di significato quei racconti di fatti e quelle interpretazioni filosofiche; ma non può prescindere, e perciò non prescinde dal pensiero e dalla filosofia che ha dato loro vita, così come il beccaiolo non può prescindere dagli animali vivi, che ammazza e riduce a carne macellata. Il professato aborrimiento dalla filosofia, anche in questo caso, non serve ad altro che a preparare la surrettizia introduzione di una filosofia volgare o poverissima, e a permettere lo sfogo delle proprie passioni e capricci, collocati tra i severi teoremi della scienza meccanica che ha preso a oggetto lo Stato e la società. Ma, d'altro lato, chi tiene bene in mente la ragione e la genesi della scienza empirica della politica, ne intende l'ufficio e la necessità, e, mentre si guarda dal negare in nome di essa l'opera della filosofia e della storia o di usurparne le parti, ha cura di difendere l'utilità di quella scienza contro i raziocinatori filosofici: l'utilità che è definita dalla sua genesi stessa, l'utilità strumentale. Per questo riguardo, sarebbe filosoficamente pedantesco criticare la teoria della sovranità, delle tre forme dello Stato e dei tre poteri, della rotazione delle forme, dei fini dello Stato, dei diritti del cittadino verso lo Stato, della distinzione tra Stato e governo, e tutte le altre. Cessa di essere pedantesca codesta critica e diventa seria, solo come ripulsa che si deve compiere degli schemi della scienza empirica della politica, quando, travestiti da filosofemi e assunti a principi assoluti, sono trasportati nella filosofia e nella storiografia. Allora la filosofia, che ha visto, per opera della scienza empirica della politica, infrangere l'unità e separare l'inseparabile e dappertutto moltiplicare le finzioni concettuali; la storiografia, che ha visto allo stesso modo uniformare le sue diversità, sbiadire e confondere i suoi vivaci e vari colori in una tinta neutra, insorgono protestando, perché a queste pause dell'opera loro esse si erano volentieri acconciate per il vantaggio che ne sarebbe venuto dipoi all'opera loro stessa, ma non possono accettare che quel che doveva essere a loro uso un espediente si converta in un ostacolo. Sta bene che per certi fini si distinguano monarchia e democrazia; ma questa empirica distinzione non deve poi impedir di vedere che due Stati monarchici possono esser di gran lunga più dissimili tra loro che non una monarchia e una democrazia, perché quel che importa storicamente non sono le astratte forme ma la concreta realtà politica e morale. Sta bene che si cerchi di combinare tra loro forme varie in modo da sperar di evitare certi inconvenienti o ottenere quel che si diceva «Stato misto» o «Stato ottimo»; ma non bisogna dimenticare che lo

Stato ottimo è solo quello che promuove l'umano elevamento, quale che sia la classe o le classi in cui l'astratta forma della sua costituzione sarà poi collocata, e che, in ultima analisi, gli Stati sono quel che gli uomini, che li compongono, continuamente li fanno, con la loro mente e col loro animo, che soli danno senso alle forme, e anzi solo veramente formano le forme. C'è una pedanteria di scienza politica, come ce n'è una di scienza letteraria, e non ne andò esente la saggia antichità, né il Rinascimento con le sue sottili ponderazioni e combinazioni di forme, e neppure i tempi moderni, i tempi delle costituzioni. La domanda sostanziale è sempre: «chi pon mano a esse?». Un poeta, un filosofo, un santo, un uomo semplice e risoluto valgono nella realtà politica più di tutti i dottrinari politici e possono quello che questi non possono. E sta bene che si definiscano empiricamente i partiti, il liberale o il conservatore o il radicale o il socialista; ma il problema effettivo non è già come si faccia a essere buon liberale o buon conservatore o buon socialista o buon radicale, ma come si debba operare in queste e quelle circostanze determinate, in modo adeguato alla realtà, che non è né radicale né socialista né conservatrice né liberale. Sta bene, infine, che si escogitino nuovi istituti per regolare questioni che si dibattono tra i vari Stati; ma non bisogna immaginare che con ciò si sia data o si darà origine alla Società dei popoli, all'unità del genere umano o allo Stato mondiale, perché questa società, questa unità, questo Stato mondiale è sempre esistito e si chiama la storia, e la vita di quella "civitas mundi" scorre e scorrerà a volte pacata, a volte agitata e violenta, proprio come quella delle singole "civitates" o Stati.

Il medesimo ufficio di sussidio, e non già di forza determinante, hanno verso la deliberazione volitiva le leggi della scienza empirica della politica, quando vengono atteggiare a precetti e consigli. Sono inutili i precetti e i consigli? Si poté dire che i consigli si danno con la coscienza che non saranno seguiti. Ed è vero; ma bisognerebbe aggiungere che non si danno affinché siano seguiti, sì appunto come consigli, come possibilità pratiche che si mettono dinanzi allo spirito di chi sta in travaglio di deliberare affinché non le trascuri nella ricerca della soluzione sulla quale sarà per fermarsi. Se non li segue, li avrà pur sempre idealmente ponderati e non senza effetto sulla sua risoluzione; e s'intende bene che, se li segue, il caso non è certo diverso, perché la risoluzione e l'azione solo in apparenza sono identiche al consiglio, e in realtà ne divergono in quanto risoluzione e azione mie, create da me. Andando più oltre, si potrebbe dire addirittura che i consigli si danno affinché

non siano seguiti. «Vedi tu»; è la conclusione espressa o sottintesa di ogni onesto consiglio. Non aveva proprio tutti i torti quel gridatore di popolo o demagogo, lo Spedito di porta San Piero, di cui il Villani narra che, con le sue calde orazioni, aveva eccitati i fiorentini alla battaglia che fu la sconfitta di Montaperti, e dopo il disastro, in terra di esilio, essendo stato rimproverato da uno degli oppositori, da messer Tegghiaio Aldobrandi di dantesca memoria, per aver condotto sé ed essi coi suoi arroganti consigli a tanta miseria, rispose sfacciatamente: «E voi perché ci credevate?». Colui, in effetti, faceva il mestier suo, conforme al suo naturale, il mestiere che la Provvidenza gli aveva assegnato, quello di demagogo, utile come stimolo, utile come revulsivo; e gli altri, i ponderati e i sennati, alieni dal favore del volgo, avrebbero dovuto fare il loro mestiere meglio che non avevano saputo, e meglio resistere fino a trionfare, e non cedere alla foga oratoria di lui, assumendo così parte di responsabilità in quanto era accaduto. Perché ho voluto segnare da capo, e con la maggiore accuratezza, la distinzione tra la teoria e la pratica, tra la filosofia della politica e la politica? Per raccomandare la modestia ai filosofi, e di non imbrogliare con inopportuna e poco logica filosofia la vita politica, già abbastanza imbrogliata? Sì, certamente: anche questo pensiero ho avuto. Ma confesso di essere stato mosso soprattutto dalla sollecitudine inversa, che è di salvare il giudizio storico dalle contaminazioni con la politica pratica, che gli tolgono larghezza e spregiudicatezza. La quale sollecitudine è poi anche, a suo modo, politica e alta politica; se è vero quel che l'antico Aristotele, padre della scienza politica, diceva circa il contrasto tra vita attiva e contemplativa: che non sono pratiche soltanto le operazioni che si volgono ai fatti, ma anche e più assai le contemplazioni e riflessioni che hanno per origine e fine sé stesse, e che, educando la mente, preparano l'euprassia.

VERITA' POLITICA E MITO POPOLARE

In un recente libro americano che s'intitola "I machiavelliani difensori della libertà", di James Burnham, (45) autore di un altro libro, "La rivoluzione dei dirigenti" (46) che ha destato attenzione perché illustra un evento importante della economia e della società contemporanea, si sostiene che una spregiudicata teoria della politica, intesa nella natura a lei propria, è presupposto e fondamento necessario dell'asserzione e difesa della libertà, e che tale teoria politica pura fu scoperta per sempre dal Machiavelli e si ritrova in coloro che di recente, consapevoli o no, hanno proseguito la sua tradizione. Che il Burnham ignori o abbia trascurato la grande e laboriosa storia del pensiero machiavelliano, che va dalla seconda metà del secolo decimosesto, attraverso gli autori spesso molto acuti dell'età barocca, fino al Vico e al Galiani in Italia e al Fichte e allo Hegel in Germania; e che egli non conosca, non dico le indagini storiche e integrazioni teoriche mie ma neppure la "Storia della ragion di stato" del Meinecke, può far meraviglia, benché sia nient'altro che una nuova prova delle interrotte o disordinate o fiacche relazioni culturali susseguite alla guerra del 1914. Tuttavia all'Italia è fatta, nel suo libro, la parte principale e quasi unica, perché, oltre di Dante e del Machiavelli, i quattro recenti machiavelliani, di cui espone con consenso le idee, sono gli italiani Gaetano Mosca e Vilfredo Pareto, il semitaliano Roberto Michels e il Sorel, che nella letteratura politica italiana aveva studiato e ne aveva accolto le suggestioni.

Il Burnham viene ad affermare nel modo più preciso che la democrazia, nel significato di autogoverno o di governo del popolo, è, da tutta l'esperienza storica, smentita e dimostrata impossibile come contraria alle tendenze costanti della vita sociale e, soprattutto, alle necessarie condizioni tecniche dell'ordinamento sociale; e poiché ogni nostra previsione sociale è fondata sul testimonio del passato, e non v'ha ragione alcuna di credere che le tendenze e le condizioni che impedirono alla democrazia, in tutti i secoli della storia umana, di attuarsi, siano per cessare nel futuro, è da tenere, sotto l'aspetto scientifico, che, come essa fu assente nel passato, così sarà nel futuro (pag. 326). La politica è stata e sarà sempre opera delle minoranze a ciò capaci, quale che ne sia l'origine e il carattere, delle "élites", le quali intendono anzitutto a mantenere la propria potenza di dominio. Senonché,

appunto in queste "élites" o minoranze c'è la possibilità e la garanzia della libertà e del bene generale, perché esse non sono compatte ma divise tra loro e portano sempre nel loro stesso seno, e perciò si trovano sempre di contro, un'opposizione; onde l'una e l'altra frazione, quella che governa e quella che si oppone e critica e si prepara alla successione, sono condotte ad ascoltare, a interrogare, a raccogliere a proprio sostegno le varie forze sociali con le loro richieste e i bisogni a loro intrinseci, e quando, malamente unificandosi, non si pervertano in dittature, aprono sempre il varco alle discussioni, alle rappresentanze, alle votazioni, cioè alla vita della libertà. A questo modo, e unicamente a questo modo, dalla realtà quale è teorizzata dal Machiavelli e dai machiavelliani vien fuori la libertà e, si potrebbe dire, la sola democrazia che sia possibile al mondo e che la storia ci faccia conoscere nel campo dei fatti. Questo concetto del Burnham, che ho esposto in breve, mi sembra, in genere, plausibile; e non farò se non un accenno di passata all'obiezione, senza dubbio filosoficamente importante, che potrei ragionare, circa il modo in cui logicamente egli deduce la libertà: cioè che troppo si tenga chiuso nella dinamica meramente politica e faccia perciò della libertà un prodotto esclusivamente politico, mutilando l'uomo intero in "homo politicus" col non ravvisare e non dare rilievo all'altro elemento, non solo efficiente ma superiore, che in esso opera e che è di natura morale o religiosa che si dica: il che, intravvisto già contro il Machiavelli da Tommaso Campanella nell'"Atheismus triumphatus", fu profondamente meditato e posto a principio dell'umanità e della sua storia dal Vico nella "Scienza nuova". La forza morale "volentes ducit, nolentes trahit" i rappresentanti delle "élites" e le masse stesse, e si vale ai suoi fini delle forme e dei metodi della dinamica politica. Ma mi preme qui segnare una difficoltà che anche in altre occasioni non mancai di avvertire e discutere, e che il Burnham formula in modo energico e quasi angoscioso. La dura dottrina dei machiavelliani è dunque la sola teoria scientifica della politica: in questa sfera, essa è la verità. Ma di fronte le stanno le masse, che non è dato per alcun conto condurre a pensare scientificamente, a praticare la critica, ad accettare la realistica verità, sottomettendosi al rigore della logica e dispogliandosi dei loro ora tenacissimi ora variabilissimi e sempre tumultuanti sentimenti. Anche l'educazione popolare, che il liberale secolo decimonono intraprese con grande zelo, non rispose alla speranza di renderle politicamente pensanti; e su di esse ha avuto sempre maggiore presa la propaganda non scientifica, nutrita

di passione e di immaginazione: e guai per loro stesse se fosse vero quel che i propagandisti annunziano, che «il fato del popolo è nelle sue mani». Il popolo chiede che gli si fornisca non già la verità, ma il mito che lusinga i suoi affetti: e la prima ma ingrata verità che gli si dovrebbe inculcare è di diffidare dei demagoghi che lo agitano e lo inebriano (in Italia, l'ultimo e il maggiore di costoro tutti vedono come e dove abbia trascinato il popolo italiano). Non rimane perciò se non confidare in quella parte delle "élites" dominanti che si è scientificamente educata, che guarda in faccia la verità senza temerla e ne fa sua guida nei rapporti con le altre parti: nella classe che noi chiamiamo intellettuale, e che Hegel a suo modo riconosceva definendola «classe generale», «classe non classe». Ad essa spetta di esercitare efficacia sulle altre parti, ad essa di comportarsi in modo «opportuno», non nel senso del volgare opportunismo che segue la corrente dovunque si volga o dovunque precipiti, ma nell'altro di conformare l'opera sua alle percepite condizioni e necessità dei tempi, avendo sempre l'occhio al futuro. E certo essa non distruggerà gli interessi particolari della restante "élite", ma farà valere gli altri che rispondono al bene generale e impedirà le dittature e tirannie e, aristocratico-democratica, saprà essere sempre aperta, continuamente rinnovandosi e ringiovanendo. Così si potrà non già soffocare le rivoluzioni, che sarebbe un delitto contro la storia, ma accompagnarle, evitando le catastrofi e le rovine, e apportare un netto beneficio alle masse, un indubbio progresso, che, come ogni vero progresso, è sempre comparativo e non mai assoluto. Perché, naturalmente, una simile soluzione, che è l'unica che si porge alla mente, non risolverà tutti i problemi della società, i quali non dipendono dall'arbitrio umano ma sono suscitati dal moto storico che mai non si arresta, che sempre cangia, e perciò non darà né la pace perpetua né la perpetua prosperità economica.

Ma a questo punto - dice l'autore - si è posti dinanzi a un dilemma terribile. La vita politica delle masse e la coesione sociale vogliono che si accettino i miti, che la coscienza critica nega inesorabilmente; e non par che ci sia altro partito che di mentire verso il pubblico, restando veritieri in privato: duplicità non solo difficile, ma inefficace, perché non si può persuadere altrui con l'animo diviso, o c'è rischio che l'ingannatore finisca con l'ingannare sé medesimo e credere ai miti che aveva dapprima dissolti e annullati.

Ne osservi che nel fatto è stata praticamente superata in certi periodi

della storia come in quella di Roma, della chiesa cattolica, della repubblica di Venezia, dell'Inghilterra; e aggiunge che se ciò non è accaduto negli ultimi quaranta anni, e non accade oggi, e gli effetti di questo disaccordo sono stati e sono paurosi, già, tra le mostruose rivoluzioni e guerre dei nostri tempi, si è iniziata su vasta scala una purificazione nelle file delle classi governanti, la quale è da prevedere che continuerà fino a effettuare un cangiamento nel corso delle cose. «E allora - così si chiude il suo libro, - se il cangiamento non condurrà mai alla perfetta società dei nostri sogni, possiamo sperare che permetterà agli esseri umani almeno quel minimo di dignità morale, che solo può giustificare lo strano accidente dell'esistenza dell'uomo» (pag. 270).

La quale conclusione, con questo nobile richiamo alla dignità morale dell'uomo, mi dà luogo a ripetere che l'autore avrebbe dovuto considerare più che non abbia fatto la forza morale che è infusa nella storia dell'umanità e che un tempo si chiamava teologicamente la «Provvidenza»; e a notare altresì che il dilemma tragico, che egli enuncia e che lo spaventa, si fa meno tragico e meno spaventoso, se egli modifica il suo concetto del mito. Il quale non è già il «falso», ma un «vero» imperfetto, unilaterale, vago, malcerto, frammischiato o avvolto di sentimenti e d'immaginazioni, che di continuo è dato sciogliere da questi e correggere e, secondo i casi, convalidare per questa via il vero o anche arricchirlo di elementi non ancora elaborati. Foggiare a freddo i miti è altrettanto sterile quanto insincero e insulso, perché essi si formano spontanei, e, anche su quelle che noi pensiamo come verità e trattiamo con la logica della verità, nascono i miti: ne nascono perfino sull'idea della libertà, come ne nacquerò di bellissimi sulle verità del cristianesimo e furono tali che se gli animi e gli intelletti volgari li intesero grossolanamente materializzandoli, sempre gli animi fini e le menti elette seppero sentire e ritrovare la profonda verità e gli alti ideali morali che racchiudevano. La classe intellettuale non solo è aperta ai nuovi componenti che le vengono di continuo dal seno delle masse o del popolo, ma ai miti stessi che essa deve meditare, scomporre, rielaborare ed integrare in verità e in esigenze morali.

GUERRA E PACE

La distinzione delle due forme, l'utile o vitale e quella morale, apporta luce nei concetti di pace e guerra. Parrebbe che, essendo la realtà in ogni suo attimo ritmo inscindibile di guerra e di pace, non si possa idealmente distinguere lo stato di guerra da quello di pace, perché nell'uno è sempre l'altro e nell'altro l'uno. La quale ultima proposizione è indubitabile. Ma i due diversi stati o condizioni si possono discernere, in virtù della distinzione delle due forme da noi posta a fondamento, nell'uso empirico, in quanto nell'uno, quello della guerra, domina il principio vitale o dell'utile, nell'altro, della pace, il principio morale. Donde consegue il carattere amorale bensì ma non immorale della guerra in sé, e perciò la vanità della pretesa di giudicarne e regolarne o modificarne l'azione col criterio morale, giacché, anche quando nelle guerre si pongono o si rispettano limiti nell'uso di certe forze, i limiti non sono già posti o rispettati in ossequio della moralità, come potrebbe immaginarsi o si vuol dare a credere, ma in ragione della forza stessa che si arresta innanzi a certe azioni le quali, recandole un vantaggio parziale e momentaneo, le ecciterebbero contro rappresaglie o anche l'indignazione morale, sempre temibile nella sua forza spirituale pur quando lascia incommosso il duro cuore di chi mira unicamente ad abbattere l'avversario. Ma i tribunali, i processi, le condanne, i castighi, che si sogliono minacciare ai nemici accusandoli di colpe e di delitti morali e legali, hanno il difetto sostanziale d'invocare la responsabilità in una relazione in cui la morale non ha luogo e altresì ogni ordinamento giuridico manca o è sospeso, e perciò non può esservi la corrispondente figura della responsabilità. In pratica, tali minacce non sono, in verità, seguite da effetti, o, quando par che ne abbiano, gli effetti rivestono carattere non morale né legale di giustizia, ma passionale, di sfogo impetuoso e di vendetta. Il vincitore ha bensì il diritto e il dovere di adottare tutti i mezzi tecnici necessari ad assodare la sua vittoria e a fondare il nuovo ordine delle cose, ma solo in quanto ciò venga fatto con pratico accorgimento e in servizio di un superiore modo di vita morale. Se egli si discosta da questa linea, getta, come è noto, semi di nuove guerre imminenti. Correlativamente, nella condizione di pace non ha luogo come regolatore il principio della forza, che domina nell'altra, dovendo in esso la forza stare unicamente a difesa dell'ordine morale instaurato: di qui la critica, nascente

dalle cose stesse, di tutti i regimi cosiddetti di forza, che non stabiliscono veramente la pace, perché, come suona un detto comune, con le baionette tutto si può fare, tranne che sedersi sopra. Anche i regimi assolutistici, che la storia ci fa conoscere, si reggevano su qualche forza morale (carattere sacro o sacerdotale del re, culto divino dell'imperatore, riverenza per l'antica tradizione, entusiasmo per l'uomo di genio, eccetera), e non sulla mera forza delle armi, e perciò raccolsero consensi; e quando quella forza morale, quelle credenze, quell'entusiasmo, quella fiducia decadde, quei regimi decadde anch'essi. E, sempre in conseguenza di tale distinzione fondamentale, superfluo è avvertire che pace e guerra, inerenti entrambe alla realtà, e l'una rampollante dall'altra, escludono l'idea di «pace perpetua», contraddittoria come tutte le idee simili con le quali si vuol cangiare o spezzare il ritmo della vita. L'uomo, e anzi la realtà del mondo, vuole tutt'insieme pace e guerra, e perciò c'è una realtà e un mondo, come già insegnò l'antico Eraclito. Ma tanto più doveroso è qui riconoscere che, sotto le formole illogiche e sotto le pratiche finite miseramente della propaganda e delle associazioni internazionali per la pace e altre simili manifestazioni, vive, fra mezzo ai sentimentalismi e alla rettorica, un anelito generoso, che merita di conseguire più seria sistemazione teoretica e più fecondo modo di azione politica. Nella condizione di pace, la guerra, che freme sempre nel petto dell'uomo, è infrenata e sottomessa, ma non soffocata né lasciata senza sfogo, dalla forza morale o etico-politica e dalla mente vigorosa, la quale, col metodo che ha sperimentato più efficace e sicuro, della libertà, dà campo ai conflitti latenti di combattersi sotto l'egida dell'autorità dello Stato e permette la soddisfazione delle varie richieste e dei vari ideali che via via possono, nei vari momenti storici, essere soddisfatti e attuati; e così evita gli scogli delle guerre civili. Lo stesso metodo tengono i saggi reggitori nella politica interstatale, i quali, solleciti della pace, cercano bensì di appagare ciascuno i bisogni del proprio popolo, ma badano a non chiudere le vie a quelli degli altri. La pace ha il suo sostegno, per questa parte, nell'opera della politica internazionale, che bisogna studiarla di rendere più alta nei concetti, più costante nel suo fare, più efficace ed estesa, che non sia stata nel passato, formandole intorno istituzioni di diversa qualità ma salde più che non fossero quelle del passato. A tale grande opera, a cui i nuovi tempi invitano l'Europa e il mondo tutto, non basterà certamente il prosaico calcolo dell'interesse ben inteso, che pure ne rappresenta un aspetto secondario, ma ci vorrà

l'"abundantia cordis", del cuore umano e cristiano. Questa farà sentire la bassezza e la fallacia dell'atteggiamento, che è stato un tempo assunto e approvato, del singolo Stato, quando, incurante degli altri che ha intorno, rivendica a sé l'esercizio della libertà e il godimento del benessere e lascia gli altri popoli liberi di mantenersi non liberi o travagliati dalla povertà, pretendendo stranamente di esser morale verso il suo ed egoistico verso gli altri, civile e insieme tollerante o sostenitore di inciviltà e incurante delle altrui sofferenze, e, in siffatto persistente egoismo, incauto anche verso la condizione sua che crede privilegiata e che tale non si conserva, avvolta, insidiata e soffocata dalla circostante miseria e ribellione e barbarie: così come l'uomo morale non è tale se vuol chiudersi in sé stesso, coltivando una virtù che non è virtù ma orgoglio o una bontà ristretta ad alcuni gruppi di uomini, perché la moralità si attua solo con gli uomini tutti, combattendo e collaborando con essi per la comune umanità. E solo per questa via della ognora crescente civiltà la pace si manterrà a lungo e sempre si ristabilirà più profonda e più forte; la pace imperpetua bensì, ma anche non astratta né inconseguibile, sì invece conseguibile e concreta, quale lo spirito del mondo sola la consente e sola la vuole: la pace che addomestica la guerra, ma che non può vietarle in assoluto di risvegliarsi talvolta e prorompere nella sua furia selvaggia, se Dio lo vuole.

APOLITICISMO

La società non lascia di raccomandare e rammentare ai suoi poeti, ai suoi filosofi e storici di guardarsi dalle passioni e dalle tendenze della politica. La verità universale, la pura umanità non si ottiene, infatti, nelle opere loro se non col superare le particolari passioni e tendenze, quali sono per eminenza quelle che si raccolgono sotto il nome di «politica». Né è possibile, nell'atto di affisarsi all'eterno oltrepassando gl'interessi pratici particolari, favorire e promuovere uno o altro qualsiasi di questi; o possibile è solamente in apparenza, mercé un inganno più o meno destramente condotto, che, se giova talvolta ai fini del politico, copre di rossore e di sdegno il volto di chi riverisce la castità del bello e del vero, e sente, con quel fatto o con quell'invito, offesa la dignità morale e minacciate le radici stesse della propria vita migliore. E il così detto poeta o filosofo o storico, che si acconcia ad eseguire quel giuoco di apparenze e a maneggiare quell'inganno, in quanto fa ciò non è niente di quel che asserisce di essere, ma è anche lui un politico, o, piuttosto, asservito ai politici, e però in cattiva coscienza, in contraddizione col presunto suo carattere di libero spirito, con l'ufficio che ha preso ad esercitare, con l'implicito giuramento che ha dato a sé stesso e alla società di non venir meno a quel suo proprio dovere. Salvo il caso (che bisogna pur salvare, perché «infinita è la schiera degli sciocchi») della sciocchezza in certo modo innocente che non sa bene quel che fa, sempre in fondo a simili illecite operazioni si ritrova qualche motivo di comodo e di utile personale, un timore di danno e una speranza di vantaggio da conseguire; e si può, dunque, in presenza di quei prodotti pseudoartistici e pseudoscientifici, sempre domandare, con sicurezza di ben domandare, ai loro autori: «Che cosa ne avete avuto in cambio? quanto vi è stato pagato?». Il filosofo, lo storico, il poeta non chiede e non riceve, perché non gli si può dare, nessuna «cosa» in «cambio»; e lancia il suo strale d'oro contro il sole, e guarda e gode e più non vuole, o vuole soltanto che altri godano con lui e a gara lancino altri simili strali lucenti.

E un'altra raccomandazione o esortazione la società rivolge ai cultori del bello e del vero, che è di astenersi, in quanto persone pratiche, dal partecipare alla politica attiva, o, per lo meno, dal pretendere in essa a una parte importante e dirigente. Tra le attitudini e capacità che bisogna coltivare,

tra le esperienze che bisogna raccogliere nell'una e nell'altra cerchia, c'è una diversità che par quasi opposizione: che gli uni, i cultori del bello e del vero, mettono in relazione idee e disposano immagini, e gli altri, i politici, maneggiano e accordano e contrappongono uomini e passioni e interessi, sicché la forza degli uni è la debolezza degli altri. L'uomo della contemplazione e della meditazione, tirato nell'agone delle lotte politiche, può rendere scarsi servigi e talvolta fare qualche disservizio; e, a ogni modo, quegli scarsi servigi non compensano la società del danno che le viene dal distogliersi di lui dal lavoro pel quale è nato e al quale è preparato. Questa seconda raccomandazione ed esortazione non ha il carattere assoluto della prima, perché gli uomini della contemplazione e della meditazione non sono astratti spiriti contemplanti e meditanti, ma uomini, e, se la linea fondamentale della loro vita è indirizzata a quelle opere, non vi si esaurisce: oltreché la società stessa e lo stato li trattano come loro componenti e cittadini, li chiamano a rendere servigi in pace e in guerra, e con ciò li eccitano a partecipare in certa misura ai dibattiti e contrasti politici e a dividersi nei vari partiti in azione, sia pure come gregari o addetti a lavori ai quali sono più particolarmente adatti, a lavori di «parole» e ad «opere d'inchiostro», come diceva messer Ludovico (il quale, del resto, dovè governare la Garfagnana), cioè non mai di pseudopoesia e di pseudoscienza, che sarebbero cose poco pulite, ma di legittima e sana pubblicistica politica. Ma quella raccomandazione, assoluta, d'impedire che la politica contami le opere dell'arte e della scienza, e quest'altra, relativa, di restringere in modesti confini la propria partecipazione all'azione politica, vogliono forse inculcare a quegli uomini l'indifferenza per la politica, l'apoliticismo? e potrebbero essi, da lor parte, accogliere questa ulteriore richiesta, e soddisfarla? Affinché si potesse soddisfarla, si dovrebbe poter escludere dal proprio interessamento una forma della vita, la politica, distaccandola dalle altre con le quali è organicamente connessa. Ma l'uomo intero accoglie nel suo animo l'interessamento per tutte le forme della vita, e per tutte batte il suo cuore; e il filosofo e lo storico le indagano tutte nelle loro relazioni e nella loro viva dialettica, e il poeta risente e ritrae la pienezza della vita. Se una di esse tagliassero fuori, se da una di esse si straniasse l'animo loro, le altre tutte, per effetto di quella mutilazione, intristirebbero ai loro occhi e si disseccerebbero nel loro cuore. L'amore per un essere umano, l'affetto per la famiglia e pei figli, è insieme sollecitudine per l'ambiente sociale e morale e

politico, nel quale quelle creature amate e noi stessi respiriamo. E quando anche accada che nel travaglio della passione si cerchi vanamente di fuggire alcuna di quelle forme, e, per stare nel caso nostro, di aborreire dalla politica, questo stesso sforzo di ripulsa è interessamento e non disinteressamento, e fa presente quello che si vorrebbe fuggire; come la negazione che il filosofo, errando, tenti di taluna di esse, è nell'atto stesso una riaffermazione, e il poeta che canta quella sospirata fuga dalla politica ne è ossesso, e al pastore di Erminia, nel suo albergo solitario, tra le acque e i rami, stanno pur sempre dinanzi alla mente le «inique corti». Non ci sarebbe altro modo, dunque, di disinteressarsi della politica che quello di disinteressarsi insieme di tutte le altre parti della vita; e perciò non la semplice apolitia, ma la totale apatia. Senonché l'apatia totale è morte, e morte altresì della fantasia e del pensiero, della poesia e della filosofia, le quali non in altro hanno la loro materia che nelle passioni della vita, sole che muovano a fantasticare, a definire le idee, a determinare le verità della storia, e finanche, seppure in modo meno immediato, a costruire i concetti delle scienze e gli schemi delle matematiche. Le passioni e il dolore: «ahi, dal dolor comincia e nasce l'italo canto», esclamava il Leopardi; e quel dolore che ispira pensieri non meno che canti, non è il gretto tormento egoistico che immeschinisce, ma l'affanno e il dolore per la società e per l'umanità. Vero è che gli atti teorici di rappresentazione e di comprensione sommettono a sé le passioni appunto perché le abbassano a materia; ma metterle sotto di sé e mettersi di sopra non è mettersene fuori, ma anzi prenderle in sé, domate: non è un disinteressarsene, ma un tanto interessarsene da averle ridotte in proprio possesso. In effetto, con quella esortazione e raccomandazione non si vuol già inculcare l'apoliticismo, ma, come si dovrebbe dire esattamente, il simpoliticismo, l'interessamento per la politica come per ogni altra parte della vita umana, non per far della politicante e cattiva poesia, filosofia o storiografia, e neppure per compiere azioni di politica pratica alle quali non si sia chiamati, ma unicamente per convenire l'energia di quel sentimento in pura poesia, filosofia e storiografia; il che non avrebbe effetto se non ci fosse quell'energia di sentimento, se lo spirito del poeta, del filosofo e dello storico fosse indifferente, che vuol dire vuoto. La riprova dell'esattezza di questa interpretazione è nel disprezzo in cui la società stessa tiene gli scrittori effettivamente apolitici, chiamandoli verseggiatori, meri letterati, stupidi esteti, frigidissimi compilatori di notizie, pedanteschi filosofanti dai pallidi

concetti estenuati, e via per simili complimenti; e nel carattere che si poté assegnare di decadenza alle età storiche, nelle quali siffatti scrittori predominano e rari e quasi singolari eccezioni sono quelli politici o «simpolitici», come fu nell'Italia della Controriforma e del seicento. Conclusione di questo discorso che mi è parso opportuno fare. Quando uno scrittore che ha serietà di pensiero, un poeta che ha serietà di sentimento, vi dichiara, come spesso accade di udir dichiarare: «Io sono affatto apolitico», bisogna rispondergli: «Voi non vi conoscete bene». E quando la medesima dichiarazione ve la fa un poeta privo di sentimento e perciò di genuina fantasia, un filosofo e uno storico privi d'intimo pathos e perciò di penetrazione nella realtà umana, uno sterile combinatore di forme e di formole, bisogna rispondergli per contrario: «Voi vi conoscete molto bene!».

1931.

AMORE E AVVERSIONE ALLO STATO

Lo Stato ha sofferto e soffre la vicenda dell'amore e dell'odio, dell'esaltamento e del vilipendio anche nella sfera dottrinale, nella sua stessa «idea», interpretato e trattato come manifestazione del bene o del male, del sommo bene o del sommo male: amato ed esaltato dagli «statolatri», che con vario nome e con vario sembiante s'incontrano più volte nella storia dei concetti e degli atteggiamenti politici; odiato e vilipeso dagli «anarchici», che similmente è dato ravvisare sotto vari nomi e sembianti. Vari e diversi sono, in effetto, i motivi che conducono all'uno e all'altro opposto atteggiamento, e di origine alta non meno che di origine bassa: mossi gli «anarchici» talora dalla brama di un più libero spiegamento delle forze umane, o anche da un sogno di purissimo e astrattissimo ideale morale, o, come gli anacoreti, dall'orrore per le brutture della società, e tal'altra da malsana insofferenza del dovere e della disciplina; mossi gli «statolatri» talora da un austero sentimento dell'ordine morale, e tal'altra da pusillanimità al cospetto della forza prepotente o dallo studio di propiziarsela e volgerla a proprio utile personale. Ma, quali che siano i motivi psicologici, discernibili caso per caso secondo i diversi momenti della storia e i diversi temperamenti e caratteri degli individui, tutti essi mettono capo all'errore onde si perseguono immagini false di bene e di male: errore la cui formola teorica è, in questo caso, l'illogica negazione o l'illogica trasposizione di un momento necessario della realtà e della vita.

Non è certamente il caso di ridescrivere qui l'intero processo formativo e dialettico dello spirito pratico, bastando al nostro fine rammentare la conclusione: che del pari ineliminabili sono il momento dell'utile o della forza, e quello della volontà morale, lo Stato e l'etica, e che i due momenti non stanno tra loro in semplice rapporto di opposizione, ma nell'altro d'implicazione; cosicché, se si toglie il momento dell'utile e della forza, dello Stato e della politica, cade anche quello della moralità, il quale nel primo ha la sua base e insieme la sua materia; e, d'altra parte, se al momento dell'utile e della forza si assegnano le parti del momento superiore, della coscienza morale, il dramma dello spirito umano perde moto, vita e senso, e come cieco e vuoto agitato svanisce nel nulla.

Il riconoscimento della necessità di entrambi i momenti si ritrova, ma in

guisa inadeguata e contraddittoria, in talune dottrine che fanno bensì dello Stato una premessa o un mezzo della vita morale, ma superabile e da superare in tale ufficio, perché, a mente loro, la perfetta vita morale sarebbe quella che, raggiunta la pienezza di sé medesima, si affranca da ogni vincolo e anzi da ogni rapporto con lo Stato, da essa congedato come ormai superfluo. In altri termini, qui la necessità dello Stato è affermata ma insieme negata, in quanto è abbassata da necessità ideale e perpetua a necessità contingente e transeunte. Mi restringo ad accennare in via di esempio a due forme storiche di questa concezione, diversissime di provenienza, e tuttavia identiche nella sostanza: la dottrina tradizionale della Chiesa, secondo la quale la città terrena o l'ordinamento statale è necessario all'uomo peccatore, ma non più al cittadino della città celeste; e quella marxistica, che vede il genere umano, nel corso della sua storia, tutto travagliato dalla lotta delle classi economiche e dalla forza della classe dominante e del suo strumento che sarebbe lo Stato, ma, in questo travaglio, percorrente una serie di gradi che lo condurranno alla soppressione della lotta stessa e alla conseguente abolizione dello Stato col passaggio dal regno della Necessità al regno della Libertà. Il ravvicinamento induce a non inutili riflessioni su quanto di giudaico, di millenario e di antistorico entrò a costituire la concezione marxistica del materialismo storico. Anche in qualche pensatore di altra tendenza, come il Fichte, si ritrova, con diverso accento, l'abbassamento dello Stato a mezzo pedagogico per la formazione di una umanità superiore, la quale, svolta che si sia intera, butterà via lo strumento non più necessario: dove non può non notarsi un insufficiente approfondimento dell'intrinseco carattere polemico e critico della coscienza morale, che in quell'astratta perfezione d'isolamento non si sublimerebbe ma si spegnerebbe. Questi amori e queste avversioni allo Stato hanno importanza precipuamente teorica, di sforzi più o meno ben diretti del pensiero per determinare e collocare al suo posto il concetto dello Stato. Ma altri amori e avversioni più propriamente pratiche e morali si accendono intorno agli Stati in concreto, a questo e a quello Stato. Diciamo «moralì», perché non intendiamo, né gioverebbe, considerare gli amori e le avversioni tra individui e Stato, nati da coincidenze o da conflitti di interessi, gli amori che non sono veri amori ma complicità, le avversioni che non sono avversioni dell'anima ma competizioni di lucro, pronte a convertirsi in accordi e in complicità. Ora, fermato il punto che lo Stato è indispensabile alla stessa vita morale come base sulla quale questa s'innalza e come materia

che le si offre per l'opera a lei propria, che cos'altro può essere l'amore, l'amore vero e sincero allo Stato e alla politica se non l'amore al campo sul quale l'uomo morale, e con esso l'uomo del pensiero e dell'arte, lavorano, e sul quale solamente è data la gioia del lavoro? Si ama lo Stato come si ama il luogo dove viviamo, la natura che ci circonda, la nostra famiglia, i nostri amici e compagni, che sono tutti condizioni e oggetti dell'operosità a noi congeniale, e insieme del nostro dovere. Amore che non va disgiunto da affanni e dolori, ma che appunto per questo è amore, concordia discorde e discordia concorde. Per siffatto rapporto, l'amore allo Stato è collaborazione con lo Stato, è inserire nello Stato e versare nella vita politica il meglio di noi stessi, i nostri sentimenti, le verità che pensiamo, e che sono la nostra fede attuosa, i nostri ideali; e questa partecipazione è quel che, con altra parola, si chiama la libertà. La quale non è dunque l'opposizione allo Stato, l'offesa alla sua maestà, ma è la vita medesima dello Stato; salvo che non si voglia pensare che il sangue, che circola nelle vene e di continuo si rinnova, sia un'illecita irrequietezza contro la sovrana calma dell'organismo fisiologico. Né è concepibile libertà nello Stato che non sia libertà politica o, come si è detto, collaborazione alla sua vita; e vanamente i teorici si sono affaticati nel distinguere tra lo Stato e la libertà degli individui, tra ciò da cui lo Stato deve escludere gl'individui e ciò che deve in essi rispettare, circoscrivendo e riservando la sfera della libertà come sfera familiare o religiosa o della scienza o dell'arte, o tutte queste insieme. Tutte queste cose hanno vigore solo in quanto possono far sentire la loro efficacia nella vita dello Stato, e, messe in luoghi separati, e sia pure riverite e carezzate, inaridiscono e intristiscono, venendo a mancar loro la linfa che le nutre. Perciò, quando la nostra Italia entrò in quell'età che si chiama del suo Risorgimento, si udì dappertutto la richiesta che i suoi filosofi (come già il Vico voleva) non fossero «monastici» ma «politici»; i suoi poeti e artisti, cittadini e non cortigiani né accademici; il suo stesso tipo dell'onest'uomo, non più quello di colui che cura onestamente le proprie faccende private appartandosi dalla politica, ma l'altro di chi ha chiara e vivace consapevolezza del legame della sua vita privata con la pubblica, della famiglia con lo Stato, e guarda i propri figli non con occhio che li distacchi dalla società circostante, ma con l'altro che li vede soggetti e oggetti insieme della società, partecipi e responsabili delle sue forze e delle sue debolezze, gloriosi delle sue glorie e vergognosi delle sue onte.

La storia mostra in azione questo amore allo Stato, che non bisogna riporre unicamente nella forma statale che noi accettiamo o vagheggiamo nei tempi nostri, e molto meno trasferire antistoricamente in un «ottimo Stato», che si costruisca con la speranza di attuarlo un giorno sulla terra o con la ingenua credenza che si sia già una volta attuato nel passato e sia poi andato smarrito. L'«ottimo Stato» è ignoto alla teoria come alla storia, che non conoscono se non gli Stati che hanno o ebbero reale esistenza. Ma sempre che un uomo poté lavorare in uno Stato ad attuare il suo ideale morale, lo amò e gli fu devoto e gli sacrificò volenterosamente la propria vita: fosse quello (secondo le varie età dell'umana civiltà) lo Stato teocratico o il feudale, l'assoluto o il democratico, il plurinazionale o il nazionale. Per contrario, la storia mostra che, quando questo rapporto di collaborazione incontrò troppo gravi ostacoli e si ruppe, e lo Stato si chiuse verso l'individuo, e perseguì fini ad esso estranei e ripugnanti, il consenso (diciamo il «consenso» morale, da non confondere col consenso di convenienza o utilitario, che non manca mai in nessun regime, anche il più tirannico) venne meno, l'amore si volse in odio, nuovi nomi e nuovi aggettivi sostituirono i vecchi, e il monarca venerato fu aborrito come «tiranno» e il sacerdote odiato come «chierico rapace», e il sovrano plurinazionale come «dominatore straniero», e così via: donde le rivoluzioni per ristabilire, mercé di una nuova forma di Stato, il consenso e l'amore.

Se nelle «rivoluzioni» la rottura del rapporto di consenso e di amore accade per colpa (ci si permetta di esprimerci così) dello Stato, diventato restio e incapace ad accogliere in sé gl'impulsi della vita e le richieste della coscienza morale, nelle «reazioni» accade per la ragione opposta, per l'incapacità degli impulsi della vita a innalzarsi a richieste morali, e perciò a incanalarsi in istituti e a serbare lo Stato. A questo pericolo, come comunemente viene designato, di «cadere nell'anarchia», l'elementare e fondamentale bisogno umano dell'ordine sociale reagisce, e reagisce nella sua unilateralità come mero utile e mera forza. Sempre le reazioni sono precedute da indebolimento o da debolezza morale degli animi: o che si tratti dell'abitudine, della comodità, della superficialità che intepidisce l'ardore combattivo per gli ideali, di una decadenza e corruttela, di logorio, come anche si poté dire, della «classe dirigente» e «politica», o che si tratti invece di nuovi ideali ancora scarsi di vigorosi ed esperti difensori e combattenti, e perciò di una politica immaturità. Passionalmente, coloro che sono colpiti

dalle reazioni sogliono, in generale, sentire la durezza dell'unilaterale Stato politico come effetto di perfidia e di malvagità; e questo sentimento, e la correlativa illusione, è cosa ben naturale. Ma tra essi quelli nei quali è rimasta salda o prestamente si è ravvivata e rinsaldata la disposizione morale, sentono, invece, la colpa propria, o, che è lo stesso, della propria parte, in ciò che è accaduto; e nelle reazioni non guardano la durezza e la malvagità, o non queste solo semplicisticamente, ma anche, e soprattutto, la necessità oggettiva. Essi sanno che, come la sanità della vita organica è di volta in volta turbata dalle malattie, così ogni altra parte della vita spirituale, e che lo svolgimento storico accade attraverso crisi che sono vie e modi dello svolgimento stesso, e mercé strazi e sofferenze che sono rimedi: quei rimedi, quei farmaci, che il filosofo definiva l'«indigeribile» e pertanto atti a stimolare mercé la resistenza e la provocata ribellione le forze vitali. Né si scoraggiano nel vedere come sparire dal mondo o dal loro mondo la libertà acquistata con indicibili sforzi dalle generazioni passate e che sembrava ormai incrollabile a ogni urto e scossa, perché essi sanno anche che nessun edificio è mai incrollabile, nessun acquisto è mai definitivo, cioè nessuno di essi si fa esterno all'uomo e materiale o fatale, neppure la più fulgida delle verità, la quale va soggetta alla vicenda di essere dimenticata ed offuscata e rifiutata; e che, come l'individuo deve riacquistare ogni giorno e ogni ora sé stesso, così le società umane debbono di continuo riacquistare la loro forma di equilibrio. Il pensiero respinge come fatua immaginazione l'idea di una condizione di vita incrollabile e immobile; ma anche il sentimento non si compiace in quell'immagine, che è poi l'immagine dell'inerzia, della noia e dello sbadiglio. E perciò i ben disposti, non scoraggiandosi e comprimendo in sé e sostenendo lo strazio dell'interrotto nesso di partecipazione e di amore per lo Stato, iniziano l'opera di correzione, che è anzi tutto correzione di sé stessi, purgazione di quanto era in loro di molle e di egoistico, e con essa l'opera di restaurazione, e amano e servono lo Stato, se non per il presente, per l'avvenire. Riconoscere la necessità storica dell'accaduto non vuol dire, come i vili stimano opportuno di credere, accomodarsi all'accaduto, mettendo a tacere il comando della coscienza morale e badando a curare il proprio particolare, ma, per contrario, adempire il comando della coscienza morale, la quale impone di operare e, per prima condizione dell'operare, uscire dalle immaginazioni comode e lusinghiere e affisare la realtà nella sua interezza: la realtà nella quale sono compresi i nostri avversari ma in cui siamo anche noi

stessi col nostro sentimento e volere, e con quelle ragioni ideali che vanno di là dalle nostre persone e dalla nostra esistenza individuale.

Poiché le reazioni restituiscono il compromesso ordine sociale e rivendicano l'originale ed eterno momento dello Stato, il loro carattere e valore è schiettamente politico; e il loro fine diretto si attua in quell'abbattimento delle forze e delle tendenze anarchiche e nella restaurata autorità dello Stato. L'altro fine che è d'indire una pausa e dar tempo alle forze morali di ripigliare coscienza di sé e della propria responsabilità e rendere possibile il ristabilimento della unione etico-politica, del consenso, del ricambio, dell'amore, non è e non può essere un loro fine diretto, ed esse vi concorrono solo negativamente, con la privazione o con la dieta, per far uso di un termine medico. Direttamente e positivamente quel compito spetta alle forze morali, le quali, quanto più sono inferme e lente, tanto più ne ritardano l'adempimento e rendono necessario il persistere delle reazioni. Le reazioni non possono assumerlo per la loro stessa natura, che, perseguendo un fine, non consente di perseguire contemporaneamente l'altro opposto e complementare, e di eseguire tutt'insieme il gesto di chi spezza il rapporto tra consenso e autorità e quello di chi lo serba o lo riannoda. E se ciò accade, o quando ciò accade, le reazioni, non perseverando nel loro essere proprio, segnano gradualmente l'esaurirsi dell'ufficio e dell'opera loro. Senonché il bisogno di ristabilire quel nesso, quel ricambio e quell'amore è così forte e così profondo, e le reazioni stesse ne sentono e ne percepiscono così vivamente l'urgenza, che esse di solito si accingono al contraddittorio e all'impossibile, e ambiscono ad acquistare onore e splendore, ad ottenere il consenso morale, a circondarsi di cultura, a chiamare a sé le teorie della scienza, le parole e le immagini dell'arte. Né ciò ha luogo soltanto per astuzia politica e per espediente di governo e, insomma, per infingimento ed inganno; ma, a volte, anche con certa candidezza di buona fede, perché gli uomini che conducono le reazioni sono pur uomini e non già astratti reazionari, e, come uomini, provano lo stimolo del bisogno che si è detto e cercano di dargli soddisfacimento. Così la Controriforma o reazione cattolica, nella seconda metà del cinquecento e per granparte del secolo seguente, produsse una cultura, un'erudizione, una storiografia, una letteratura e un'arte a suo servizio; così l'assolutismo, restaurato dopo la Rivoluzione francese e le guerre napoleoniche, volle i suoi teorici politici reazionari e fece assai lavorare architetti e pittori. Così, nel presente, lo Stato autoritario russo

scende nell'agone della filosofia e si ammanta di dialettica hegeliano-marxistica e di metafisica materialistica, apre scuole di poesia e vanta la nuova arte proletaria, e si dà per iniziatore di una nuova e rigogliosa età del pensiero e della civiltà umana. Del pari, con una rapidità che ha del meraviglioso o certo del vertiginoso, ora in Germania ascende sull'orizzonte e si spande per tutto il cielo intellettuale la nuova cultura del proclamato Terzo Impero, la dottrina della pura razza aria, del cristianesimo tedesco, della filosofia e scienza e fino della matematica germaniche; e si disegnano con nuovi criteri riforme degli studi e delle università, e si accatastano pile di volumi in verso e in prosa che sarebbero certo prova del fervore mentale e del progresso attuato da quel nazionalismo, se la quantità valesse la qualità e se la carta stampata fosse carta pensata. Il punto debole delle culture promosse o piuttosto foggiate dalle reazioni è proprio questo: che la quantità non crea qualità, o piuttosto che l'apparenza non è sostanza. "Durum et durum non faciunt murum": vi bisogna il cemento, e il cemento, essendo in questo caso metafora della spontaneità, non è dato ottenerlo col comando, cioè con la mera volontà utilitaria, e neppure con l'inebriamento e col fanatismo che spesso il comando suscita e che non è schietta e verace spontaneità e si dimostra, al far dei conti, sterile. Il critico e lo storico passano sdegnosi o indifferenti sulle opere fanatiche e servili, che fingevano poesia e filosofia e storia nelle età della Controriforma e della restaurazione assolutistica; e similmente passano o passeranno sulle grossolanità pseudofilosofiche dei bolscevichi e sulla loro arte arida e disumana, e sulle stoltezze che vengono teorizzando professori e pastori tedeschi, che non si vergognano di affermare essere primo dovere dell'uomo di scienza e dell'uomo religioso la germanicità e poi la verità e la coscienza, o che hanno scoperto che il cristianesimo nacque da un «soffio nordico». La cultura dei periodi di reazione si cerca e si ritrova soltanto negli oppositori delle reazioni: come in Italia, nell'età della Controriforma, in Bruno e Campanella e Galileo, e nell'età della restaurazione in coloro che l'avversarono e si appartarono, o, in certa misura, in quegli altri che dettero all'assolutismo monarchico il loro ossequio politico ma non il loro animo o non tutto l'animo loro. Anche l'era napoleonica risplende letterariamente solo negli scrittori che esercitarono opposizione, nello Chateaubriand e nella Staël; e quel genio della guerra e della politica scoprì il limite della sua mente, la povertà del suo cuore impoetico, quando, professando ammirazione per Pietro Corneille, disse che, se fosse vissuto al

tempo suo, egli lo avrebbe fatto «duca»!

E tuttavia l'ambizione etica e culturale delle politiche reazioni ha somma importanza ed è a suo modo benefica. Benefica in quanto, maneggiando con violenza le delicate cose dello spirito, eccita e rafforza per contrasto il pio affetto, la sacra riverenza che per esse sentono i loro cultori, l'ansia e la volontà di proteggerle, la devozione e la dedizione. Benefica perché, pur col maneggiarle a quel modo e imporle così piegate e distorte, induce altri a entrare nel mondo della cultura, che ha la sua logica, la quale, presto o tardi, apre la via al discernimento tra vera e falsa cultura, tra bello e brutto, tra sincero e insincero, tra pieno e vuoto. E benefica, soprattutto, perché segna e rammenta quel che le reazioni politiche non possono dare e di cui pure l'uomo ha sete, e con ciò presagisce la fine più o meno prossima del processo reazionario. In ultima analisi, le reazioni consistono in proclamazioni di stati d'assedio: salvo che i militari, che in questi casi prendono il governo delle città, emanano bensì le loro ordinanze, vietando gli assembramenti, prescrivendo le ore della rientrata nelle case, la consegna delle armi, e simili, ma non si occupano né di filosofia né di poesia, e neppure di morale e di religione, e sanno che lo stato d'assedio è transitorio e non pretendono di regolare con quello il complesso della vita umana. Le reazioni, che non hanno questa coscienza o non la vogliono confessare, o non si restringono a conformare ad essa l'opera loro, sono, dal loro sforzo contro la propria natura, portate a svelare agli altri e a sé stesse il loro carattere transitorio di «stati d'assedio». Di quanta durata possa o debba essere questo transitorio, di quanti mesi, di quanti anni, di quanti decenni, è la domanda che si ode rivolgere dalla buona o dalla volgare gente all'uomo di pensiero che definisce i concetti politici e ne svolge la dialettica. Ma l'uomo di pensiero fa previsioni logiche e non previsioni cronologiche, o, per attenerci a termini più rigorosi, non fa «previsioni» e soltanto stabilisce «rapporti di concetti». Le previsioni storiche non appartengono al serio campo della conoscenza, che non conosce se non il fatto, cioè il presente nel passato e il passato nel presente; ma spaziano in quello del sentimento e dell'immaginazione. E se tanto piace fare e ascoltare previsioni, è perché questo campo è più agevole dell'altro e favorisce il perditempo e la pigrizia. Ed è più agevole anche di quello ulteriore del pratico operare, che richiede la scelta personale e la responsabilità nel prendere e mantenere il proprio posto nella lotta della vita, non secondo il prevedere ma unicamente secondo «virtute e conoscenza».

LA CONCEZIONE LIBERALE COME CONCEZIONE DELLA VITA

E' probabile che si sia provato un senso di disorientamento, o almeno di meraviglia, nel percorrere il giro da me delineato della Filosofia della politica, senza vedervi trattata, e nemmeno toccata, una dottrina così cospicua, che ha avuto tanta parte negli ultimi secoli della storia europea, e l'ha ancora, qual è la concezione liberale. E' stato bensì, nella precedente trattazione, definito il momento della libertà come necessario in ogni forma di vita e inscindibile da quello stesso di autorità, che non sarebbe senz'esso, non potendosi dare autorità se non verso ciò che è vivo, e vivo è soltanto ciò che è libero. Si è fatto accenno al partito liberale, ma come a semplice partito tra i partiti, senz'alcuna prerogativa rispetto agli altri negli intrecci della lotta politica, e soggetto alle leggi stesse degli altri tutti. Si è messa in un fascio, con le altre astrazioni giusnaturalistiche, la ricerca dello «stato ottimo», e perciò anche la determinazione di quello liberale come stato ottimo, perché ogni forma particolare e storica di stato è degna di nascere e degna di morire, si attua tra contrasti e lotte, e cede a nuove attuazioni e a nuovi correlativi contrasti e lotte. Ma la concezione liberale, propriamente detta, è rimasta fuori del quadro di sopra tracciato. Perché?

Perché, in verità, questa concezione è metapolitica, supera la teoria formale della politica e, in certo senso, anche quella formale dell'etica, e coincide con una concezione totale del mondo e della realtà. L'omissione, dunque, che se n'è fatta innanzi, non è disconoscimento della sua importanza, ma, per contrario, un modo implicito di riconoscerla pertinente a una sfera diversa e superiore.

In effetto, in essa si rispecchia tutta la filosofia e la religione dell'età moderna, incentrata nell'idea della dialettica ossia dello svolgimento, che, mercé la diversità e l'opposizione delle forze spirituali, accresce e nobilita di continuo la vita e le conferisce il suo unico e intero significato. Su questo fondamento teoretico nasce la disposizione pratica liberale di fiducia e favore verso la varietà delle tendenze, alle quali si vuole piuttosto offrire un campo aperto perché gareggino e si provino tra loro e cooperino in concorde discordia, che non porre limiti e freni, e sottoporle a restringimenti e compressioni. Concezione immanentistica, che scaturisce dalla critica della concezione opposta, la quale, dividendo Dio e mondo, cielo e terra, spirito e

materia, idea e fatto, giudica che la vita umana debba essere plasmata e regolata da una sapienza che la trascende e per fini che la trascendono, e, in primo luogo, dalla sapienza divina e dagli interpreti e sacerdoti di essa, e per fini oltremondani. Donde anche l'opposta disposizione pratica, che si chiama autoritaria, e che diffida delle forze spontanee e tra loro contrastanti, cerca di prevenire o troncane i contrasti, prescrive le vie da seguire e i modi da tenere, e prestabilisce gli ordinamenti ai quali conformarsi. Non è già, la concezione autoritaria, una concezione, "sic et simpliciter", immorale, ma di altra e inferiore morale, sorgente sopra altri e inferiori presupposti teoretici, e, come tale, vede la sua diretta nemica nella concezione liberale, contro cui (senza parlare degli espressi e solenni cartelli di guerra o «sillabi») è sempre convulsa di odio e di paura, e procura sempre d'infliggerle tutto il danno che può, non cessando di avventarle strali avvelenati e di chiamare a raccolta in sua offesa i malcontenti della più diversa sorta, profittando di ogni difficoltà nella quale la scorga impigliata. A ragione, perché l'opposizione tra le due è irremissibile, in quanto non volge sopra cose particolari, che ammettono pratici compromessi, ma sulle cose ultime, che non ammettono compromessi, come contrasto che è di religioni, nel quale quella liberale e immanente si annunzia all'autoritaria e trascendente in aspetto di giustiziera e seppellitrice, pietosa in quest'uffizio e disposta a procedere con tutti gli onori verso la veneranda defunta o moritura, ma che, nonostante questo o appunto per questo, non può aspettare di essere accettata da lei con lietezza o con rassegnazione. Vero è che vi sono, o vi sono stati, cattolici liberali, non diciamo già di quelli che tentarono in Francia e altrove un partito di questa sorta, mossi dal pensiero di sopraffare con la libertà la libertà e ristabilire l'autorità della Chiesa, ma degli altri, uomini di buona fede e di alte intenzioni, dei quali segnatamente la storia italiana del secolo passato ha offerto nobilissimi esempi; ma né questi ebbero mai l'approvazione dei rigidi, ortodossi, né si salvarono dalle interne contradizioni, come può vedersi nel caso del Manzoni, con la sua leale e tenace adesione all'ideale e all'opera dell'indipendenza e unità d'Italia, e la sua persistente concezione moralistica e pacifistica, e in sostanza oltramondana, della storia. Del resto, qui non s'intende entrare nelle complicazioni delle coscienze individuali, ma soltanto segnare la genesi e le relazioni delle pure idee. Se la concezione trascendente e autoritaria ha la sua chiara e logica formula nella trascendenza religiosa, non perciò non le appartengono anche di pieno diritto tutte quelle concezioni

autoritarie della vita politica e morale, e le congiunte disposizioni, che si presentano alla prima esenti di ogni riferimento oltramondano, e perfino negatrici o schernitrici. Tali sono segnatamente (e senza parlare del «cattolicesimo ateo» dei nazionalisti e autoritari francesi e di altri paesi, e di consimili manifestazioni stravaganti o ciniche) le concezioni variamente «socialistiche», che pongono come ideale il paradiso sulla terra, un paradiso perduto e da riacquistare («ritorno al comunismo primitivo») o un paradiso da conquistare («abolizione delle lotte di classe» e «passaggio del regno della Necessità nel regno della Libertà», secondo la metafora marxistica del Paradiso), un paradiso sotto nome di ordinamento razionale o di giustizia. Ideale che non si può cercar di tradurre in atto se non in quanto si voglia imporlo bello e fatto; che ha a proprio fondamento l'idea di «eguaglianza», cioè non punto l'eguaglianza intesa come coscienza di comune umanità, la quale è nel fondo dello stesso liberalismo e di ogni vera etica, ma l'eguaglianza matematicamente e meccanicamente costruita; e che, tuttavia, sotto queste forme brutali e materialistiche, cela la perdurante efficacia dell'idea di un regno di perfezione senza contrasti, composto di esseri tutti pari innanzi a Dio; e veramente tolto questo sottinteso e inconsapevole riferimento, si dimostrerebbe presto vacuo ed insulso. Appunto per siffatta sostanziale negazione della lotta e della storia, per l'autoritarismo al quale è costretto ad appigliarsi e che talvolta chiama «dittatura» (volendo farlo sperare provvisorio), per l'inevitabile inclinazione a soffocare la varietà delle tendenze, gli spontanei svolgimenti e la formazione della personalità, il socialismo incontra l'ostilità della concezione liberale, e tra loro vengono a un conflitto, che anch'esso prende il già avvertito carattere religioso. Da altre particolari sue richieste non sorgerebbe conflitto di principi, perché né il liberalismo ha ragione alcuna di avversare il sempre maggiore umanamento e l'ascendente dignità delle classi operaie e dei lavoratori della terra, e anzi a suo modo mira a questo segno, né ha legame di piena solidarietà col capitalismo e col liberismo economico o sistema economico della libera concorrenza, e può ben ammettere svariati modi di ordinamento della proprietà e di produzione della ricchezza, col solo limite, col solo patto, inteso ad assicurare l'incessante progresso dello spirito umano, che nessuno dei modi che si prescelgono impedisca la critica dell'esistente, la ricerca e l'invenzione del meglio, l'attuazione di questo meglio; che in nessuno di essi si pensi a fabbricare l'uomo perfetto o l'automa perfetto, e in nessuno si tolga

all'uomo l'umana sua facoltà di errare e di peccare, senza la quale non si può neppur fare il bene, il bene come ciascuno lo sente e sa di poter fare. Per le medesime ragioni il liberalismo sembra talora confluire col democratismo e talora divergerne fortemente e contrastarlo: lo contrasta in quanto quello, idoleggiando l'eguaglianza concepita in modo estrinseco e meccanico, si avvia, voglia o no, all'autoritarismo, alla stasi e alla trascendenza, ossia in quanto è o contiene il socialismo; ma sembra confluire con esso in quanto il democratismo si oppone ad altre forme di autorità e, in siffatto contegno, è liberale e può porgere braccio di alleato. Sicché l'oscillante posizione, che si rimprovera al liberalismo verso il democratismo, si scopre nient'altro che l'oscillante natura di questo, liberale contro certi vecchi o nuovi regimi autoritari, ma non più o non abbastanza liberale rispetto a certi altri: liberale, per esempio, contro teocrazie e monarchie assolute, non liberale nei suoi amori con le repubbliche sociali (che sono non meno teocratiche, se anche materialistiche), severo verso i governanti e le classi dirigenti, debole (come si dice) verso la «piazza». Pel liberalismo, che è nato e intrinsecamente rimane antieguagliario, la libertà, secondo un motto del Gladstone, è la via per produrre e promuovere, non la democrazia ma l'aristocrazia, la quale è veramente vigorosa e seria quando non è aristocrazia chiusa ma aperta, ferma bensì a respingere il volgo, ma pronta sempre ad accogliere chi a lei s'innalza.

Il pensiero e l'anima liberale si formano (con le leghe e i miscugli che il caso richiede) i corrispondenti istituti nel costume o nello stato liberale, e nel partito o nei partiti così denominati, che fronteggiano e combattono i partiti che si sforzano di rovesciarli, reazionari e rivoluzionari, retrivi e ultraprogressistici. I quali, tuttavia, benché si sogliano distinguere in coteste duplici classi, sono sostanzialmente, in quanto antiliberali, tutti retrivi e antirivoluzionari; e, allorché ottengono il disopra, effettuano non rivoluzioni ma reazioni, come nei «diciotto brumai» e nei «due decembri», che nessuno storico considera rivoluzioni. Solo i moti liberali producono vere e proprie rivoluzioni. E laddove un regime autoritario, quando viene rovesciato, non può più risorgere quale era innanzi per gli accaduti e incancellabili mutamenti di persone e d'interessi, lo stato liberale sembra che sol esso risorga in perpetuo con rinnovata giovinezza: sembra ma in effetto non perché risorga, ma perché non muore mai, ed esso solo è veramente capace di «restaurazioni». Le sue morti sono apparenti, e in quell'apparente esser vinto e soggiacere è vinta, in realtà, una forma di reazione (la cosiddetta «licenza»,

che non è libertà, ma tirannia di pochi o di molti) da un'altra forma di reazione, «come d'asse si trae chiodo con chiodo»: una reazione, che il metodo liberale, in date contingenze storiche, non era riuscito a dominare e regolare. Ma la reazione vincitrice non ha in sé alcuna garanzia di assodare la sua vittoria, salvoché negando sé stessa e risalendo al metodo liberale, cioè rafforzando di sé stessa questo metodo, che aveva bisogno di nuove forze, prestandogli appoggio e poi ritirandosi, o, più spesso, stimolandolo con le punture e le battiture e invitandolo, come fa l'aratro con la terra, a nuova prole. Le reazioni sono sempre crisi e malattie, e il regime liberale designa il sano vigore. Epperò il cuore dell'umanità non va mai ai tempi di reazione e agli uomini delle reazioni, per grandi che siano stati; e non pure innanzi ai Metternich, ma perfino innanzi ai Napoleoni si domanda inquieto: «Fu vera gloria?»; ma palpita di ammirazione e di amore pei tempi di libertà, per coloro che la fondarono o la restaurarono. Rende poi giustizia anche ai primi, non il cuore dell'umanità, ma la mente liberale, la concezione liberale, non più in quanto fondamento di vita e di lotta pratica, ma in quanto giudizio storico che considera le sospensioni di libertà e i periodi reazionari come malattie e crisi di crescita, come incidenti e mezzi della stessa eterna vita della libertà, e perciò intende gli uffici che hanno esercitati e l'opera utile che hanno compiuta. E qui si ha la prova palese di quanto e come la concezione liberale sia superiore all'autoritaria; perché questa non è in grado di giustificare teoricamente e storicamente la concezione opposta, ed essa la giustifica e la comprende in sé in quanto la sorpassa. Le storie scritte da reazionari di ogni sorta, clericali, feudali, giacobini, socialisti, nazionalisti, sono sempre sommamente passionali e parziali, acerbe e pessimistiche, si configurano sempre a contrasti di Dio e del diavolo, della ragione e dell'irragionevolezza, laddove quelle dei liberali, figli come sono dell'intuizione storica dell'età moderna, ingegni a ciò conformati ed educati, osservano l'imparzialità e attingono la serenità, perché nelle storie più diverse, e più divise e agitate, non vedono se non uomini nelle loro varie tendenze e con le loro varie vocazioni e missioni, e ragioni contro ragioni, e il diavolo, se mai, solo al modo che proponeva il Fontenelle, come «l'homme d'affaires du bon Dieu».

E' stato più volte e da varie parti osservato che l'idea disopra delineata della libertà, ossia la concezione liberale, è cosa affatto moderna, estranea al mondo antico e a quello medievale, che conoscevano soltanto la libertà come

diritto del cittadino o come privilegio di questa o quella classe, cioè (per parlare più esattamente) solo la libertà correlativa alla legge, garantita dalla legge e dal contratto. Quest'osservazione non solo è vera, ma a noi che abbiamo rammentato il presupposto filosofico della libertà moderna, deve anche sembrare ovvia, perché si riduce alla più generale affermazione, che la filosofia moderna non è quella antica o medievale; che la concezione storicistica, che ormai i moderni portano nel sangue, non è quella naturalistica o teologica dell'antichità e del medioevo. Si potrebbe certamente mostrare, come si è mostrato per la filosofia in genere, che tra antichità, medioevo ed età moderna non sussistono tagli netti, e che, così per la filosofia moderna e storicistica come per la concezione liberale, si ebbero nell'antichità e nel medioevo presentimenti, precorriti e preparazioni, dei quali basta ricordare, rispetto alla seconda delle due, il sublime anelito degli antichi eroi alla libertà, e il cristianesimo col suo nuovo concetto dell'umanità e della storia dell'umanità, e la cavalleria coi sentimenti che coltivò di reciproco rispetto tra guerrieri di diversa fede. Ma tutto questo, d'altro lato, confermerebbe la loro modernità, nel senso del loro fiorire ed espandersi nell'età moderna, dopo il Rinascimento e la Riforma. Assai pregevoli sono le indagini condotte di recente circa la genesi della concezione liberale dal seno del calvinismo, le quali valgono altresì a far intendere il carattere morale-religioso di quella concezione e a differenziare la libertà calvinistica, fondata sull'idea dell'ineguaglianza e della vocazione propria di ciascun individuo, dalle costruzioni del giusnaturalismo, che, con la sua eguaglianza meccanica, rappresenta piuttosto l'origine delle concezioni democratico-socialistiche, contraddittorie e soggette a convenirsi nell'autoritarismo, come accadde fin dalla prima epoca, nel giusnaturalismo dell'Hobbes. Ma non bisogna, esagerando le conseguenze di tali indagini, dimenticare che alla concezione e disposizione liberale, di cui si è chiarito il legame con la filosofia moderna, questa concorse tutta, col suo storicismo e dialettismo non meno che con le speculazioni etico-teologiche del calvinismo, e vi concorre ancor oggi coi suoi ulteriori svolgimenti e determinazioni. Quando, ai primi del settecento, lo Shaftesbury diceva, con patriottico compiacimento, che la sua Inghilterra aveva raggiunto ormai il «buon gusto del governo», non rifaceva certamente la questione "de optimo statu", ma attestava l'ideale dei tempi nuovi, che aveva levato colà la sua face splendente.

Cosicché, sempre che si ode (e s'ode di frequente) tacciare la concezione liberale di «formalistica», «vuota», «scettica» e «agnostica», conviene girare quest'accusa alla filosofia moderna, che ne è toccata in modo più diretto e che cura di rispondervi con tutta sé stessa: la filosofia moderna, che ha rinunciato alla pretesa di esser mai «definitiva», e perciò a ogni dommatismo, appagandosi di essere, in cambio, perpetuamente viva e valida a porre e risolvere tutti i problemi che all'infinito si generano dalla vita, e a svolgere in perpetuo i dommi senza mai annullarli ma sempre approfondendoli e accrescendoli. La concezione liberale, come concezione storica della vita, è «formalistica», «vuota», «scettica» e «agnostica» al pari dell'etica moderna, che rifiuta il primato a leggi e casistiche e tabelle di doveri e di virtù, e pone al suo centro la coscienza morale; al pari dell'estetica moderna, che rifiuta modelli, generi e regole, e pone al suo centro il genio che è gusto, delicato e severissimo insieme. Come questa estetica vuole non già servire a scuole e scolette, ma interpretare le aspirazioni e le opere degli spiriti originali e creatori, così la concezione liberale non è fatta pei timidi e pei pigri e pei quietisti, ma vuole interpretare le aspirazioni e le opere degli spiriti coraggiosi e pazienti, pugnaci e generosi, solleciti dell'avanzamento dell'umanità, consapevoli dei suoi travagli e della sua storia.

LIBERALISMO E DEMOCRAZIA (47)

Le traduzioni che si sono pubblicate di recente in Italia dei libri, di così alto insegnamento, del Tocqueville, ripresentano alla meditazione il contrasto, al quale già negli anni di gioventù io assistetti, di destra e sinistra, di moderatismo o conservatorismo e progressivismo politico, di liberalismo e democrazia. E' codesto un contrasto nel senso di una opposizione sotto ogni aspetto inconciliabile? Ed è ben definito dai due termini di conservatorismo e progressivismo? Per quel che riguarda il Tocqueville, un certo tratto conservatore era veramente in lui, sebbene fosse un conservatorismo "secundum quid", di origine nobilissima, un attaccamento a talune tradizioni, istituzioni e condizioni di fatto in quanto egli le vedeva necessarie alla libertà, alla quale aveva sacro tutto l'animo suo. Ma la critica che è stata esercitata sui suoi concetti da coloro che ne hanno di recente trattato in Italia, ha messo in chiaro che in quella sua teoria, per grande amore della libertà, per ansioso timore che andasse perduta, era alquanto appannata la coscienza della intrinseca virtù creatrice che è di lei, e perciò egli le cercava sostegni fuori di lei. Fragili sostegni e infidi: le condizioni di fatto su cui essa sarebbe appoggiata, cangiando e a poco a poco venendo meno, come è inevitabile, o cadendo bruscamente, la farebbero crollare, e se anche si dimostrassero più o meno durevoli non garantirebbero in niente la vitalità di lei, che è solo in lei e solo per interne ragioni cresce, si fortifica, si amplia, s'innalza, e decade e si smarrisce, e poi di nuovo si avviva. La libertà, come la poesia, come la morale, come il pensiero, non si lega mai a nessuna particolare condizione di fatto, istituzione e costume, sistema economico o altro che sia, ma tutti questi adopera secondo la situazione delle cose ossia il corso della storia, come mezzi pratici dell'opera sua. E non mai essa è conservatrice di cosa alcuna, salvo che di sé stessa, che non è una cosa, ma una fondamentale forma spirituale, la libertà. Per sospetta o poco attraente che suoni sovente questa parola «conservazione», non si vorrà certo protestare contro coloro che si studiano di conservare la robustezza dell'intelletto, il sentimento del bello, il discernimento morale, l'amore della libertà, perché conservazione vale, in questi casi, raccoglimento e approntamento di forze per bene operare e sempre andare innanzi nella lotta della vita. Ma se tale è il liberalismo, unicamente sollecito della libertà come principio supremo della vita morale,

quale è il suo rapporto con la democrazia, rapporto che sembra assai difficile a cogliere, assai sfuggente nei suoi aspetti, e ora d'identità e ora di contrarietà, la democrazia tacciando il liberalismo di spiriti conservatori, e questo l'altra di un inavveduto pericoloso correre, mercé del demagogismo e della mistica del popolo o delle masse, al regno della sciabola e alle tirannie?

La difficoltà di ben intendere questo rapporto viene appunto da ciò che liberalismo e democratismo per un verso coincidono, e per l'altro divergono tra loro; e sono identici e sono diversi. S'identificano in quanto l'uno e l'altro non vogliono sapere di domini dell'alto, teocratici o assolutistici che siano, e cercano e affermano libertà, o, come dicono i comuni loro nemici, si sprofondano insieme nell'anarchico tumulto delle libere forze degli individui e si dibattono entrambi nello stesso inferno. Ma differiscono in questo, che la democrazia ha della libertà un concetto astratto, naturalistico e intellettualistico, e il liberalismo un concetto storico e concreto; l'una deriva dal pensiero del secolo decimottavo, l'altro da quello del decimonono. Da questa diversa posizione mentale discendono tutte le loro differenze, che qui non è il caso, "brevitatis causa", di venire lumeggiando nei particolari, come non è il caso di dimostrare ciò che è evidente, che, delle due posizioni mentali, quella storica del liberalismo è più forte dell'altra, astratta, del democratismo, cioè che la mente del secolo decimonono è più matura e più ricca di quella del decimottavo.

Se in questa sfera dottrinale il contrasto tra liberalismo e democratismo non può altrimenti conciliarsi che con la risoluzione del secondo nel primo, col dominio del pensiero e della teoria criticamente più adatta (nello stesso modo, potrebbe dirsi, che la fisica aristotelica dovè cedere il campo alla fisica galileiana), tutt'altra è la questione che sorge nel campo pratico e politico, in cui le parole «liberalismo» e «democratismo» non rappresentano più mere antitesi di concetti, ma aggruppamenti o partiti di uomini, che, per la loro varia provenienza, per la varietà della loro educazione mentale e morale, per i loro temperamenti, per gli abiti che coltivano, per le forze e le debolezze proprie di tutti gli individui e di tutti i loro aggruppamenti, non sono trattabili secondo lo schema dell'inferiore e del superiore, ma secondo l'altro delle determinazioni diverse ed opposte, che tra di loro si compiono a vicenda e che sono necessarie, le une e le altre, alla vita sociale e politica. Il liberalismo ha la sua forza e la sua debolezza nel suo procedere cauto, che tende a farsi timido; il democratismo, per contrario, nel suo radicalismo e semplicismo,

che tende a sostituire alla qualità, la quantità, all'effettualità della libertà la parvenza formalistica, e che, spingendosi all'estremo, senza volerlo, provoca e agevola l'intervento delle risoluzioni autoritarie, da esso aborrite in principio. C'è bisogno d'insistere nella analisi psicologica dei due tipi politici opposti e complementari, e della loro unità così nella buona come nella cattiva fortuna? Nella mia "Storia d'Italia dal 1871 al 1915", a proposito delle dispute intorno alla destra e alla sinistra, e dei giudizi che ne nascevano di colorito pessimistico, io che, come ho accennato, avevo vissuto quel momento storico, e propriamente nell'ambiente familiare di uomini di destra, disinteressati e sincerissimi assertori di libertà e affatto scevri di conservatorismi utilitari, trassi le conclusioni di quelle mie esperienze giovanili e delle conseguenti riflessioni, con lo scoprire ed enunciare il punto debole della loro ideologia liberale, - simile a quello che ora si viene notando nel Tocqueville, - che li portava a sconoscere l'effettivo processo della libertà e, per esempio, a condannare come deplorabile e invincibile perversione e corruzione quel «trasformismo» che pure ripeteva, conforme ai nuovi tempi, il ritmo del «connubio», attuato vent'anni innanzi dal genio politico di Camillo di Cavour. L'Italia, e generalmente allora l'Europa, prosperò, in questa "concordia discors" di liberalismo e democrazia. Ma quel che invece accade quando il fato avverso rompe questo nesso, è attestato da tutta la storia dei rivolgimenti europei dell'ultimo secolo e mezzo, a cominciare dall'anno 1789, nei quali sempre si è veduto che il liberalismo, fattosi scettico, fiacco e inoperoso, o anche egoistico, e le democrazie, scioltesi dalla guida e dal freno, che, pure indocili, finivano col sentire e accettare, del partito che era insieme loro avversario e loro amico, e procedenti impetuose e sconsiderate, misero capo di volta in volta ai Primi e ai Secondi Imperi e ad altre formazioni simili o analoghe. Se siffatta solenne lezione della storia (la quale è una sorta di filosofia in azione) non esercita oggi la decisiva sua efficacia di ammonimento e ammaestramento, sarà perché gli animi sono torbidi e le menti svagate e indebolite, e perciò non in grado di ascoltarla e d'intenderla: ma non già perché alla indubbia verità manchi la pienezza dell'evidenza.

Gennaio 1943.

LIBERISMO E LIBERALISMO

La formula economica del liberismo ha comuni il carattere e l'origine con quella politica del liberalismo, e al pari di essa deriva dalla concezione, di sopra chiarita, immanente e storica della vita. Alla pretesa autoritaria di determinare innanzi come gli uomini debbano politicamente pensare e comportarsi risponde di tutto punto la pretesa di determinare allo stesso modo in economia, per esempio, il prezzo delle cose, il «giusto prezzo»: medievale l'una e l'altra, se anche si riaffaccino in ogni tempo, anche nei nostri, che, dopo quanto è successo nel mezzo, sarebbero da reputare alquanto lontani dall'evo medio; e all'una e all'altra si oppongono liberalismo e liberismo. Si accompagna ad essi, nel dominio della scienza, la formula della libera ricerca e della libera discussione, ossia il concetto che la verità non è qualcosa di bello e fatto, ma un perpetuo farsi, non è una cosa ma un pensiero, e anzi è il pensiero stesso. Gli storici mostrano come tutte coteste e altre libertà analoghe e congiunte abbiano preso coscienza di sé e come si siano venute formando e affermando in istituti giuridici lungo l'età moderna.

Nessuna difficoltà, dunque, fino a quando ci si restringa a riconoscere l'operare di un medesimo principio nelle varie sfere della vita. Ma la difficoltà si fa innanzi non appena al liberismo economico si dia valore di regola o legge suprema della vita sociale; perché allora esso vien posto accanto al liberalismo etico e politico, che è dichiarato altresì regola e legge suprema della vita sociale, e ne nasce di necessità un conflitto. Due leggi di pari grado in pari materia sono, evidentemente, troppo: ce n'è una di più. Tranne il caso che le si dimostri tutte e due fallaci, una delle due deve assoggettare o, per dir meglio, risolvere in sé l'altra; e, se tale risoluzione è operata da quella delle due cui spetta di diritto il primato o l'esclusività, bene; se dall'altra inferiore, si ha un caso di tentata usurpazione.

Ora per l'appunto questo è accaduto quando al liberismo economico è stato conferito il valore di legge sociale, perché allora esso, da legittimo principio economico, si è convertito in illegittima teoria etica, in una morale edonistica e utilitaria, la quale assume a criterio di bene la massima soddisfazione dei desideri in quanto tali, che è poi di necessità, sotto questa espressione di apparenza quantitativa, la soddisfazione del libito individuale o di quello della società intesa in quanto accolta e media d'individui. Questi

legami del liberismo con l'utilitarismo etico sono noti, com'è noto che in una forma di esso, resa popolare dal Bastiat, l'utilitarismo si sforzò d'idealizzarsi in una generale armonia cosmica, quale legge della Natura o della divina Provvidenza. Lasciando da parte la filosofia del Bastiat, che, se non propriamente criticata nel suo fondamento logico, certamente ora non solo è abbandonata ma dimenticata (e bisognerebbe non dimenticarla come tipica forma di un errore atto a risorgere), nell'indebito innalzamento del principio economico liberistico a legge sociale è la ragione onde è parso che quel principio stesso dovesse esser negato. Infatti, alla soddisfazione meramente utilitaria si contrappone come necessità superiore l'esigenza morale; alle medie della soddisfazione utilitaria, al quantitativo più o meno esteso e generale, il qualitativo, ossia il qualitativamente morale. Né vale, per uscire dall'impaccio, venir delimitando le sfere di quel che è da lasciar fare e di quel che non è da lasciar fare, perché anche questa posizione del problema è fallace al lume dell'etica, la quale ignora o rifiuta il concetto del «lasciato», del permissivo e del lecito. Tanto vero che, quando ci si prova a eseguire in concreto quella delimitazione, le due sfere si confondono, e si vede che o tutto o niente è lecito.

La difficoltà si scioglie col riconoscere il primato non all'economico liberismo ma all'etico liberalismo, e col trattare i problemi economici della vita sociale sempre in rapporto a questo. Il quale aborre dalla regolamentazione autoritaria dell'opera economica in quanto la considera mortificazione delle facoltà inventive dell'uomo, e perciò ostacolo all'accrescimento dei beni o della ricchezza che si dica; e in ciò si muove nella stessa linea del liberismo, com'è naturale, posta la comune radice ideale. Ma non può accettare che beni siano soltanto quelli che soddisfano il libito individuale, e ricchezza solo l'accumulamento dei mezzi a tal fine; e, più esattamente, non può accettare addirittura, dal suo punto di vista, che questi sieno beni e ricchezza, se tutti non si pieghino a strumenti di elevazione umana. La «libertà», di cui esso intende parlare, è indirizzata a promuovere la vita spirituale nella sua interezza, e perciò in quanto vita morale. Ciò posto, il problema si configura, per il liberalismo, nel determinare, secondo luoghi e tempi e nel caso dato, non già se un certo provvedimento sia «liberistico» (meramente o astrattamente economico), ma se sia «liberale»; non se sia quantitativamente produttivo, ma se sia qualitativamente pregevole; non se la sua qualità sia gradevole a uno o più, ma se sia salutare all'uno, ai più e a

tutti, all'uomo nella sua forza e dignità di uomo. Può darsi - anzi, così è - che in questo esame il liberalismo approvi molte o la maggior parte delle richieste e dei provvedimenti del liberismo, ai quali tanti benefici deve la moderna civiltà; ma esso li approva non per ragioni economiche, sibbene per ragioni etiche, e con queste li sancisce. Per le stesse ragioni, respinge o restringe, in altri casi, certe altre richieste, che, sotto nome o specie di libertà, ostacolano la libertà, o, per usare anche noi questa volta metafore quantitative, per una libertà più piccola la libertà più grande. Il che non è poi negazione, ma inveramento del liberismo, e, tutt'al più, è negazione della morale utilitaria, di cui il liberismo si lasciò in passato, e si lascia ancora talvolta, contaminare. Del resto, quel che noi procuriamo di presentare in chiari termini critici si può dire riconosciuto dagli stessi economisti, sia pure in forma poco critica e poco rigorosa, i quali (tranne qualche fanatico, tranne qualche parabolano, tranne i propagandisti popolari che hanno bisogno di concetti semplicistici e di frasi ad effetto) hanno sempre ammesso che il principio del «lasciar fare e lasciar passare» sia una massima empirica, e non si possa prenderlo in modo assoluto e bisogna limitarlo. Senonché il limite è qui inteso come qualcosa di posto "ab extra", e, come tale, contraddittorio al concetto che si vuoi così limitare; onde o il concetto stesso ne esce distrutto o il limite viene rigettato. Il limite vero è quello interno, che non è più limite del concetto, ma è il concetto stesso approfondito e, come dicevamo, inverato.

Se i provvedimenti e ordinamenti economici che il liberalismo disapprova e combatte sono quelli soltanto che si oppongono allo svolgimento e progresso morale, ed essi non possono esser così giudicati se non in concreto, ne discende che tutte le dispute teoretiche in proposito sono astratte e mancano di consistenza, e solo valgono le dispute pratiche, quali si svolgono e si concludono nella pienezza effettiva della vita. Le dispute teoretiche si aggireranno, per esempio, sul campo che sia da lasciare all'attività degli individui e quello in cui si deve esercitare l'azione dello Stato; ma, economicamente, che cosa è lo Stato se non gl'individui stessi in certe forme di associazione, e come si può determinare il campo degli uni e quello dell'altro? Passando a considerare in concreto, la disputa ridiventa quella circa il carattere di un dato provvedimento, se sia liberale o illiberale, moralmente buono o cattivo. Si aggireranno, per dare un altro esempio, sui due diversi e opposti sistemi economici, il liberistico e il socialista, e sulla preferenza da accordare all'uno o all'altro; ma dove sono poi, nella realtà

concreta, quei due sistemi economici separati e opposti? Quale ordinamento liberistico non è da dire in qualche parte socialista, e all'inverso? Dunque, anche qui, passando all'intrinseco, la disputa ridiventa di buono e cattivo, di meglio e di men bene e di peggio nel rispetto civile e morale; e ben si potrà, con la più sincera e vivida coscienza liberale, sostenere provvedimenti e ordinamenti che i teorici dell'astratta economia classificano come socialisti, e, con paradosso di espressione, parlare finanche (come ricordo che si fa in una bella eulogia e apologia inglese del liberalismo, quella dello Hobhouse) di un «socialismo liberale». Una seria opposizione di principio al socialismo è soltanto quella che oppone all'etica e politica autoritaria, che è nel suo fondo, l'etica e politica liberale. Ma di ciò si è discorso di sopra.

ANCORA SULLA TEORIA DELLA LIBERTÀ'

Non vi sono se non due sole posizioni politiche contrastanti, la liberale e l'autoritaria, comunque poi si determinino le forze in cui si ripone l'autorità (assolutismo, teocrazia, comunismo, quello, almeno, marxistico e illiberale, eccetera). La differenza tra le due non è già che l'una escluda del tutto la libertà e l'altra l'autorità, che sarebbe assurdo; ma unicamente in ciò che nell'una l'accento è posto sull'un principio e nell'altra sull'altro, che nell'una si considera principio superiore l'uno, e nell'altra l'altro. Né nell'una né nell'altra c'è la possibilità di annullare nel fatto uno di quei due momenti, autorità e libertà, entrambi necessari alla vita umana, ma solo di intenderli, e perciò trattarli, diversamente. Il liberalismo è stato detto idealistico e l'autoritarismo materialistico, e, accettando questo modo di dire, si ritrova che neppure le corrispondenti concezioni filosofiche negano l'una l'idea e lo spirito e l'altra la materia, e che la loro differenza sta unicamente nella interpretazione dei due momenti del reale, argomentandosi il materialismo di dedurre lo spirito, l'idea, il pensiero, la moralità dalla materia, e l'idealismo, per contrario, argomentandosi di dedurre dallo spirito la cosiddetta materia, come uno degli strumenti che esso si foggia o una delle sue interne antinomie.

Se ciò è vero, tutti quelli che si chiamano partiti intermedi tra l'una e l'altra posizione, come il conservatore, il democratico, il radicale, il socialistico-liberale o il liberal-socialistico e simili, hanno bensì giustificazione storica come formule e motti di certi particolari e contingenti bisogni e dei modi che si propongono di soddisfarli, ma non possono affermare un loro proprio contenuto ideale. Idealmente, i loro componenti tendono ora all'una ora all'altra delle due posizioni fondamentali, e pencolano e oscillano tra le due, e si attaccano infine ora all'una ora all'altra. Un equilibrio o un miscuglio dei due principi non è concepibile, ma solo la sottomissione dell'uno o dell'altro. Chi ha filosoficamente il convincimento che l'idealismo o spiritualismo sia vero e il materialismo falso, e politicamente che il liberalismo sia nel vero e l'autoritarismo nel falso, e fonda il suo convincimento nella logica dimostrazione che il primo, così in filosofia come in politica, accoglie e risolve in sé e giustifica, qual suo momento subordinato, il suo avversario, laddove il secondo è impotente a spiegare con la materia il pensiero e la spiritualità e a subordinare la libertà e

la moralità alla forza elementare e inferiore della brutalità o della vitalità e dei suoi materiali o economici bisogni, e che, insomma, tra le due posizioni delineate, non si dia ulteriore sintesi, perché la prima di esse è già la concreta sintesi dell'astratta libertà e dell'astratta autorità, - deve per altro stare sempre vigile a ben garantire questa verità in un punto delicatissimo, che è il seguente.

Se la libertà o moralità è l'istanza suprema, il principio supremo, essa sola può e deve regolare i bisogni meramente vitali, che prendono il nome che si è detto di bisogni economici o materiali, e l'opera sua si spende di continuo in questo travaglio. Ma in tal continuo calarsi nei bisogni economici per regolarli, nel continuo contatto con essi, sorge di continuo il pericolo di confondere il regolatore col regolato, di adeguare e identificare la libertà con la materia che essa plasma, o di farla condizionata e dipendente da questa materia. Contro di ciò vale l'ammonimento che la libertà è un metodo, un'eterna "via docendi et agendi", e non una cosa particolare, un metodo di soluzione dei problemi economici, e non già uno o altro dei problemi particolari risolti o da risolvere; e il suo vigore, la sua perpetua creatività è in questa sua qualità di metodo, come il vigore e la creatività del pensiero è nella virtù infinita del pensiero e non in uno o in altro dei finiti problemi di pensiero che esso ha risolti o che si accinge a risolvere.

Bisogna rendere questa distinzione di saldo e sicuro possesso logico negli intelletti che ragionano di politica (e assai ci sarà ai nostri giorni, in questo campo, da ragionare per operare e nell'operare); e farla penetrare per le vie conducenti, e nella forma del buon senso, nei più che non sono, o sono poco, teoricamente disposti e allenati. In qualche popolo, e segnatamente nell'inglese, questo è accaduto, come è noto da taluni costumi e abiti che si osservano con curiosità e meraviglia da uomini di altri popoli; e non è raro di udire colà da qualche fervido neoconvertito propugnatore del comunismo (per esempio, dal Middleton Murry, che anni sono era uno di questi) la riserva: «beninteso, salva sempre la libertà per tutti della parola, dell'associazione, delle elezioni e del parlamento!». Forse questa generale e popolare fede liberale che l'Inghilterra ha acquistata lentamente nei secoli della sua storia medievale e moderna, dalla magna charta o dal Parlamento modello del 1265 alle lotte religiose del seicento e poi alla formazione dei suoi nuovi partiti divenuti tutti concordemente liberali, - fede che non esclude mai per altro, in modo assoluto, il pericolo di un oscuramento e di una

decadenza, - altri paesi potranno acquistarla, con pari saldezza e durevolezza per effetto di una terribile e dolorosa e vergognosa esperienza di quel che accade a un popolo altamente civile e in pieno progresso economico, sociale e morale, che la libertà fecondava, quando si è lasciato insidiare, stordire, avvolgere e sopraffare e ha abbandonato il governo di sé stesso nelle mani di un conclamato superuomo e della banda che gli si forma attorno per servirlo e più ancora per servirsene. Un popolo che può segnare nei suoi annali una pagina di questa sorta, ha in essa, se non la dimentica e la sa ben leggere, una forza di redenzione e di salute più efficace che non in quelle che gli ricordano sue effettive ma passate grandezze.

Mi rammento che dodici anni fa, o giù di lì, in Parigi, discorrendo e discutendo in casa del nobile e sventurato Carlo Rosselli d'indirizzi e programmi politici, uno dei presenti, - un personaggio assai noto e, per il suo entusiasmo, il suo disinteresse e le molte persecuzioni sofferte, assai stimabile, - mi obbietto: «Ma, caro amico, se al popolo insieme con la libertà non si dà qualche altra cosa che l'accompagni, il popolo non ne vorrà sapere»; e nel dir ciò, nell'accennare alla «qualche altra cosa», faceva un gesto delle mani come se in un pezzo di pane inserisse una fetta di formaggio o di prosciutto. E io gli risposi, ridendo: «Non fate questo gesto! La libertà non è un pane a cui si debba aggiungere un companatico. La libertà è un principio religioso, che rende forti i cuori e illumina le menti, e redime le genti e le fa capaci di difendere i loro legittimi interessi». Certo, le plebi si sono lasciate spesso guadagnare da regimi assoluti e da tiranni mercé di talune agevolezze del vivere materiale e del non sentirsi da essi disturbate, ma anzi carezzate e adulate, nella loro ignoranza; ma con questo hanno sempre ribadito il loro servaggio e la loro miseria. I liberali debbono, certamente, provvedere anche alle sussistenze, il che è ben naturale; ma non possono introdurre e sostenere la libertà con quel mezzo, sibbene solo con l'altro che si chiama l'educazione: con ogni forma di educazione, da quella dell'alfabeto a quella del discutere e deliberare nelle assemblee, come in effetto fecero i liberali italiani nel 1860. Non si dimentichi che Garibaldi, in quell'anno, abolì in Napoli perfino la fonte settimanale delle speranze e dei sogni della povera gente, il giuoco del lotto: laddove un regime, che dopo poco più di sessant'anni gli successe in Italia, ebbe tra le prime sue sollecitudini, - prima ancora di quella di una sua corrotta e corruttrice Accademia d'Italia, - la creazione di un Montecarlo italiano, di una bisca

ufficiale in una piccola e deliziosa città italiana: - tanto per segnare, qui in ultimo, con simboli adatti il divario conclusivo tra due posizioni politiche e due moti storici.

Agosto 1943.

LIBERTA' E RIVOLUZIONE

La libertà non può stare senza legalità, diritto, stato; ma la legalità non è la libertà, sì invece l'assetto che di volta in volta essa si dà per la sua ulteriore azione, il diritto e lo stato che essa pone e garantisce, con la forza della sua volontà. Pone e toglie, o, come si dice, modifica nella ulteriore sua azione, e sempre toglie ma sempre ristabilisce, conforme alle nuove situazioni che nascono dal corso delle cose; e tale è la sua vita.

Ma, se è così, la libertà non solo non esclude le rivoluzioni, ma le contiene in sé, ed è una perpetua rivoluzione, che cangia di continuo, in misura maggiore o minore, gli assetti, i diritti, gli ordinamenti statali vigenti. La stabilità sociale e politica copre, sotto la calma apparente della superficie che l'occhio vede, il movimento che la mente scopre e penetra. E quando il ritmo consueto del processo par che s'intensifichi e si acceleri, viene sulle labbra addirittura la parola «rivoluzione» e si parla di rivoluzioni «legali» o rivoluzioni «pacifiche».

Vero è che questa stessa parola richiama il concetto opposto di rivoluzione «illegale» o «violenta» che si dica. Ma, più sottilmente considerando, non si trova modo di segnare tra le due una logica distinzione. Perché ogni modificazione di legalità, di diritto, di stato è una pressione che si esercita da una o più volontà su una o più volontà, e questa pressione può essere dolce o aspra, fatta con le buone o con le cattive, e la scala che va dal dolce all'aspro, dalle bonarie alle dure maniere, è una gradazione continuata, che, presa nei suoi estremi, da luogo bensì a una contrapposizione e distinzione, ma tale che è empirica e di pratico uso, e non di uso critico e speculativo. La vera distinzione e contrapposizione è da porre tra le proprie e le improprie rivoluzioni, tra le legittime e le illegittime rotture di legalità, che talora sono chiamate rivoluzioni, o così vantate da coloro che le fanno, ma pur si sente che il vocabolo non ben si adatta ad esse e le labbra riluttano a pronunziarlo. Se le rivoluzioni sono lo svolgimento stesso e il perpetuo progresso della libertà, esse sono sempre sostanzialmente liberali, e rivoluzione non può essere ciò che si frappone a quel fine, a quel progresso, che lo vuol tirare indietro, lo intralcia, lo ritarda; e se la libertà è moralità e il suo svolgimento è ampliamento e arricchimento della vita morale dell'individuo e delle società umane, quel che così si frappone non potrà

essere se non difettività o male, ossia la resistenza e l'offesa che le forze delle passioni e degli interessi privati operano contro l'interesse dell'universale e le incidentali e transitorie vittorie che riportano a cagione del collasso delle forze morali di difesa. Perciò quelle pretese rivoluzioni si dicono, secondo i casi, «reazioni» o «anarchie», o «deliri e follie e imbestiamenti», o in simili altri modi: cose che si sono vedute in tutti i tempi e che tutti abbiamo rivedute ai nostri giorni in modo spiccato anche in popoli che erano assurti con la libertà e avevano a lungo prosperato osservandone la regola. Ed esse non sono per niun conto rivoluzioni, perché non appartengono alla vita positiva della libertà; il che non significa che non appartengano alla storia e non abbiano storica efficacia, ma a quel modo che le malattie l'hanno nella vita fisiologica e che non perciò le identifica con la sanità.

L'intrinseco carattere rivoluzionario, che definisce la libertà a un dipresso come un filosofo tedesco definiva il camminare, dicendolo un «continuato cadere», che per esser continuato non lascia cadere a terra, fu avvertito da coloro che cercarono di costruire una teoria del moderno liberalismo e intesero la libertà come moto che non si arresta in nessun punto, un incessante crescere e progredire. Ma su questa verità nacque una speranza, che non tanto si deduceva dalla dottrina quanto veniva dal sentimento di fiducia nella scienza, nella cultura, nel reciproco conoscersi e stimarsi dei popoli e delle classi, e dall'ideale di una sempre maggiore armonia e unificazione umana: la speranza che le rivoluzioni di carattere brusco e violento, accompagnate da sangue e da rovine, non trovassero più la condizione che le faceva prorompere, o (come si formulò) che le «rivoluzioni» sarebbero state man mano sostituite dalle «evoluzioni» o svolgimenti. Se questa speranza generosa è fallita, la dottrina, che non ne avrebbe avuto il merito se si fosse avverata, non ha neppure la colpa del fallimento.

Il che non toglie che la stessa speranza, purgata di quanto aveva di utopico, fatta rinuncia all'assolutezza del suo ideale, deve rimanere nell'anima degli uomini di buona volontà e indirizzare e vigilare la loro azione.

UNA PAROLA DESUETA: L'AMOR DI PATRIA (48)

Risuona oggi, alta su tutto, la parola libertà; ma non un'altra che un tempo andava a questa strettamente congiunta: la patria, l'amore della patria, l'amore, per noi italiani, dell'Italia. Perché?

Perché quell'amore della patria fu non tanto pervertito quanto piuttosto soppiantato dal cosiddetto nazionalismo, che accusava i suoi avversari, non già di essere «antipatriottici», ma, come diceva, «antinazionali»; e tuttavia una certa confusione rimase tra i due diversi concetti e i diversi sentimenti, cosicché la ripugnanza sempre crescente contro il nazionalismo si è tirata dietro una sorta di esitazione e di ritrosia a parlare di «patria» e di «amor di patria».

Ma se ne deve riparlare, e l'amor della patria deve tornare in onore appunto contro il cinico e stolido nazionalismo, perché esso non è affine al nazionalismo, ma è il suo contrario. Si potrebbe dire che corre tra amor di patria e nazionalismo la stessa differenza che c'è tra la gentilezza dell'amore umano per un'umana creatura e la bestiale libidine o la morbosa lussuria o l'egoistico capriccio. L'amore di patria è un concetto morale. Nel segno della patria i nostri più nobili ideali e i nostri più austeri doveri prendono una forma particolare e più a noi vicina, una forma che rappresenta l'umanità tutta e attraverso alla quale si lavora effettivamente per l'umanità tutta.

Perciò, se i nazionalismi aprono le fauci a divorarsi l'un l'altro, le patrie collaborano tra loro, e perfino le guerre tra esse, quando non si riesce ad evitarle, sono non di distruzione reciproca, ma di comune trasformazione e di comune elevamento.

E poiché la patria è un'idea morale, essa ha in ciò il suo intimo legame con l'idea della libertà.

E noi ora soffriamo non solo della perdita nostra dignità di cittadini e di uomini per la perdita libertà, ma delle onte e dei danni che hanno colpito e colpiscono l'Italia che un tempo stava al sommo dei nostri pensieri, oggetto di cure, di sollecitudine, di trepidazione, di amore e di dolore, di speranze e di orgoglio, e alla quale consacravamo il meglio di noi stessi, offrendo a lei il nostro lavoro, procurando di farla sempre più bella e più degna di ammirazione e di reverenza; e ora è brutalmente maltrattata e messa allo sbaraglio da giocatori dissennati che, dando di piglio nel suo avere e nel suo

sangue, tentano la fortuna del loro triste giuoco di rapine e di prepotenze. Forse il pensiero della patria, l'amore della patria, la carità di patria, tornando vivo e puro nei cuori, renderà più agevole la necessaria concordia nella discordia tra i partiti politici che ora si vengono vagamente delineando e che in avvenire si determineranno in modo più concreto e si combatteranno a viso scoperto e lealmente; perché tutti essi, come terranno sacra la libertà, loro comune fondamento, così avranno dinanzi agli occhi l'Italia, loro comune affetto, e nel bene dell'Italia troveranno di volta in volta il limite oltre il quale non deve spingersi la loro discordia e nel toccare il quale sentiranno sempre risorgere la loro fondamentale concordia.

Così ci hanno insegnato i nostri padri nel Risorgimento, e questa passione e quest'amore della patria è stato cantato dall'ultimo grande poeta dell'Italia, Giosue Carducci.

8 giugno 1943.

STATO E CHIESA IN SENSO IDEALE E LORO PERPETUA LOTTA NELLA STORIA

Soleva dire Leopoldo Ranke che la storia è sempre storia dei rapporti e della lotta tra Chiesa e Stato: detto di profonda verità, che giova chiarire e determinare. Certo, non bisogna pensare qui al significato di Chiesa e Stato come due storici istituti, che, in quanto tali, han formato e formano oggetto di particolari indagini circa i loro rapporti e le loro contese e le varie composizioni di queste contese con la prevalenza ora dell'uno ora dell'altro istituto. Altrove ho osservato, e confermo l'osservazione, che una storia siffatta non si può intendere se non, in fondo, come quella di due forme di Stato, l'una delle quali tenda a subordinare o addirittura a risolvere in sé l'altra, e l'una o l'altra è, secondo i vari tempi, rappresentante della difesa e del progresso morale e civile. Perciò a tale storia sono inadeguati i criteri dualistici o eclettici, che concepiscono a volta a volta i due termini in condizione di pace armata o di buon vicinato o di separazione; i quali, anziché criteri di essa, sono sua materia, cioè si riferiscono a talune vicende e a transeunti composizioni di quelle contese (49).

Se si vuol ritrovare il senso profondo del detto del Ranke, si pensi, invece, alla recente enciclica papale (dicembre 1926) di protesta contro la «concezione che fa dello Stato il fine, e del cittadino, dell'uomo, il mezzo, tutto in quello monopolizzando e assorbendo»: concezione (si aggiunge) che «non può essere la concezione cattolica». Il papa, quali che siano in quell'enciclica i suoi riferimenti e gli scopi che praticamente vuol raggiungere, ha ragione nell'enunciato teorico, che è inoppugnabile, perché quella che da lui, nel simbolo della Chiesa, viene rivendicata contro lo Stato è né più né meno che la coscienza morale. E fu merito della Chiesa cattolica di avere, nel modo che poté e seppe, asserito questa esigenza contro il crudo e unilaterale machiavellismo, cioè contro la mera politica che si dava per il tutto, e di avere costretto, con la sua tenace e incalzante opposizione, questa teoria a correggere le sue esagerazioni e storture, e a integrarsi e inverarsi, pur serbando la particolare e originale verità che le era propria (50). Ma l'opposizione di Stato e Chiesa, di coscienza e azione politica da una parte e coscienza e azione morale dall'altra, non si esprime solo in questa forma cattolica, sì anche in diverse e molteplici forme, che metterebbe conto

rintracciare e raccogliere: come sarebbe l'opposizione vichiana di «certo» (nel senso pratico, ossia asserzione di forza), e «vero» (nel senso morale); e l'altra, settecentesca, tra «politique», o affari di stato e di guerra, e «raison» o «civilisation»; e poi, prendendosi quest'ultima parola in senso peggiorativo come complesso di comodi e di utilità pratiche, quella germanica tra «Civilisation» e «Kultur», e simili. Più volte si è cercato (e non solo dalla Chiesa e nel medioevo) di scacciare il primo termine col secondo, tutto astrattamente moralizzando, e altre volte si è cercato di scacciare il secondo termine col primo, tutto riducendo allo Stato o alla forza o all'interesse economico, secondo le varie forme di una medesima dottrina, e questi conati di esclusione hanno avuto i loro riflessi nella storiografia.

Ma l'esclusione non riesce a nessun patto, e ciascuno dei due termini si risolve dopo essere stato invano compresso, e tutti e due si ripresentano come legati l'uno all'altro, il secondo bensì correggendo e sottomettendo in perpetuo il primo, ma presupponendolo e serbandolo pur nella correzione e sottomissione. Se il primo si voglia figurare come l'elemento terreno e diabolico, e il secondo come l'elemento celeste e divino, convien dire che il cielo non può stare senza la terra, né Dio senza il diavolo. Ma, in verità, sono entrambe potenze umane, che compongono nel loro nesso e nella loro dialettica l'unico processo del volere e fare umani: vita che sale a moralità e moralità che si traduce in vita. Vi sono tempi nei quali par che tutto sia forza e politica, tutto sia utilità e travaglio, tempi di povertà e stenti o di frenetico mammonismo, di tirannia e di servitù, nei quali certamente lo spirito morale e religioso, al pari di quello poetico e speculativo, respira male. Ma, pure respirando male, quello spirito non è mai assente e inoperoso; e la stessa empirica prevalenza dell'elemento politico, dello «Stato» sulla «Chiesa», è da interpretare come la formazione di qualcosa che la Chiesa, sempre trionfante, si assoggetterà e volgerà ai suoi fini. E per questo, com'è noto, gli storici piagnoni hanno sempre torto, cioè hanno il torto di non essere storici. Quel che per la mente dello storico è cosa assurda, cioè che si sia mai spenta o possa mai spegnersi la fiamma morale che arde nel petto dell'umanità - fiamma che dà a lui luce per intendere gli avvenimenti, - non è assurdo nel sentire pratico, nella coscienza morale, la quale appunto è quella che è perché teme sempre di andar sommersa e perduta, perché, come dice il Vangelo, è sempre «pavida». E non solo teme, ma si piange perduta, perduta nell'individuo e nel mondo, e rimane atterrita e geme, finché la religione o la

sua sorella filosofia non interviene a riconfortarla; e da quel suo sconvolgimento d'angoscia, che ritorna di volta in volta, e che non si può e sarebbe mortifero sopprimere, nasce tanta parte della più sublime poesia.

Donde si vede quanto brutto sofisma sia, dettato da bassezza e viltà, quello di coloro che, trasferendo il punto di vista teorico e storico nel pratico e morale, si uniformano e consigliano di uniformarsi al fatto, perché il fatto, dicono, è la sola concreta morale, e il resto sono immaginazioni e vane pretese. Come se il problema fosse, in questo caso, di intendere il fatto (problema storico), e non già l'altro, ben diverso, di cangiarlo, ossia di creare nuovi fatti (problema etico)! Costoro appunto tentano di spezzare una delle più delicate molle della moralità: simili a chi si dia a tagliar via dall'organismo fisiologico un qualcosa che egli reputa superfluo, ma che la natura ha creato e posto lì per l'economia e l'armonia del tutto. E sempreché, dove si tratta di prendere partito e di operare, si ode taluno, in luogo d'interrogare unicamente la propria coscienza, richiamarsi alla «necessità storica» e mettersi a giustificare, così raziocinando, il proprio comportamento, si stia pur certi che si ha dinanzi un caso d'insensibilità morale o un tentativo di frodare la non frodabile legge del dovere. La perpetua lotta di «Stato» e «Chiesa», che si combatte nella storia, e l'impossibilità di sopprimere mai uno dei due termini, ha il suo riflesso nella specificazione delle vocazioni e delle attitudini, che segue tutte le forme e i modi dell'attività umana. Perciò, nel tempo che ora consideriamo, accanto agli uomini di azione, ai politici, ai guerrieri, ai capitani delle industrie e dei commerci, e anche ai faccendieri, ai maneggioni, alla gente di pochi scrupoli e pronta a rendere i corrispondenti servigi, accanto, insomma, alla gente variamente mondana dalla più alta alla più bassa, dai dominatori ai servi, dall'aristocrazia al canagliume, si trovano gli uomini di Chiesa, che sorreggono i deboli, rimbrottano e condannano e anatemizzano gli oppressori, richiamano le anime all'eterno e a Dio, mitigano i feroci contrasti, li indirizzano al bene, adorano e pregano e annunziano e preparano le vie del Signore. Uomini di Chiesa, che qui bisogna intendere, come la Chiesa stessa, in senso ideale, e che nella società moderna e laica sono rappresentati dai cultori del vero, dagli educatori di sé e di altrui, dai custodi degli ideali, da quanti, al pari dei sacerdoti delle religioni, hanno cura di anime. Ed è da notare che, mentre non si muove obiezione allorché si vedono gli individui uscire a volte dalle altre loro specificazioni o addirittura cangiare

specificazione, sempre che non si disperdano in sterili velleità e il cambiamento sia fecondo di opere; - e, anzi, quando ciò fanno gli uomini della mera azione utilitaria, e a un tratto assurgono a ufficio morale, e pronunziano parole che da essi non si sarebbero aspettate e adempiono azioni generose, quel cambiamento di specificazione è salutato con commosso affetto; - si prova, invece, una profonda ripugnanza quando uomini della Chiesa, amatori del vero, educatori, custodi degli ideali, assumono le parti dei politici, dei violenti, dei trafficanti, degli intriganti, degli sbirri e dei carnefici. Il cambiamento di ufficio è sentito in questo caso come un abbassamento; e, poiché nessuna ragione morale può giustificare l'abbassamento, è chiaro che esso ha per motivo una privata utilità di una o altra sorta, e si riduce a un'apostasia, a una diserzione, a un tradimento, a una mancanza verso l'onore. Di solito, anche quel nuovo mestiere cotesti disertori esercitano male, come è delle tempre fiacche; che se poi accade che taluno di essi vi dia prova di attitudini e, mediocre uomo di Chiesa com'era prima, si mostri bravo nell'adoperar le mani, astuto nei negozi, abile nell'infingersi, sottile nelle insidie e simili, vorrà dire che la prima sua vocazione era sbagliata, o, più esattamente, non era una vocazione ma un'arbitraria collocazione sociale. Così ci si domanda talora dinanzi a certi preti e frati perché si siano vestiti a quel modo, quando i loro atti e le loro parole li assegnavano ad altro e la stessa domanda viene sulle labbra dinanzi a certi filosofi, scienziati, letterati, educatori, che le contingenze della vita e certe secondarie e superficiali attitudini hanno portato a questi posti, che essi non difenderebbero in caso di pericolo.

Che poi il punto di vista della «Chiesa» o dell'etica sia superiore a quello dello «Stato» o dell'economia, è comprovato dalla storiografia, non essendo possibile costruire una storia dell'umanità, che sia di piena umanità e non di umanità dimidiata e unilaterale, se non come storia etico-politica (51). La storiografia moderna ha il suo spirito generatore nella "Historia ecclesiastica", fondata dal cristianesimo (52).

STORIA ECONOMICO-POLITICA E STORIA ETICO-POLITICA

Un concetto da restaurare per un verso, e per l'altro da determinare meglio, è quello della storia morale, che è poi ciò che più propriamente si chiede e si ricerca sotto il nome di storia.

Sotto questa parola, infatti, non si suole intendere né la storia del pensiero o della filosofia, né quella della poesia e dell'arte, né quella agricola, commerciale o variamente economica, ma appunto la storia della vita morale o civile che si dica di un popolo o dell'umanità in genere. E questa sola sembra la storia senz'altro, la storia per eccellenza; e ci sono buoni motivi perché sembri così, quantunque la cosa non sia poi a rigore così, non potendosi concepire alcuna forma di storia che sovraneghi le altre.

Che quel concetto sia da restaurare si concederà facilmente quando si ricordi il predominio del naturalismo deterministico e dell'utilitarismo etico nel generale pensiero della seconda metà del secolo passato, e perciò nella sua storiografia, resasi quasi affatto dimentica dello spirito morale che anima l'umanità (dimentica, si potrebbe dire, dell'umanità); e come poi a quel naturalismo succedesse bensì una sorta di dialettica, ma per avventura nella forma del materialismo storico, che considerava sostanziale la vita economica e apparenza, illusione o «soprastruttura», come la chiamava, la vita morale. La depressione della coscienza morale nella storiografia continuò anche quando il materialismo storico fu temperato e in parte abbandonato; e, per restringersi all'Italia, è noto che la giovane sua scuola storica dei principi del secolo ventesimo si piacque nel definirsi da sé stessa «economico-giuridica», escludendo a questo modo, o almeno trascurando in questa definizione, il fine che sarebbe dovuto essere il principale dell'opera sua: la rappresentazione e comprensione della vita morale. Anche oggi chi, narrando storia, anteponga alle notizie di cose economiche e alle descrizioni delle lotte economiche tra le classi sociali il racconto degli sforzi e delle lotte morali, passa facilmente per «letterato» o per «filosofo», e non per storico addottrinato e ammaliziato. Poiché io fui tra i primi, or son già trent'anni, a raccomandare lo studio dei concetti del materialismo storico, che mi parevano assai efficaci a scuotere la pigra storiografia filologica degli eruditi di allora e a riportarla dalle parole alle "res", voglio essere ora tra i primi a raccomandare di liberarsi dai residuali suoi preconcetti; il che mi è tanto più consentaneo in quanto, fin da

trent'anni fa, mettevo in guardia contro i presupposti metafisici e naturalistici di quella dottrina, e consigliavo di trattarne i dettami come semplici canoni empirici di ricerca. Nel giustificare l'enunciata restaurazione quasi come "quaestio facti", si dà per ammessa e presupposta la sua giustificazione teorica, ossia risolta la "quaestio iuris" circa la verità e l'autonomia dell'attività morale contro ogni negazione di essa utilitaristica o altra che sia; e perciò la logica necessità di una storia, che nella vita morale trovi il suo principio e il suo oggetto. Tuttavia, senza ripetere in niun modo la dimostrazione di questo punto essenziale, che è noto in filosofia come quello del fondamento della morale, sarà lecito dire che la riprova della manchevolezza in cui si cade con l'esclusione, la trascuranza e il debole rilievo dato alla vita morale, è nell'insoddisfazione che accompagna la lettura delle storie meramente o prevalentemente economiche, atteggiata come storie integrali, perché si sente che c'è dell'altro, di più importante e di più alto, e di più interiore e proprio, che quelle storie non dicono.

Ma, senza dubbio, riaffermati il diritto e l'esigenza della storia morale, altrettanto urgente è determinarne esattamente il contenuto, e soprattutto discernere da una sua forma falsa, che l'ha tutt'insieme ricoperta e discredita. Intendo di quella che si dovrebbe chiamare, non veramente storia morale, ma moralistica, perché scambia e confonde l'atteggiamento del moralista con l'altro, totalmente diverso, dello storico. Il moralista, infatti, è un pratico correttore o censore, che mira a tener saldo e inflessibile l'ideale morale, e giudica le cose umane sotto l'esclusivo aspetto della "perfectio", esaminando la correttezza delle singole azioni e la maggiore o minore bontà dei singoli individui. Ma lo storico invece si volge a ricercare il passato in tutte le sue relazioni, nella sua logica e nella sua necessità; e, come l'interesse suo è più largo di quello della pedagogica individuale, così più largo è il suo sguardo e il suo giudizio e diversa la scala d'importanza alla quale egli si attiene, onde egli non bada tanto alla "perfectio", alle azioni in ogni loro particolare e minuzia incensurabili, o alla serie delle belle azioni, moralmente ispirate ed eseguite, o alla lode della bontà dell'individuo, quanto al carattere delle azioni compiute e al significato che esse prendono nello svolgimento storico. Il paragone migliore, che chiarisce questa differenza, è tra il grammatico o maestro di lingua e di stile, e il critico di poesia; il primo dei quali (del cui ufficio è da riconoscere l'utilità e la rispettabilità, e anzi da desiderare che sia sempre alacramente esercitato) scruta severamente la

proprietà e perfezione delle espressioni, e loda le perfette e condanna le imperfette, laddove il secondo tollera e perfino accetta le imperfezioni pur di vedersi dinanzi un'opera di vera e grande poesia. E come i grammatici e maestri di letteratura, quanto sono proclivi ad approvare le piccole e leggiere scritture in cui ritrovino proprietà e purità, altrettanto biasimano e respingono le grandi opere ricche di virtù e non scevre di difetti, onde famose sono state le loro avversioni a Omero, a Dante e a Shakespeare; così gli storici moralisti, adeguando ogni cosa col criterio della "perfectio" morale, lodano i mediocri ma onesti e fanno il viso arcigno ai grandi e colpevoli, agli Alessandri, ai Cesari, ai Napoleoni, o anche, cercando con occhio intento la perfezione e incontrandola di rado o non mai in questo povero mondo sempre in travaglio e in difetto, si cangiano in fastidiosi e irosi o cupi e pessimistici narratori delle umane nequizie e viltà. E' da notare, a conferma della doppia caratteristica qui tracciata, che la storia moralistica si estende, prepondera e impera particolarmente nei tempi di sconforto e di disaffezione dell'operosità umana, civile e mondana, e negli animi così afflitti; e perciò ebbe rappresentanti insigni nella tarda età greco-romana, insieme con lo stoicismo e con altrettali ascetiche filosofie, e soprattutto poi nella trascendenza cristiana: come, del resto, l'esclusivo o quasi esclusivo e tirannico dominio della critica grammaticale e dei maestri di letteratura appartiene alle età di scarso vigore filosofico e storico e di debole rigoglio creativo. Certo non s'intende, come si è detto, togliere efficacia a quella critica, così grammaticale come moralistica, e alla sua benefica pedanteria, né predicare o promuovere una sorta di sbrigliato romanticismo estetico ed etico ad una; ma ben s'intende tuttavia, con gli esposti concetti, riconoscere quella parte di ragione che è nell'uno e nell'altro romanticismo, in quanto per esso si riporta lo sguardo dal piccolo al grande e si accorda la preferenza non al piccolo e perfetto, ma al grande ancorché imperfetto. La leggiadra e pulita composizioncella artistica e il gingillo elegante sono cose pregevoli; ma di esse ce ne sono tante a questo mondo, e di "Divine Commedie" e di "Re Lear" e di Cappelle medicee ce ne sono così poche. L'umile e virtuosa contadinella avrà moralmente tanto valore o maggior valore del più possente eroe della storia, e andrà in paradiso, e l'altro invece al purgatorio, se non addirittura all'inferno; ma nelle storie che si ricercano, si narrano e si meditano, quel peccatore entrerà ammirato e dell'altra sarà taciuto.

Per timore dell'assai facile confusione della storia morale con la storia

moralistica, mi è venuto spontaneo di designare altre volte la storia morale con un suo sinonimo, che forse ha maggiori speranze di entrare nell'uso e minori pericoli di equivoci: come storia etico-politica. E ciò mi porge occasione a schiarire altresì due importanti forme scientifiche nelle quali questa storia si è presentata negli ultimi secoli, l'una e l'altra delle quali non va esente, a mio parere, da angustie e insieme da ibridismi, portando l'impronta delle contingenze di tempo e di luogo, in cui ciascuna di esse sorse. E dove e quando e come sorse la prima, la storia morale concepita come storia della civiltà ("histoire de la civilisation"), è noto: nel secolo dei lumi, nell'età della ragione, ossia della ragione intellettualistica ed astratta, e particolarmente in Francia. E quando si osservi contro quale sorta di storiografia si ribellasse, non è dubbio che nel suo primitivo impulso volesse essere una storia morale, nel senso alto che si è determinato, perché essa si contrappose alla storia meramente militare e diplomatica, tutta racconti di guerre e di negoziati, e fece valere il bisogno di una storia più intima, di una storia civile dei popoli. Ma il concetto della "civilisation" era assai vago e oscillante, e, invece di approfondirsi nel contenuto etico-politico che portava in sé, si piegò ai bisogni dei tempi, e la relativa storiografia si configurò a storia della «diffusione dei lumi» o dello «spirito di razionalismo», come anche fu denominato. E, quali che fossero gli altri errori di quella storiografia, per la parte che ora ci riguarda è evidente che essa si restringeva sostanzialmente a una storia dell'intellettualismo, della scienza positiva e della successiva corrosione delle credenze religiose o mitologiche e delle loro superstizioni: cioè, per una parte, a una mera storia del pensiero, a una storia teoretica; per l'altra, a quella della diffusione e uso delle verità, cioè a una storia culturale e pratica bensì, ma non veramente etico-politica, o, come tale, assai unilateralmente trattata.

Contro questa concezione, che si potrebbe chiamare francese, della storia morale come "histoire de la civilisation", si levò l'altra che potremmo chiamare germanica, della storia come storia peculiarmente politica, "Staatsgeschichte", storia dello Stato, che sarebbe la vera e concreta e sola realtà etica; ed ebbe non solo il merito di riaffermare contro le storie delle varie attività economiche quella dell'attività etica che tutte le domina e supera, contro le storie unilaterali la storia integrale (o, come si disse, forse poco esattamente: "über den Geschichten die Geschichte"), (53) ma anche l'altro di porre al luogo della «civilisation» il più profondo e austero concetto

della lotta e dell'opera nello Stato e per lo Stato. Ma il suo difetto era di intendere l'etica in modo alquanto parziale, come Stato, e di distaccare lo Stato dalla varia e complessa vita e morale e politica, che abbraccia così quello che giuridicamente si denomina «Stato» come quel che si denomina «Chiesa», quello che si considera come Stato e quel che si considera come società, quel che si approva come Stato e quel che si combatte come antistato, l'elemento positivo e il negativo, che è anch'esso, a suo modo, positivo, nel fatto se non ancora nel diritto. A questo difetto si aggiunge l'altro, dipendente dal paese e dal tempo in cui quella concezione sorse e si svolse, che fu la tendenza a innalzare a ideale non solo lo Stato dei politici e giuristi, ma specificamente lo Stato autoritario e conservatore, che aveva guidato le fortune del popolo tedesco. Da questi difetti di teoria e da queste angustie di contingenza la storia morale o etico-politica si deve disciogliere, correggendo sé stessa e concependo come suo oggetto non solo lo Stato e il governo dello Stato e l'espansione dello Stato, ma anche ciò che è fuori dello Stato, sia che cooperi con esso, sia che si sforzi di modificarlo, rovesciarlo e sostituirlo: la formazione degli istituti morali nel più largo senso, compresi gli istituti religiosi e le sette rivoluzionarie, compresi i sentimenti e i costumi e le fantasie e i miti di tendenze e contenuto pratico. Che se poi il complesso di questo movimento si vuol considerare come la vita stessa dello Stato nel suo senso più alto, non ripugneremo alla parola sempre che la cosa s'intenda così, e, anzi, appunto per questo ci sembra adatta la denominazione di «etico-politica» in cambio di quella «morale», che ritiene alquanto del vaporoso. Creatori di quegli istituti sono i geni politici, e le aristocrazie o classi politiche che li esprimono dal loro seno e che essi a loro volta generano e mantengono. Nella cerchia di questa storia morale o etico-politica le altre storie attinenti all'attività pratica, quelle dell'agricoltura, delle invenzioni tecniche, dell'industria, del commercio, della cultura e via discorrendo, perdono la loro autonomia e vengono risolte in quella, perché le opere da loro descritte sono, a volta a volta, presupposti della storia etico-politica e strumenti che essa adopera ai suoi fini, materia che essa forma e riforma. Tale è anche la storia delle guerre, che nella storia etico-politica non serba più il carattere che ha per sé stessa come storia dell'arte militare, ma è congiunta alla vita morale, in quanto anche nella guerra e nella preparazione e nell'attuazione della guerra si dimostra il carattere e la virtù etica dei popoli; e il medesimo vale della politica, intesa in senso stretto, come arte di governo

e di diplomazia.

Ma quando si dice che nella storia etico-politica quelle altre storie sono risolte, si dice nell'atto stesso che, fuori di quella cerchia, e prese per sé, esse seguono proprie leggi, e vanno trattate diversamente, non solo con diversa estensione e particolarizzazione, ma con diverso concetto. Dall'oscura coscienza del carattere che è proprio di quelle varie storie e della loro relativa autonomia, è nato l'uso di aggiungere, nei libri di storia, alla trattazione principale che più o meno risponde o vorrebbe rispondere all'esigenza della storia etico-politica, una serie di capitoli o di escursi, che trattano dell'agricoltura, del commercio, dell'industria, dell'arte militare, delle feste e dei giuochi, delle costumanze, e altresì della letteratura, delle arti, della scienza, della filosofia. Tipo di esposizione storica che è stato assai censurato e satireggiato come storia per compartimenti o per cassettoni; ma non perciò è stato abbandonato, e invano si è domandato e si domanda che ceda il luogo a una storia di tutte quelle cose bensì, ma unificate. L'unificazione è, in effetto, impossibile in quel caso, perché esse o vengono risolte, come si è detto, nella storia morale e sono storia morale, o vengono condotte e giudicate coi criteri a loro propri, e sono allora altre storie, che possono bensì seguire o precedere quella, essere legate a quella in un medesimo volume, ma non mai unificarsi con quella. Per solito rimangono compilazioni da incompetenti: capitoli di storia letteraria e artistica scritti senza sentimento e penetrazione d'arte, capitoli di storia commerciale o monetaria, dei quali gli economisti si dimostrano scontenti e dicono, non senza ragione, che gli «storici» (ossia «quegli storici») non se ne intendono e farebbero bene a lasciare che "tractent fabrilia fabri".

Sceverando da essi capitoli quelli che concernono le storie della filosofia e della poesia ed arte, che appartengono a ben definite storie dell'ordine teoretico, le rimanenti si riducono tutte, pur nella loro varia specificazione, a storia dell'attività economica, la quale nel suo significato rigoroso e speculativo, abbraccia non meno l'arte degli scambi che l'arte dei negoziati politici, non meno la produzione delle merci che quella di ogni altra utilità, non meno le concorrenze commerciali che quelle fatte con le armi e che si chiamano guerre. Differenze tra queste varie storie, e differenze anche nella diversa preparazione, esperienza e attitudine che richiedono nei loro cultori, sussistono bensì, ma come differenze meramente materiali, e non maggiori né diverse da quelle che si notano tra le storie della poesia, della

pittura, della musica e dell'architettura e simili, che pur sono tutte storia estetica. Della storia economica, in questo senso comprensivo, è dunque da rivendicare l'autonomia rispetto alla storia morale o etico-politica; così come è stata rivendicata l'autonomia della storia dell'arte rispetto alla storia del pensiero e della filosofia. E' un'autonomia, beninteso, affatto dialettica, perché le varie storie autonome pur s'implicano l'una l'altra, e distinzione di esse non vuol dire divisione e separazione, il che le renderebbe tutte non solo inintelligibili ma irrepresentabili, e le annullerebbe. Ma l'importanza della riformata autonomia consiste nel rendere chiara l'impossibilità di unificarle in un'ulteriore storia, nella quale esse sarebbero non già unificate ma neutralizzate, e perciò si annullerebbero non meno che col dividerle e separarle; e l'impossibilità di ridurre una o altra di esse a quella che la segue o la precede nella dialettica spirituale, e, nel caso che abbiamo innanzi, di ridurre la storia morale a storia economica o la storia economica a storia morale. La quale «storia morale» o «etico-politica» (se mi si consente questa aggiunta considerazione) è poi ciò che sta nel fondo dell'affermazione o richiesta più volte manifestata: che la vera storia dell'umanità sia la storia religiosa. Si sogliono citare a questo proposito le parole del Goethe: «Il tema proprio, unico e profondo della storia del mondo e dell'uomo, il tema al quale tutti gli altri sono subordinati, consiste nel conflitto della fede e della miscredenza. Tutte le epoche, nelle quali domina sotto qualsiasi forma la fede, sono splendide, rincoranti e feconde pei contemporanei e pei posteri; e, per contro, tutte le epoche nelle quali la miscredenza in qualsiasi forma ottiene una povera vittoria, ancorché possano per un momento pavoneggiarsi di un apparente splendore, spariscono dal ricordo dei posteri, perché nessuno si tormenta volentieri nella conoscenza di ciò che è sterile» (54). Ora questa fede, quest'impeto, questo entusiasmo, che qualifica le epoche e i popoli altamente storici, che cosa è mai se non la fede attuosa nell'universale etico, l'operosità nell'ideale e per l'ideale, comunque lo si concepisca e teorizzi, benché sempre in qualche modo teorizzato, con uno sfondo metafisico nell'invisibile, cioè nel mondo del pensiero? Similmente rammento che negli ultimi anni dello scorso secolo, in pieno materialismo storico, levò gran rumore un libro che ora nessuno più ricerca o legge, quello del Kidd, "Social evolution"; nel quale l'autore, sociologo, socialista, darwiniano, anzi weissmanniano, pur attraverso questa sua cultura e preparazione naturalistica e materialistica perveniva alla conclusione, che lo svolgimento sociale e il

progresso non si spieghino in niun modo con la forza della «ragione», ma solo con quella della «religione». E, osservando più dappresso, era facile scorgere che il Kidd, in modo conforme a una certa tradizione filosofica inglese, intendeva per «ragione» il calcolo utilitario, e per «religione» la sottomissione antiutilitaria (e perciò, ai suoi occhi, irrazionale) a regole che sono contrarie all'interesse dell'individuo in quanto tale, e promuovono invece quello della specie o del genere umano: che val quanto dire riponeva il nerbo della storia sociale nell'attività morale. Sol che, al modo stesso nel quale si è disopra ammonito a non scambiare la vita etico-politica o statale, che è oggetto della storia, con lo Stato come viene concepito dai meri politici e per fini politici o giuridici, bisogna pur raccomandare di non prendere la «religione» nel significato materiale degli adepti delle varie religioni o ristretto degli avversari filosofici delle religioni, ma, come intendeva il Goethe, in quello di ogni sistema mentale, di ogni concezione della realtà, che, tramutata in fede, sia divenuta fondamento di azione e insieme lume di vita morale. Il quale ultimo punto altresì ha qualche importanza, perché ove il pensiero religioso, o meglio il pensiero in genere, non si assuma nella enunciata forma di convincimento e di fede, e perciò nel suo rapporto con la pratica, e convertito in pratica, e si assuma invece nella forma di processo, d'indagine, di controversia, di teologia, in tal caso la storia religiosa o della religione non può identificarsi con la storia etico-politica, perché chiaramente rientra invece in quella delle forme e dello svolgimento del pensiero, ossia nella storia della filosofia.

SNAZIONALIZZARE LA STORIA

Anche qui un'esigenza che si è andata affacciando e attuando nella storiografia e nella sua metodologia dà la mano a un'esigenza morale e politica dei nostri tempi. Snazionalizzare la storia: diciamo la storia che sia veramente tale, la storia che è critica e che è scienza o, meglio, filosofia.

Quel nazionalizzamento ebbe le sue origini nel carattere epico serbatosi nella prima età della storiografia, e in quello oratorio e tendenzioso in servizio degli interessi politici dei singoli popoli e stati. Vi s'introdusse poi una cattiva filosofia che costruì il concetto dell'"esprit des peuples" o "esprit des nations", e, più tardi, della «missione» delle varie nazionalità, onde s'invitò a narrare la storia di ciascuna di queste monadi, che lungo i secoli svolgevano o piuttosto conservavano il proprio loro carattere. Ma, in verità, quel che realmente si svolge non è l'individuo o questo o quel gruppo d'individui associati, ma lo spirito universale che, per creare le sue opere, atterra e suscita e conforma ai suoi fini gl'individui e i popoli. Sicché delle opere è da trattare, delle opere che sono umane o umano-divine, e formano il solo soggetto della storia, e non già di entità immaginarie e di nomi classificatorii scambiati per sostanze e realtà.

In effetto, la storia del pensiero o della filosofia si comportò quasi del tutto incontaminata dai cosiddetti valori nazionali, commisurando le opere all'avanzamento del pensiero umano, e non già ai sentimenti e alle passioni nazionali. Ma anche la storia della poesia, se più dell'altra era esposta al pericolo di venire trattata nazionalmente per l'equivoco che nasceva dalla varietà delle lingue e dall'ordinario distinguersi delle nazioni secondo le lingue, si è quasi del tutto, almeno in Italia, liberata da queste servitù, e tende a trasferire i poeti, e tutti gli altri creatori di arte, in una sfera sopranazionale e ideale. Le divisioni delle trattazioni per singoli popoli e paesi saranno ormai intese unicamente per quel che sono: divisioni pratiche per comodo di lavoro, e classificazioni per facilità di ritrovamento di quel che si cerca.

Nelle storie dell'azione pratica quella della varia tecnica non ha bisogno di snazionalizzarsi, perché le sono mancate quasi affatto le seduzioni allo sviamento dei giudizi, prodotto da sentimenti e tendenze politiche e morali. Ma all'opposto, e per questa medesima considerazione, gran bisogno ne ha la storia etico-politica, che come fu la prima che si presentò avviluppata in

questi sentimenti e tendenze, così è l'ultima a disvilupparsene. Non già che siano mancati per il passato modi di trattazione che, oltrepassando gli stati e le nazioni, indicavano la via buona, come le storie della vita religiosa e quelle della civiltà, nelle quali le diverse nazioni convenivano, tutte collaboratrici, e delle quali si giudicava il lavoro a cui esse tutte contribuivano e non si giudicava esse per sé. Ma contro o accanto a queste trattazioni che si rivolgevano alla pura umanità, perduravano le altre informate al concetto di una umanità diversificata, e formante in ciascuno dei suoi componenti un centro assoluto, e che pertanto non erano più storie veramente umane, ma immaginazioni e costruzioni naturalistiche o metafisiche. Ognuno di noi sa a quali perversioni e a quali orrori questa coscienza nazionale entificata ha oggi portato il mondo, che fu un tempo il mondo cristiano e, in un altro tempo, volle essere il mondo dell'umanità, della fratellanza e della libertà. Al risanamento di questo mondo straziato e avvelenato noi storici dobbiamo dare la nostra parte specifica di lavoro, con lo «snazionalizzare» sempre più la storiografia: il che non vuol dire, come è chiaro, rinunciare a conoscere le cose degli italiani e dei francesi, dei tedeschi e degli inglesi, dei russi e dei giapponesi, e via dicendo, ma volerle conoscere e intendere e giudicare unicamente secondo il loro valore umano e universale.

UN CASO DI STORICISMO DECADENTISTICO

La concezione storica della realtà è concezione profondamente religiosa e morale, l'unica che sia adeguata all'idea della religione e della morale. Determinismo e fatalismo non la toccano né la insidiano, perché la necessità si dimostra in essa non altro che un aspetto della libertà stessa. Dal corso storico non si può mai saltar fuori per attingere una realtà oltre o sopra di noi, onde la storia che, accaduta, prende carattere di logica necessità, è, nell'attualità del suo farsi, creazione incessante della libertà. Né il tempo onnipotente, signore degli uomini e degli dei - il matematico tempo che divide e meccanizza l'unico corso storico - è, come si tiene dal pensiero volgare, il quadro in cui la storia si muove e che la rinchiude e domina, ma, per contrario, la storia è il suo quadro e contiene il tempo, strumento che quella foggia a proprio uso. La vita della realtà impegna tutta l'opera dello spirito nella sua complessità e nella sua unità, come pensiero e come azione, come verità e come bene, ed è perpetuo accrescimento ed è acquisto in perpetuo, che sta sopra alla morte, perché niente di ciò che veramente amiamo e vogliamo e pregiamo muore, e quel che muore di noi è solo il nostro transeunte soffrire e godere, il palpito che si risolve e dissolve nell'eterno. Il conoscere, che è sempre essenzialmente conoscenza storica, si dispiega in funzione della vita morale, perché della storia, che immane in noi, ci facciamo di volta in volta consapevoli quelle serie di fatti che si legano come particolare bisogno di conoscenza al nostro nuovo e particolare bisogno di azione. Senza stimolo morale non si ha una realtà storicamente pensata, una conoscenza storica.

Ora, con queste e simili proposizioni in mente, che dopo lunga elaborazione mi erano diventate familiari, si può immaginare con quale misto e strano sentimento lessi, or son più di venti anni, i volumi di Marcel Proust, "A la re-cherche du temps perdu", intorno ai quali si era acceso allora un gran discorrere e discutere, tra stupore per l'originalità dello scrittore, sforzi d'interpretare e determinare la nuova filosofia che sembrava apportasse, investigazioni dei rapporti che la stringevano alla filosofia del Bergson e alla fisica dell'Einstein, baldanzosa affermazione che, riformata ormai dal Proust l'idea del tempo, il romanzo moderno avrebbe dovuto adottare, come si diceva, una affatto diversa prospettiva nelle sue narrazioni. Senza lasciarmi

stordire da questo gridio ammirativo, né sedurre da questi annunci o speranze di una rivoluzione filosofica ed estetica, a me parve che il senso vero dell'opera del Proust non fosse stato colto, perché per coglierlo si richiedeva che si possedessero ben saldi i concetti di sopra ricordati, coi quali solamente si poteva scorgere che la teoria del Proust era tutt'insieme il balenare di un intravedimento e il simultaneo impoverimento e avvilitamento della visione della realtà come storia.

Il sapore di un piccolo biscotto bagnato in una tazza di té o il suono improvviso del campanello d'una porta bastano a commuovere e sommuovere l'animo e a dar l'avvio alla rievocazione di passati eventi, alla "recherche du temps perdu". Per cercare di sentire più da vicino il suono di dentro, quel campanello che gli tintinnava dentro, «c'est en moi même - scrive il Proust - que j'étais obligé de redescendre. C'est donc que ce tintement y était toujours, et aussi, en-tre lui et l'instant present, tout ce passe ininément deroulé que je ne savais pas que je portais. Quand il avait tinté, j'existais déjà, et depuis, pour que j'entendisse encore ce tintement, il fallait quil n'y eût pas eu discontinuité, que je n'eusse pas un instant pris de repos, cessé d'exister, de penser, d'avoir conscience de moi, puisque cet instant ancien tenait encore à moi, que je pouvais encore le retrouver, retourner, jusqu'à lui, rien quen descendant plus profondément en moi. C'était cette notion du temps incorporé, des années passées, non séparées de nous, que j'avais l'intention de mettre si fort en relief dans mon oeuvre» (55). Così egli descrive il processo che dall'impressione di un presente muove alla ricostruzione di un passato; ma con questa differenza rispetto al processo propriamente storico, da noi ricordato e sommariamente accennato, che, laddove nella storia il punto di partenza è un bisogno morale che cerca di far luce sul passato per disegnare l'azione che gli spetta di compiere, e l'appagamento di quel bisogno è in un atto del pensiero, che mette capo a un giudizio o a una serie di giudizi, nel Proust il punto di partenza è un sentimento di commisto piacere e dolore, che risveglia una sequela d'immagini conformi, le quali già gli furono legate quando per la prima volta sorse nell'animo. Si potrebbe simboleggiare la differenza con la figura dell'uomo che lavora col pensiero preparandosi all'azione e, a contrasto, quella dell'uomo quando si lascia andare al riposo, al rilassamento, all'ozio e ai trastulli dell'ozio. Nel secondo caso ha luogo la semplice soddisfazione edonistica d'un bisogno fisiologico, che non è processo mentale appunto perché non è tutt'insieme processo morale.

Conferma di ciò è la vile materia della cosiddetta buona società - di quella «buona società» che il Goethe aborrisce e stimava inetta a ispirare poesia, - della quale si compongono le ricostruzioni del Proust, il suo "temps retrouvé", e che si tiene insieme con non altro principio unificatore che quello, ben evidente, di una predominante inquietudine sessuale.

Il dramma veramente umano - il dramma dell'uomo che si travaglia nella creazione del mondo spirituale - non è nel suo animo e non è nelle sue pagine. Che se gli accade di farne menzione, egli ne nega i motivi che lo generano, o, pur trovandoseli innanzi, è tratto a spiegarli come residui di abitudini di una vita anteriore, il che vuol dire negarli come forze efficienti e componenti della vita che sola si vive e sola si conosce. «Tout se passe dans notre vie comme si nous y entrions avec le faix d'obligations contractées dans une vie antérieure; il n'y a aucune raison dans nos conditions de vie sur cette terre pour que nous nous croyons obligés à faire le bien, à être délicats, même à être polis, ni par l'artiste cultivé à ce qu'il se croie obligé à recommencer vingt fois un morceau dont l'admiration qu'il excitera importerà peu à son corps mangé par les vers... Toutes ces obligations qui n'ont pas leur sanction dans la vie présente semblent appartenir à un monde différent fondé sur la bonté, le scrupule, le sacrifice, un monde entièrement différent de celui-ci, et dont nous sortons pour naître à cette terre, avant peut-être d'y retourner revivre sous l'empire de ces lois inconnues» (56). La sua immaginaria «vita anteriore» sarebbe il mondo della categoria spirituale, vuoto, perché senza la materia del mondo terreno, e questo, cieco, perché sarebbe di movimento senza afflato spirituale: la divisione del mondo dell'idea dal mondo dei fatti: un assurdo filosofico che l'autore non formula in questi precisi termini perché punto non si avvede che ciò che dice è assurdo.

Il sentimento che cotesta decadentistica visione fa nascere in lui è di servitù, di oppressione e di accasciamento, proprio il contrario di quello che la visione genuina della storia suscita negli uomini sani di mente e di cuore, che dalle loro visioni storiche traggono consiglio e conforto, spirito di emulazione, coraggio del fare: «J'éprouvais un sentiment de fatigue profonde à sentir que tout ce temps si long non seulement avait sans une interruption été vécu, pensé, secreté par moi, qu'il était ma vie, qu'il était moi-même, mais encore que j'avais à toute minute à le maintenir attaché à moi, que j'étais juché à son sommet vertigineux, que je ne pouvais me mouvoir, sans le déplacer avec moi» (57). Invece della più forte unificazione interiore, della

accresciuta energia dell'io, egli sente la dispersione e, addirittura, la disgregazione. «Mon amour pour elle n'avait pas été simple: à la curiosité de l'inconnu s'était ajouté un desir sensuel et à un sentiment d'une douceur presque familiale tantôt l'indifférence, tantôt une fureur jalouse. Je n'étais pas un seul homme, mais le ilé, heure par heure, d'une armée compacte, où il y avait selon le moment, des passionnés, des indifférents, des jaloux, - des jaloux dont pas un n'était jaloux de la même femme» (58). Non rimane se non il tormento del ricordare, a cui solo la morte può porre fine. «Et c'est parce qu'ils contiennent ainsi les heures du passé que les corps humains peuvent faire tant de mal à ceux qui les aiment, parce qu'ils contiennent tant de souvenirs, de joies et de desirs déjà effacés pour eux, mais si cruels pour celui qui contemple et prolonge dans l'ordre du temps le corps chéri dont il est jaloux, jaloux jusqu'à en souhaiter la destruction. Car après la mort le Temps se retire du corps et les souvenirs - si indifférents, si pâlis, - sont effacés de celle qui n'est plus et le seront bientôt de celui qu'ils torturent encore, eux qui finiront par périr quand le desir d'un corps vivant ne les entretienne plus» (59).

E' stato detto che la catarsi di questa tragedia, la soluzione del problema che il Proust propone, è l'arte, nella quale soltanto la vita si placa e si rasserena. In effetti, il Proust si diè a credere che la sua ricerca del tempo perduto fosse arte e poesia. «Or la recreation par la memoire d'impressions qu'il fallait ensuite approfondir, éclairer, transformer en équivalents d'intelligence, n'était-elle pas une des conditions, presque l'essence même de l'oeuvre d'art telle que je l'avais conçue tout à l'heure?» (60). Ma nel riguardo teorico codesta non è la definizione dell'arte, appunto perché, come si è già osservato, è quella d'un processo non contemplativo ma pratico, di un vero sfogo dei nervi mercé dell'immaginazione; e, per quel che si attiene all'opera propria del Proust, quali che siano in essa le osservazioni fini e sottili, le ben analizzate e descritte sfumature e complicazioni del sentimento, mi par difficile sentirvi afflato poetico.

E' un fatto poco notato, ma di molta importanza, lo scarsissimo e quasi nullo svolgimento che il concetto della storicità e la teoria della storiografia hanno avuto nel pensiero e nella letteratura francese. Giova a questo proposito riferire il principio di un articolo di Anatole France, "Les torts de l'histoire", scritto sessanta e più anni fa, in cui la misostorica tradizione cartesiana e francese è ingenuamente commemorata: (61) «Les philosophes

ont, en general, peu de goût pour l'histoire. Ils lui reprochent volontiers de proceder sans methode et sans but. Descartes la tenait en mepris. Malebranche disait n'en pas faire plus de cas que des nouvelles de son quartier. Dans sa vieillesse, il distinguait le jeune D'Aguesseau et le favorisait même de quelques entretiens sur la metaphysique; mais un jour l'ayant surpris un Thucydide à la main, il lui retira son estime: la frivolité de cette lecture le scandalisait. Avant-hier encore, étant assez heureux pour causer avec un philosophe dont l'entretien m'est toujours profitable, M. Darlu, j'eus grand' peine à endre contre lui l'histoire, quil tient la moins honorable des oeuvres d'imagination». E seguiva nell'articolo l'elogio d'un libro «tout à fait solide et puissant», ch'era quello sciagurato del Bourdeau "L'histoire et les historiens", nel quale, negandosi valore di verità a tutte le storie, si segnava l'uscita salvatrice da cotesto mondo di favole e d'inezie nel sostituire ad esso la «statistica dei fatti della vita comune»: corollario positivistico dell'antistoricismo cartesiano. Al che il France non opponeva altro che una domanda di grazia pei libri degli storici narratori, perché parlano all'immaginazione e sono commoventi o divertenti. Quando io penso a coloro, e sono tanti, che ragionavano, un tempo, e ancora ragionano, con idee di questa sodezza (tra i nostri contemporanei, al Valery, che ha detto anche lui le sue sulla storia), non mi viene alcun impeto di reazione, perché veramente costoro mi paiono, nel riguardo mentale, uomini "penitus toto divisi orbe", e, in quella lontana irraggiungibile loro dimora, di sé contenti e lieti, e privi degli assilli del dubbio, persuasi di muoversi nella chiarissima luce del vero, sicché non è dato entrare con loro in relazioni e scambi d'idee. Il solo momento favorevole alla formazione di un più serio e profondo concetto della storia si ebbe in Francia nell'età della Restaurazione, aurea per questo ampliamento e rinvigorimento dello spirito francese sotto l'influsso dei pensatori germanici e dell'italiano Vico. Ma quel buon principio andò disperso dopo alcuni decenni e non si è più rinnovato. E quando qualche premessa necessaria del pensiero storico è stata posta, come nella critica del Bergson all'idea ordinaria del tempo spazializzato e falsificato, essa non si è sviluppata in teoria e logica della storia, perché il Bergson, arrestatosi alla sua cosiddetta «intuition», non è mai salito al concetto speculativo e alla sua dialettica, e perché la stessa cultura di lui era, ed è rimasta, di provenienza e di fondo naturalistico, e antistorica o astorica. La filosofia intuizionistica del Bergson, non trattata come "fermentum cognitionis", ma accettata

dommaticamente conclusa in sé, piacque ai letterati decadenti, tra i quali il Proust, che, senza ben rendersene conto, di un'alta matrona com'è la storia, educatrice con la severità del pensiero alla severità dell'azione, fece una sorta di donnetta impudica, procuratrice di rare e squisite commozioni ai nervi ammalati.

SESSUALITA' E SPIRITUALITA'

C'è una disposizione nella scienza e nel filosofare odierni, in corrispondenza con la decadentistica letteratura, ad ampliare i confini del rapporto sessuale sino a farlo non soltanto dominatore ma addirittura generatore di quella che si chiama la vita dello spirito. Ma perché non si tenta un capovolgimento, perché non si prende il cammino inverso, anche se la letteratura decadentistica e la congiunta pseudopoesia debbano (che poi non mi parrebbe un gran danno) riceverne un forte scotimento nella fiducia di sé stesse e andare a rischio di perdersi? Qual è, in breve, il carattere della vita spirituale, quale il suo travaglio e la sua gioia? L'opera creatrice, nel pensiero, nella poesia, nella morale, nella tecnica: non credo che possa ritrovarsi altro né che ci sia uopo di altro per definirlo. E che cosa è, a sua volta, il rapporto fisiologico dei sessi se non il bisogno di creare, di generare nuova vita, mercé del necessario ritmo della distinzione, dell'opposizione e del congiungimento? Non è forse questo che spiega la centralità sua nell'organismo fisiologico e quella sua sorta di primato rispetto, poniamo, alla vita nutritiva, e le sue ripercussioni e risonanze, e persino le sue perversioni e manie, tantoché molti sono per essa i teorici, precettisti dell'erotismo, e pochi, e avvolti o avvolgenti sé stessi in un sorriso di celia e d'ironia, i Brillat-Savarin? Non suscita forse questo i suoi lirici o liristi, che, come si è detto, riempiono la letteratura e bussano ora alle porte della scienza e della filosofia, laddove i liristi della gola non hanno maggiori rappresentanti che i parassiti, i "gulosi", dell'antica commedia greco-romana e di quella nostra cinquecentesca e della farsa popolare? E così giustamente, ossia sanamente, interpretato il rapporto sessuale nella cerchia della vitalità, si spiritualizza come la forma più elementare della vita pratica, rientra nella cerchia dell'utile, dell'edonistico, dell'ofelimo, o come altrimenti è stata denominata dagli economisti, e non già esso sensualizza e materializza le altre forme, come nelle mal tentate teorie sessuali dell'estetica, dell'etica e finanche della logica (giacché c'è pure stato al mondo, o almeno nel mondo tedesco, chi ha, di recente, sessualmente investigato e definito le categorie e la dialettica: una bella stravaganza, ma senza dubbio, significatrice della disposizione anzidetta). E quando questo cammino inverso si percorre, quando s'intende l'ufficio spirituale e creatore della vita fisiologica, si può

anche ripetere, senza temere di contaminazione, - di quelle contaminazioni nelle quali caddero sovente i mistici, - e senza dare nell'insipienza del goffo sentimentalismo: che legge dello spirito è l'amore.

VITALITA' ED ESISTENZIALISMO

Nel concetto della forma spirituale vitale, da me chiamata anche edonistica o economica, è dato raccogliere, unificare e inverare quanto è postulato, senza assegnarne l'adeguata risoluzione filosofica, nelle trattazioni di economia, di politica, di arte della prudenza, arte della guerra e simili; quanto malamente si considera pertinente alla natura, gravante sulla spiritualità e a questa estraneo e nemico, nelle psicologie e nelle classificazioni delle passioni; quanto, non riconosciuto nel suo ufficio legittimo, ne usurpa uno illegittimo nelle etiche sensualistiche e utilitaristiche; quanto ritorna nelle filosofie o piuttosto immaginazioni dell'odierno delirare dei due principi di «vita» e «spirito», il primo dei quali, conculcato, dovrebbe ribellarsi e riprendere il disopra e abbattere l'altro, come in una sorta di parsismo e manicheismo rovesciato, al modo di certi odierni filosofanti tedeschi (i quali, allorché s'incontrano in una stortura, l'abbracciano, la vezzeggiano, la coltivano, come la più cara delle verità, e la pedanteggiano all'infinito); quanto i poeti e gli altri artisti guardano stupiti come il demone che muove la lirica e il dramma del mondo che essi trasfigurano in opere di bellezza; e infine, ciò che oggi, sovreccitato, invelenito, pervertito, tumido come un bubbone, ingombra il campo dello spirito nel cosiddetto «esistenzialismo», un bubbone che molti spiriti decadenti ammirano come segno di finezza e di nobiltà e di religiosità, e altri, dal più al meno inesperti, si argomentano di curare con mezzi variamente impropri o mal diretti. Aborro dalla moda odierna dei «testamenti spirituali», ispirati dalla vanità; ma confesso che talvolta debbo scacciare la tentazione di raccomandare, quasi come per testamento spirituale, questa parte del lavoro mentale della mia vita alla meditazione e alle ulteriori indagini, perché mi pare che riguardi un punto capitale, non considerato o spregiato di solito dai filosofi, ma di grande conseguenza per la interpretazione filosofica della realtà, di una verità necessaria alle verità dell'estetica e della logica e soprattutto della vita morale, che nella forma vitale, positivamente intesa, nella speciale spiritualità di questa, ha la sua premessa, e nell'elevarsi sopra di essa, dominandola e piegandola a sé, la sua legge.

NOTA DEL CURATORE

L'interesse per la figura, il pensiero, gli scritti di Croce fu vivo in Inghilterra da quando le sorti della seconda guerra mondiale portarono gli alleati prima a Napoli e poi a Roma, tra l'autunno del 1943 e l'estate del 1944, e andò ancora crescendo mentre si svolgeva la fase finale del grande conflitto, per durare, come accadde, ben oltre. Un documento importante di questa vicenda è certamente l'antologia "My Philosophy and Other Essays" che, a cura di R. Klibansky e tradotta da E.F. Carritt, apparve a Londra nel 1949 presso la Allen and Unwin. E bisognerà dire che si tratta di un documento centrale, ancor più che importante, per la fortuna inglese, e in generale anglosassone, di Croce in quegli anni. Si consideri che in piena guerra erano apparsi tradotti a New York nel 1941 "La storia come pensiero e come azione" e nel 1944 il volumetto "Germany and Europe. A Spiritual Dissension", traduzione del "Dissidio spirituale della Germania con l'Europa", pubblicato presso Laterza in quello stesso anno. A guerra finita, apparvero nel 1946 "Politics and Morals", traduzione - presso lo stesso editore dell'antologia del 1949 - degli "Elementi di politica"; nel 1950, ancora presso lo stesso editore, "Croce, the King and the Allies", traduzione di "Quando l'Italia era tagliata in due"; nel 1953, a Londra e a New York, una nuova edizione della traduzione dell'"Estetica" dovuta a G. Ainslie, pubblicata per la prima volta nel 1909; e nel 1962 una riedizione, con titolo lievemente mutato ("My Philosophy. Essays on the Moral and Political Problems of Our Times"), dell'antologia del 1949. E questa è solo la vicenda di Croce in inglese seguita attraverso i volumi di lui tradotti in quella lingua negli anni Quaranta e Cinquanta. Bisognerebbe aggiungere gli articoli apparsi in riviste e giornali, dei quali ci manca una bibliografia (1).

A uno di questi articoli si riferiva, in una lettera a Croce del 29 marzo 1945, Eduardo Ruffini, addetto presso la Rappresentanza Italiana e direttore dell'Istituto Italiano di Cultura a Londra (2). «L'articolo per 'Horizon'» scriveva «è stato tradotto dal poeta Stephen Spender, da Mistress Jamison, e dal dottor Klibansky (editore del Corpus Platonicum)». Aggiungeva di aver ricevuto, prima di partire da Londra, le bozze di un'opera di Croce in corso di pubblicazione presso Laterza e di «averle affidate allo stesso Klibansky, perché le leggesse e si mettesse in grado» di consigliarlo, al suo ritorno in

Inghilterra, «sulla possibilità di traduzione - totale o parziale - dei due volumi». Infine, faceva sapere a Croce che avrebbe portato con sé la raccolta degli articoli crociani «apparsi su 'Risorgimento Liberale, che potranno interessare varie persone»; e chiedeva allo stesso Croce di fargli «conoscere il suo pensiero intorno ad una eventuale raccolta in volume e traduzione in inglese» (3).

Della cosa, infatti, Ruffini si interessò e nella seconda metà di giugno poté inviare a Croce una copia delle lettere scritte a lui e a Klibansky da A.G. Weidenfeld, editore della rivista «Contact», alla quale faceva capo l'omonima casa editrice. «La casa editrice Contact» specificava Ruffini il 22 giugno «è molto seria, e conta tra i collaboratori persone di primo piano. La tendenza politica è nettamente liberale. La rivista 'Contact', di imminente pubblicazione, si propone di discutere e illustrare i problemi politici, economici e sociali più urgenti del nostro tempo, e vorrebbe essere l'espressione del pensiero e della civiltà europea in contrapposizione - se non necessariamente in "opposizione" - al mondo americano e russo. L'editore è convinto che l'idea liberale, uno dei prodotti più genuini di questa nostra civiltà, deve essere illustrata e difesa dal pericolo delle nuove autocrazie e dalle malintese democrazie. E per questo desidera ardentemente di udire la Sua voce». E' facile immaginare quanto tutto ciò potesse suonare consentaneo allo spirito e alla mente di Croce. Le lettere di Weidenfeld a Ruffini e a Klibansky precisano ancora meglio le intenzioni e le vedute dell'editore.

In quella a Klibansky (che è anteriore e deve risalire alla fine di aprile) egli confermava il suo interesse, già espresso telefonicamente, «circa la possibilità di ottenere uno scritto originale di Benedetto Croce»; e precisava che tale interesse si estendeva «a qualsiasi altro scritto di attualità (anche non strettamente filosofico) di un uomo così eminente». A questo scopo avanzava due proposte. La prima concerneva una rubrica, intitolata «The Forties», che la rivista si proponeva di pubblicare mensilmente. In essa «eminenti pensatori progressisti» avrebbero discusso «alcune delle più ampie premesse storiche e ideologiche degli attuali avvenimenti internazionali, collocandoli così in una prospettiva adeguata e meditata». Tra i nomi a cui si pensava erano annunciati quelli di Maritain, Schweitzer, Santayana, Reinhold Niebuhr: e si sarebbe stati assai lieti se ad aprire la serie fosse stato proprio Croce.

Weidenfeld avrebbe gradito in particolare che il filosofo italiano

sviluppassse un tema del suo saggio sulla "Storia come storia della libertà" (4). Nel citarlo a memoria, egli così lo formulava: «Ogni volta e in ogni luogo in cui nel passato la tirannide fu vittoriosa, sorsero uomini che a essa si opposero con tutti i mezzi: i liberali di ogni epoca». E aggiungeva: «Questo concetto senza tempo di liberalismo (personalmente preferisco il termine meno ambiguo di 'umanesimo' (5)), che, per dirla con Croce, necessita di continue ridefinizioni e aggiustamenti di generazione in generazione, richiede oggi, urgentemente, una rinnovata discussione, poiché si sta passando da un'epoca di tirannia a un'epoca nuova e ancora non ben delineata». Infine, chiedeva se Croce avrebbe potuto «esporre le sue idee in merito a ciò che dovrebbe essere il liberalismo degli anni Quaranta». La lunghezza ideale di un tale articolo era indicata tra 2000 e 3000 parole. La seconda proposta riguardava l'intenzione della rivista di «analizzare regolarmente i rapporti tra la Gran Bretagna e singoli paesi europei al di fuori del mondo anglosassone». Da questo punto di vista «una discussione franca - molto franca - sul futuro dei rapporti dell'Italia con la Gran Bretagna e il mondo democratico - o, se preferisce, su l'Italia in Europa - potrebbe essere affrontata al meglio all'alto livello intellettuale di Croce, e ... i rapporti italo-britannici farebbero grandi progressi se egli accettasse di scrivere su questo argomento». La lunghezza era indicata in 2000 parole. Solo un punto preoccupava «un poco» Weidenfeld: lo stile. A suo avviso «Croce scivola a volte, anche nei suoi articoli di carattere generale, nel gergo filosofico), che, già difficile di per se stesso, è reso ancora più oscuro dal suo tipico stile classicheggiante». Si raccomandava perciò che, con molto tatto, Croce si attenesse «alle esigenze della Contact e del pubblico a cui essa intende rivolgersi».

Al di là, poi, dell'articolo per la rivista, Weidenfeld si dichiarava interessato, a seguito della lettura di scritti e saggi politici e storici di Croce pubblicati in periodici italiani e stranieri negli ultimi cinque anni, anche a «un'antologia di Croce - italiano, europeo, cittadino del mondo». Ma rimandava questo argomento a un prossimo incontro con Klibansky. La lettera a Ruffini è del 18 giugno 1945 e seguiva a una conversazione della sera precedente, riflettendo evidentemente uno stadio già avanzato del progetto crociano coltivato da Weidenfeld. Questi si dichiarava «ansioso di pubblicare un volume di scritti scelti di Croce apparsi negli ultimi anni», ma ripeteva la richiesta di «uno scritto originale» - la cui lunghezza «ideale» veniva qui prospettata tra 2000 e 4000 parole - per uno dei primi numeri della

rivista in preparazione, che poi, «ristampato, avrebbe costituito il capitolo introduttivo dell'opera sopra menzionata».

Diversa era, però, ora - almeno in parte - la formulazione dell'argomento richiesto a Croce, pur mantenendosi fermo che esso avrebbe dovuto affrontare «uno dei problemi ideologici e spirituali fondamentali del nostro tempo, di quelli che Croce indubbiamente deve avere molto a cuore», e cioè «la giustificazione dell'autentico ed esatto posto dell'umanesimo liberale nella società contemporanea, e specialmente nel mondo occidentale»: mondo per il quale si intendeva tutto lo spazio la cui «Western frontier» era la costa americana del Pacifico e la cui «Eastern frontier» era invece ancora lontana dall'essere ben definita, e avrebbe potuto trovarsi «ovunque la Russia decida che essa sia, in un punto qualsiasi tra l'Elba e Vladivostok» (6). Senza alcuna intenzione di restringere l'argomento, si dichiarava di preferire «una chiara e circoscritta esposizione di questo problema, in specifico rapporto con le tendenze contemporanee della politica europea e con esempi di attualità fatti in uno spirito di assoluta franchezza, come si conviene a un amico provato di questo paese». Weidenfeld si spingeva fino a indicare i punti specifici che lo scritto richiesto a Croce avrebbe dovuto toccare: «Il liberalismo ha un futuro utile in una società forzata dalle circostanze a una politica di pianificazione economica e, in tal caso, in qual modo lo si può attuare come un freno salutare? Liberalismo e democrazia cristiana possono cooperare? Può il futuro del liberalismo consistere nel diventare un credo ideologico filtrante attraverso vari partiti o vi è ancora la possibilità di un partito liberale specifico nei paesi progressisti dell'Europa?». Punti che rivelano, come si vede, una buona conoscenza di elementi di discussione che potevano sicuramente interessare Croce in quanto, ancora una volta, consentanei ai suoi pensieri di quel periodo (7). L'articolo richiesto era sempre riservato alla rubrica «The Forties» e veniva auspicato per il secondo numero di «Contact», nel cui primo numero Gilbert Murray avrebbe scritto su "Britain's Humanist Tradition". Tra i nomi a cui si pensava, oltre quelli già riferiti, era ricordato Arnold Toynbee (8). La trattativa si concluse positivamente. In agosto Croce spediva, però, un articolo su un tema alquanto diverso da quello richiesto dall'editore. Il 24 agosto Ruffini scriveva, tuttavia, che l'editore di «Contact» gli era «molto grato per l'articolo "La mia filosofia"» ed era «felice ed onorato di pubblicarlo nel numero della rivista che uscirà prima della fine dell'anno». Evidentemente, e conforme al suo

costume, Croce aveva preferito un'idea propria a un lavoro su commissione, per quanto rispondente potesse essere al suo spirito e ai suoi interessi di allora.

In agosto era intanto andato avanti anche l'altro progetto di cui Weidenfeld aveva parlato con Ruffini e con Klibansky. Ma ora questo secondo progetto si era in parte trasformato. Si pensava, infatti, di pubblicare nel 1946, in occasione dell'ottantesimo compleanno di Croce, «un volume che comprendesse una parte dei saggi contenuti nei due volumi "Scritti di varia filosofia"» e «preceduto da un saggio biografico, introduttivo, scritto da qualche inglese eminente», come Trevelyan o Murray. Il 14 dicembre 1945 Ruffini comunicò a Croce che «l'editore Contact» aveva preso «finalmente la decisione di pubblicare entro l'anno prossimo, e con carattere di omaggio inglese per il suo ottantesimo compleanno, un volume di circa 80000 parole estratto dalle "Pagine di varia filosofia"» (9). Successivamente, il 10 gennaio 1946, confermava la notizia così data e trasmetteva «l'elenco provvisorio dei saggi che d'accordo con l'editore e con Klibansky» proponeva «di includere nel volume». Ma, come egli stesso faceva notare, dei saggi indicati in questo elenco «non tutti sono estratti dai "Discorsi"». Si proponeva, infatti, di mettere assieme 31 saggi, dei quali solo 16 provenivano dai "Discorsi": i saggi destinati a «Horizon» e a «Contact» di cui si è detto; cinque saggi da "Etica e politica" (fra cui il "Contributo alla critica di me stesso"); quattro saggi dal volume di scritti del 1943-1944 che, col titolo "Per la nuova vita dell'Italia", Croce aveva pubblicato a Napoli, presso Ricciardi, nel 1944; tre scritti tratti dagli "Ultimi saggi"; e uno dall'opuscolo "L'idea liberale contro le confusioni e gl'ibridismi", pubblicato a Bari da Laterza nel 1943 e ripubblicato dallo stesso editore l'anno seguente.

Non fu questo, tuttavia, il motivo che doveva portare Croce a non accettare tale e quale l'indice proposto e trasmesso da Ruffini, a cui egli ne fece avere uno un po' diverso, composto di un numero praticamente eguale di saggi [30] ed egualmente tratto da vari suoi volumi, ma con alcune interessanti variazioni.

Dei saggi indicati da Ruffini venivano conservati:

- 1) "La mia filosofia".
- 2) "Soliloquio di un vecchio filosofo".
- 3) "Perché non possiamo non dirci cristiani".

- 4) "Considerazioni sul problema morale del tempo nostro".
- 5) "Antistoricismo".
- 6) "Libertà e giustizia".
- 7) "Per la storia del comunismo".
- 8) "La borghesia".
- 9) "La concezione delle classi come entità reali".
- 10) "Aristocrazia e masse".
- 11) "La giustizia come concetto giuridico".
- 12) "Un saggio di filosofia comunistica".
- 13) "Politica «in nuce»".
- 14) "Verità politica e mito popolare".
- 15) "Guerra e pace".
- 16) "Apoliticismo".
- 17) "Amore e avversione allo Stato".
- 18) "La concezione liberale come concezione della vita".
- 19) "Liberalismo e democrazia".
- 20) "Liberismo e liberalismo".
- 21) "Ancora sulla teoria della libertà".
- 22) "Libertà e rivoluzione".
- 23) "Una parola desueta: l'amor di patria".
- 24) "Snazionalizzare la storia".
- 25) "Un caso di storicismo decadentistico".
- 26) "Sessualità e spiritualità".
- 27) "Vitalità ed esistenzialismo".

Non accettati erano, invece, i saggi:

- 1) "I doveri e il dovere".
- 2) "La guerra come ideale".
- 3) "Contributo alla critica di me stesso".
- 4) "Il fascismo come pericolo mondiale".

In loro vece Croce proponeva:

- 1) "Lavoro manuale e lavoro spirituale".
- 2) "Stato e Chiesa in senso ideale".
- 3) "Storia economica e storia etico-politica".

La variazione maggiore era, indubbiamente, costituita dalla esclusione del "Contributo alla critica di me stesso", che Croce avrà considerato, a ragione, difficilmente inquadrabile, anche per motivi di dimensione, in un'antologia come quella a cui pensava. Egualmente egli dove negarsi al «vivissimo desiderio dell'editore e mio» gli scriveva Ruffini nella lettera del 10 gennaio 1946 «che Lei volesse scrivere una introduzione o prefazione a questa edizione inglese dei suoi saggi».

Come, ancora nella stessa lettera, Ruffini aveva previsto («può darsi che l'accluso elenco subisca delle modificazioni e delle aggiunte», per le quali, comunque fosse, sarebbe stata richiesta «la sua approvazione»), nessuno dei due indici di cui abbiamo parlato finì col prevalere. Già in una lettera del 16 aprile egli comunicava a Croce: «la lista da Lei rimessami per il volume di Contact (saggi vari) non ha subito alterazioni». Ma aggiungeva subito di temere «tuttavia che alcuni saggi dovranno essere cancellati perché già compresi nella raccolta che Allen and Unwin sta per pubblicare». Era, infatti, accaduto che l'iniziativa della casa Contact si incrociasse con un'idea dell'altra casa editrice inglese, della quale Ruffini aveva dato notizia a Croce già nella lettera sopra ricordata del 24 agosto 1945. Si era accennato allora ai «diritti di traduzione del volume "Il carattere della filosofia moderna"». Ma Allen and Unwin pensava anche al volume di scritti crociani pubblicato dalla Philosophical Library di New York dal titolo "Politics and Morals", che «aveva ricevuto dall'America tempo fa, e dato poi a uno dei lettori-consulenti per averne il parere circa l'opportunità di assumerne l'edizione per l'Inghilterra». C'era solo la preoccupazione che l'antologia americana, che non si riusciva ancora a ritrovare, comprendesse «alcuni saggi che formano il volume "Il carattere della filosofia moderna"». Il giorno successivo, avendo ricevuto da Allen and Unwin una lettera al riguardo, Ruffini scriveva a Croce per comunicargli che «il volume americano [era] stato rintracciato» e che in esso era contenuta la traduzione di due scritti di Croce: gli "Elementi di politica" del 1924 ("recte" 1925), e "Gli aspetti morali della vita politica", appendice agli "Elementi", del 1928. Restava, quindi, in piedi la trattativa per la traduzione del "Carattere della filosofia moderna". Si poneva solo un problema di controllo della traduzione in inglese apparsa nell'edizione americana, che a Ruffini non sembrava buona.

"Politics and Morals" apparve così a Londra nel 1946 presso Allen and Unwin, (10) con lo stesso contenuto dell'omonimo volume apparso a New

York, nella traduzione di S.I. Castiglione. E fu a questo punto che insorse un contrasto tra la casa Contact, con la quale Croce aveva firmato un contratto per il volume di saggi di cui si è detto, e la Allen and Unwin, che sosteneva di avere un'opzione su tutte le opere di Croce da tradurre in Inghilterra. «Contact e Allen and Unwin sono ora alle prese, e spero che potranno giungere ad un accomodamento» scriveva Ruffini a Croce il 16 aprile del 1946. Accordo, invece, non vi fu, se non nel senso che Allen and Unwin finì col prevalere e subentrò a Contact nel contratto che questa aveva stabilito con Croce per il volume pensato (lo si è detto) anche come iniziativa inglese di omaggio per l'ottantesimo compleanno del filosofo italiano.

Ruffini comunicava a Croce l'8 gennaio 1947 che Allen and Unwin stava «controllando la traduzione dei saggi fatta da Contact», assicurandogli ancora una volta che «il volume non andrà alla stampa senza che Lei abbia approvato i saggi prescelti ed il loro ordine». Il traduttore era Carritt, amico di Collingwood e da lui consigliato. E già il 25 gennaio successivo Ruffini scriveva ancora a Croce che «la traduzione dei saggi che avrebbero dovuto essere pubblicati da Contact» era stata trovata «ottima» e che perciò la pubblicazione del volume inglese in cui essi dovevano rientrare era ormai decisa. Per l'occasione Ruffini trasmetteva anche «l'elenco dei 37 saggi tradotti, nell'ordine nel quale li aveva disposti Klibansky, e che Allen and Unwin ha approvato». Ciò vuol dire che già per la prevista edizione Contact l'indice di cui a suo tempo avevano parlato Ruffini e Croce era stato modificato e ampliato. Il nuovo editore - avvertiva ancora Ruffini - chiedeva il benestare di Croce all'indice comunicatogli: ma - «dato che la stampa [era] imminente» - non si trattava «più di alterare il contenuto della collezione (e cioè aggiungere o togliere qualche saggio), ma semplicemente di suggerire eventualmente un ordine diverso nella loro distribuzione», qualora la successione dei saggi comunicata a Croce non soddisfacesse quest'ultimo. Ai primi di marzo la questione era chiusa. Il 7 di quel mese Ruffini informava Croce sia di aver ricevuto la cartolina con cui veniva dato «il consenso circa la disposizione dei saggi del volume di prossima pubblicazione», sia del titolo che il volume avrebbe avuto: "My Philosophy and Other Essays on the Moral and Political Problem of Our Time". Il titolo "Selected essays", al quale si era pensato, era «sembrato all'editore troppo "dull". Vogliamo» chiedeva Ruffini «perdonargli questa piccola debolezza?» (11). Malgrado l'annuncio dell'imminenza della stampa dato il 25 gennaio 1947, il volume

non apparve che due anni dopo. Il traduttore faceva notare «la scelta di questi saggi non è dovuta a me» (12). Era, infatti, come sappiamo, frutto della complessa trattativa svolta a suo tempo con Contact e dell'intervento di Ruffini e di Klibansky. La differenza fra i 37 saggi prescelti e quelli compresi nella proposta originaria di Ruffini e i 30 indicati da Croce non era trascurabile.

Essa consisteva essenzialmente in ciò. Croce (e, all'inizio, Contact, Ruffini e Klibansky) aveva pensato a un'antologia fondata essenzialmente su due pilastri, la sua personalità e il suo pensiero filosofico, da un lato, e le sue vedute in materia di dibattito e di attualità politica, dall'altro. L'antologia di fatto pubblicata da Allen and Unwin mirava a dare un'idea generale del pensiero di Croce, anche se focalizzata pur sempre, in prevalenza, su problemi di etica e di politica. In tal modo, e invero un po paradossalmente, il nuovo editore (ma già, a un certo punto, come si è visto, sia Contact che Ruffini e Klibansky) anticipava un disegno a cui lo stesso Croce avrebbe inclinato di lì a breve tempo, preparando per la collezione ricciardiana dei Classici italiani l'antologia "Filosofia - Poesia - Storia", che tanta importanza ha per definire la fase estrema del suo pensiero e del suo atteggiamento filosofico e che sarebbe apparsa nel 1951, e cioè appena due anni dopo l'antologia inglese (13).

Prima di tornare su questo punto, notiamo intanto che, dei 37 saggi pubblicati nella traduzione di Carritt, 22 corrispondono ad altrettanti già presenti nel disegno formato per l'editore Contact, e cioè, nell'ordine in cui si succedono nel volume di Allen and Unwin, i seguenti:

- 1) "La mia filosofia".
- 2) "Considerazioni sul problema morale del tempo nostro".
- 3) "Perché non possiamo non dirci cristiani".
- 4) "Apoliticismo".
- 5) "Amore e avversione allo Stato".
- 6) "Un saggio di filosofia comunista".
- 7) "Per la storia del comunismo".
- 8) "La concezione delle classi come entità reali".
- 9) "Aristocrazia e masse".
- 10) "Verità politica e mito popolare".
- 11) "Liberalismo e democrazia".
- 12) "Libertà e giustizia".

- 13) "Libertà e rivoluzione".
- 14) "Ancora sulla teoria della libertà".
- 15) "La giustizia come concetto giuridico".
- 16) "Guerra e pace".
- 17) "Una parola desueta: l'amor di patria".
- 18) "Snazionalizzare la storia".
- 19) "Lavoro manuale e lavoro spirituale".
- 20) "Un caso di storicismo decadentistico".
- 21) "Sessualità e spiritualità".
- 22) "Soliloquio di un vecchio filosofo".

Come si vede, rispetto al progetto approvato da Croce per la non realizzata edizione di Contact, mancavano alcuni saggi, e cioè:

- 1) "Politica «in nuce»".
- 2) "La concezione liberale come concezione della vita".
- 3) "Liberismo e liberalismo".
- 4) "Stato e Chiesa in senso ideale".
- 5) "Storia economica e storia etico-politica".

Mancavano pure tre dei quattro saggi non approvati dal Croce per la stessa edizione:

- 1) "I doveri e il dovere".
- 2) "Contributo alla critica di me stesso".
- 3) "Il fascismo come pericolo mondiale".

In compenso erano compresi o riproposti nell'antologia di Allen and Unwin altri quindici saggi, e cioè:

- 1) "La guerra come ideale".
- 2) "Vita intellettuale-morale e poesia".
- 3) "L'arte come la forma del puro conoscere".
- 4) "Le due scienze mondane: l'Estetica e l'Economica".
- 5) "The Conflict of War".
- 6) "La Provvidenza o l'«astuzia della ragione»".
- 7) "Storia dei valori assoluti e storia dei valori strumentali".
- 8) "L'aneddotica storica e i giudizi di valore".
- 9) "Encomio dell'individualità".

- 10) "La gratitudine verso il pensiero".
- 11) "Gli «eterni problemi»".
- 12) "La verità fissa".
- 13) "«Filosofia perenne»".
- 14) "La «vita eterna»".
- 15) "Filosofia come vita morale e vita morale come filosofia".

Si è già detto della fortuna dell'antologia, così come fu pubblicata, ricordando che essa ebbe una seconda edizione nel 1962. E' probabile che Croce abbia dato il suo assenso all'indice proprio perché dovè pensare che, dopotutto, ciò avrebbe soltanto significato una maggiore circolazione dei suoi scritti in un paese, alla vita intellettuale del quale aveva sempre annesso importanza non minore che ai modelli di libero regime che esso aveva fornito all'Europa. Alle antologie egli era, in sostanza, contrario: «Fare l'antologia di uno scrittore è stato sempre per me un assunto penoso. E ora mi è toccato di eseguire questo atto di arbitrio su me stesso» scriveva il 29 novembre 1949 ad Antonello Gerbi, quando questi fu incaricato da Raffaele Mattioli di seguire e aiutare Croce nella preparazione dell'antologia ricciardiana che sarebbe apparsa due anni dopo.

Maggiore ancora si può pensare che gli apparisse l'«atto di arbitrio» nel caso della sua antologia pubblicata quell'anno stesso in Inghilterra, anche se ad essa egli aveva finito per dare il proprio consenso. Più che mai in quegli anni il senso della «indefinitività» della filosofia (14) - e quindi, ancor più, del pensiero dei singoli filosofi in cui la filosofia consiste - si era fatto acuto in lui. Aveva dovuto rivolgersi allo stesso pubblico anglosassone nel 1942 con una "Nota finale a una raccolta pubblicata in America intorno all'opera del Croce"; (15) documento minore, ma significativo e importante del volgere dei suoi pensieri in quegli anni. Vi si fissava innanzitutto il punto «che la filosofia non sia altro che il filosofare medesimo, il quale non mette mai capo a un sistema chiuso e definitivo, ma solo di volta in volta a sistemazioni provvisorie che debbono essere ripigliate e modificate, e così tenute vive, dai nuovi pensatori». Offrire un'antologia gli doveva sembrare come un qualcosa di intimamente ripugnante a una tale idea della filosofia come «sistemazione» perpetua anziché come «sistema» conchiuso in sé. Da notare è anche che nella stessa "Nota" tutta la parte finale è dedicata al rapporto tra filosofia e «coscienza pratica e morale», nella preoccupazione

che la filosofia possa favorire «passioni e interessi che alla coscienza morale ripugnano» e mettersi «a servizio di reazioni e di violenze»; alla distinzione tra la libertà come «ideale di partito» o come «portato di passioni particolari» e la libertà come «l'ideale stesso purissimo della coscienza morale» e, quindi, come «verità filosofica» o come «categoria spirituale ed eterna»; al «gran peccato» della «filosofia dei nostri giorni» tendente a «starsene guardinga e lontana dai problemi e dalla teoria della libertà politica, sacrificando in cambio, o lasciando sacrificare, a ideali feroci e grotteschi»; alla rivendicazione del diritto a scegliere «un partito tra i partiti» e a commisurare a tale scelta «qualsiasi personale azione pratica» nel «campo della lotta politica», in cui «la filosofia non ha più niente da vedere, perché la politica si fa con la politica e la filosofia con la filosofia». Ed era, probabilmente, questo desiderio di offrire di sé e della propria filosofia un profilo fortemente incentrato sui «problemi» e la «teoria della libertà politica» ad allontanare il suo disegno di una possibile antologia dei suoi scritti dal progetto presentatogli dall'editore inglese, il quale aveva piuttosto mirato - come abbiamo già detto - a dare un'idea complessiva anche del pensiero filosofico generale di Croce. Il disaccordo doveva essere poi tanto maggiore in quanto questa stessa idea complessiva non era precisamente quella che Croce, di per sé, avrebbe preferito dare. Ne può essere una riprova il fatto che dei 37 scritti presentati nell'antologia inglese solo tre sarebbero stati da lui inclusi nell'antologia del 1951. E ne può essere, forse, un'ulteriore conferma il fatto che solo altri due ("La guerra come ideale" e "Il dovere e i doveri") egli consentiva a includere nel volumetto "Germany and Europe", contenente la traduzione del saggio "Il dissidio spirituale della Germania con l'Europa", che, apparso nel 1946, era accompagnato anch'esso da una prefazione non priva di interesse (16).

Il saggio sulla Germania era stato scritto - dice Croce - (17) «sulla fine del 1943 con l'animo straziato dagli eccidi e dalle sistematiche distruzioni che i tedeschi avevano operato e operavano nell'Italia meridionale, seguendo l'ingiunzione del loro capo a trattare l'Italia come 'terra bruciata, e tuttavia» prosegue «non mi lasciai andare al travisamento di negare le virtù e le glorie germaniche e, peggio ancora, di considerare quel popolo al modo che ad esso era piaciuto, come una 'razza, e una 'razza eternamente barbarica». Passata l'occasione, riteneva «che [giovasse] ripetere e tenere bene in mente la verità» che gli stava a cuore, e cioè «che i tedeschi di Bismarck, degenerati in

quelli di Hitler, sono stati fatti dalla storia e perciò dalla storia possono essere disfatti, ossia convertiti o modificati». Per ottenere questa conversione o modificazione Croce era, però, come dopo la prima guerra mondiale, (18) assai scettico «circa i mezzi esterni che si proponevano e che erano in potere d'altrui», laddove «la conversione doveva essere opera dei tedeschi stessi e nascere dal loro intimo». E fin qui la sua posizione era perfino prevedibile, ma egli riteneva che ora «il problema che travaglia le menti e i cuori» fosse «quello delle sorti della civiltà umana che storicamente e attualmente coincidono pur sempre con quelle dell'Europa, le quali sono in grave e imminente pericolo». Il «suicidio» della Germania era stato «un colpo mortale inferto alla vita dell'Europa»; e anche una riduzione della potenza tedesca e un passaggio dei suoi territori orientali ad altre potenze non avrebbe risolto il problema della sicurezza europea, a cui la Germania aveva attentato, «perché quel passaggio potrebbe essere del pari o anche più pericoloso per la civiltà europea». Dopo di che - accenno in Croce alquanto singolare, almeno in questi termini -, dinanzi a questo «groviglio di difficoltà» in cui ci si smarriva, ciascuno non poteva che rassegnarsi «a seguire il corso ineluttabile degli eventi, nei modi che la sua coscienza gli consiglia migliori, mettendo la sua speranza nella Provvidenza, la quale - sia quella dei teologi o quella dei filosofi - ne sa in ciò più di noi». Si spiega così che Croce si sentisse più vicino al primo progetto di Ruffini, al quale, come si è visto, non aveva apportato grandi modificazioni; e si spiega pure che pubblicare un'antologia dei suoi scritti quale egli da sé l'aveva disegnata nel 1946 ha un senso storico preciso. Si tratta, infatti, del recupero, appunto, di un'immagine di sé e del suo pensiero che allora fu sua e che egli avrebbe voluto far cogliere a un pubblico così ampio e di tanto riguardo come quello anglosassone: un'immagine in cui risalta il profilo di uno spirito profondamente preoccupato e turbato dai problemi etici e politici del suo tempo e teso a risolvere nella loro considerazione tutto il senso della sua cinquantennale riflessione filosofica e storica.

Vi campeggiano alcuni dei suoi saggi più famosi. A cominciare da quel "Perché non possiamo non dirci cristiani", la cui densità di concezione non deve essere posposta alla limpidezza di una prosa tesa e calda e quale anche in Croce non sempre appare come qui; e da quelle "Considerazioni sul problema morale dei nostri tempi", che non hanno forse ancora ricevuto negli studi su Croce tutta l'attenzione che meritano.

Erano due scritti profondamente legati alla condizione d'animo del Croce di quegli anni. Nel "Perché non possiamo..." non era la polemica con altri la dimensione fondamentale. Questa andava ritrovata in due ben diversi elementi. Da un lato, era più che mai chiaro per lui nel 1942 (anno di quel saggio) che il senso della guerra in corso era tutt'altro che quello del precedente conflitto mondiale. Non si trattava più solo di un equilibrio europeo o di un tipo di regime e di filosofia politica rispetto ad altri. Erano in gioco, invece, tutti i principi fondamentali della tradizione culturale e morale dell'Europa in ciò che avevano di intimo e di più prezioso. Ora Croce poteva perfino augurarsi che il suo paese non vincesses la guerra, laddove dopo Caporetto, nel 1917, era caduto in uno stato di prostrazione tale da impedirgli di lavorare e di pensare ad altro. Il che non gli faceva cambiare opinione, come si è visto, sul problema tedesco, ma destava in lui una preoccupazione di ordine nuovo, estrema. Dall'altro lato, la rivendicazione del carattere imperituro dei valori del cristianesimo lo portava ad esprimere un principio fondamentale del suo storicismo. Quei valori erano il frutto della «più grande rivoluzione che l'umanità abbia mai compiuta», un acquisto imperituro che contrassegnava tutto lo sviluppo successivo dell'umanità, dell'etica e della vita morale. Avrebbe potuto esserci un uomo post-cristiano, non un ritorno all'uomo precristiano o un uomo a-cristiano. Né si tratta di una successione puramente temporale. La rivoluzione cristiana è di ordine affatto intimo e spirituale: è nel tempo, ma lo sovrasta come tutto ciò per cui le esperienze dell'umanità sono legate in una solidarietà storica fatta di grandi principi che si annodano e si sviluppano nel corso complessivo della storia e danno ad esso il suo senso. Così nel tempo storico si costruisce un tempo più profondo che, appunto, lo trascende, sicché attraverso il contingente si sviluppa una storia, emergono idee e ideali, principi e valori. Il cristianesimo è un caso eminente di questa «logica umana». La rivendicazione dei valori con esso affermatasi aveva senso, mentre ferveva la tragedia della guerra, sia da un punto di vista filosofico che da un punto di vista immediatamente etico e politico.

Quanto alle "Considerazioni", (19) esse si aprivano con una dichiarazione contro la quale si è spesso polemizzato: «la storia va dall'alto verso il basso, e non all'inverso», benché, è detto poi, «se non ci fossero le masse e i loro bisogni, non ci sarebbe neppure la storia». Ma quel che importava a Croce di puntualizzare era la «contaminazione e corruzione»

operata nel carattere delle stesse masse per «una di quelle escogitazioni di spuria filosofia che contrassegnarono l'estrema sinistra della scuola hegeliana tra il 1840 e il 1848»; un effetto, cioè, delle idee marxistiche con la loro riduzione di tutta l'attività e di tutto il valore delle opere umane alla logica dell'anatomia economica della società e della lotta di classe. Contro tutto ciò si rivendicavano i principi del liberalismo, distinto anche dalla causa dell'economia liberistica, messi a rischio nel nostro tempo dalla violenza dell'ondata cieca, irrazionalistica dell'«attivismo» maturato nello spirito europeo fin dal secolo 19esimo, fin dai tempi del Romanticismo. Si rivendicava «il dovere», che «è sempre nella razionalità e non nella irrazionalità». Anzi: «razionali dobbiamo mantenerci e vivere perché cristiani, e profondamente cristiani perché razionali»; e «cristianesimo e razionalità, se anche ora sembri il contrario, non possono essere mai sorpassati e antiquati».

Come si vede, il "Perché non possiamo..." e le "Considerazioni" si legano perfettamente fra loro, e le seconde richiamano esplicitamente il primo nei termini oltre che con i concetti. E in entrambi la preoccupazione era di alto ordine morale e si legava profondamente alla visione che Croce si sforzava di definire del «problema morale del tempo nostro». Quel tanto di cifra filosofica che Croce pensava di potersi concedere nell'antologia sua, quale egli nel 1946 la pensava, era espressa dal saggio introduttivo, che diede anche il titolo al volume inglese e che egli aveva scritto, come si ricorderà, per la rivista «Contact». E' sintomatico che, nel raccogliarlo poi in volume nel 1949, egli ne mutasse il titolo: non più "La «mia» filosofia", bensì "Intorno al mio lavoro filosofico" (20) Dimostrazione ulteriore di quanto gli premesse di insistere sul concetto che il suo non fosse un «pensiero» o «sistema» o, comunque, qualcosa di strettamente personale e, per così dire, privato; che fosse invece una ricerca ininterrotta, impossibile a interrompersi e in relazione e in raccordo con lo svolgimento generale del pensiero e con i problemi della propria epoca: una sistemazione che traeva la sua ispirazione e le sue sollecitazioni dalla disciplina filosofica come dalla vita del presente. E ancor più significativo è che con questo stesso scritto e col suo nuovo titolo egli decidesse di aprire la propria, ben più ampia e organica, antologia del 1951.

Quello scritto merita, perciò, una particolare attenzione. Anch'esso si apre con la già ricordata ripulsa della filosofia come sistema o come pensiero

scolastico, astratto e conchiuso. Prosegue con la precisazione del rapporto con Hegel sul punto fondamentale rappresentato dalla dialettica e con lo sforzo di individuare ciò che era «vivo» e ciò che era «morto» del pensiero hegeliano, rifiutando il canone secondo cui «un sistema ... si può e si deve criticare e superare ma nella sua compatta unità». Dal punto della logica il dissenso con Hegel veniva allargato poi al rapporto tra etica e politica, respingendosi ogni subordinazione della vita morale allo Stato e introducendo il principio della distinzione. Questo concetto include in sé quello della dialettica (che era nel nucleo più «vivo» del pensiero di Hegel), ma insieme lo delimita e lo svolge nel quadro di una concezione articolata, e per ciò stesso piena e concreta, della realtà come spirito nella pienezza delle sue molteplici, ma non innumerevoli e indefinite categorie: il bello, il vero, l'utile, l'etico. Da questo a una concezione altrettanto pienamente storica della realtà il passo era inevitabile: e «storicismo assoluto», con una dialettica "contradictio in adiecto", era perciò definita ora da Croce la sua filosofia; una filosofia che si sintonizzava al moto effettivo della vita, al moto instancabile dell'"*unda quae supervenit undam*", che disfa oggi ciò che ha fatto ieri, ma nel suo fare e disfare cresce e si amplia lo spirito dell'uomo, perché restano per sempre le opere di bellezza e di utilità, le verità e il bene volta per volta conseguiti.

Che dietro una tale concezione non vi fosse alcuna rassegnazione relativistica o, tanto meno, alcuna olimpica certezza, ma invece una raccolta e trepidante umanità è dimostrato da quell'altra singolare pagina crociana che è il "Soliloquio di un vecchio filosofo" (21). E sempre dal punto di vista filosofico è interessante che l'antologia si chiuda con tre saggi dall'accento particolare. Quello sul significato decadentistico dello «storicismo» di Proust è inteso a profilare - in alcuni passaggi con efficace verve - la distinzione tra «il balenare di un intravedimento e il simultaneo impoverimento e avvilitamento della visione della realtà come storia» nel grande scrittore francese. Il secondo è volto a precisare il rapporto fra sessualità e vita dello spirito, respingendo la tesi che fa il sesso «non soltanto dominatore ma addirittura generatore di quella che si chiama la vita dello spirito» e riconoscendo, però, in esso, nella sua spinta vitale e creativa, «la forma più elementare della vita pratica», per cui si può pure affermare in generale «che legge dello spirito è l'amore». Il terzo, nel respingere a sua volta l'opposizione tra «vita» e «spirito», ravvisa nell'esistenzialismo la punta

filosofica più elaborata a questo riguardo e più rischiosa per la «verità necessaria alle verità dell'estetica e della logica e soprattutto della vita morale, che nella forma vitale, positivamente intesa, nella speciale spiritualità di questa, ha la sua premessa, e nell'elevarsi sopra di essa, dominandola e piegandola a sé, la sua legge». Sicché è facile dedurre dall'insieme che i tre saggi compongono il quadro di quali per Croce fossero allora i nuovi "idola fori", dal decadentismo più o meno estetizzante alla psicoanalisi. Ad essi bisognava opporre i valori di una concezione storicistica e positiva della vita spirituale, quale Croce sentiva di aver contribuito a incrementare e definire, spingendosi qui a raccomandare che venisse difesa e proseguita, malgrado aborrisse questa espressione, «quasi come per testamento spirituale, questa parte del lavoro mentale della [sua] vita».

Il corpo prevalente dell'antologia era, tuttavia, quello dedicato - come s'è detto - a una «teoria politica della libertà». E qui, indubbiamente, era la definizione di una teoria rigorosa e illuminante della libertà dinanzi ai rischi estremi temuti per questo principio regolatore, norma ideale della storia e del rapporto tra etica e politica, l'oggetto principale delle sue attenzioni e preoccupazioni. Egli vedeva profilarsi all'orizzonte le ombre del totalitarismo sopravvissuto alla prova del grande conflitto mondiale, ossia il comunismo con le sue implicazioni teoriche; di nuove chiese e di nuovi clericalismi; di distorsioni populistiche e demagogiche dei principi di giustizia e di libertà; di miti insieme vecchi e nuovi, come quello della rivoluzione; di nuovi, fuorvianti equivoci su idee fondamentali come quelle di nazione, patria, Stato. E basta scorrere l'indice dei saggi da lui inclusi in questa parte dell'antologia, che va dal n. 5 al n. 27, per rendersi conto dell'organicità e della coerenza con cui queste preoccupazioni erano da Croce sentite e teoreticamente prevenute e combattute. Anche questa parte si apre, peraltro, con pagine più, per così dire, filosofiche, quelle cioè dedicate al tema dell'«antistoricismo». Di esse il punto che, per quanto qui interessa, occorre maggiormente sottolineare è il giudizio di Croce sul ritorno e il prevalere delle tendenze antistoriche nella cultura europea degli anni Venti e Trenta. Lo scritto era stato, infatti, pubblicato nel 1930. «L'antistoricismo odierno» aveva detto allora «par che sia non già un rovescio e un simbolo negativo di nuova sanità, ma impoverimento mentale, debolezza morale, eretismo, disperazione, nevrosi, e, insomma, un'infermità da superare con la pazienza e con la costanza, come tutte le infermità». Una manifestazione ulteriore, cioè,

di quella malattia dello spirito europeo, che egli aveva già segnalato alla vigilia della prima guerra mondiale nelle sue polemiche contro il decadentismo e l'«attivismo», e della quale gli sembrava conferma la connessione con «la decadenza dell'ideale liberale». Se riproponeva quello scritto ad apertura della parte politica di un'antologia, che appariva dopo la fine della nuova guerra mondiale e che egli aveva così attentamente contribuito a configurare nel suo indice, era - evidentemente - perché lo riteneva di ancora permanente attualità. Ed è alla luce di tale considerazione che bisogna leggerlo in questa raccolta di scritti crociani.

La quale si è creduto perciò di proporre nella presente edizione secondo quel che era l'originario disegno di Croce, non solo perché la raccolta stessa ebbe le vicissitudini e assunse alla fine, nell'edizione inglese, l'assai diversa fisionomia di cui si è detto, ma anche perché testimonia, come si è notato e come si crede di aver dimostrato, che il disegno di quell'antologia - in quanto tale, inedita - rappresenta un momento particolare e rilevante del pensiero dell'ultimo Croce.

APPENDICE

ARTICOLI E SCRITTI SU CROCE IN INGLESE DAL 1939 AL 1953.

Lechie, G.C., recensione a "La storia come pensiero e come azione", in «The Philosophical Review», New York, settembre 1939.

Megaro, G., "Croce on History and Liberty", in «The New Republic», Washington, 19 maggio 1941 (recensione alla traduzione inglese di "La storia come pensiero e come azione").

Schapiro, I.S., "Benedetto Croces History as the Story of Liberty", in «Journal of the History of Ideas», New York, ottobre 1941, pagine 505-508 (recensione alla stessa traduzione, apparsa anche in italiano, a cura del Movimento Liberale Italiano, Napoli, 1943).

Burks, R.V., "Benedetto Croce", in "Some Historians of Modern Europe", a cura di B.E. Schmitt, University of Chicago Press, 1942, pagine 66-99.

Roditi, E., "The Growth and Structure of Croces Philosophy", in «The Journal of Aesthetics and Art Criticism», Baltimore, 2, 1942, pagine 14-29.

Chone, P., recensione alla traduzione inglese di "La storia come pensiero e come azione", in «Press Echo», Gerusalemme, 12 febbraio 1943.

Matthews, H., "Croce Fears Loss of Treasures", in «New York Times», 30 settembre 1943.

Matthews, H., "Life Calls on Italy's Benedetto Croce: Great Antifascist Philosopher Helps Steer New Italy", in «Life», New York, 22 novembre 1943, pagine 126-29.

Wardi, C., "My Last Conversation With Benedetto Croce", in «The Palestine Post», Gerusalemme, 31 dicembre 1943

"Benedetto Croce", in "Current Biography", The H.W. Wilson Company, New York, 1944.

Sprigge, S., "Benedetto Croce", in «The New Statesman and Nation», London, 27., 678, 19 febbraio 1944, pag. 125.

Sheean, V., "In the Via Dante: Book Shop and Publishing House of Giuseppe Laterza and Sons", in «Atlantic Monthly», Boston, marzo 1944, pagine 57-61.

Tagliacozzo, E., "What Croce Means to Italian Youth", in «The

Christian Science Monitor. Magazine Section», Boston, 13 maggio 1944, pag. 4.

Chiaromonte, N., "Croce and Italian Liberalism", in «Politics», New York, 1., 5, giugno 1944, pagine 134-37.

Gruin, F., recensione alla traduzione inglese di "Il dissidio spirituale della Germania con l'Europa", in «Book Review Digest», New York, agosto 1944.

Thompson, D., "Strictly Personal: a Still Small Voice Speaks and Is Answered by Loud Mediocrity", in «Saturday Review of Literature», New York, 27, agosto 1944, pagine 12-13.

Edmann, H.W., "Croces Confession", in «The New Republic», New York, 25 settembre 1944.

"Old Wine, New Bottle. Croces New Review to be Called «I Quaderni della Critica»", in «Times», Chicago, 16 ottobre 1944, pag. 74.

Chiaromonte, N., "Croce and Cabbage of the Goat", in «Partisan Review», New York, 11, 1944, pagine 460-62.

Collingwood, R.G., "The Idea of History", Clarendon Press, Oxford, 1946.

Romanell, P., "Croce versus Gentile: a Dialogue on Contemporary Italian Philosophy", S.F. Vanni, New York, 1946.

Orsini, N., "Benedetto Croce During the War Years", in «Italica», Chicago, marzo 1946, pagine 1-3.

Gramsci, A., "Benedetto Croce and His Concept of Liberty", in «Science and Society», New York, 10, 1946, pagine 283-92 (note sulla "Storia d'Europa" dalle "Lettere dal carcere" di Gramsci).

Isenberg, A., "The Technical Factor in Art", in «The Journal of Philosophy», New York, 43, 1946.

Madariaga, S. de, "From Machiavelli to Croce", in «The Manchester Guardian», 12 ottobre 1946.

Mack Smith, D., "The Politics of Benedetto Croce. 1866-1915, The Philosophical Preparation", in «The Cambridge Journal», 1., 1, ottobre 1947, pagine 28-42.

Mac Gregor, G., "Aesthetic Experience in Religion", MacMillan, London, 1947.

Mac Gregor, G., "Croces Significance for Christian Thought", in «The Wind and the Rain», London, 4, 1948, pagine 206-14.

Gilbert, K., "The Vital Disequilibrium in Croces Historicism", in "Essays in Political Theory presented to G.H. Sabine", a cura di M.R. Konvitz e A.E. Murphy, Cornell University Press, Ithaca, 1948.

Caponigri, R., "The Ethical and Sociological Bases of Italian Politics: Sturzo and Croce", in «Ethics», 59., 1, Chicago, ottobre 1948, pagine 35-48.

Mack Smith, D., "The Politics of Benedetto Croce. Part 2: 1915-1922, War and Revolution", in «The Cambridge Journal», 1., 5, febbraio 1948, pagine 279-91.

Bergel, L., "Croce as a Critic of Goethe", in «Comparative Literature», Eugene, 1, 1949, pagine 349-59.

Romandi, P., "A Comment on Croces and Dewey's Aesthetics", in «The Journal of Aesthetics and Art Criticism», Washington, 8, 1949, pagine 125-28.

"Croces Essay on Aesthetics", in «The Library of Congress. Quarterly Journal of Current Acquisitions», Washington, 6., 2, 1949 (riguarda l'autografo della voce «Estetica» nell'Enciclopedia Britannica, donato da Tammaro De Marinis alla Biblioteca del Congresso).

Mack Smith, D., "Croce and Fascism", in «The Cambridge Journal», 8 marzo 1949, pagine 343-56.

Zink, S., "Intuition and Externalization in Croces Aesthetics", in «The Journal of Philosophy», New York, 47, 1950, pagine 210-16.

Warren, A.M.J.R., "English Poetic Theory. 1825-1865", Princeton University Press, 1950, pag. 4

Nandi, S.K., "A Comparative Study in the Aesthetic Theories of B. Croce and R. Tagore", in «The Philosophical Quarterly», Amalner (India), 23, 1950-1951, pagine 205-11.

Caponigri, R., "Italian Philosophy. 1943-1950", in «Philosophy and Phenomenological Research», Buffalo, 11., 4, giugno 1951, pagine 489-509.

Munro, T., "Aesthetics as Science: Its Development in America", in «The Journal of Aesthetics and Art Criticism», Washington, 9, 1951, pagine 161-207.

Antoni, C, recensione a B. Croce, "The King and the Allies", in «Time and Tide», London, 13 gennaio 1951.

Sheean, V., "When a Great Italian Liberal Left His Library to Serve the State", in «The New York Herald Tribune. Book Review», 3 febbraio 1951.

Errante, G., "Croces Aesthetics as Related to the Whole of His

Philosophical Thought", in "Italian Culture in the Twentieth Century", S.F. Vanni, New York, 1952.

Salomone, W.A., "The New Sciences of History in Italian Thought: Machiavelli, Vico and Croce", in "Italian Culture", cit.

Hill, R., "History as a Religion: the Mind of Benedetto Croce", in «The Tablet», London, 29 novembre 1952.

Murray, G., "Benedetto Croce", in «Adam International Review», London, 231-233, 1952.

[Salvadori, M.], "Benedetto Croce", in "World Liberalism", The Liberal International, London, 1952-1953.

Sprigge, C., "Benedetto Croce, Man and Thinker", Yale University Press, New Haven, 1952.

Recensione del precedente, in «The Times Literary Supplement», London, 4 luglio 1952.

Grant, M., "All History is Contemporary History", in «The Listener», London, 47., 1216, 19 giugno 1952, pagine 991-92.

Recensione al carteggio Croce-Vossler, in «The Times Literary Supplement», London, 20 giugno 1952.

May, E.R., "Croce and the Practice of History", in «Social Science», Chapel Hill (North Carolina), 27, 1952, pagine 90-93.

Berlin, L., "Review of Croce's «My Philosophy and Other Essays»", in «Mind», New York, 61, 1952, pagine 564-78.

Simoni, F., "Benedetto Croce. A Case of International Misunderstanding", in «The Journal of Aesthetics and Art Criticism», Baltimore, 11, 1952, pagine 7-14 (in appendice ci sono le pagine di Croce sull'estetica di Dewey, tradotte dallo stesso Simoni).

"Benedetto Croce", in «The Times Literary Supplement», London, 21 novembre 1952.

[Sprigge, C], "Benedetto Croce", in «The Manchester Guardian», 21 novembre 1952.

Edmann, I., "A Modern Italian Humanist", in «New York Herald Tribune», 28 novembre 1952.

Sprigge, C., "A Memory of Croce", in «The New Statesman and Nation», London, 44., 1134, 29 novembre 1952, pagine 631-32.

Destier, C.M.A., "Croce and Italian Fascism. A Note on Historical Reliability", in «Journal of Modern History», Chicago, 24, 1952, pagine

382-490.

Calogero, G., "Recollections of Benedetto Croce", in «The Listener», London, 48., 1243, 25 dicembre 1952, pagine 1080-81.

Venkata-Rao, M.A., "Benedetto Croce: a Tribute", in «The Italian Culture Digest», a cura di The Italian Consulate in Bombay, 25 dicembre 1952.

Milano P., "Croces Place in Italian Culture", in «The New Republic», Washington, 29 dicembre 1952, pagine 18-19.

"Benedetto Croce: A Commemoration", a cura dell'Istituto Italiano di Cultura di Londra, 1953 (G. Murray, "Croce as a European"; M. Brosio, "Croce as Political Educator"; G. Calogero, "Croce as a Scholar. Some Personal Recollections").

Wellek, R., "Croce: Literary Critic and Historian", in «Comparative Literature», Eugene, 5, 1953, pagine 75-82

Wall, B., "Benedetto Croce", in «The Twentieth Century», London, 153., 911, gennaio 1953, pagine 43-46.

Calogero, G., "Croces Masterpiece", in «The Spectator», London, maggio 1953, pagine 554-56.

Carritt, E.F., "Croce and His Aesthetics", in «Mind», New York, 62, 1953, pagine 452-64.

Pesce, D., "A Note on Croces Distinction Between Poetry and Literature", in «The Journal of Aesthetics and Art Criticism», Baltimore, 13, 1953, pagine 314-15.

Gli articoli e scritti sopra indicati non vogliono assolutamente costituire un'organica e completa bibliografia in inglese su Croce per gli anni indicati, bensì solo un contributo in questo senso. Ad essi si aggiungano quelli che si è avuto occasione di citare nelle note. In B. Croce, "Filosofia italiana e filosofia americana" (in "Nuove pagine sparse", Ricciardi, Napoli, 1949, vol. 1., pagine 248-49), c'è una pagina su un articolo, "Studi americani sulla filosofia di Benedetto Croce", apparsa nel settimanale «Domenica», (Roma) del 15 aprile 1945, nella quale Croce tornava sul suo consenso-dissenso col Dewey (la nota di Croce era già apparsa nel n. 6 dei «Quaderni della Critica», 1946, pag. 106). Nello stesso volume, pagine 25-39, c'è il necrologio del Collingwood (anch'esso apparso nei «Quaderni della Critica», n. 4, pagine 60-73); una nota su una "lecture" tenuta da B. Wikley alla British Academy

del 1946 sulla distinzione tra immaginazione e fantasia (pagine 187-88); una nota a proposito della critica letteraria in America e di Norman Foerster, autore di "American Criticism: A Study in Literary Theory from Poe to the Present", Miffen, Boston-New York, 1938 (pagine 202-204); delle "Osservazioni. A una pagina di Aldous Huxley. «L'infelice condizione della storia»", che traggono spunto dalla traduzione italiana della vita del padre Giuseppe scritta da Huxley: "L'eminenza grigia", Mondadori, Milano, 1946 (pagine 153-56); una nota sul motto di F.D. Roosevelt «Libertà dal bisogno» (pagine 156-58), pure del 1946. Ma anche questo è solo un piccolo specimen dell'interesse costante e meditato di Croce per il mondo della cultura anglosassone. Una ricostruzione minuziosa dei suoi interventi al riguardo offrirebbe un ottimo test per definire una frontiera tra le più importanti della «geografia culturale» (se così si può dire) di Croce e del suo pensiero. Per ulteriori informazioni su un più ampio arco di tempo si veda M. Montuori, "Gli scritti di Croce e su Croce in Gran Bretagna", in «Rivista di studi crociani», 16., 1, gennaio-marzo 1979, pagine 391-407. La stessa rivista negli anni 1964, 1967, 1972, 1974, 1976, 1977 ha pubblicato varie rassegne e note sugli studi dedicati a Croce negli Stati Uniti.

GIUSEPPE GALASSO.

NOTA AL TESTO

Diamo qui di seguito l'elenco delle opere da cui sono tratti i saggi raccolti nella presente antologia:

"Intorno al mio lavoro filosofico", in "Filosofia e storiografia", Laterza, Bari, 19692, pagine 53-65.

"Soliloquio di un vecchio filosofo", in "Discorsi di varia filosofia", Laterza, Bari, 1959.2, vol. 2., pagine 291-300.

"Perché non possiamo non dirci «cristiani»", in "Discorsi", cit., vol. 1., pagine 11-23.

"Considerazioni sul problema morale dei nostri tempi", in "Scritti e discorsi politici", Laterza, Bari, 19732, vol. 2., pagine 139-59.

"Antistoricismo", in "Ultimi saggi", Laterza, Bari, 19633, pagine 251-64.

"Libertà e giustizia", in "Discorsi", cit., vol. 1., pagine 261-76.

"Per la storia del comunismo in quanto realtà politica", in "Discorsi", cit., vol. 1., pagine 277-90.

"Di un equivoco concetto storico: la «borghesia»", in "Etica e politica", Laterza, Bari, 19564, pagine 328-46.

"Lavoro manuale e lavoro spirituale", in "Filosofia e storiografia", cit., pagine 231-39.

"La concezione delle classi come entità reali", in "Discorsi", cit., vol. 2., pagine 188-94.

"Aristocrazia e masse", in "Discorsi", cit., vol. 2., pagine 184-88.

"La giustizia come concetto giuridico", in "Discorsi", cit., vol. 2., pagine 285-86.

"Un saggio di filosofia comunistica", in "Scritti e discorsi", cit., vol. 2., pagine 67-71.

"Politica in «nuce»", in "Etica e politica", cit., pagine 217-54.

"Verità politica e mito popolare", in "Discorsi", cit., vol. 2., pagine 159-64.

"Guerra e pace", in "Discorsi", cit., vol. 2., pagine 286-89.

"Apoliticismo", in "Ultimi saggi", cit., pagine 302-307.

"Amore e avversione allo Stato", in "Ultimi saggi", cit., pagine 307-19.

"La concezione liberale come concezione della vita", in "Etica e politica", cit., pagine 291-300.

"Liberalismo e democrazia", in "Scritti e discorsi", cit., vol. 1., pagine 115-19.

"Liberismo e liberalismo", in "Etica e politica", cit., pagine 323-27.

"Ancora sulla teoria della libertà", in "Scritti e discorsi", cit., vol. 1., pagine 97-101.

"Libertà e rivoluzione", in "Discorsi", cit., vol. 2., pagine 156-59.

"Una parola desueta: l'amor di patria", in "Scritti e discorsi", cit., vol. 1., pagine 95-97.

"Stato e Chiesa in senso ideale e loro perpetua lotta nella storia", in "Etica e politica", cit., pagine 347-52.

"Storia economico-politica e storia etico-politica", in "Etica e politica", cit., pagine 279-90.

"Snazionalizzare la storia", in "Discorsi", cit., vol. 2., pagine 182-84.

"Un caso di storicismo decadentistico", in "Discorsi", cit., vol. 2., pagine 138-45.

"Sessualità e spiritualità", in "Discorsi", cit., vol. 2., pagine 289-91.

"Vitalità ed esistenzialismo", in "Discorsi", cit., vol. 2., pagine 291-92.

NOTE

[N.B. le indicazioni di numero di pagina sono riferite a libro cartaceo].

N. 1. Sui «Neo» in filosofia, si veda quel che è detto in "Discorsi di varia filosofia", Laterza, Bari, 1945, vol. 1., pagine 107-15.

N. 2. Mi si consenta di notare che l'odierna letteratura italiana possiede nei libri dell'Omodeo sulle origini cristiane un'opera in cui il vigile senso storico dei trapassi e delle sfumature si disposta, come è ben raro, col robusto pensiero filosofico, e la percezione degli eventi nella loro determinatezza con la pari percezione dei nessi che li stringono al loro passato e al loro avvenire.

N. 3. Quel che i vagheggiatori del neopaganesimo non consideravano, può essere espresso con le parole che Jacopo Burckhardt pone sulle labbra dell'Hermes del Vaticano, immaginando che mediti così: «Noi avemmo tutto: fulgore di dei celesti, bellezza, eterna gioventù, indistruttibile lietezza; ma noi non eravamo felici, perché noi non eravamo buoni». Che è quanto dire: «non eravamo cristiani».

N. 4. Si veda il libro di Carl L. Becher, "The Heavenly City of the eighteenth century philosophers", New Hale, 1932.

N. 5. Nel primo dei «Quaderni della Critica», 1945.

N. 6. Si veda l'introduzione alla mia "Poesia popolare e poesia d'arte", e il libro, testé venuto fuori, di Guido Errante, sulla "Lirica romanza delle origini", Vanni, New York, 1943.

N. 7. Si veda "Conversazioni critiche", Laterza, Bari, 19512, vol. 5., pagine 226-29, dove anche si ricorda la spiegazione data allora dal Marx della guerra d'indipendenza della Germania contro Napoleone, come dettata dal bisogno che i tedeschi provavano dello zucchero e del caffè, a loro vietati dal blocco continentale. Questi incunaboli della dottrina rischiarano non poco circa il significato e il valore intrinseco di essa.

N. 8. Si veda "Pagine sparse", Laterza, Bari, 19602, vol. 3., pag. 104.

N. 9. Tra gli ultimi, H.J. Laski, "The rise of european liberalism. An essay in interpretation", Allen and Unwin, London, 1936, e si veda "Conversazioni critiche", cit., vol. 5., pagine 287-90.

N. 10. Sulla genesi storica della conversione del Sismondi la più accurata indagine è in una recente memoria di W. Rappard dell'università di

Ginevra, inserita nella «Revue d'Alger», 1., 1-2, 1944.

N. 11. J. Ruskin, "Unto this Last", che è del 1860, e fu tradotto in italiano dall'Amendola col titolo "Le fonti della ricchezza". Si veda ora una nuova traduzione del prof. Felice Villani, col titolo "I diritti del lavoro", fornita di una sagace introduzione storica (Laterza, Bari, 1946).

N. 12. Così nel giornale socialista «Avanti!» (di Roma, del 19 settembre 1944) in un articolo intitolato "Segreti d'Inghilterra", dovuto a un italiano che ha vissuto a lungo la vita inglese. E nello stesso giornale, 13 gennaio 1945: «La democrazia inglese è un imponderabile che non si identifica con un partito, e ha le radici nella coscienza dell'uomo e della donna britannica su un piano più largo dei partiti».

N. 13. "The deflation of American Ideals. An ethical guide for New Dealers", by Edgar Kemler, Littauer Fellow, Harvard University, Washington, 1941.

N. 14. Rimando per questa parte a quanto ne è detto nella "Storia d'Europa nel secolo decimonono".

N. 15. L'analisi di un caso particolare di questo stato d'animo è nel mio scritto sul "Misticismo politico tedesco", in "Scritti e discorsi politici (1943-1947)", Laterza, Bari, 1973.2, vol. 2., pagine 11-18; aggiungo ora sulle bozze C. Antoni, "Il nazismo e la civiltà d'Europa" (nella rivista «La nuova Europa», del 28 gennaio 1945), dove è similmente dedotto il nazismo dal romanticismo.

N. 16. Si veda la nota: "Filosofia moderna e filosofia dei tempi", in "Il carattere della filosofia moderna", Laterza, Bari, 1945.2, pagine 261-66.

N. 17. "Perché non possiamo non dirci cristiani", 1942 (ora in "Discorsi di varia filosofia", vol. 1.) [qui alle pagine 38-53].

N. 18. Lettura tenuta al settimo Congresso internazionale di filosofia in Oxford il giorno 3 settembre 1930.

N. 19. «Ultime Dee superstiti, Giustizia e Libertà», in "Avanti! Avanti!"; e nell'ode "A Victor Hugo": «Canta al mondo aspettante Giustizia e Libertà». Meno poeticamente, ma con maggiore esattezza di concetti, Henri Becque rimava: «Sur ce sol que l'on resemence, / debout il n'est plus rien resté, / rien que l'arbre de la Science, / et l'arbre de la Liberté».

N. 20. Un enfatico antico detto suona: "Fiat justitia et pereat mundus", che lo Hegel, saggiamente ritoccandolo nella congiunzione, correggeva nel secondo comma: "ne pereat mundus": intendendo di quella giustizia, di

quell'ordine, che il corso morale del mondo di volta in volta vuole e attua. Ma dalla fallace idea della giustizia come eguaglianza e conseguente benessere e pace sorge l'altro e comune detto, o piuttosto desolato sospiro: che «la giustizia non è di questo mondo». Sarà dunque di un altro mondo? In effetto, in esso, e nel pessimismo che esso consacra, si suole attingere (e perfino da un Kant) l'argomento principale per postulare un altro mondo, in cui siano raddrizzate e compensate le ingiustizie di questo che solo viviamo e solo conosciamo e nel quale sono bensì tutti i nostri dolori, ma anche tutti i nostri amori, tutto il miserabile ma anche tutto il sublime dell'umanità.

N. 21. Anche Giacomo Leopardi, pessimista, ideava (nell'ultimo suo canto "La Ginestra") una confederazione di tutti gli uomini, pacificati ed eguagliati dalla loro lotta contro la nemica Natura.

N. 22. Si veda una mia memoria accademica del 1927, in "Etica e politica", Laterza, Bari, 1956', pagine 323-27 [qui alle pagine 276-81]; e anche una mia nota, nella «Rivista di storia economica» di Torino, 6., 1941, n. 1 (ristampata in "Pagine sparse", Ricciardi, Napoli, 1943, vol. 3., pagine 30-33). Che questo slegamento valga, a rigore, anche per la cosiddetta «economia di mercato», ho sostenuto, contro il Röpke, in "Discorsi di varia filosofia", Laterza, Bari, 1945, vol. 2., sez. 22esima.

N. 23. "Geschichte des Sozialismus in Einzel-Darstellungen", Dietz, Stuttgart, 1895.

N. 24. "Materialismo storico ed economia marxistica", Laterza, Bari, 1951, pagine 188-89.

N. 25. Nei versi notissimi, ma pur sempre da rimeditare:

Das ist der Weisheit letzter Schiuss:
Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben,
Der täglich sie erobern muss.
Und so verbringt, umrungen von Gefahr,
Hier Kindheit, Mann und Greis sein tüchtig Jahr.
Solch ein Gewimmel möcht' ich sehn,
Auf freiem Grund mit freiem Volke stehen.
Zum Augenblick dürft' ich sagen:
Verweile doch, du bist so schön!

N 26. Henri de Man, "Après coup. memoires", Édition de la Maison d'or, Bruxelles, 1941.

N. 27. Si veda "Russia e comunismo", in "Conversazioni critiche", serie 5., Laterza, Bari, 19512, pagine 348-50.

N. 28. Si veda, del resto, nella chiusa della mia "Storia d'Europa nel secolo decimonono", che ha la data del 1932.

N. 29. Werner Sombart, "Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen" (1913): cito dall'edizione Duncker und Humblot, München-Leipzig, 1920.

N. 30. Bernhard Groethuisen, "Die Entstehung der bürgerlichen Welt und Lebensanschauung in Frankreich": vol. 1., "Das Bürgertum und die katholische Weltanschauung", Niemeyer, Halle a. S., 1927: riduzione francese con l'aggiunta di una seconda parte: "Origines de l'esprit bourgeois en France": vol. 1., "L'Église et la Bourgeoisie", Gallimard, Paris, 1927.

N. 31. Op. cit., pag. 457.

N. 32. Ibid., pag. 459.

N. 33. Ibid., pagine 459-62.

N. 34. Se ne ha anche una traduzione italiana: "L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura dal Rinascimento al secolo 18esimo", La Nuova Italia, Venezia, 1927.

N. 35. Op. cit., pag. 23.

N. 36. Ibid., pagine 413-14.

N. 37. Nella edizione francese (che contiene la seconda parte), pag. 293.

N. 38. Per questa mia raccomandazione, si veda, tra l'altro, "Teoria e storia della storiografia", Laterza, Bari, 19547, pagine 149-50.

N. 39. William Kay Wallace, "The trend of history", Macmillan, New York, 1922; "The passing of politics", Allen and Unwin, London, 1924.

N. 40. Si vedano le lezioni sulla "Philosophie des Rechts", ai parr. 205 e 305.

N. 41. Si veda nel volume: "Etica e politica", Laterza, Bari, 1956.4, pagine 321-28 [qui alle pagine 131-52].

N. 42. M. Du Camp, "Souvenirs litteraires", Hachette, Paris, 1883, vol. 1., pag. 275.

N. 43. Ne «La libertà» di Napoli, anno 1., numero 2, 18 marzo 1944.

N. 44. Col titolo: "«Armi della critica» e «Critica delle armi»" fu pubblicata nel giornale «La libertà» di Napoli (anno 1., numero 5, 6 aprile 1944) questa letterina a risposta di una poco ragionevole risposta che l'organo

napoletano dei comunisti fece alle mie precedenti osservazioni critiche, del tutto obiettive e pacate, e anche benevole, almeno nelle speranze:

Sorrento, 2 aprile 1944.

Cari amici,

La noterella con la quale la «Libertà» ha stimato di dover rispondere, per ragioni affatto obiettive di ossequio alla verità, - ossia, questa volta, all'esattezza delle citazioni, - è stata scritta in redazione, me lontano da Napoli e informatone a cose fatte. Ciò non toglie che da mia parte io l'approvi in ogni sillaba.

Ma sapete se avessi dovuto rispondere io, che cosa avrei risposto?

Alla dichiarazione che alle «armi della critica» da me adoperate si deve replicare con la «critica delle armi», cioè con la violenza materiale, avrei richiamato un aneddoto che mi è tornato subito alla memoria. L'aneddoto è di quell'ufficiale che ballava in un salotto, e un signore sussurrò al suo vicino: «Come balla male quell'ufficiale!». E il prode ufficiale, avendo percepito queste parole, terminato che ebbe il suo giro di danza, si piantò fiero innanzi al buon borghese e gli dichiarò: «Signore, sappiate che, se io ballo male, mi batto bene!». Che cosa rispose allora il buon borghese, che non perse perciò la sua calma e la sua logica? Semplicemente questo: «Dunque, battetevi sempre e non ballate mai!». Fate o minacciate, se così vi piace, violenze, ma lasciate stare la dialettica, l'idealismo, il materialismo e la filosofia. Tale risposta potrà sembrare priva di quella gravità che si conviene a un filosofo, ma noi stiamo tutti in Napoli, città nella quale è pur lecito ridere, non mi permetto già di dire dei comunisti, ma coi comunisti, dei quali io conosco parecchi, e fuori delle feroci polemiche di stampa li ho sperimentati persone gentili e di buon senso. Abbiatemi, eccetera.

N. 45. "The Machiavellians. Defenders of Freedom", The John Day Company, New York, 1943.

N. 46. "The Managerial Revolution", The John Day Company New York, 1941.

N. 47. Col titolo "Intorno al Tocqueville", nella «Critica» del 20 gennaio 1943.

N. 48. Mi fu chiesto dai redattori dell'«Italia libera», ma poi, per incidenti a me mal noti, non fu mai pubblicato, come non furono mai pubblicati articoli (che a me furono inviati per conoscenza e che io senza

alcuna riserva o ritocco approvai) diretti a tacitamente correggere le deplorate «precisazioni».

N. 49. Si veda la mia "Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono", Laterza, Bari, 1947.3, vol. 2, pagine 95-96.

N. 50. Sull'efficienza dell'antimachiavellismo della Controriforma per la maturazione della teoria dello Stato e della politica, si veda quel che ho detto nella "Storia dell'età barocca in Italia", spec. parte 1., cap. 2.

N. 51. Si veda "Etica e politica", Laterza, Bari, 19564, pagine 279-90 [qui alle pagine 302-15].

N. 52. Confer "Teoria e storia della storiografia", Laterza, Bari, 19547, pagine 197-98.

N. 53. Così il Droysen, "Grundriss der Historik", par. 73.

N. 54. Nelle note al "West-östlicher Diwan": si veda quella intitolata: "Israel in der Wüste".

N. 55. Nelle "OEuvres completes", Gallimard, Paris, 1929-1936, nella parte che s'intitola: "Le temps retrouvé", vol. 2., pagine 252-53

N. 56. Nella parte intitolata "La prisonniere", vol. 1., pagine 247-48.

N. 57. "Le temps retrouvé", vol. 2., pag. 253.

N. 58. "Albertine disparue", vol. 1., pag. 102.

N. 59. "Le temps retrouvé", vol. 2., pag. 253.

N. 60. Ibid., pag. 251.

N. 61. "La vie littéraire", seconda serie, Calman levy, Paris, s.a., pagine 115-24.

NOTA DEL CURATORE

N. 1. La fortuna di Croce nel mondo anglosassone, e non solo in questo periodo, né solo in questo mondo, è uno dei maggiori "desideratur" della letteratura su di lui. Segnaliamo in appendice alla presente Nota del Curatore un elenco (peraltro parziale) di scritti su Croce apparsi nel quindicennio 1939-1953.

N. 2. Tutta la corrispondenza crociana citata in queste pagine è nell'Archivio Croce e mi è stata messa cortesemente a disposizione dalla signora Alda Croce, che di ciò, e di altri aiuti prestatimi, vivamente ringrazio.

N. 3. Per gli scritti di Croce genericamente indicati qui e altrove, si veda "L'opera di Benedetto Croce. Bibliografia a cura di S. Borsari", Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli, 1964.

N. 4. Si tratta, in realtà, del capitolo 12esimo del saggio "La storia come pensiero e come azione", apparso in «La Critica», 35, 1937, pagine 1-35 (il cap. 12esimo è alle pagine 32-35), e poi nel volume omonimo, pubblicato l'anno seguente (ve ne fu una seconda edizione nello stesso anno) presso Laterza come vol. 9. della sezione «Saggi filosofici» nella serie delle opere di Croce (pagine 46-50).

N. 5. Il termine «umanesimo» era fortemente preferito allora dallo stesso Croce (si veda G. Galasso, "Croce e lo spirito del suo tempo", Il Saggiatore, Milano, 1990, pagine 428 seg.) per indicare tutta la sua opera filosofica.

N. 6. Tale nozione di Occidente, o «mondo occidentale», va sottolineata. Essa conobbe allora uno dei suoi momenti di maggiore rilievo. Si veda - per l'Italia e per le implicazioni, anche politiche, che vi si legavano - V. de Caprariis, "Storia di un'alleanza. Genesi e significato del Patto Atlantico", Roma, 1958. Weidenfeld fissava anche al 25 luglio il termine entro il quale l'articolo richiesto al Croce doveva pervenirgli, affinché potesse apparire in uno dei numeri della rivista programmati per lo stesso anno 1945.

N. 7. Per gli interessi teorici e politici di Croce in tal senso in quegli anni, si veda G. Galasso, "Croce e lo spirito del suo tempo", cit., pagine 415 seg.

N. 8. Nella stessa lettera Weidenfeld ricordava a Ruffini anche l'altro contributo per «Contact» di cui avevano parlato, e cioè quello di Alcide de

Gasperi all'interno di «una serie di articoli programmatici di qualificati statisti e teorici della politica europei». Si pensava a un articolo «sul ruolo della Democrazia cristiana nella politica italiana ed europea».

N. 9. Qui Ruffini si ostinava ancora a indicare con un titolo impreciso i due volumi dei "Discorsi di varia filosofia", pubblicati quell'anno, le cui bozze, come si è accennato, egli aveva visto in anticipo e aveva passato a Klibansky.

N. 10. Ruffini, nella sua citata lettera a Croce del 16 aprile 1946, dice che la Allen and Unwin gli aveva chiesto «se i diritti di traduzione in francese di "Etica e politica" ... [fossero] ancora liberi, ed a quali condizioni».

N. 11. In realtà una piccola variazione Croce l'aveva introdotta nel piano presentatogli, e cioè l'eliminazione del saggio "The Conflict of War", che fu poi sostituito dall'editore con quello "Il dovere e i doveri", in un primo tempo non presente nel piano dell'opera. A quale degli scritti crociani corrispondesse "The Conflict of War" non mi è stato possibile individuare. Potrebbe darsi che si trattasse di un'erronea duplicazione di altro scritto. In tal caso l'espunzione fattane da Croce avrebbe un altro significato, limitandosi alla correzione di un errore materiale.

N. 12. Questa sorta di presa di distanza non toglie che il traduttore scrivesse, a suo tempo, un necrologio di Croce meritevole di interesse anche dal punto di vista dell'eco inglese del pensiero e della figura dello stesso Croce. Si veda E.F. Carritt, "Benedetto Croce. 1866-1952", in «The Proceedings of the British Academy», 38, 1953.

N. 13. Per l'antologia del 1951, si veda G. Galasso, "Croce e lo spirito del suo tempo", cit., pagine 426 seg. E' da notare che essa venne pubblicata in inglese nel 1966 per Oxford University Press, col titolo "Philosophy - Poetry - History", a cura di C. Sprigge e con una lunga introduzione dello stesso (pagine 9.-71.).

N. 14. Su questo tema Croce scrisse nei «Quaderni della Critica», 11, 1948, pagine 58-61 (ripubblicato in "Filosofia e storiografia", Laterza, Bari, 1949, pagine 177-82).

N. 15. Si veda B. Croce, "Pagine sparse", Ricciardi, Napoli, 1943, vol. 33., pagine 469-72. La raccolta era la serie "The Living Philosophers", edita a cura di P.A. Schilpp per Northwestern University, Evanston and Chicago, 1942. Fra i collaboratori italiani: F. Flora, L. Russo, G. De Ruggiero, F. Nicolini, C. Antoni. Ma il volume su Croce non fu poi mai pubblicato, perché

lo Schilpp insisteva nel pretendere una replica ai critici, che Croce non volle assolutamente scrivere. Nella seconda edizione delle "Pagine sparse" (Laterza, Bari, 1960, vol. 3., pag. 609) lo stesso Croce avrebbe scritto: «quantunque le varie parti del volume mi siano state comunicate quasi tutte in dattilografia, il volume stesso non è stato poi pubblicato».

N. 16. L'introduzione è dello stesso traduttore, Vincent Sheean.

N. 17. Si veda la "Prefazione a un opuscolo sulla Germania e l'Europa", pubblicata su «Il Nuovo Corriere della Sera» e su «Risorgimento liberale» del 31 dicembre 1946, e poi in B. Croce, "Scritti e discorsi politici (1943-1948)", Laterza, Bari, 1963, vol. 2., pagine 346-48. Lo scritto reca la data del 18 maggio 1946.

N. 18. Per la posizione in tutto analoga (salvo la maggiore drasticità del giudizio sul nazismo) da lui allora tenuta, si veda B. Croce, "L'Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla guerra", edito la prima volta a Napoli, presso Ricciardi, nel 1919, e poi a Bari, presso Laterza, nel 1928, 1950 e 1965.

N. 19. Le "Considerazioni sul problema dei nostri tempi" apparvero ad apertura del primo dei «Quaderni della Critica» nel 1945, pagine 1-15; poi furono ristampate in opuscolo, con lo stesso titolo, da Laterza, Bari, 1945, e in B. Croce, "Pensiero politico e politica attuale. Scritti e discorsi (1945)", Laterza, Bari, 1946, pagine 3-24.

N. 20. Si veda B. Croce, "Filosofia e storiografia", Laterza, Bari, 1949, pagine 53-65.

N. 21. Può essere interessante ricordare che su di esso si fermò, nel necrologio di Croce, H.M., "In morte di B. Croce. Note al «Soliloquio»", in «Protestantesimo», Roma, luglio-dicembre 1952.