

BENEDETTO CROCE
ETICA E POLITICA

Nelle « Opere di Benedetto Croce »

Saggi filosofici, VI

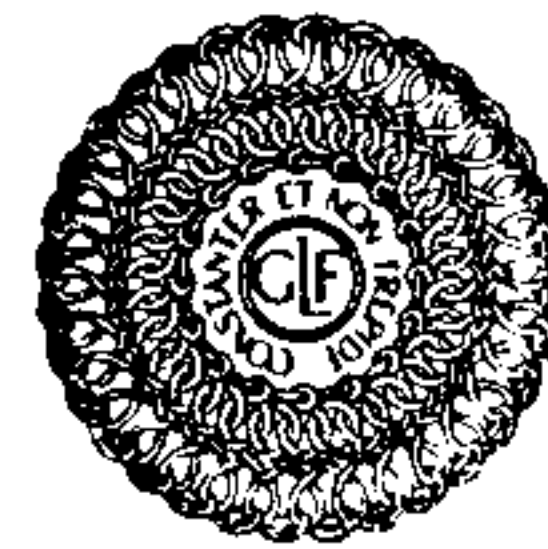
prima edizione 1931

quarta edizione 1956

Prima edizione economica

gennaio 1967

Proprietà letteraria riservata Gius. Laterza & Figli S.p.A.
via Dante 51 Bari



EDITORI LATERZA

AVVERTENZA

Ai *Frammenti di etica*, che comparvero in volume nel 1922, e che qui sono accresciuti di altri saggi, unisco gli *Elementi di politica*, scritti nel 1924 e pubblicati in volume nel 1925, e la serie di complementi ad essi che formarono l'opuscolo dal titolo: *Aspetti morali della vita politica* (1928); e poiché molte delle pagine qui raccolte hanno ispirazione assai personale, aggiungo in ultimo il *Contributo alla critica di me stesso*, scritto nel 1915 e stampato la prima volta per circolazione privata nel 1918¹.

Napoli, ottobre 1930.

B. C.

*Finito di stampare nel gennaio 1967
nello stabilimento di arti grafiche Gius. Laterza & Figli Bari*
554

¹—[Il *Contributo alla critica di me stesso* si pubblica ora nell'edizione con un'appendice inedita apparsa in opuscolo nel 1945. N. d. ed. alla quarta edizione.]

FRAMMENTI DI ETICA

Quod nunc ratio est, impetus ante fuit.

Serbo a questi scritti il titolo di « Frammenti di etica », che ebbero quando cominciai a pubblicarli, nel 1915, nella rivista la *Critica*, e col quale ormai sono noti. Ma, veramente, non possono dirsi frammenti nel senso di tentativi di un'Etica da comporre, perché seguirono a un trattato di Etica già composto (*Filosofia della pratica*), e sorsero spontanei come indagini di alcune situazioni della vita spirituale, analizzate e ricondotte ai principî altra volta stabiliti e dichiarati. I vecchi trattati di Etica (e perfino quello kantiano) recavano come appendici la « teoria delle virtù » e la « casistica morale », delle quali ho dimostrato il carattere astratto e arbitrario, e spiegato le ragioni per cui erano destinate a tramontare, come di fatto sono tramontate, nel pensiero moderno. Ma l'esigenza che quella teoria e quella casistica contenevano, di veder particolareggiati i principî etici nelle varie situazioni della vita, rimane, e mi pare che possa essere acconciamente soddisfatta con una serie di bozzetti morali del genere di questi che si offrono per saggio. Saggio che vuol essere insieme un avviamento, perché i lettori potranno, proseguendo nell'indagine e nella meditazione, formarne altri, secondo le loro proprie esperienze e i loro propri bisogni.

Non composti sopra un disegno ma suscitati via via dalle più varie occasioni, dalla lettura di un poeta o di un filosofo, da un incidente politico, da un caso personale, da uno scrupolo di coscienza, questi scritti presentano qualche discontinuità formale e alcune ripetizioni di concetti: cose che appartengono al loro carattere stesso, al loro libero andamento, e che perciò non ho cercato di rimuovere o di artificialmente modificare in questa ristampa.

Bardonecchia (Torino), 16 agosto 1920.

DESIDERARE E VOLERE

Chiunque, conducendo vita operosa, deve piegare altri a suoi collaboratori o è costretto a toglierseli d'accanto perché d'impaccio all'opera che esercita, ha occasione di osservare quotidianamente, con non poco dispiacere e fastidio e dolore, uomini che sembrano colpiti da paralisi della volontà. Tali esperienze sono così frequenti che egli, quasi senza avvedersene, foggia una serie di tipi psicologici, per mezzo dei quali li viene raccogliendo nelle loro somiglianze e varietà; e, quando incontra nuovi casi, li saluta come vecchie conoscenze, li riporta al vecchio tipo e si regola in conseguenza. Ecco l'uomo fantastico: quante volte non ci siamo dovuti urtare in costui, illuderci dapprima con le sue illusioni, scoprirle tali, illuderci da capo con la speranza, e infine, rinunciare per disperati a prenderlo sul serio! — l'uomo dico, che forma facilmente disegni e propositi e, quando li ha formati, quando li ha vagheggiati a parte a parte, quando ne ha più volte discorso come di cose che stanno per passare nella realtà, li lascia cadere tutti, o, al primo conato di attuazione, se li vede prosaiczati e diminuiti, e se ne disgusta, e torna a formare altri disegni e propositi, con lo stesso successo o insuccesso che si dica. Ma l'insuccesso, che presto rende noi scettici sul conto suo, non rende mai scettico esso sul conto proprio; tanto è in lui spontanea e irrefrenabile quella germinazione di disegni e di propositi. Ed ecco il perplesso o pauroso, che, a ogni azione da compiere, si trova la mente popolata dai fantasmi delle possibili conseguenze dannose della sua azione, e vorrebbe prendere l'assicurazione contro tutte esse; e,

poiché quelle possibilità sono infinite, trascorre di paura in paura, e non si risolve a operare. Ed ecco ancora l'uomo affranto dalle sventure, legato al passato che non torna, inadattabile al presente, inerte innanzi al presente.

Fermiamoci a questi tre tipi. Che cosa manca a tutti costoro? Al primo, si dirà, manca la concretezza, al secondo il coraggio, al terzo il gusto del vivere. Cioè, manca a tutti lo stesso: la forza volitiva, che è concretezza, che è coraggio, che è amore alla vita.

E che cosa hanno in cambio? Non hanno nulla, hanno il nulla; e questo è il male, questa la ragione della loro angoscia.

Certo, ciascuno di essi agita nella fantasia immagini, a mo' di poeta, ed elabora riflessioni e giudizi, a mo' di pensatore. Ma se hanno immagini, sequele o urti d'immagini, non hanno l'immagine; se hanno riflessioni e pensieri, non hanno il pensiero. Perciò non provano soddisfazione e gioia, per le quali si richiederebbe appunto la forza che loro manca: la volontà di contemplare o d'indagare, la volontà dell'artista o del pensatore. Taluno, infatti, si salva dalla perdizione a questo modo: col dire tacitamente a sé stesso, o col fare praticamente come se così si fosse detto: — Sono un pover'uomo, sono un inconcludente, un pauroso, un uomo distrutto dal dolore; — e con l'oggettivare sé innanzi a sé stesso, e analizzarsi da filosofo o effondersi nella lirica e nella confessione (nella poesia o nell'aprirsi a un cuore amico); e ottiene un lenimento più o meno durevole ai suoi mali, perché entra in una forma di volontà e di attività.

Ma se coloro non scampano in questa attività del contemplare e del meditare, e se non riescono, d'altra parte, a operare praticamente, — il nulla li vince. La loro agitazione d'animo mette capo alla negazione della vita: al pervertimento, alla follia, al suicidio, alla morte insomma dell'individuo.

Le descrizioni, che ho accennate con rapidi tocchi, sono empiriche, s'intende bene, e perciò ho parlato di « tipi »; ma in questi tipi si vede come in grande (sebbene alquanto alterato pel fatto stesso dell'ingrandimento), l'eterno pro-

cesso volitivo nelle sue antitesi. Dalla descrizione tipica e dalla sua astrattezza ripassando ora alla realtà concreta, quelli che apparivano fatti distinguibili e separabili da altri fatti, si scoprono come nient'altro che un momento intrinseco a ogni nostro atto volitivo: il momento della fantasticheria, della paura, dell'inerzia, della follia: il momento della passività.

Questo momento io ho chiamato altra volta quello dei desiderî, definendo il desiderio come volontà dell'impossibile o (che è lo stesso) volontà impossibile. Il desiderio, che non è più contemplazione o pensiero, non è ancora volontà, anzi sta nel processo volitivo come ciò che non si può e non si deve volere. Non può ridiventare mera contemplazione o pensiero, perché lo spirito ha già percorso quello stadio e non rifà due volte la stessa strada; e intanto non è volontà, perché non accetta le condizioni della volontà, e vuole senza volere. Contraddizione che non ha realtà per sé stante e designa appunto il passaggio dalla teoria alla pratica, ed anzi è questo passaggio stesso.

Nella sfera morale, questo momento antitetico del desiderare è ben noto come la tendenza utilitaria, e perciò egoistica, che fronteggia la forza etica e ne è vinta. Ma anche nella sfera utilitaria esso riappare come la passione antieconomica e dannosa, che è vinta dalla volontà del proprio bene o del proprio piacere.

Qui si affaccia un'obiezione, che verrebbe a contestare la fondatezza della distinzione di una sfera utilitaria. Cioè, si dice: — Come mai, se il momento utilitario è quello del piacere, del libito, dell'impulso affatto individuale, può dar origine a un'opposizione? Mi piace *a*, e questo piacere mi trae tutto a sé e non trova ostacoli, né nella coscienza morale, che, nell'ipotesi, non si è ancora accesa, né in un altro piacere, che, in quanto non è preferito, non esiste.

Senonché, quel che la volizione utilitaria si trova a fronte è appunto la molteplicità dei desiderî, la forza centrifuga, che dal volere riconduce, senza ricondurre, al contemplare e riflettere, che non contempla né riflette vera-

mente. E questa essa procura di vincere; e perciò con essa si entra nella cerchia dello spirito pratico.

II

I « PECCATI DI PENSIERO »

La denominazione « peccati di pensiero », è assurda, ossia è di quelle che possono chiudere bensì un contenuto reale (ed essere anche irreprensibili come espressioni linguistiche d'uso), ma che, intese alla lettera, sostituendo alle parole i concetti che esse astrattamente designano, si mostrano contraddittorie, e con la loro stessa forma verbale danno indizio che quel contenuto non è stato bene analizzato, inteso e distinto. Infatti, che cosa significherebbe « peccare di pensiero »? Come si può, pensando, peccare? Come può essere peccato il pensiero, cioè il lavacro salutare nella verità?

Ma i « peccati di pensiero » sono ben peccati, peccati grossi o piccini, perché sono moti volitivi; tanto vero che sovente quella denominazione è sostituita dall'altra, più esatta, di « peccati di desiderio ».

Col quale schiarimento non si toglie, per altro, la difficoltà, che risorge anzi più forte. Come, infatti, si possono concepire « peccati di desiderio »? Il « desiderio » è, per sé stesso, il « peccato »; perché, come sappiamo, è l'opposto della volontà e sta nella volontà effettiva solo come represso o superato. E il peccato in quanto desiderio è in tutti noi, in ogni istante. L'uomo morale, nell'atto che è morale o nell'abito morale che è venuto acquistando, è sempre, a volta a volta, simile al santo che lotta col demonio tentatore, o all'arcangelo che non senza sforzo trafigge il drago, o, se così piace, alla Vergine che lo calca serena coi piedi ma pur lo calca e lo ha sotto di sé, a contatto con sé. Mi par di avere notato altra volta che se tutto il male del mondo (tutti i desiderî) non fosse in qualche modo in noi, non potremmo intendere il male;

non potremmo neppure rifare dentro di noi (rifare è simpatizzare) i personaggi malvagi e perversi di un dramma o di un romanzo: saremmo impartecipi e stupidi innanzi alla dialettica della vita.

Se dunque la denominazione « peccati di desiderio » ha, diversamente da quella che parla di « peccati di pensiero », il merito di assegnare quei fatti alla cerchia pratica, per un altro verso neppur essa è esatta: i « peccati di desiderio » non sono il desiderio, ma un gruppo o una classe particolare di peccati. Sarà, a mo' d'esempio, peccato di desiderio quello di una moglie che, accanto al letto d'infermo del marito tormentatore, non tralascia le cure dovute, ma pur carezza dentro di sé l'idea che la morte la libererà da quell'uomo infesto. Ovvero quello dell'aspirante al conseguimento di un posto, che gode nel veder capitar male, senza fatto suo, a colui che gli è rivale. E via dicendo. Ora codesti non sono più desiderî (momento dialettico), ma atti. Perché nessun moto nostro positivo di volontà, se anche non si traduca in quelli che comunemente e grossolanamente si considerano atti esterni o azioni, manca perciò di attuazione: ha, se non altro, attuazione in noi, disponendoci in certi determinati modi, che a lor volta partoriscono effetti. E quegli atti, che paiono semplici vagheggiamenti fantastici, producono, per esempio, l'effetto di farci adempiere freddamente il nostro dovere. Ma il dovere adempiuto freddamente è adempiuto malamente, senza slancio, e perciò senza inventività e senza tutta l'efficacia che potrebbe in altro modo conseguire.

Ecco perché hanno torto coloro che dicono: « Noi facciamo il nostro dovere, ma lasciateci desiderare quel che ci piace ». Quel sogno di desiderî è una mancanza al dovere: quel sogno vagheggiato, e non discacciato o represso. Scacciato e represso, rinvigorisce e acuisce il volere; carezzato, lo infiacchisce. Le vie dell'inferno sono lastricate di buone intenzioni: di che profittano, com'è noto, tutti gli adulteri in divenire, che si propongono d'iniziare relazioni puramente spirituali, scambi di anime; e tutti coloro che variamente indulgono a sé medesimi, e

dell'indulgenza pagano poi le pene. L'uomo morale fa scrupolo a sé stesso, e accusa gli altri, di ogni « peccato di desiderio ».

Pure, ci sono casi nei quali sembra che quel vagheggiamento sia un vero e proprio desiderio morale. Un don Rodrigo minaccia e atterrisce un'intera popolazione: la peste se lo porta via; non è stata la peste una « grande scopa »? Non ha spazzato il male e reso possibile che al malefico don Rodrigo sia succeduto il benefico e cristiano suo erede, che si accinge a riparare le nequizie commesse dall'altro? Come non accogliere con gioia l'annuncio di quella morte, e, poiché ciò che si accoglie con gioia può ben essere oggetto di desiderio, come non desiderarla e invocarla? Ma il Manzoni, fine moralista, fa che quel sentimento di gioia prorompa dal petto e dalla bocca solo di un personaggio moralmente e incorreggibilmente inferiore, di don Abbondio. Invero, l'affermazione che in quei casi si brami l'avvento del bene, è una menzogna: ciò che effettivamente si brama è che sia risparmiato a sé medesimo un dolore, un travaglio, un fastidio, uno sforzo; ossia quella brama è, in fondo, egoistica: don Abbondio non voleva don Rodrighi al mondo per non trovarsi al caso di mancare, come mancò tante volte, al proprio dovere. Chi giudica diversamente, ricasca nell'errore di dividere il mezzo dal fine, e perde ogni difesa contro chi, logicamente deducendo, dal « peccato di desiderio » passa fino a consigliare ed eseguire atti delittuosi.

Onde, quando l'avvenimento favorevole accade affatto fuori la individuale volontà di chi ne è favorito, gli animi fini sentono che la gioia che si affaccia in essi è cattiva gioia, e la reprimono; non parlano nemmeno, come gl'ipocriti, di « castighi del cielo », di cui essi vedano con soddisfazione gli effetti; e non solo dicono ma si sforzano di disporsi in modo che, se essi avessero potuto o potessero, toglierebbero quel male altrui a loro giovevole e rinunzierebbero alla nuova agevolezza che ne è sorta per la loro operosità, e si rassegnerebbero coraggiosamente al persistere degli ostacoli e dei travagli di un tempo. Godono invece quella cattiva gioia gli animi grossolani, economico-

giuridici, paghi dell'osservanza esterna e noncuranti dei moti interni. Gli animi forti e puri, tutti intenti alla loro opera, si disinteressano degli eventi, perché sanno che gli eventi non sono mai né buoni né cattivi, né favorevoli né sfavorevoli, ma sono solamente nuove condizioni per nuove azioni.

III

L'AMORE PER LE COSE

Lo spirito, nel suo momento economico o naturale che si dica, crea la vita, la vita immediata o naturale; e creare la vita importa insieme creare le condizioni della vita, non come cose distinte dalla vita stessa (al modo che gli economisti, nelle loro astrazioni, distinguono beni diretti e beni strumentali), ma come tutt'uno con essa, poiché ogni atto di vita è insieme condizione di nuova vita, e ogni serie di atti, condizione di altre serie di atti. Queste serie sono gli abiti, la ricchezza capitalizzata, o, come anche si sogliono chiamare, i « beni della vita », il possesso dei beni, la « proprietà », con la quale (come dicono senza troppo capire i teorici del diritto) l'uomo afferma il suo diritto sulla natura.

Con questo possesso di beni la vita ha la sua lietezza e la sua consolazione, pur nei travagli e nelle lotte inevitabili; ma questo possesso, nato dall'instabilità, cioè dalla dinamicità e dallo svolgimento, partecipa dell'instabilità ed è anch'esso in processo di svolgimento. Lo spirito, che ha creato come sua forma transitoria quel gruppo di abiti vitali che si chiama l'individualità (e che coincide con quel gruppo di beni) disindividualizza l'individualità, trae l'individuo fuori dei suoi abiti, fuori di sé, costringendolo a tenere quelli come un passato e a farsi altro da quel che era; e l'individuo, costretto a uscire da questo o quello dei suoi abiti, spasima e soffre; costretto a uscir da tutti insieme, muore, ossia cede il posto ad altri individui, che continueranno l'opera dello spirito, in colui iniziata.

Tale è la legge dello spirito: creare la vita e superare la vita che ha creata; e, poiché quella creazione di vita, quel possesso di beni, quella lietezza, quella felicità si chiama amore (inteso l'amore nel suo significato largo e comprensivo), e quel superamento, quello strappo degli abiti acquisiti, quella perdita di beni si chiama dolore, ecco come il ritmo della vita è amore e dolore, così indissolubili che ogni nuovo germe di amore che noi seminiamo è un nuovo frutto di dolore che, presto o tardi, raccoglieremo.

A questa legge della vita, c'è chi si ribella o tenta di ribellarsi. E la ribellione accade in due modi opposti: o rifiutandosi di seguir la vita nel suo cangiamento, o rifiutandosi di accettare e amare i beni transitori della vita. Nel primo caso sono gli animi romantici, i Werther, gli Ortis, i morenti al morire della persona o alla perdita della cosa amata, i disperati, i folli, i suicidi. Nel secondo caso, gli asceti di ogni sorta, dalle sette dei filosofi greci agli anacoreti del cristianesimo e ai tanti che, fuori di ogni religione, procurano di viver la vita disaffezionati di ogni persona e di ogni cosa, per timore di soffrire. Ma l'assurdo del tentativo degli uni e degli altri è documentato dalla nullità in cui cadono i primi e dalle contraddizioni in cui s'impigliano i secondi, che non vogliono amare e finiscono con l'amare tardi e male, e si confondono, in ultimo, coi primi.

Più ragionevole sembrerebbe il proposito di chi non si mette in opposizione con la vita, ma non le aderisce tanto da dover poi soffrire dei capricci della sorte: atteggiamento calmo, che un tempo si chiamava da « saggio » o da « filosofo », e che si può trovare anch'esso delineato in pensatori, moralisti, oratori e poeti dell'antichità greco-romana, e nei tanti loro seguaci del Rinascimento, tra i quali ultimi, meglio forse che in altri, nel Montaigne, che espresse quell'ideale di vita innumeri volte e in pagine di mirabile freschezza. « *Il fault avoir femmes, enfants, biens et surtout de la santé, qui peult; mais non pas s'y attacher en maniere que nostre heur en despende; il se fault reserver une arriere boutique, toute nostre, toute franche, en*

laquelle nous établissions nostre vraye liberté et principale retraicte et solitude. En cette cy fault il prendre nostre ordinaire entretien de nous à nous mesmes, et si privé, que nulle accointance ou communication estrangiere y treuve place; discourir et y rire, comme sans femme, sans enfants et sans biens, sans train et sans valets; à fin que quand l'occasion adviendra de leur perte, il ne nous soit pas nouveau de nous en passer » (I, 38). Pure, chi non avverte qualcosa di meschino in queste raccomandazioni? Chi non esce dalla lettura del Montaigne e dei pari suoi quasi vergognoso di sé medesimo e dell'umanità? Mette conto di vivere, quando si è costretti a tastarsi a ogni istante il polso e a circondarsi di pannicelli caldi e a evitare ogni soffio d'aria per paura dei malanni? Mette conto di amare, pensando e provvedendo sempre all'igiene dell'amore, graduandone le dosi, moderandole, provando a volta a volta di astenersene per esercizio di astinenza, timorosi di troppo forti scosse e dilacerazioni nel futuro?

Questo sentimento di vergogna ha la sua buona ragione in ciò che in quelle dottrine dei « saggi » e dei « filosofi » domina la sollecitudine dell'evitare il dolore sulla sollecitudine, nobilmente umana, di promuovere l'attività, il lavoro, la produzione. Cosicché l'etica che le origina, o che esse suggeriscono, non va esente da una forte impronta utilitaristica. I « saggi » o « filosofi » inculcano, di certo, l'adempimento del dovere, fino alla morte; ma anche quell'adempimento è diretto a mantenere la calma dell'anima e a procurare la maggiore felicità possibile con la riduzione al minimo del dolore. Ora la soluzione vera, la soluzione nobile, la soluzione umana del problema che sorge dal nesso di amore e dolore, di vita e morte, dev'essere invece l'accettazione senza riserve dell'amore e del dolore, dell'amore come strumento di lavoro, del dolore come travaglio che ci fa passare dal vecchio al nuovo lavoro. Il fine che i « saggi » o « filosofi » si studiano di raggiungere col fiaccare l'energia dell'amore si deve raggiungere, invece, non con questo infiacchimento e cautela sentimentale (che è poi, in pratica, impossibile), ma con l'amare con tanta elevatezza di spirito da ritrovare in questa stessa

elevatezza la forza di resistere al dolore, quando viene a colpirci, e la possibilità di superarlo in un nuovo amore. Ah, le grandi cose al mondo non sono state compiute dai « saggi » e dai « filosofi », da coloro che riescono abilmente a solcare il mare della vita senza troppe tempeste, ma dagli animi appassionati ed energici, che sfidano le tempeste! Non si tratta dunque, neanche in questo caso, di un temperamento quantitativo dell'amore, ma di una trasformazione qualitativa.

Certamente, per adottare questa concezione della realtà, bisogna distruggere in sé la concezione dell'individuo come entità metafisica, la concezione monadologica, la cui radice è egoistica, e le cui conseguenze è dato vedere nella triste « immortalità » che essa promette, a contrasto con l'immortalità vera e radiosa, che va oltre l'individuo: nell'immortalità monadistica, che chiamerei pagana, a contrasto dell'altra, che può dirsi cristiana (di un cristianesimo profondamente inteso: immortalità in Dio). Col distruggere la concezione monadologica dell'individuo, si diventa liberi dall'angoscia filosofica circa il dolore e la morte; e rimane innanzi a noi la sola angoscia del superare l'angoscia, accettata, se non con animo, con mente serena. Rimane, insomma, il problema pratico, di vincere, domare e piegare di volta in volta la forma pratica del monadismo, la ribelle ed egoistica individualità.

IV

RELIGIONE E SERENITÀ

Si suole affermare che la religione dà quella consolazione e quella serenità, che nessuna filosofia può dare. Ma, come considerazione di fatto, non oserei dire che la cosa sia vera. Mi guardo attorno o raccolgo i miei ricordi sugli uomini religiosi (e intendo ingenuamente credenti in una determinata religione), coi quali ho vissuto o mi sono imbattuto, e non li riconosco più sereni o meno turbati degli altri non religiosi (non credenti), che anche ho pra-

ticati. Le manifestazioni della gioia e del dolore sono le stesse negli uni e negli altri. Né uno spettacolo diverso mi offre la storia, la storia dei santi, dei grandi santi che erano uomini grandi: tutti inquieti, agitati dal dubbio, tormentati dallo scrupolo morale e dal senso dell'impurità; — tali e quali come i non-santi (e intendo i non santificati).

Si dirà che gli uomini religiosi e i santi sono pur uomini, con le umane debolezze e miserie. E sta bene: mettiamo in disparte la questione di fatto. Dunque, per quale ragione ideale la religione darebbe quella serenità, che la filosofia non può dare? Si risponde: perché essa offre la stabilità della fede. Ma la fede non è niente che sia particolare alla religione: ogni pensiero, pensato che sia, si fa fede, ossia da divenire passa a divenuto, da pensato a non pensato, da dinamico a stabile o statico. E perciò abbiamo la fede dei materialisti, dei positivisti, e di ogni sorta di pensatori: fede che è evidentissima soprattutto nei loro scolari: fede che solleva montagne (e siano pure montagne di spropositi). — Ma la fede della religione è incrollabile, e quella di codeste filosofie e scuole vacilla a ogni passo. — Non è vero. È salda e vacillante né più né meno di quella delle religioni, i cui dommi sono soggetti alla discussione e si evolvono, e che, in ogni caso, sono costrette a circondarsi di un'apologetica, la quale non sarebbe se non ci fosse possibilità di dubbi sulla fede.

L'argomento, dunque, non vale. Varrà allora quest'altro che le religioni (almeno, certe religioni), ponendo la personalità del Dio, rendono possibile una relazione dell'uomo col Dio, che si manifesta nella preghiera, nella domanda di soccorso, suprema via di scampo « nella disperazione (diceva il Vico) di tutti i soccorsi della natura »? Questa sarebbe la grande consolazione, che la filosofia non può dare? — Il male è, che chiedere aiuto, e ottenerlo, sono due cose diverse; e la preghiera resta spesso inascoltata: onde lo spettacolo tutt'altro che raro dell'uomo religioso che si cangia in miscredente, o che accusa la giustizia di Dio e bestemmia. E se, per nobiltà d'animo, non cade in nessuno di questi errori, e si rassegna al volere divino, a Dio che vede più lungi di noi, che

cosa egli fa di diverso da quel che fa ogni uomo non religioso: rassegnarsi, accettare l'accaduto, aver fede nella razionalità del mondo e della storia del mondo?

Ma si dirà, infine, che la religione (almeno in certe sue forme) è consolante, perché promette che ogni dolore, ogni perdita da noi sofferta, la morte stessa saranno aboliti e compensati in un'altra vita. Veramente anche qui vorrei ricordare che, in linea di fatto, la cosa non sembra vera, perché tutti, credenti e non credenti, temono e disprezzano del pari il dolore e la morte; e tutti si consolano del pari, quando si consolano, col tempo, cioè col ripigliare il lavoro della vita. Ma l'affermazione è falsa, anche esaminata in idea. Perché quel pensiero di vita futura o rimane, come avrebbe detto il Leibniz, un pensiero sordo, non veramente pensato, inerte; e in questo caso non consola; o consola al modo stesso di una certa vaga aspettazione di un bene insperato, che lo Heine buffoneggiando esprimeva col dire, circa l'immortalità, che egli non vi credeva ma non poteva togliersi di mente la speranza che il buon Dio ci prepari, dopo la morte, « una gradevole sorpresa »; o, infine, vuol essere un vero e proprio pensiero, e, allora, bisogna pensarlo. E, pensando, esaminando ciò che esso importa, facendo scaturire da esso le sue conseguenze, si vede che la vita ultraterrena non è quella terrena, che la beatitudine celeste esclude gli affetti terreni e li disumana, che nel paradiso non ci saranno più né padri né madri né figliuoli né fratelli né mogli né amanti, ma spiriti beati in Dio e a cui d'altro non cale. Insomma, quell'altra vita è il perfetto opposto della vita terrena, che si è perduta o sta per perdersi, e che pur sola, quella sola, si brama. Noi non bramiamo di avere in cambio del bambino perduto, del bambino che folleggiava e monelleggiava per la casa, un angioletto, in cui quel bambino sia trasfigurato e irriconoscibile; non la donna angelicata le cui labbra non baciono, ma quella che bacciammo nella vita. Moti egoistici, si sa bene, e che bisogna vincere; e vincere nel pensiero dell'immortalità. Ma, appunto, dell'immortalità purificata dalle scorie egoistiche che la rendono contraddittoria, del-

l'immortalità che la filosofia ci promette. La quale afferma anch'essa l'immortalità ultraterrena e sopraindividuale, e dimostra che ogni nostro atto, appena compiuto, si stacca da noi e vive vita immortale, e noi stessi (i quali realmente non siamo altro che il processo dei nostri atti) siamo immortali, perché aver vissuto è vivere sempre. Pensiero che, mi sembra, consola più di quello delle religioni, perché dice il medesimo di quelle, ma lo dice in modo più chiaro e sicuro. E perché mai una consolazione chiara e sicura dovrebbe essere meno valida di un'altra oscura e mal certa?

V

I TRAPASSATI

Che cosa dobbiamo fare degli estinti, delle creature che ci furono care e che erano come parte di noi stessi? « Dimenticarli », risponde, se pure con vario eufemismo, la saggezza della vita. « Dimenticarli », conferma l'Etica. « Via sulle tombe! », esclamava Goethe, e a coro con lui altri spiriti magni. E l'uomo dimentica. Si dice che ciò è opera del tempo; ma troppe cose buone, e troppe ardue opere, si sogliono attribuire al tempo, cioè a un essere che non esiste. No: quella dimenticanza non è opera del tempo; è opera nostra, che vogliamo dimenticare e dimentichiamo.

In apparenza, il processo si svolge in modo diverso e opposto. Noi raccogliamo ricordi, dipingiamo immagini, componiamo biografie ed elogi, costruiamo tombe, fissiamo giorni di celebrazione (il « giorno dei morti »). Facciamo il possibile perché gli estinti non fuggano lungi da noi. Ma è poi codesto un fare? e, se fosse un fare, non sarebbe un fare vanissimo? E vano non è, perché non è un fare, ma un esprimere. In tutte quelle forme, noi diamo sfogo al nostro affetto; noi diciamo, noi gridiamo agli altri, e prima che agli altri a noi stessi, quanto amammo la persona cara, che abbiamo perduta.

Pure, quello sfogo, quelle molteplici forme di espressione, sono già un primo sforzo del dimenticare. Nel suo primo stadio, il dolore è follia o quasi: si è in preda a impeti che se perdurassero, si conformerebbero in azioni come quelle di Giovanna la pazza. Si vuol revocare l'irrevocabile, chiamare chi non può rispondere, sentire il tocco della mano che ci è sfuggita per sempre, vedere il lampo di quegli occhi che non più ci sorrideranno e dei quali la morte ha velato di tristezza tutti i sorrisi che già lampeggiarono. E noi abbiamo rimorso di vivere, ci sembra di rubare qualcosa che è di proprietà altrui, vorremmo morire coi nostri morti: codesti sentimenti, chi non li ha, purtroppo, sofferti o amaramente assaggiati? La diversità o la varia eccellenza del lavoro differenzia gli uomini: l'amore e il dolore li accomuna, e tutti piangono a un modo. Ma con l'esprimere il dolore, nelle varie forme di celebrazione e culto dei morti, si supera lo strazio, rendendolo oggettivo.

Così, cercando che i morti non siano morti, cominciamo a farli effettivamente morire in noi. Né diversamente accade nell'altro modo col quale ci proponiamo di farli vivere ancora, che è di continuare l'opera a cui essi lavorarono, e che è rimasta interrotta. Onde procuriamo di tener salde le istituzioni da essi create, di divulgare le loro parole, di far fruttificare i loro pensieri. Sì, ma tutto questo è poi opera nostra; e, nello svolgimento di quest'opera, ci distacciamo sempre più dalla loro, la oltrepassiamo, la facciamo altra; e, se li andavamo già dimenticando col celebrarli, ora li dimentichiamo anche praticamente, col proseguire l'opera loro.

Noi dunque, con la nostra vita ulteriore, seppelliamo per la seconda volta spiritualmente i nostri morti, che già una prima volta coprimmo di terra. Crudele! Eppure, non è nulla di crudele. Perché, come la prima volta non seppellimmo essi, ma quel che non era più di essi, la loro spoglia; così la seconda volta non seppelliamo essi, ma le nostre vane immaginazioni intorno a essi. Che cosa volevano da noi i nostri cari che abbiamo perduti, che cosa vorremmo noi dai nostri cari che ci sopravviveranno?

Forse turbarli con la nostra impresente presenza, quasi larve infeste? alimentare il loro dolore, il più terribile e disperato dei loro dolori, quando in vita ci adoperammo a risparmiar loro dolori anche lievi? — Essi che sono morti, noi che morremo, non vogliamo se non il bene dei nostri cari, e poiché quel bene sembra a noi inseparabile dalla continuazione della migliore opera nostra, vogliamo quella continuazione, che è trasformazione. Noi realmente non siamo altro che questo desiderio e questa opera, e ciò solo vogliamo immortale di noi. La nostra individualità è una parvenza fissata dal nome, cioè da una convenzione; e non potrebbe persistere se non come persiste il nulla, come spasimo; laddove gli affetti e le opere persistono come persiste la realtà, serenamente, eternamente nella nuova realtà. Che cosa è la nostra vita se non appunto un « correre alla morte », alla morte dell'individualità; che cosa è il lavoro se non la morte nell'opera, che si stacca dal lavoratore e gli si fa estranea? È, codesta, perfino la gloria, la gloria vera, la sopravvivenza effettiva, ben diversa dal rumore mondano intorno ai nomi e alle parvenze.

VI

EROS

Poiché la procreazione è a fondamento della realtà tutta come continua produzione della vita che si dice fisiologica o animale (e in più esatti termini speculativi deve dirsi meramente individuale o pratica), s'intende perché essa susciti nell'uomo le più intense brame, le più vivide fantasie, le quali, congiungendosi e complicandosi con altre brame e fantasie e formando idoli vaghissimi, oggetti di attrattiva e di trepidazione, riempiono la vita, particolarmente giovanile, e porgono incessante materia alla poesia e all'arte. E poiché ogni modo di attività trae forte verso sé tutto l'uomo, s'intende anche per quale ragione, tra i conflitti che nascono da ciò, siano più violenti, più

pungenti, più terribili quelli tra eros e le altre forme dell'attività spirituale, tra eros e la vita morale, tra eros e il lavoro artistico e intellettuale, tra eros e i diversi modi della generale attività utilitaria e pratica in cui pure esso rientra; il che nella poesia e nell'arte si riflette nelle tragedie dell'amore, dal sofocleo « amore invincibile in battaglia » all'amore di Francesca o di Giulietta, di Ermenegarda o di Emma Bovary. Particolarmente nell'età giovanile, si è detto; ma anche più oltre, anche nella virile, persino nella senile, come tutti sanno e come dimostrano casi famosi di canuti suicidi per deserto amore.

Invano a comporre questo conflitto si è cercato di moralizzare l'amore, serbandolo nella sua qualità di amor naturale ma tessendo sopr'esso un'ideologia di congiungimento delle anime, di costanza, di fedeltà, di purezza o di alto sentire. Tutto ciò l'amore meramente naturale non può dare davvero e a pieno; e non è suo fallo, se non può. I sensi non sono costanti, la fantasia non è fedele; le anime, quali che siano le apparenze, nell'amore non si accomunano, anzi ciascuna tira a sé, onde quel certo che di egoistico e di ostile che spunta improvviso tra le maggiori ebbrezze del reciproco abbandono. Ciascuno di noi, in quanto essere naturale, non è nemmeno d'accordo con sé stesso: immaginarsi se possa accordarsi e fondersi con un'altra creatura! Per l'unione di due anime si richiede il consenso in un terzo, e il consenso senza termine medio, quale si pretende nell'erotismo, è mera impossibilità. E, sebbene nella storia dei sentimenti e della poesia si conosca almeno un tentativo di legare tra loro amore e moralità, amore e cor gentile, donna e idealità, che fu quello della scuola dugentesca dello « stil novo », il procedimento rimase colà simbolico, e anzi allegorico, mostrando così che si trattava di una escogitazione della mente piuttosto che di un'effettiva e concreta disposizione dell'animo, e confermando la dualità invincibile di amore e moralità, sempre che si vogliano fondere i due, invece di subordinare l'uno all'altra e risolvere l'uno nell'altra.

E vano è altresì il partito di distruggere il conflitto con lo strapparne le radici, come si tenta con l'esaltare

o imporre la vita superiore, la vita perfetta, l'ascetica verginità. Perché un modo siffatto di vita si fonda sopra una concezione trascendente, e perciò è necessariamente roso da interne contraddizioni, e le sue conseguenze sono o malsane o ipocrite, il che anche tutti sanno.

Pure in queste rinunzie *propter regnum coelorum* c'è talvolta del grandioso, come del grandioso ha talvolta perfino la follia in genere. Ma non del grandioso sibbene dello sciocco si ritrova nell'altra sorta di concezione a suo modo ascetica, che è quella che ora si dice razionalistica, positivistica o naturalistica, e che si argomenta di eseguire illuministicamente una « riduzione scientifica » dell'amore contro le « esagerazioni del sentimento », per risolvere con questo procedere la « questione sessuale », come la chiamano. I rozzi o ingenui medici e naturalisti, che mettono bocca in tali delicate faccende, si comportano a un dipresso come chi, a un animo rapito dalla bellezza di un verso, prendesse a dimostrare, che non è il caso di scaldarsi tanto, perché quel verso non è poi altro che un accozzo di suoni, una serie di sillabe con certe pause e certi accenti, la cui ricetta si trova nei trattati di metrica.

La via regia della composizione del conflitto è tutt'altra, ed è già segnata dall'istituto etico del matrimonio, che è stato ben detto la « tomba dell'amore » (quali coniugi, se sentissero la loro relazione come quella di meri amanti, oserebbero chinare gli occhi sopra i propri figliuoli?), ed è la tomba dell'amore selvaggio, meramente naturale. L'efficacia del matrimonio sta nel non contrastare l'intima tendenza dell'amore, che è bisogno di procreazione, ma anzi nel favorirla impedendone lo sviamento e l'isterilimento, e insieme nell'elevarla e ampliarla, facendola creazione di un consorzio di vita, la famiglia. Ma appunto perciò il matrimonio non è il solo modo di composizione del conflitto, e ha accanto a sé, suoi sostituti o suoi cooperatori, altri, tutti quelli che sono modi di attività e di creazione, tutte le forme del produrre morale, politico, scientifico, artistico, tutte dirette a opere d'amore, e che, per ciò stesso, assegnano all'amore naturale il suo

posto, e in questo collocamento nel sistema della vita lo restringono e lo rendono diverso da quel che era isolato e selvaggio.

La buona regola educativa è questa: non prendere di fronte la naturale tendenza che porta alle follie dell'amore, ma inserire e svolgere negli animi altri interessi spirituali che provvederanno essi a limitare e, se occorre, a domare il primo.

Accade talora che, pervenuti alla vita dell'amore che è armonico lavoro, alla vita pienamente umana, sorga, verso l'amore passionale e naturale, una sorta di superiorità ironica, o addirittura di disprezzo. Ma è difficile persistere in quella ironia, che facilmente suona falso, e in quel disprezzo, che si vorrebbe e non si può convertire in disprezzo verso l'umanità tutta, che sempre naturalmente ama, e verso sé medesimo, al quale nulla di umano è alieno. In realtà, il conflitto è represso e vinto, ma non perciò sradicato e distrutto. Se così fosse, persino l'arte, che è tutta piena di rappresentazioni dell'amore, diventerebbe, come si è notato di sopra, per gran parte indifferente e inintelligibile, come difatti accade in certi uomini aridi e legnosi; e questa indifferenza e inintelligenza scemerebbero, per altro verso, l'energia del pensiero e quella della volontà.

Sicché (e anche qui in contrasto con gli asceti disumani e coi ridicoli « scienziati ») è da concludere per la necessità del conflitto e per la necessità di combatterlo, per la impossibilità di una calma che non sia calma instabile e battagliera, sempre vigile perché sempre insidiata. Ma questa è poi nient'altro che la legge della vita, ossia è la vita stessa.

VII

PERDONARE E DIMENTICARE

Perdonare e condannare sono termini correlativi e hanno significato, anzitutto, nel campo meramente utili-

tario. Si può iniziare un'azione che infligga danno a taluno, e poi sospenderla o anche adoprarsi a cancellarne gli effetti: condannare e perdonare. Per esempio, si può (come usava una volta) mandare il delinquente fino al patibolo, e annunziargli poi, sul palco stesso, che gli si è fatta grazia, e che se ne torni pure a casa sua. Sono due azioni connesse bensì ma distinte, avente l'una un motivo utilitario diverso da quello dell'altra.

Ma, nel campo morale, l'azione del condannare e l'azione del perdonare non sono due, ma una. Ogni condanna è un perdono, cioè un invito e un aiuto alla redenzione, e ogni perdono, per ciò stesso, è una condanna. Né vi ha altro senso che questo nel perdono. I due momenti sono indivisibili, come l'affermazione e la negazione.

Contro tale unità dei due momenti peccano del pari, sebbene in maniera opposta, coloro che condannano e non perdonano, e coloro che perdonano e non condannano: i serbarancori e i tolleranti. I primi condannano e aborriscono sin oltre la tomba, cioè anche quando non v'ha più luogo né a condanna né a perdono, ma deve farsi valere solamente il sereno giudizio sul passato. E ciò scopre la loro contraddizione. Perché, se anche essi sono spinti in origine da un impulso morale, l'hanno perso nel séguito o intorbidato con sentimenti di vendetta personale; ridiscendendo così dalla sfera etica a quella meramente utilitaria. I secondi non condannano mai, non già per bontà di cuore (la vera bontà è sollecitudine di bene), ma per non darsi da fare, per non procacciarsi lotte e fastidi, per proprio comodo; e anch'essi, posto che abbiano avuto sulle prime un moto generoso dell'animo, lo smarriscono e discendono alla sfera utilitaria. Non m'indugero nel mostrare come questo processo di condanna e perdono, con le relative perversioni unilaterali da me descritte finora nel rapporto di un individuo verso un altro, abbia luogo tal quale nel singolo individuo. Ci sono, infatti, gli indulgenti verso sé stessi e gli spietati autotorturatori; e, sopra di essi, c'è l'uomo che si condanna e non si sfiducia, e procura di far meglio.

La condanna che è perdono, e il perdono che è con-

danna, è ciò che si chiama anche espiazione; la quale non consiste in altro che nel cangiare le proprie disposizioni d'animo e accrescere e fortificare l'abito morale. Quando ciò è accaduto, quando si è acquistata la coscienza che si sarebbe incapaci di ricadere nel male commesso, quando il male commesso appare come un passato a noi affatto estraneo, e ci domandiamo, quasi senza più ben intendere, come mai potemmo fare quel che facemmo, — allora si è espiato davvero e si è redenti.

I modi e la durata dell'espiazione sono indeterminabili a priori, come chiaramente si vede persino da alcune formole religiose: vi sono peccatori che non possono salvarsi se non con un'intera vita di aspra disciplina, e altri che si redimono con « una lacrimetta », ma ah! come cocente e, col suo bruciore, purificante tutta l'anima! Ma, per altra parte, la Chiesa, in quanto istituto giuridico al pari dello Stato, ha procurato di determinare quei modi e quella durata; donde le « pratiche » dell'espiazione. Le quali tutte, materializzando il processo spirituale, rendendolo da interno esterno, fanno ricascare nel campo utilitario. Il perdono diventa qualcosa di concesso in cambio di una certa determinata opera che si adempia a vantaggio di colui che è stato offeso o di chi lo rappresenta. Contro questo materializzamento (contro le indulgenze) si ribellò lo spirito etico della Riforma, prima restituzione nei tempi moderni di una più profonda filosofia morale.

Con l'espiazione il male, si dice, viene cancellato; ma ciò torna a dire nient'altro, se non che si è espiato. Perché cancellare, nel senso di abolire quel ch'è accaduto, e che ha dato luogo al processo di espiazione, è manifestamente assurdo. Neppure nel cancellare materiale, che si fa di una scrittura sulla carta che la sopportava, si può far che quel che è stato scritto una volta, non sia stato scritto. Si può renderlo invisibile, ma non punto annullarlo.

In questo caso (si osserverà), se è possibile perdonare, è impossibile dimenticare: le offese resteranno eternamente presenti alla coscienza. E, di certo, è impossibile dimenticare, quando per dimenticare s'intenda l'estinzione assoluta del ricordo del male, il che varrebbe estinguere

il fatto stesso e mutilare la realtà di un anello della sua catena, di un momento del suo divenire. Ma possibile è dimenticare in senso relativo. Perché, che cosa noi ricordiamo? Quelle cose appunto che c'importa ricordare, perché rappresentano problemi per noi ancora aperti. Ma quando un processo è compiuto, lo si dimentica in senso relativo, perché ci disinteressiamo di quel passato che è un problema chiuso; e ce ne ricordiamo di nuovo solo quando il problema si riapre, connettendosi con un nuovo problema, come nel caso del ricadere di un individuo nella medesima forma di peccato, già altra volta commesso e che pareva del tutto espiato.

E chi sono coloro che non dimenticano mai o coloro che dimenticano sempre? Già li conosciamo: i serbaranconi e i tolleranti, camuffati con nuove vesti. I serbaranconi dicono ora che essi perdonano, ma non possono dimenticare; e il fatto è che non perdonano, e non hanno mai perdonato, con piena adesione dell'animo. E gli altri dicono che essi perdonano e dimenticano, e in realtà non hanno nulla da dimenticare, perché non hanno mai per qualche tempo ricordato, cioè non hanno mai condannato il male, e vi sono passati sopra con leggerezza e spensieratezza. Accade talvolta di trovarsi innanzi a questa apparente bontà e generosità, e doverne diffidare, e sdegnarsi che vi siano uomini « che non sentono le offese ». Per perdonare davvero, bisogna « sentir l'offesa ».

VIII

DIRE LA VERITÀ

La menzogna ha contro di sé l'abborrimento particolare dei moralisti; e veramente essa offende più che altre forme di male, come offende la viltà più che la violenza, l'egoismo calcolatore più di quello passionale e furente: come indizio di povertà, non solo etica ma volitiva.

Ma appunto perché la menzogna è tra i più gravi peccati morali, giova ben definirla e intenderla, affinché non

accada di scambiarsela con altra sorta di azioni, che non sono censurabili, e con le quali scambiata che sia, lo stesso giudizio di riprovazione rischia di confondersi e indebolirsi. Vero è che il senso morale è delicatissimo, e per suo conto non confonde, come accade invece ai raziocinatori astratti.

La confusione teorica ci sarebbe, se si definisse la menzogna come il non dire il vero. Così definita, troppe eccezioni si dovrebbero far valere; e non potendosi non concedere che in molti casi il vero non si può né si deve dire, si riuscirebbe ad ammettere (conseguenza ripugnante non solo in logica) che in molti casi sia lecito mentire.

Che si possa, anzi si debba, non dire il vero nei casi di lotta (per difendersi da un masnadiere, o simile) è risaputo ed ammesso. Ma anche in altri casi, che non sono di lotta (esempio classico: celare all'infermo la verità sul suo stato per non iscemare le sue forze vitali), la cosa è ammessa. In tutti questi casi, la coscienza dice che non si mente, e che quel che si fa è, non solo incolpevole, ma doveroso.

Per contra, tutti sanno che si può dire il vero e offendere la coscienza morale: come si osserva nel caso dei dicitori maligni del vero, di coloro che ci torturano con le loro rivelazioni, dei nostri nemici che hanno occhio acutissimo a scoprire i nostri lati deboli per vulnerarci. Pure, tutti costoro « dicono il vero ». Tanto che noi possiamo pur raccogliere quel fiore di verità che casca dalle loro labbra velenose, e giovarcene; onde il detto che i nemici ci recano bene (*salus ex inimicis*). Riceviamo involontari benefici da gente, che non dubitiamo poi di giudicare e scansare come perfida.

Dunque, quando si deve, e quando non si deve, « dire il vero »? e quando c'è, propriamente, menzogna?

Ma sarà bene far precedere a codesta un'altra domanda, che è sovente trascurata. — Che cosa significa « dire il vero », ossia comunicare il vero agli altri?

Se ben si riflette, il vero, pensato che sia da noi, è già bello e detto (detto a noi), in forza dell'unità di pen-

siero e parola; ma, quanto al dirlo o comunicarlo agli altri, l'affare è serio, tanto serio che è disperato. Il vero non è una merce, che passi di mano in mano; ma è il pensiero stesso nell'atto che pensa. Come « comunicare » ciò?

In effetto, noi non comunichiamo mai il vero, e solamente, quando ci rivolgiamo agli altri, foggiamo e adoperiamo una sequela e un complesso di stimoli per porre gli altri in condizione di adeguarsi al nostro stato d'animo, di ripensare quel vero che pensammo noi. Non « diciamo il vero » nemmeno — che so io? — dinanzi a una società scientifica, a un'accademia, a un uditorio di scolari. Non lo diciamo, perché non possiamo far altro che foggiare ed emettere suoni, che opereranno a preparare o agevolare effetti, i quali non appartengono a noi.

E se la cosa sta così, il problema del comunicare con altrui, del parlare ad altrui, non è quello di dire o non dire il vero, ma di operare su altrui perché operi. Tra le esigenze di queste operazioni va compreso anche l'avviamento a pensare o ripensare il vero; ma sempre e anzitutto c'è quella, che la vita altrui sia promossa, cambiata o elevata.

Tale esigenza si adempie col suggerire immagini che rechino con sé impulso di vita; e la forma generale di questo modo di operare si potrebbe chiamare, dalla sua manifestazione più cospicua, oratoria, quell'oratoria che i retori definivano « arte di muovere gli affetti ». Assai volte (da Platone a Kant) l'oratoria è stata vituperata, perché « non diceva la verità »; ma, tutte quelle volte, la colpa non era dell'oratoria, sibbene degli unilaterali filosofi, che non riuscivano a scorgerne le profonde ragioni e l'ufficio proprio.

È naturale e doveroso che chi arringa i soldati per condurli alla mischia non richiami i loro pensieri alla possibilità o alla probabilità e quasi certezza, che sarà magari nella mente dell'oratore, dell'esito disperato della mischia, o a immagini di dolore, di morte, di vituperio, di cadaveri abbandonati ai corvi e ai cani, e via dicendo, ma a quanto v'ha di splendido nello sforzo del combattere e di

lieto nella vittoria, che non mancherà, o di vantaggioso nel conseguimento della vittoria, e magari nel bottino.

L'oratoria compie il processo inverso a quello dell'arte: questa dalla vita va alle immagini, quella dalle immagini alla vita. E allorché le immagini prodotte dall'arte sono adoperate come mezzi, dall'arte si passa all'oratoria e, in questo campo, sorgono le dispute sull'arte educatrice o corruttrice: distinzioni perfettamente giustificate, sebbene non sia giustificato il continuare a chiamare « arte » ciò che ha cessato di esser tale per diventare « oratoria ».

Quel che l'oratoria nelle occasioni più o meno solenni, ciascuno fa a ogni istante nei discorsi che rivolge altrui e che hanno sempre fine oratorio: tendono a disporre altrui verso noi, o verso le cose, nel modo che a noi sembra proficuo. E ciascuno adopera ad ogni istante immagini dell'irreale, sostituendo o attenuando quelle del reale, se queste possano riuscire nocive. Mi astengo dalle esemplificazioni, che sarebbero assai facili; e, del resto, chi ne richieda, ne troverà in alcuno dei drammi dell'Ibsen (*l'Anitra selvatica*) e in gran copia, nella vecchia *Stultitiae laus* erasmiana.

Considerando questa continua suggestione che gli uomini esercitano gli uni sugli altri mercé immagini irreali, molti sono tratti a giudicare che « la vita è menzogna », o, più dolcemente, che « la vita è illusione ». E v'ha di coloro che maledicono alla menzogna della vita e sospirano il momento in cui ne saranno fuori e potranno detersi da tanta bruttura, sia pure nella palude stigia; e altri, più mitemente disposti, che celebrano la benefica Illusione, ultima Dea dei mortali. Ma il fatto sta che qui non c'è illusione né menzogna: non c'è altro che la Vita, la vita nella sua spontaneità, intenta a procurarsi stimoli per mantenersi e crescere su sé stessa. Ecco: tu hai creduto per alcuni anni di avere accanto un fido Acate o una fida Penelope; e il riposarti in questa fiducia, la gioia di salutare quei volti amici, la certezza di poter contare su di essi in caso di sventura, ti sono stati sicurezza, conforto, sprone di operosità. Hai vissuto e lavorato felice. Ed ora ti accorgi che l'amico o la moglie erano ben di-

versi da come li avevi immaginati e da come si erano fatti immaginare. Te ne accorgi e ne soffri. Ma che cosa può questo dolore del presente togliere alla gioia goduta nel passato, al lavoro compiuto, alla vita che è stata promossa? Vivevi nell'inganno? Ma l'inganno è inganno nell'atto che lo senti come tale, cioè ora: prima, non era inganno e non era neppure verità: era un tuo sentimento di fiducia e di forza. All'ingannatore o all'ingannatrice che si chiami, puoi dire con filosofico sorriso: « Te non amai, ma quella Diva che già vita, or sepolcro, ha nel mio core »: quella Diva, che è la Vita. E, caduto il sogno, sparta in terra la speranza, che cosa altro ti tocca fare se non ricostruirla o costruirne un'altra? E come la costruirai? Con l'indagine scientifica? Quale indagine ti dirà mai che devi aver fiducia in questa o quella persona, che devi considerare sicura una data condizione di vita, incrollabile il tetto sotto cui ti ricoveri, sostegno fermo il petto al quale ti appoggi? Ti converrà ripetere il processo precedente: creare o accogliere in te dalle parole altrui immagini di vita, e vivere. Dovrai dire, come infatti si dice: « Mi giova credere ».

Chiaro è, dunque, il principio che distingue la menzogna dall'oratoria. La vita ha bisogno a volta a volta di verità (verità storica) e d'immagini vitali (stimoli oratori), e di queste non meno che di quella. E mentitore non è già colui che suggerisce immagini di vita, ma colui che non suggerisce la verità storica quando è necessaria; come colui che la suggerisce quando non giova, peggio che mentitore, malvagio (con una sola parola, con una paroletta di « verità », si può talvolta ammazzare un uomo!); come lusingatore e adulatore è colui che suggerisce immagini consolanti, quando non giovano e, anzi, noccono. E quand'è poi che non sono da ammettere quella verità storica o quelle immagini di vita? Quando, anziché promuovere un bene morale, sono rivolte a promuovere un bene semplicemente utilitario, a vantaggio del dicitore, veritiero o bugiardo che sia.

Verità storica e immagini vitali sono, insomma, per adoperare un paragone trito, droghe che si possono som-

ministrare per fini salutari o per avvelenare noi stessi e il nostro prossimo; ed è colpevole così colui che non somministra il farmaco quando è richiesto, come quegli che lo porge quando opera come veleno.

IX

VERITÀ E MORALITÀ

Che la filosofia e l'arte siano indipendenti dalla pratica e dalla morale, e, reciprocamente, che la pratica e la morale siano indipendenti dalla filosofia e dall'arte, è sentenza ineccepibile, sempre che si prenda nel significato conforme all'occasione che la fece nascere: come riconoscimento della qualità particolare e propria di ciascuna di quelle forme, e con accentuazione polemica contro i tentativi di scambiare l'una con l'altra, di ridurle tutte a una sola o di neutralizzarle in una forma superiore e indefinibile; contro il giudicare l'arte come se fosse moralità, o stare ad aspettare che la filosofia ci dètti la personale azione da eseguire. Ma non è più giusta quando si prenda nel diverso e strano senso che quelle forme di attività procedano l'una all'opposto dell'altra, sicché si possa pensare vero e fare male, o pensare falso e fare bene. Il motto: « altro dire, altro fare », che si riferisce a questa seconda interpretazione, si colora di spregio, sarcasmo e ironia, perché si sottintende che quel dire stesso non sia altro che vuota chiacchiera, un ripetere meccanico o per abito, senza veramente sentire e pensare quel che risuona nella voce.

Che cosa importano, dunque, i casi, che quotidianamente si osservano e si annunciano, nei quali (come si dice) si pensa bene e si opera male, o si opera bene e si pensa male, o si fa un'ottima teoria dell'arte e una brutta opera d'arte, o un'opera d'arte bella e una teoria insostenibile, e simili? Semplicemente che vi sono uomini incoerenti, o vi sono incoerenze nell'uomo, e che, secondo gli avvenimenti che ci piombano addosso più o meno pre-

potenti, ora noi siamo ora non siamo « noi ». Ma nel singolo momento, nell'atto determinato, l'azione buona non può andare disgiunta dalla coscienza di quel che sia veramente la realtà e il dovere; una bella opera d'arte non può andare disgiunta dal concetto vero dell'arte; e, analogamente, una brutta poesia si lega necessariamente con una teoria errata dell'arte, e una cattiva azione con uno smarrimento di coscienza su quel che sia la realtà e l'operare umano; una pratica che non è effettiva pratica, con una teoria che non è vera teoria. Gli individui che hanno così pensato, prodotto, operato, forse in altra situazione e in altro momento penseranno, produrranno e opereranno altrimenti, cioè entreranno in contraddizioni con sé stessi, proveranno rimorso pel loro presente e pel loro passato, soddisfazione pel loro presente e non pel loro passato e all'inverso, o non proveranno niente di questi contrasti perché di essi resteranno inconsapevoli pur vivendovi immersi, e se ne avvedranno solo quelli che li guardano o chi verrà dopo. Questo « diritto dell'incoerenza » bisogna pur lasciarlo valere per giudicare con verità e giustizia, e non far pesare sul ben fare di un momento il mal fare di un altro momento e di un'altra situazione, e per non estendere il giudizio approbativo che un atto merita a un altro atto, che non lo merita. Nel linguaggio corrente, si potrà, senza inconvenienti, seguire a dire che Tizio pensa bene e opera male, o che Caio è buon poeta e cattivo critico: prendendo questi giudizi con la debita discrezione.

Senonché il proprio dell'uomo non è l'incoerenza ma la coerenza, non la contraddizione ma l'unificazione, non il rimorso e il dolore, ma la gioia e la pace in cui questi a volta a volta si risolvono. E considerando la vita umana nella sua positività che è questa perpetua risoluzione, si deve dichiarare, come si è dichiarato, a stretto rigore impossibile « altro dire e altro fare », e, per restringerci al caso nostro, che una filosofia vera si congiunga a una pratica cattiva o che una filosofia falsa si congiunga a una pratica buona.

L'illusione della possibilità nasce altresì dal persi-

stente pregiudizio di prendere le filosofie, dopo di averle generalizzate e classificate in tali astratte classi, come se queste fossero viva realtà; onde, per un verso, si distinguono materialismo, idealismo, sensismo, positivismo, misticismo e via dicendo, così, in generale, e per l'altro, applicando questi astratti concetti di classe, gli individui filosofi sono presentati come materialisti, idealisti, sensisti, positivisti, mistici, e via. E, vedendosi e sapendosi per esperienza che ciascuno degli appartenenti a una di siffatte classi, un materialista o un idealista che sia, può essere buono o cattivo indipendentemente dalla etichetta che gli è stata appiccicata, se ne conclude a ragione che la verità o falsità della filosofia non ha che vedere con la pratica, e che qualsiasi filosofia, vera o falsa che sia, si congiunge a qualsiasi pratica, senza nesso alcuno tra le due.

Ma non è così che bisogna concepire né la filosofia né qualunque altra cosa, sibbene in modo concreto, individuo, personale; e allora, innanzi a noi non staranno più (salvo che per comodo di discorso) il materialismo e il materialista, l'idealismo e l'idealista, ma solo la filosofia, cioè il pensiero di un particolare uomo in un momento particolare, cioè in particolari circostanze. E su che cosa sorge questo pensiero? Sulle esperienze di vita, che quell'uomo ha vissute, cioè sulla vita pratica e morale, sui suoi affetti e le sue azioni. E, sollevatosi e formulatosi teoricamente, che cosa quel pensiero diventa? Una fede, che condiziona la nuova azione. Se nella nuova azione l'individuo vuol prescindere da quella fede, subito entra in contraddizione con sé stesso, ed è costretto o a tornare sul suo pensiero e a rimeditarlo e riformarlo, o a rispettare la base da lui posta o, infine, ad affrontare l'angoscia e il rimorso di averla posta e non rispettata. Nell'astratta riflessione è dato ravvicinare questa concreta filosofia, che è il pensiero dell'individuo pensante, ad altre filosofie più o meno simili o dissimili, e recarla con le altre sotto le loro classi generali e chiamarla, per es., materialismo o idealismo, o com'altro si voglia. Ma converrà subito aggiungere, perché non si

cada in equivoci, che quell'idealismo o quel materialismo è in effetti il particolarissimo idealismo o materialismo di quell'individuo: così particolare, anzi così *omnimode determinatum* e personale, da non tollerare quasi quella etichetta generale, a esso imposta dall'estrinseco; e che, sebbene una medesima parola li designi, c'è gran differenza tra il materialismo di uno spirito serio e quello di uno spirito frivolo, e anzi che assai maggiore affinità filosofica stringe il materialismo e l'idealismo di due spiriti seri che non i due materialismi o i due idealismi di due spiriti, l'uno serio e l'altro frivolo. Quel materialismo e quell'idealismo, nonostante i diversi involucri teorici e scolastici, tendono a congiungersi, ricchi come sono di profonda ansia e sentimento e spirito del vero; laddove quei due idealismi o quei due materialismi si voltano le spalle o se ne stanno prossimi bensì di corpo ma lontani d'animo e di mente, appunto come le due persone che ne sono rispettivamente portatrici.

Quanto si è qui detto delle filosofie è da estendere alle religioni, le quali anch'esse non lasciano scorgere il loro vero rapporto con la pratica se non quando le si consideri nella loro concreta realtà, che è la coscienza dell'individuo religioso, e non già nelle astratte classificazioni dei teologi. Forse si rammenterà la controversia suscitata anni addietro dalle indagini di Max Weber, che, ripigliando e approfondendo vecchie osservazioni di contemporanei (« l'eresia fa prosperare il commercio », dicevano gli spagnuoli) e di più recenti storici ed economisti, tolse a dimostrare che lo spirito del capitalismo moderno con la concorrenza portata all'estremo, e con la dura sua logica economica, nasce dal calvinismo, dalla dottrina della vocazione e della grazia che assiste, e del perfezionamento da perseguire con animo indefesso. La tesi era fallace, sempre che si assumevano a termini di confronto il sistema calvinistico astrattamente definito e il tipo parimente astratto del capitalismo moderno, tra le quali due astrazioni è impossibile d'indurre un circolo di vita: l'una sta di fronte all'altra, indifferente. Ma era verissima quando con l'idea di calvinismo s'inten-

deva riferirsi a quella speciale religiosità e disposizione, ora morale ora ipocritamente morale, che si formò tra il cinque e il seicento a Ginevra o nei Paesi bassi, in certi individui e gruppi d'individui, e che, come includeva in sé le condizioni storiche di quei paesi a quei tempi, così cooperava con esse. Testé ho letto che gioverebbe porsi per programma in Italia, conformemente alla teoria del Weber, di diffondere lo spirito calvinistico per promuovere il capitalismo e l'industria; e riflettevo che siffatto stravagante suggerimento è conseguenza dell'errore di attribuire realtà alle astrazioni: perché, che cosa si trasporterebbe a quel modo? Non certo la *vis* spirituale, di moralità o d'ipocrisia, di quei vecchi calvinisti, che faceva tutt'uno col loro tempo o col loro paese e col loro carattere personale e con tutte le altre circostanze, ma solo le formole dottrinali e le velleità di certi generici e sterili atteggiamenti.

Per concludere: ciascuno ha la filosofia o la religione di cui è degno: e ciascuno modifica e accomoda a sé stesso le astratte filosofie o religioni, e le fa proprie, spirandovi l'anima propria, quale che questa sia.

X

LA « BUONA FEDE »

Di « sincerità » e di « buona fede » si fa abuso così da coloro ch'è vogliono scusare i propri errori e sottrarsi al meritato rossore e alla dovuta riparazione, come dalla facile gente indulgente (e indifferente piuttosto che indulgente), la quale, quasi per istinto, prepara a sé la stessa scusa o cerca di sottrarsi allo sforzo del giudicare profondo e solido. E contro questo abuso vale la verità della proposizione, che ogni errore è sempre insincero, è sempre di mala fede, perché non altrimenti nasce che dal portare nella ricerca del vero l'animo turbato dalle passioni, rivolto a certi fini pratici, legato a certi abiti, incline alla pigra comodità e ad accontentarsi delle parvenze.

E nondimeno (oltre il caso, o il modo di dire, onde si chiamano « di buona fede » errori commessi bensì per colpe ma per colpe considerate assai lievi e perdonabili), sembra che vi siano, in effetto, errori di buona fede, errori nei quali nessuna colpa, neppur lieve, si potrebbe rintracciare.

Senonché questi, che si chiamano errori, non sono poi errori, ma limiti; e il limite nel quale ciascuno di noi si trova rinchiuso, certamente è di buona fede. Ogni pensatore sente, conforme al suo momento storico e al suo temperamento, certi problemi e non ne sente certi altri, che altri pensatori del suo tempo o quelli che sorgono in appresso, sentono, pongono e risolvono. In quanto egli non li sente, non può riconoscere e non può affermare le correlative verità; e anzi, in quanto quei problemi e quelle affermazioni si presentano come negazioni della verità alla quale egli è pervenuto, e che pensa con piena consapevolezza, li respinge, e li deve respingere. Ma quel non sentirli, quel limite, non è errore; e non è errore neppure quel respingerli e negarli, perché forma tutt'uno con quel non sentirli, e ciò che egli nega e respinge è la negazione che è in quelle affermazioni, la parzialità e unilateralità delle nuove affermazioni. Se, più tardi, esso avverte il nuovo problema e pensa la nuova verità, e la mette in armonia coi suoi vecchi problemi e le sue vecchie verità, il senso che prova è quello di un più ampio respiro, di un allargamento e insieme di una conferma di quella verità; ed è allora un senso di gioia e di soddisfazione, diverso da quello di rimorso e rossore che si soffre quando si scopre un vero e proprio nostro errore: il senso non di una falsa opera da disfare, ma del superamento di un limite nel quale si era rinchiusi senza saperlo, e dal quale si è ora usciti. Così ogni serio pensatore sa bene che vi sono problemi che altri o lui stesso penserà e risolverà, e che attualmente egli non possiede; ma non ammetterà mai che di un medesimo problema si possano dare due soluzioni diverse, e che ciò che si pensa con mente pura possa tollerare accanto a sé ciò che si pensa con mente torbida e impura.

Nel suo limite, continuamente spostantesi e continuamente riformantesi, egli si sente in buona fede; e se un Dio dovesse una volta rivelargli un nuovo mondo e una nuova vita, da lui non sospettata, egli al Dio direbbe con tranquilla coscienza: — Signore, io ho fatto prima quanto potevo, pensando sui dati che tu mi hai via via offerti. La mia cecità finora è stata la benda, che a te è piaciuto mettermi agli occhi. —

Questo stesso limite si trova nell'operare pratico, nella parte che ciascuno di noi rappresenta, e della quale diceva Paolo Sarpi in una lettera: « È una gran verità sapere, nella commedia del mondo, rappresentare la parte sua propria ed astenersi dall'altrui ». Astenersi non solo, ma fronteggiarla; perché quella nostra parte non è da scambiare col nostro mestiere, che ammette gli altrui e diversi, e si appoggia agli altrui e diversi, ma è il posto di combattimento che ci è assegnato, e che non si lega con gli altrui e diversi, se non solo nel senso dialettico onde tutti, nel loro lottare, si legano nel tutto. È nient'altro che la voce della coscienza morale, della nostra coscienza morale, che comanda il da fare a ciascuno di noi, conforme alle nostre forze e alla qualità delle nostre forze. E quando noi ben attendiamo a quella voce, quando non la soffochiamo o alteriamo con le nostre passioni e i nostri sofismi, quando lasciamo che risuoni in noi netta e spiccata, anche qui non ci bisogna altro, e ci sentiamo, nel nostro fare, in perfetta buona fede. I raziocinî e le esortazioni altrui si spuntano innanzi a questa interiore sicurezza, come già si spuntarono i sofismi nostri: noi sentiamo di essere come addossati a un limite, a un limite che è insieme un appoggio e un sostegno. Certo la nostra mente ci dice che ciascuno di noi non è il tutto, che la nostra opera ha e deve avere di contro opere diverse, che la diversità del fare altrui è condizione di quello nostro proprio; che, se vi sono al mondo gli uomini miti, debbono esservi anche i violenti; se vi sono i caratteri rigidi, debbono esservi anche gli accomodanti; se vi sono i temperamenti fini e sensibili, debbono esservi quelli rozzi; e che, se c'è la gente proba, dev'es-

serci anche l'improba. Questo pensiero ci permette di comprendere il corso delle cose e c'infonde pazienza e coraggio; questo pensiero ci toglie l'ubbia di convertire in regola del mondo quella che è la nostra parte o partecina nel mondo; questo pensiero ci dà insieme e l'orgoglio e l'umiltà senza della quale l'orgoglio è pessimo. E se noi sogniamo il trionfo del nostro ideale, l'unilaterale trionfo, ci si consenta di sognarlo, in quanto questo sogno è poesia, e quell'ideale e quel desiderio sono l'eterna fonte della poesia. E, se noi o taluno di noi solidifica quel sogno in un'asserzione di realtà o, come si suol chiamarlo, in un mito, si critichi pure quel mito, ma di esso si faccia responsabile la debolezza dell'intelletto, la scarsa critica, l'umana fralezza, e non già il desiderio stesso, e l'azione conforme, che sono cose legittime. Ma quel che non si deve mai richiedere è che uno scambi la sua parte con quella dell'altro, contro la natura del proprio essere, contro la voce della propria coscienza, o che cessi di contrastare l'altro, che deve contrastare. Si può bensì richiedere verso gli altri, verso i rappresentanti della parte diversa e avversa, secondo i casi, il rispetto, l'ammirazione, la compassione, l'indulgenza, secondo che meritino questa o altra forma e gradazione di sentimenti e di comportamenti, e, verso tutti, la giustizia; ma non già che si prenda nel cuore ciò che bisogna prendere di fronte. Conosciamo coloro che ondeggiano, perpetuamente irresoluti o passanti da una posizione all'altra; e li giudichiamo menti e animi fiacchi, che non sanno discendere in sé stessi e ritrovare ed educare il proprio sé stesso; e in quegli ondeggiamenti scorgiamo i sofismi dettati dal comodo e dalla paura a soffocare la voce della coscienza, che comanda cose scomode e pericolose. Quegli altri costituiscono poi il cosiddetto volgo, che non è già cattivo, ma non è neppur buono, che vorrebbe il bene senza fatica o senza troppa fatica o senza certe estreme fatiche: il volgo che è poco individualizzato, perché la vera individualità o personalità non è dono gratuito della natura, ma, appunto, formazione morale.

LO SPIRITO SANO E LO SPIRITO MALATO

Se si domanda quale giustificazione abbia il concetto di uno spirito malato (folle, malvagio, perverso, ecc.), contrapposto a quello di uno spirito sano, bisogna a bella prima rispondere: nessuna; perché lo spirito è sempre sano, e nel concetto di sanità è incluso e subordinato quello di malattia (di follia, di malvagità, di perversità, ecc.).

Male ed errore sono non già forme del reale, come talora storditamente si crede, ma nient'altro che il passaggio stesso dall'una all'altra forma del reale e dello spirito, che nello sforzo di attuare la forma superiore considera irrazionale, erronea, cattiva quella inferiore. Di che è conferma che non vi ha male senza coscienza del male, ossia senza lo sforzo, debole che sia, di superarlo: sforzo di superamento, che è poi la definizione stessa del bene. Né c'è da aver paura che, accettando questa veduta, si dia un tonfo nel crasso ottimismo o, peggio ancora, nel brutale determinismo; perché qui il male viene negato come forma del reale col farlo intrinseco al bene, e perciò aspetto o momento del bene, eterno quanto il bene, e il processo che si afferma è processo di liberazione ossia di libertà.

Né, d'altra parte, a contrastare l'affermata irrealtà del male (la negazione di esso come forma del reale) vale chiamare a testimonianza i giudizi onde a ogni istante qualificiamo come cattivi atti nostri o altrui. Quei giudizi (giudizi di valore), presi nella loro forma che è l'approvazione e la rampogna, non sono veri giudizi (giudizi logici), ma espressioni passionali con le quali accompagniamo e quasi aiutiamo lo sforzo del superamento, e ci distacciamo dal passato per abbracciare il presente, e progrediamo su noi stessi o esortiamo e incitiamo e puniamo altri a progredire.

Pure, questa negazione del male, se è logicamente

inconfutabile, sembra stare in aperto contrasto con le cose del mondo, nelle quali da ogni parte ci offendono azioni cattive o detti folli, e ci turba la presenza degli stolti, dei malvagi, dei dissoluti, dei perversi. Dando a vicenda uno sguardo alle cose del mondo e un altro alla persona del filosofo, che persiste a negare la realtà del male, ritorna sulle labbra il comico nome del dottor Pangloss.

Certo, il metodo di confutare una filosofia con la satira e con la caricatura è proprio di coloro (e si chiamino pure Voltaire) che non sanno scoprire nell'errore il suo motivo di verità e, svolgendo questo, confutare veramente quello; ma anche il dottor Pangloss (o la filosofia leibniziana che esso rappresentava) aveva il suo torto, che era di starsene pago alla genericità e all'astrattezza. Negato il male come forma del reale e riconosciuto come aspetto dello svolgimento o del passaggio da una in altra forma spirituale, non bisogna trascurare le determinazioni precise del concetto di svolgimento, nelle quali si troverà anche la ragione dell'apparente contraddizione fra la teoria e lo spettacolo delle cose del mondo, che si ha quando la teoria viene resa astratta e le cose del mondo innalzate a teoria, ossia quando si commette il duplice e diverso peccato del dottor Pangloss e del suo critico Voltaire.

Lo svolgimento, che è la storia, foggia a proprio uso i modi generali dell'operare o le istituzioni, delle quali quelle che così chiamiamo nella ristretta cerchia della vita politica e sociale sono solamente piccola ed estrema parte. E le istituzioni non sono altro che specificazioni; né solo quelle specificazioni che si osservano nelle differenze dei popoli, dei costumi, delle tendenze, ma anche, e in primo luogo, a fondamento delle altre tutte, le specificazioni che procedono secondo le distinzioni dialettiche dello spirito stesso. Si può dire che lo spirito proietti nella spazialità, a grande scala, le sue distinzioni, facendone esistenze.

Ciò intravvidero in qualche modo e Schelling e Hegel, nelle loro mal famate « Filosofie della natura » e « della storia » (tanto è vero che ogni errore ha il suo motivo di verità), quando procurarono di dare esistenza

alle categorie e di costruire le esistenze come categorie, concependo la natura come « pensiero petrificato » e la storia come « successione di categorie », ciascuna delle quali, a volta a volta, giungeva al suo culmine e si esauriva. Ma intesero la cosa naturalisticamente o metafisicamente (che è dire il medesimo), e perciò simbolicamente o mitologicamente; e, insomma, troppo si affrettarono a schematizzare, aiutandosi con l'immaginazione. Non si tratta già di distaccare l'una dall'altra forma dello spirito e tramutarle da categorie in cose; ma anzi di serbare energicamente l'unità dello spirito, che è tutto in ciascun suo atto, e nel tempo stesso comprendere che se in ciascun atto l'accento non battesse sopra una delle forme dello spirito facendola dominare sulle altre tutte, l'un atto non differirebbe dall'altro e non sarebbe possibile svolgimento; e che se la medesima accentuazione non investisse in qualche modo le serie degli atti, non sarebbe possibile l'intreccio e la cooperazione del reale che si chiamano la società e la storia. Queste diversificazioni della società e della storia (e della natura, che è qui anch'essa società e storia), le quali per noi sono di tendenza e dinamiche, di accento e non di essenza, vennero dallo Schelling e dallo Hegel cangiate in assolute e statiche, in categorie metafisiche; e questo fu il loro errore. Ma rifiutarle come tali non importa rifiutarle nel loro significato genuino, se non si voglia ricusar di riconoscere l'ovvia realtà, che vi ha ingegni di poeti e ingegni di filosofi, animi di uomini virtuosi e animi di uomini semplicemente abili. Nessun filosofo è puro filosofo, nessun poeta puro poeta, nessun uomo utilitario puramente utilitario, nessun uomo morale puramente morale, perché tutti essi sono uomini, e l'uomo ossia la totalità dello spirito è presente in ciascuno d'essi; ma è presente per l'appunto in quella forma per la quale un singolo uomo vien detto, in riferimento alla guisa del suo operare, poeta, filosofo, politico, santo. Se da una parte queste specificazioni o tendenze si richiamano come a loro radice alla dialettica distinzione delle forme dello spirito, dall'altra queste forme non si attuerebbero nella storia se non producessero i loro

propri strumenti, che abbiamo chiamati, in senso largo, « istituzioni ».

Un individuo che non appare contraddistinto da nessuna spiccata attitudine, o che le ha tutte o ne ha parecchie insieme in pari grado, che si ostacolano a vicenda, è di solito spregiato come poco utile socialmente o compassionato come uomo mediocre e d'infelice natura. E la massima efficienza sociale si attribuisce a coloro che compiono eminentemente un determinato ufficio e che non potrebbero compierne un altro: al filosofo che non può essere se non filosofo, al poeta che non può essere se non poeta, al guerriero che non può essere se non guerriero. A noi non importa che il guerriero sia tanto ottuso alla bellezza dell'arte quanto Lucio Mummio, l'espugnatore di Corinto, e il filosofo inetto ad assumere il governo del più piccolo comunello, e il poeta disadatto a seguire la logica dei più elementari teoremi di Euclide. Certo, tutte codeste sono limitazioni di quegli individui, e perciò debolezze, e come debolezze malattie; tanto che si sorride volentieri (quando si sorride, perché talvolta ci si sdegna) delle ingenuità pratiche del filosofo, delle stravaganze del poeta, dei giudizi d'arte dati dagli uomini di spada. Ma a noi non importa correggerle o, se potessimo correggerle aggiungendo quel che manca e scemando quelle eminenti specifiche energie, correlative alle manchevolezze, non vorremmo, perché sappiamo che la realtà le corregge essa e le tempera e le mette in armonia nella vita storico-sociale, compiendo l'un individuo con l'altro e risolvendo l'aspetto irrazionale dell'uno nella razionalità dell'altro. E quando si asserisce che tutto procede come deve procedere e che la realtà è razionale, la proposizione s'intende detta della realtà, ossia dello spirito nella sua totalità e concretezza, e non dell'individuo che, isolato da esso, ne è un frammento astratto; s'intende della storia e non dell'episodio storico, staccato dalla storia di cui è un momento e la cui razionalità non si può rinvenire se non nell'unione col tutto.

Ora ecco a che cosa vogliamo giungere attraverso queste proposizioni generali. Come in concreto non esiste il

mero poeta o il mero filosofo, e nondimeno esistono essi in qualche modo come tendenze o istituzioni, così non esiste in concreto lo spirito malato, eppure esiste in qualche modo come tendenza e istituzione. La vita non ci ammaestra forse che c'è una sorta di vocazione a quel che si dice male, come ce n'è pel bene; che, come vi sono genialità incoercibili, così vi sono difetti incorreggibili? uomini che sono profondi egoisti, astuti e infidi, chiusi a ogni compassione e a ogni ideale, irrisori degli ideali, cinici, delittuosi nati; o anche molli di volontà, rivolti unicamente al comodo e al piacere, frodatori del dovere, disposti sempre a soddisfare le loro passioni e i loro capricci: insensibili gli uni e gli altri a ogni più dolce o più autorevole invito, a ogni più attraente o più grave occasione che li solleciti a uscire da sé medesimi? La società, dopo aver provato a educarli, rinuncia alla vana fatica, sentenziando biblicamente che il cuore di Faraone è indurato o ripetendo il triviale proverbio, che non giova raddrizzare le gambe ai cani; e, secondo i casi, chiude quegli uomini negli ergastoli, li invigila come bestie pericolose, fa loro il vuoto attorno, o semplicemente li qualifica, li scredita, li addita affinché siano conosciuti, e ciascuno si regoli verso di essi con riferimento a quel che essi sono e possono.

Ma se questa sorta di individui esiste, d'individui fermatisi come al più basso grado di volontà, alla volontà che asserisce sé medesima in quanto tale, alla volontà meramente utilitaria, e di essa sembrano far centro e leva per sfidare l'universo intero o per sottrarsi alle sue leggi, debbono esistere anch'essi come tendenze o specificazioni della realtà, come « istituzioni », al pari del poeta, del filosofo o del politico, e perciò, nell'apparente loro ricusare ogni ufficio sociale, adempiere anch'essi uffici sociali. E che tale sia il caso mostra chiaramente la storia, che assai sovente per abbattere ostacoli e procedere oltre nelle sue vie ha chiesto l'aiuto del canagliume, senza il quale né sarebbe stata presa la Bastiglia né eseguito nessun glorioso movimento rivoluzionario di popolo. Di esso, e non certo del fiore dei galantuomini, nei tempi passati si riem-

pivano gli eserciti, che pure scrissero luminose pagine nelle storie dei popoli di Europa; da esso tutti gli Stati hanno tolto in passato o tolgono ancora oggi gli esecutori delle alte opere di giustizia, i carnefici, sacri personaggi celebrati da Giuseppe de Maistre; da esso oggi come sempre si attingono gli uomini senza scrupoli e gl'intriganti, che pur sono strumenti necessari di governo. Come, per un altro verso, dalle naturali disposizioni verso l'ozio e il godimento, dalla naturale mancanza di pudore, dalla spontanea genialità alle civetterie e agli allettamenti e all'arte delle Armide e delle Alcine, da questa naturale miniera e non dalla miseria, o non solo da questa come falsamente si dice, la società ricava le femmine, dame o pedine, che servono a sfogo degli amoreggiamenti extra-coniugali e della fantasticante sensualità; non solo, cioè, la società è costretta, come ipocritamente dice, a tollerarle, ma, se le facessero difetto, sarebbe costretta a ricercarle, come ne danno prova, a non dir altro, gli statuti dell'antica Repubblica veneta o le pronte rinunzie dei pontefici di Roma ai tentativi di perseguirle. E, per discendere a meno scandalose considerazioni, donde noi prenderemmo i capi-scarichi, che ci riposano dai capi-carichi o dalla gente grave; dove i Muratori di tutti i tempi troverebbero gli idioti loro occorrenti a compagni delle quotidiane passeggiate, che impediscano di persistere fuori tempo nelle antigieniche fatiche del pensiero?

Non già che la società si regga e la storia avanzi per l'opera efficace dei vizî contro l'opera fiacca della virtù, come hanno sostenuto più volte filosofi paradossali o hanno rappresentato, anche ai giorni nostri, poeti di povera mente, i quali immaginano il sorgere degli Stati e degli eroi dallo sfrenamento delle più basse passioni: quegli stati che il Vico ben vide che non sarebbero nati senza la coscienza del divino ch'è nell'uomo, e quegli eroi che sono eroi perché raffrenano l'impeto delle selvagge passioni e lo convertono in forza etica. Ma, se la forza etica dirige e domina, la realtà umana, che è specificazione e diversità, si configura in dominatori e dominati, in uomini che operano e in altri che sono quasi materia sulla quale si opera

o piuttosto che si adopera. Certamente l'idealità morale ci dà speranza, e anche certezza, che quei tristi strumenti della vita storica diventeranno via via di uso più raro, e soprattutto che essi stessi si nobiliteranno in qualche modo, e già si sono nobilitati, cioè sono diventati più intelligenti, più complessi, più umani; al modo stesso che si spera per le guerre. Ma come la guerra, pur assumendo nuove forme, non cesserà mai, così non mancheranno mai quegli esseri inferiori, che la società disprezza e adopera. Né solo essi servono ai diretti uffici pratici, che abbiamo rapidamente esemplificati, ma all'altro indiretto, e non meno importante, di promuovere l'abborrimento della malvagità, della perfidia, del tradimento, della corruttela, e con esso insieme rendere più intimo e profondo e tenace l'amore per la verità, per la rettitudine, per la lealtà, per la purità; di starci presenti agli occhi come gli antideali, dai quali rifuggendo ci stringiamo con più ansioso e trepido affetto all'esercizio delle virtù, al culto del vero, a tutto ciò che, purificandoci, ci diversifichi da quelli.

Tuttavia, da codesta concezione della necessità del male, o, come abbiamo detto, della specificazione che si effettua nella vita pratica e volitiva non meno che nella teoretica, e perciò del male come istituzione, sorge altresì, più alta, la coscienza dell'umana fratellanza. Quegli individui inferiori sono insieme infelici, condannati alle sofferenze e ai castighi o almeno alla privazione delle migliori gioie, e non sono essi che si sono fatti così, ma è l'ordine del mondo che così li ha voluti; e, così essendo, lavorano per noi e conferiscono a far noi quali noi siamo nei nostri aspetti e momenti migliori. Perciò del loro male siamo anche noi in certo senso responsabili, noi che ne profittiamo, noi fatti della loro medesima sostanza e foggiate a ufficio diverso ma correlativo. Perciò il Cristo, che è l'umanità, versava lagrime di sangue ed espiava in sé stesso tutti i peccati del mondo. Perciò ciascuno di noi dallo sdegno e dall'orrore trapassa di volta in volta alla compassione verso i malvagi, per abietta che sia la loro malvagità; e la compassione è allora più viva quando su quei volti cupi si vede balenare, o sembra alla nostra

umana fantasia che baleni, un raggio della stessa luce nostra. Perciò ciascuno di noi sta innanzi a essi pavido come innanzi all'infermo della malattia che può colpire anche noi, e si fa triste innanzi a essi, sentendo la incancellabile comunanza e unità con coloro, che nel ribrezzo che suscitano le loro azioni si vorrebbe, con rinnovata dottrina manichea, poter ricacciar lungi per sempre come figli delle tenebre, come reprobì predestinati nel giudizio divino, come elementi estranei a noi e al nostro mondo, ma che al nostro sentimento morale e alla limpida nostra coscienza del vero si mostrano come nostri simili, reprobì da noi e per noi, e perciò come noi stessi. E s'intende meglio la sublime parola del Vangelo sulla pecorella smarrita, perché, quando è dato assistere alla quasi miracolosa redenzione di uno di quei malvagi, noi salutiamo la onnipotenza dello spirito, che vince e dissolve la durezza delle specificazioni e tendenze e istituzioni che esso ha formate, e riafferma la sua infinita libertà.

XII

I « MESTIERI INFAMI »

Vi sono « mestieri infami », e tutti li conoscono, tanto che non giova enumerarli: un tempo, nelle città medievali, coloro che li esercitavano erano confinati in particolari luoghi e costretti a portare legali contrassegni che li distinguessero dai cittadini; e oggi, pur senza contrassegni, sono parimente tollerati e anche, come allora, coltivati e incoraggiati. Ma non pare che si sia abbastanza considerata la natura loro, che è designata da quel loro nome, cioè dal sostantivo con l'aggettivo che lo modifica. Il qual nome dice appunto, da una parte, che quelli sono « mestieri » o « professioni », e non già fatti antisociali, quali sarebbero invece il brigantaggio o altra associazione a delinquere; e, per l'altra parte, li condanna, e non già vi ripugna semplicemente per offesa del senso (come accade di certi mestieri poco puliti o suscitanti tristi immagini), li condanna per vera e propria ripugnanza

morale. C'è dunque, in quel nome, una manifesta *contradictio in adiecto*, perché dice insieme sí e no, e col sostantivo « mestiere » afferma un bisogno sociale e un bene, e con l'aggettivo « infame » nega quel bene e quella necessità. Né è dato risolvere la contraddizione interpretando quella formola come una espressione che conceda e freni al tempo stesso, e che raccomandi il *ne quid nimis*, perché la condanna è, in quel caso, moralmente recisa.

E allora?

Allora la contraddizione non si può sciogliere, e non si scioglie in effetto, se non col riconoscere che quel che si approva nella denominazione è il « mestiere » e non la « materia » del mestiere, e ciò che si condanna è la « materia » e non la « forma », che è il mestiere.

Poiché ci sono fatti che non è possibile attualmente distruggere, e contro cui combattere sarebbe impresa più disperata di ogni impresa da don Chisciotte, e l'assunto stesso apparirebbe così assurdo da venir subito avvolto in una ondata di ridicolo, ciò solo che la società può è di regolarli, magari ponendo poi in altro campo le premesse per una distruzione o attenuazione di essi in un avvenire più o meno lontano. Quel che non si può distruggere, deve pur vivere. E vive meglio, ossia in modo meno pernicioso e perciò più utile, nella forma di « mestiere », anziché senza questa forma. Donde le cure che i reggitori degli Stati hanno sempre avute pei « mestieri infami », per il meretricio, per il lenocinio, per l'usura, per le bische¹. La contraddizione non c'è, perché il sí e il no non cadono in pari materia, sopra uno stesso punto o uno stesso aspetto del fatto.

Come « mestieri », quei mestieri entrano necessariamente in relazione con gli altri mestieri e professioni sociali, con la circolazione della vita economica, e si for-

¹ Trovo nella dissertazione di un erudito, che a Perpignano, nel 1608, furono raccolte elemosine al fine di ricostruire il *partit* o pubblico lupanare di quella città, e furono affissi cartelli nei quali si leggeva che « aedificare lupanaria est opus pium, sanctum et meritorium, consonum Sanctae Scripturae, sanctis Patribus et sanctis canonibus » (v. E. DESPLANQUE, *Les infâmes dans l'ancien droit roussillonnais*, p. 99).

mano tra essi legami di mutua dipendenza. In qual modo si potrebbe impedire ciò? Bisognerebbe toglier loro la forma, che pur si è data, di mestiere, e con questo non si distruggerebbe il male che rappresentano, ma si distruggerebbe soltanto il bene col quale si è accerchiato, contenuto e attenuato quel male. Ma la necessaria interdipendenza, che a questo modo si stabilisce, suscita la critica di spiriti più arguti che profondi, o più artisticamente impressionabili che razionalmente giudicanti, i quali rappresentano tutta la vita sociale inquinata da quel contatto, tutti i mestieri resi infami dai rapporti in cui economicamente entrano coi mestieri infami. L'onesto borghese, che incassa la rendita delle azioni da lui acquistate di una società o di una banca, non sa, o non vuol sapere, che in quella rendita è, in parte maggiore o minore, il frutto della speculazione sul vizio e sulla miseria. *Non olet*, gli dice sarcasticamente Bernardo Shaw. Ma *non olet* per davvero, e l'imperatore romano, che disse questa parola, disse una verità; ed è affatto fuor di luogo accusare l'onesto borghese d'ipocrisia o di sfruttamento del male, perché tanto varrebbe accusarlo d'aver creato il mondo e attribuirgli le colpe (se colpe sono) del Padre eterno. Molto danaro delle opere di beneficenza è dovuto ai lasciti degli usurai, timorosi dell'inferno; e che perciò? Quello che essi legavano non era un estratto concentrato o un derivato del vizio (perché così può immaginarlo solo una commossa fantasia di poeta), ma una potenza economica, innocente in quanto tale, e, per di più, in quel caso, rivolta al bene: al bene, all'educazione e alla lontana distruzione o attenuazione del vizio che fu già la materia del mestiere, il quale (esso e non il vizio) produsse quell'accumulamento di forza economica.

I vecchi moralisti disputavano se la gratitudine fosse o no da annoverare tra i doveri e le virtù; e ora non se ne disputa più, non già perché si tratti di cosa definita e risolta, ma perché l'interesse pei problemi etici è scemato da quando la coscienza religiosa è venuta decadendo senza trovare, almeno finora, adeguato sostituto pratico nella coscienza filosofica. Ed è scemato, soprattutto, nelle forme di cultura che sono più lontane dalle loro origini religiose, nelle culture intellettualistiche, affatto prive dell'assillo di delicati « scrupoli morali », che rispondono in etica a quel che la delicatezza del gusto è per l'arte e per la filosofia dell'arte.

Per altro, riaprendo i vecchi libri di etica, e seguendo le distinzioni e gli argomenti che vi si dibattono intorno al *gratias agere*, al *gratias habere* e al *gratias referre*, dovrebbe, mi sembra, giungersi agevolmente alla conclusione, che il concetto di gratitudine non è concetto etico, ma giuridico.

A comprovare questa conclusione, o almeno a farla sospettare, basta la definizione stessa di quel concetto, come del dovere che spetta all'individuo di ricambiare col bene il bene recatogli da un altro individuo. Perché, eticamente parlando, nessun'opera buona si compie a beneficio dell'individuo in quanto individuo, ma solo e sempre a beneficio dell'ordine universale, al quale benefattore e beneficiato sono parimente sottomessi; e i doveri del beneficiato, correlativamente ai doveri del benefattore, sono verso quell'ordine e non verso costui.

Nel campo giuridico, invece, si trova subito il tipo di relazione nel quale il concetto di gratitudine rientra: lo scambio economico, il contratto espresso o tacito, il *do ut des*: donde altresì i legami tra patrono e cliente, tra capo e milite, tra barone e vassallo, via via e giù giù fino ai legami di setta, di banda brigantesca o in genere di associazione criminosa. Nel campo giuridico, la gra-

titudine alla persona è così bene un dovere che il codice civile (art. 1081) ammette la revoca di una donazione per l'ingratitude del donatario.

Così estraneo questo concetto è all'etica che ogni animo ben fatto prova repugnanza non solo a richiedere ma a desiderare gratitudine, cioè ricambio del beneficio, come cosa che non gli spetti e che riceverebbe senza titolo alcuno al ricevere, come un asservimento dell'uomo all'uomo, che esso non potrebbe desiderare; e, d'altra parte, ogni animo gentile sente come poco delicato il tentativo di sdebitarsi col benefattore, perché, come diceva il moralista francese, la sollecitudine a ricambiare i benefici è una sorta d'ingratitude, un disconoscimento cioè del valore di quell'atto e un'interpretazione o abbassamento di esso ad atto meramente economico e giuridico. Persino è talvolta eticamente necessario rispondere al beneficio con l'apparente ingratitude, annunciando (come quel ministro austriaco a proposito dell'aiuto che il suo governo aveva ricevuto dalla Russia) che si farà « stupire il mondo con la grandezza della propria ingratitude ». Se talvolta sembra moralmente legittimo il rammarico o il rimprovero per l'ingratitude mostrata dal beneficiato, è solamente e in quanto questo comportamento è per sé stesso ingiusto e immorale, indizio d'animo basso e persistente nella bassezza, prova che il beneficio a lui è stato vano e nocivo, e non ha giovato all'ordine universale. E se il beneficiato vuol ricambiare moralmente e senza offesa il benefattore dell'opera sua, non ha altro modo che rendersi degno della sua approvazione morale, cioè di quell'approvazione che non è di lui individuo, ma della coscienza morale che lo trascende: il che può accadere perfino nell'epico o tragico caso che egli debba prendere le armi contro l'altro.

Ma, riconosciuto il carattere giuridico del concetto di gratitudine, non perciò gli si toglie valore, né in quel campo suo proprio e nemmeno rispetto alla vita morale. Perché la vita economica e la vita morale non stanno tra loro come due sfere coordinate e indipendenti, ma come il perpetuo passaggio dall'una all'altra; e le virtù

economiche o giuridiche sono il primo passo e il presupposto della virtù morale. Donde il grande pregio che si attribuisce alla gratitudine, alla fedeltà, al non tradire, ancorché questa costanza nasca e sia mantenuta da motivi di utilità; perché essa è, a ogni modo, superamento dell'impulso immediato mercé la forte volontà, rinunzia a un'utilità ristretta e fuggevole per una più larga e più duratura, e l'energia della volontà è condizione della volontà morale. Colui che, brigante, non sa essere fedel brigante, non saprà esser nemmeno, ove si converta, onest'uomo; colui che non sa osservare i suoi obblighi giuridici, non è preparato nemmeno a osservare quelli morali. Come virtù economica, la gratitudine è sotto l'aspetto morale qualcosa di non assoluto e che dev'essere ulteriormente regolato; ma non è qualcosa d'indifferente, come se l'uomo che adempie utilitariamente al suo dovere tanto valga quanto colui che non sa essere conseguente nemmeno nel perseguire la sua utilità.

Anche il concetto di merito, che differisce da quello di gratitudine perché ha riferimento all'opera utile che si compie a vantaggio di questo o quel gruppo sociale in più di quanto è legalmente obbligatorio, ha natura giuridica e non etica. Infatti, la società con certi suoi sistemi di lodi e di ricompense, ossia con stimoli utilitarî, s'industria di promuovere l'acquisto dei meriti, assai spesso adoperando ai suoi fini le passioncelle della vanità o del lungicalcolante egoismo. Se c'è gente che non si riesce a far lavorare diversamente che col luccichío di una croce cavalleresca, è naturale che si mantengano o si stabiliscano ordini cavallereschi pel « merito », dei quali può sorridere il moralista ma non certo l'economista, che ne vede i frutti economici, le merci che producono, i servizi che rendono. Ma è segno di un'etica che non si è ancora purificata di ogni concetto utilitario definire le azioni morali come meritorie rispetto alle giuridiche, che sarebbero obbligatorie; perché, in questa qualifica di merito, permane l'ombra di un pregio che l'individuo si attribuisce in quanto individuo, ossia di un'utilità. Il vero è che nell'operare morale, e sia anche in un operare che raggiunga

le più alte vette dell'eroismo, non c'è merito, perché si fa quel che si può e che, in quanto si può, si deve. Onde la modestia degli uomini veramente virtuosi, e il loro trepidare per quel che dovranno fare, e il non indugiare nel compiacersi di quel che hanno fatto, perché, se fu opera buona, per ciò stesso fu tale che l'individuo vi si è sommerso e perso dentro, ubbidendo alla necessità. Il che, d'altra parte, non legittima il giudizio, tanto comune sulle bocche dei pigri e dei viziosi, che non c'è merito in chi fa il bene, seguendo questi, nel così fare, la propria natura ossia il proprio piacere: tal quale come essi, che hanno avuto diversa natura, cercano diverso piacere e ubbidiscono a diversa necessità. Non lo legittima, perché questo giudizio, enunciando in apparenza cosa evidente e indubitabile, non vede, o finge di non vedere, che in quel caso non si tratta già di negare, come noi abbiamo negato, la giustificazione etica del concetto di merito, ma di provarsi a negare la differenza tra piacere e dovere, tra azione di puro interesse dell'individuo e azione d'interesse universale. La negazione del concetto di merito è, in quel caso, semplice pretesto e sofisma per negare la moralità e, mercé il determinismo del *trahit sua quemque voluptas*, parificare l'azione morale a quelle del proprio comodo e del proprio capriccio, e riadagiarsi con più tranquilla coscienza nell'uno e continuare a svagarsi lietamente dietro all'altro.

XIV

CUORE E RAGIONE

Il contrasto di « cuore » e « ragione » è di quelli che più frequentemente si odono enunciare nei casi della vita quotidiana; e noi possiamo accettarlo, nonostante la terminologia onde viene espresso, che è chiaramente errata o tale almeno che con facilità trae in errore. In effetto, ove per « ragione » s'intenda il pensiero ossia la verità, e per « cuore » il sentimento ossia la volontà,

contrasto tra volontà e pensiero non può darsi, perché non è concepibile dissidio tra condizione e condizionato, tra la luce del vero e il calore, in cui essa si trasforma, dell'azione. Ma insistere su questa critica sarebbe sottigliezzare sulle parole, perché altrettanto evidente è che « ragione », in quel caso, non vuol dire altro se non volontà razionale, ossia volontà del bene, e « cuore » volontà che tende anch'essa al bene, e il contrasto, di cui si parla, è, dunque, tra due volontà, tra due beni, tra due « cuori ».

Del resto, anche in questo modo comune di esprimersi, pare che il contrasto sia insieme enunciato e risolto, perché la dignità e il diritto di ciò che si designa con la parola « ragione » è così forte, che non può ammettersi che la vittoria non resti a lei. Quella ragione è un cuore più grande e più profondo, che doma e include in sé il minore e meno profondo; e ogni tentativo che faccia questo di valere per sé contro l'altro è condannato da colui stesso che si dispone ad abbandonarvisi o subito dopo che vi si è abbandonato. La vostra mente vi dice che le cose stanno in un certo determinato modo, e la ragione (che è in questo caso la volontà del vero) tien fermo quel modo nella vostra coscienza; ma esso riesce troppo doloroso al vostro cuore, ossia ai vostri bisogni contingenti, e voi vorreste obumbrare quel vero con le illusioni che il cuore più piccolo suggerisce alla fantasia e il cuore più grande fa smentire dal pensiero. Avete un figliuolo che una lunga sequela di osservazioni e di esperienze vi ha provato disposto in guisa, che è necessario sottometerlo alla più dura e cruda disciplina, lasciarlo a fronte a fronte con le privazioni, escluderlo dalla vostra affabilità, o magari chiuderlo in una casa di correzione: ed ecco la vostra paterna tenerezza sofistica contro queste evidenti conclusioni e vi muove a raccogliere tutti i più lievi indizi che paiono infirmarle, a comporre con essi un'immagine fantastica, cara al vostro cuore, in contrasto con la vostra ragione. Ma, nel far ciò, voi provate una sorta d'inquietudine e di rimorso, avvertite che un affetto più basso vi seduce a chiudere gli occhi al vero, il quale l'affetto più alto vi consiglia di guardare ben fiso; e nel tendere a far

prevalere l'affetto più basso al più alto, nobilissimo che sia anche il primo riguardato da solo o in condizioni diverse dalle presenti, voi cedete a un cuore, che è il vostro cuore individuale, alla vostra compiacenza e, in fondo, al vostro egoismo. E se poi non chiudete gli occhi al vero invincibile, ma tuttavia operate contro la più alta volontà che quel vero ha in voi suscitata; se (come si narra di Giambattista Vico, oltre che gran filosofo, tenerissimo padre), dopo esservi risoluto a castigare il figliuolo perverso chiamando gli ufficiali di polizia perché lo portino alla casa di correzione, svelate voi stesso, trascinati dall'impeto del « cuore », al figliuolo il castigo che gli si prepara e lo sollecitate a scappare di casa; voi, anche più apertamente, fate trionfare il cuore piccolo sul cuore grande, l'individuo sulla società e sull'umanità.

Che coloro i quali così peccano, e lasciano che il cuore vinca sulla ragione, siano guardati con indulgenza mista di simpatia, e anche con certo moto di ammirazione o di stima, è cosa presto chiarita dal già detto: che, cioè, quel cuore in sé stesso, o, per dir meglio, considerato che sia come generica disposizione, è cuore buono, non intrinsecamente egoistico, e tale diventa solo in contrasto con l'altro, e anche allora appartiene pur sempre a quella sorta meno ripugnante di egoismo, che è la cosiddetta debolezza. E, pur nel riprovare l'azione di quegli uomini, si pensa che essi sono stati messi a tentazione alla quale forse noi stessi, che ci arroghiamo di giudicare, non avremmo resistito (onde la più calda e larga onda d'indulgenza che sgorga dai nostri petti), e che in quel loro peccato c'è pure una forza umana, la quale in altre condizioni ha prodotto e produrrà opere belle e degne.

Ma più curioso è notare il sentimento opposto che sorge verso coloro che hanno resistito al cuore e fatto prevalere la ragione: sentimento che assai di rado è di ammirazione (benché poi, quando diventa ammirativo, salga addirittura a quel culmine che si chiama venerazione), ma di solito sta tra la freddezza e la diffidenza. Come mai? Per qual ragione la ragione ci riesce antipatica? Perché ci fa palpitare Giambattista Vico, che vuol

salvare dalla correzione il figlio correggendo, e non ci commuove il rigido teorizzatore ed esecutore del dovere, l'uomo in pieno costante accordo con sé stesso (almeno così come la gente se lo figura), Emmanuele Kant? Il Kant, che era rigoroso moralista, ha esso stesso indicato la soluzione di questo dubbio, quando ha distinto l'operare per legalità dall'operare per profonda moralità, per dovere. La volontà superiore di bene, la ragione, può convertirsi in complesso di astratte massime e regole di retta vita, e così in certa guisa meccanizzarsi, e, diventata seconda natura, tirar sempre diritto per la propria via, con tranquillità dell'individuo operante, che sente di camminare sicuro, costringendo la società a giudicarlo uomo giusto e tale forse giudicandosi esso stesso. Ma all'antipatia, che penetra in qualche modo pure nel giudizio approbativo sociale, risponde, in questo caso, un sottile rimorso anche nell'animo dell'uomo della ragione, un insistente dubbio che quella sua moralità abbia ormai ricevuto in sé qualcosa di utilitario, quella ragione sia *ratio* non più nell'uno dei significati di questa parola che è di logica ed etica coerenza, ma nell'altro che è di coerenza aritmetica o di calcolo (*ratio*, dice il lessico forcelliniano, *duo praesertim significat, nempe facultatem animae, qua unum ab alio deducimus ac disserimus, et actum supputandi, sive calculum*). Ora, perché la ragione ben vinca sul cuore, essa, come si è detto, dev'essere un cuore più grande, e perciò capace di risentire a volta a volta i sentimenti stessi ch'è costretta a infrenare, integrare e sintetizzare in un nuovo sentimento e atto di volontà, il quale perciò non è qualcosa di freddo e di meccanico, ma ha il calore della commozione e della vita. Contro l'abito raziocinante e astratto del bene, che spesso non fa cogliere il bene, insorge il cuore, il quale, come per dono di natura, ha in modo vivo l'esperienza umana e morale, che l'abito ha in modo morto, congegnata a pezzo a pezzo e scoprente le commisure. Vi ha di coloro che tutta la vita osservano in sé le tracce della loro poco generosa disposizione naturale e ne soffrono; ma, d'altra parte, non è in tutto da fidarsi di quella dispo-

sizione naturale dei generosi, che si svia facilmente nel capriccio e vacilla nella instabilità. Contro gli uomini della « ragione », della « fredda ragione », cioè del decoroso egoismo, valgono moralmente assai più, per imperfetti che siano, gli uomini del cuore; ma, contro gli uomini del cuore, gli uomini del gran cuore. Anche qui, tal quale come nell'arte; dove all'artista dalle forme corrette e fredde si preferisce l'artista scorretto e ricco di sentimento, il quale, se non ha l'arte, ha per lo meno il germe vivo dell'arte, laddove l'altro ne ha solo la morta spoglia; ma sopra i due si leva il genio artistico, che dà forma perfetta al suo sentimento, sicché niente nell'opera sua rimanga d'inespresso e niente d'inanimato.

Nella « fredda ragione », infine, intesa come volontà etica ancora debole, appena iniziale, e perciò appena differenziata dalle astratte massime di azione presenti all'intelletto, restando il cuore ossia la passione inerte o quasi inerte, è da riporre la genesi dell'apparenza di dissidio fra teoria e pratica. È luce che non si è trasformata in calore, e che, nel difficile processo di trasformazione, si trova bensì in dissidio, ma con sé medesima. In questo dissidio accade che la passione inferiore ed energica irrida e schernisca talvolta la superiore e poco energica, la quale innanzi a lei si arresta impotente o addirittura da lei si lascia avvincere e soggiogare.

XV

COMPASSIONE E GIUSTIZIA

Presso alcuni vecchi filosofi dell'etica i concetti di « compassione » e di « giustizia » erano posti come distinti, e persino talvolta tra loro contrastanti; onde nasceva uno dei parecchi casi dei cosiddetti « conflitti di doveri ». E, in verità, sempreché la vita etica non viene riportata al suo principio e pensata unitariamente, sempreché si pongono o si lasciano sussistere parecchi principî etici distinti, quel conflitto si presenta ineluttabile,

come logica conseguenza; quantunque poi, con la disperata sua insolubilità, riconduca a mettere in dubbio il diritto dei varî principî concorrenti o, piuttosto, la loro molteplicità.

A colmare l'apparente iato tra compassione e giustizia, giova forse notare che la compassione non è l'atteggiamento simpatetico, col quale talora va confusa. Il simpatizzare, nella sua profonda e rigorosa concezione, non è altro che un momento necessario del comprendere, dell'intelligenza; perché se non si riesce a far nostro un oggetto (uno stato d'animo, un'individualità psichica, un qualsiasi divenire reale), se non si riesce a unificarsi con esso e a riviverlo, è impossibile comprenderlo e intenderlo: non se ne ha l'esperienza e, senza esperienza, non v'ha intelligenza. Certo non si vuol negare l'importanza dell'intelligenza per la vita morale: importanza così alta che ha dato luogo al detto, che la bontà è intelligenza. Ma si vuol piuttosto rettificare questo detto nel senso, che a sua volta l'intelligenza è momento necessario della bontà: senza intelligenza, non c'è bontà. La « bontà femminile », tanto lodata, presuppone l'intelligenza di cose che spesso gli uomini non bene intendono o sulle quali non fermano abbastanza l'attenzione.

Ma la compassione in significato etico non è il semplice simpatizzare, fondamento dell'intelligenza: è qualcosa di più: è un atteggiamento attivo o pratico, una volontà di agire in un certo indirizzo, e, poiché volere e agire sono realmente tutt'uno, la compassione è sempre un'azione, e solo nell'effettiva azione prova la sua reale esistenza o almeno la sua profondità e il suo vigore.

Ciò spiega l'illusione, in cui sovente si cade, di scambiare per compassionevoli gli spiriti simpatici e intelligenti, gli spiriti fini che risentono e quasi indovinano certi stati d'animo altrui e ne discorrono con piena comprensione. Quell'illusione si nota nel fatto più volte osservato che tali spiriti, che si potrebbero chiamare artistici, sono, quanto vivaci al simpatizzare, altrettanto inerti al fare, quanto pronti a commuoversi innanzi a un caso fantasticamente rappresentato dalla poesia, altrettanto in-

sensibili innanzi a casi simili che loro si presentino nella vita reale e che richiederebbero da essi sforzi di opera e sacrificio dei propri comodi. Coloro che hanno la vera compassione, la compassione attiva, cercano di sottrarsi alla compassione quando si risolverebbe in un palpito senza effetto, e perciò, in cambio di stare a compassionare gli uomini lontani da essi nel tempo e nello spazio, guardano e provvedono alle creature umane che hanno a sé vicine.

Ora, se la compassione, seriamente intesa, è un operare, quale sorta di operare sarà mai? Potrà essere un operare senza giustizia?

Anche qui il detto comune parla di una vera e di una falsa compassione, e di coloro che meritano e di coloro che non meritano compassione: il che importa che, in questi detti del buon senso, i due concetti, distinti e separati dai teorici, sono riconosciuti come un unico concetto, col subordinare in certa guisa la compassione alla giustizia. La compassione senza giustizia è risentita infatti da quegli stessi che facilmente fanno getto dei propri doveri: indulgenti a sé medesimi, per questa indulgenza sono portati all'ingiusta indulgenza verso altri, nei quali vedono rispecchiati sé medesimi. E poiché nella donna è in genere deficiente il sentimento di giustizia, le donne peccano spesso di compassione fuori luogo e (come avrebbe detto il Kant) patonomica.

D'altra parte, è del tutto impossibile comportarsi con giustizia se non si comprendono gli uomini e i loro affetti e le loro azioni, e se da questa compassione non nasce un moto d'animo che è volontà di bene, e perciò volontà di togliere o diminuire il dolore altrui, procurando il trionfo del bene. La giustizia vera è fatta di compassione.

In alcuni libri di economia si prende a indagare il rapporto tra lavoro e pena, e si conclude, spesso fondandosi anche sopra argomenti di etimologia e di linguistica comparata, che il lavoro è essenzialmente pena e dolore. Ma questa volta si può affermare risolutamente che proprio il contrario è il vero: il lavoro è essenzialmente gioia, gioia di vivere, e anzi il vivere e la gioia di vivere non è altro che lavorare. Lavorano persino i bambini, i cui giuochi sono per essi, cioè sono in realtà, lavoro: lavorano persino coloro che hanno per propria professione il godere, come può verificare chiunque li osserva, affaccendati e attenti e diligenti in cose che noi, da parte nostra, consideriamo inezie: a lor modo, operosi. Non lavorare è annoiarsi, languire, morire.

E, se è così, se il lavoro non è pena, come mai si è potuto venire al pensiero che sia invece tale? Evidentemente (si risponderà), perché c'è il lavoro penoso. E come mai un lavoro può essere penoso? Che cosa è il « lavoro penoso »?

Il lavoro penoso è quel lavoro che non riusciamo a far nostro, che non si fonde con le nostre disposizioni e tendenze o non diventa nostra disposizione e tendenza, che non impegna tutto noi stessi. Essi ci distorce con più o meno di violenza, ma sempre con violenza, dal lavoro che ci è caro; e, per quello che ci toglie non meno che per quello che c'impone, c'infligge pena e dolore. Gli esempi sono a portata di mano: da quelli piccini che s'incontrano in ogni giornata o in ogni ora della nostra vita, e che saranno, poniamo, di dar paziente ascolto alla gente postulante, interrompendo l'opera a cui attendiamo, agli altri più grossi e più estesi nel tempo, che saranno di avere assunto e di esercitare un ufficio che non si è scelto ma che si è dovuto accettare per campar la vita, o di staccarsi, al sorgere del sole, dalle dolci cure della famiglia per recarsi in un'officina.

Si può sopprimere il lavoro penoso? Radicalmente, nella sua idea, nel suo universale, no; della qual cosa è facile persuadersi osservando che anche nella cerchia di quei lavori che s'iniziano con piacere, sorgono momenti di pena, nei quali è necessario continuarli con fatica, per riattaccare poi il corso del lavorare gioioso. Ciò fanno i poeti e gli artisti, che guai se sempre stessero, come si dice, ad attendere l'ispirazione per abbandonarsi al suo gaio soffio e navigare scorrendo veloci sulle onde. L'ispirazione (che, del resto, non è solo dell'artista, ma dell'uomo in genere, qualunque cosa faccia) non esclude, anzi richiede la volontà, ed è una grazia che discende solo su coloro che la sollecitano e la preparano coi loro sforzi quotidiani, e coi loro sforzi la accolgono e la secondano. Né fuori della cerchia di quei lavori spontaneamente iniziati, si possono sopprimere le richieste che il corso delle cose pone all'individuo e alle quali egli è tenuto a ottemperare. Ribellarsi a questa necessità non solo sarebbe vano, ma (poiché appunto si tratta di necessità e perciò di razionalità) sarebbe dannoso, anche per noi individui. Chi ci dice che quella richiesta che ci viene dal corso delle cose non sia per nostro bene, come è certo per il bene della società umana? Coloro che si sottraggono a tali richieste, che evitano i doveri e la penosità dei doveri, si lasciano sfuggire molte buone occasioni d'ingrandire sé medesimi, e, per la smania di serbare la propria capricciosa libertà, finiscono col fiaccare in sé la forza stessa della libertà e interiormente corrompersi, e non riuscir più a eseguire neppure i lavori che vagheggiavano e avevano cari: come comprova l'esperienza.

Ma se è impossibile sottrarsi alla legge della vita, se l'utopia di una vita tutta lavoro spontaneo e attrazione naturale, senza costrizione e pena, è propria degli anarchici e di altrettali torbidi o candidi sognatori, se il lavoro penoso non si può abolire come momento della vita, non perciò non bisogna procurar di togliere o di ridurre il lavoro penoso a vantaggio di quello congeniale, che è perciò più produttivo. E questo accade nel fatto, e ciascuno cerca di porre in armonia la propria vita con

le proprie tendenze naturali, e di eliminare, più che può, le occasioni e le cause che interrompono il lavoro congeniale col lavoro forzato, e di alleviare lo stesso lavoro forzato e renderlo sopportabile mercé svariati conforti e speranze di premi. Tutti s'industriano a procacciarsi la « felicità » o almeno « un po' di felicità », che, in questo senso empirico della parola, consiste nelle condizioni rese agevoli pel lavoro da svolgere, e, in questo senso, è un fine legittimo e doveroso, appunto perché non è un fine ma un mezzo di operosità e di elevazione spirituale. Anche la legislazione si volge a questo intento, e gli economisti suggeriscono espedienti e istituti diretti a combattere la penosità del lavoro e a renderlo a attraente o sopportabile.

Nondimeno l'opera del legislatore e riformatore sociale, e gli sforzi degli individui, se potranno riuscire per questa via a togliere certe forme e occasioni di lavoro penoso (e in quanto riescono a ciò, o è da sperare che riescano, debbono essere approvati e incoraggiati), non saranno mai capaci di affrontare e combattere direttamente e superare quel necessario momento, sempre risorgente, della pena. Non saranno capaci, perché con mezzi economici si risolvono problemi economici, ma non già un problema, qual è questo, intrinsecamente morale. Eliminando occasioni e forme di lavoro penoso, non si elimina la forma fondamentale di esso, che si ha quando si presenta alla coscienza dell'individuo come dovere morale. Qui non c'è altro modo di vincere la penosità del lavoro se non di convertirlo da esterno in interno, da imposto in spontaneo, da forzato in voluto, accettandolo e affezionandovisi come a qualcosa in cui si ritrova la profonda soddisfazione del proprio essere migliore. Lo si vince allora con un sorriso di pazienza, che non è senza qualche ombra di malinconia, ma anche non senza luce di nobiltà; e, quando da quel lavoro penoso si torna poi al lavoro congeniale e spontaneo, ci si sente, sí, sgravati da un peso, ma anche dal peso del rimorso.

La conclusione è, che il problema del lavoro, che tanto travaglia le menti, è essenzialmente problema di educa-

zione morale, e che nessuna società lavoratrice, ossia nessuna società umana, può vivere senza disciplina interiore, senza entusiasmo morale che sorregga e dia forza alla disciplina, senza sapersi rassegnare e sacrificare.

XVII

I « PIACERI DELL'IMMAGINAZIONE »

Ci fu un tempo (il secolo decimottavo) in cui molti estetici, di quelli che andavano tentando il difficile problema di collocare la fantasia al suo luogo nel sistema dello spirito, identificarono o frammischiarono i cosiddetti « piaceri dell'immaginazione » col piacere dell'arte; e di quei piaceri assai allora si discorse, tanto che porsero materia altresì a ben noti poemi didascalici della letteratura inglese e francese. Ma anche nel nostro secolo si è rinnovata questa identificazione e confusione, mercé la teoria estetica dei cosiddetti « sentimenti apparenti », proposta dal semisensualista e semisettecentesco (sebbene vissuto nell'ottocento) filosofo Kirchmann, e accolta dal non fine metafisico dell'Incosciente, Eduardo di Hartmann.

Confusione essa è, perché, per dirla con la vecchia terminologia filosofica, i piaceri dell'immaginazione si riferiscono alla « materia », laddove il piacere dell'arte alla « forma »; e, traducendo nella nuova, quello che si chiama forma in arte non è altro che l'atteggiamento contemplativo dello spirito, e quello che si chiama materia, presa per sé, non è altro che la pratica passionalità: onde il piacere dell'arte è d'origine teoretica, e i cosiddetti piaceri d'immaginazione hanno origine direttamente pratica.

Tanto ciò è vero che, com'è antica osservazione e antico argomento di stupore, piacciono in arte anche le cose fuori di essa spiacenti e dolorose (gli animali più ignobili e le carogne, di Aristotele, *le serpent* e *le monstre odieux*, del Boileau); laddove nei piaceri dell'immaginazione si gode solo quando l'immagine che si viene evocando o com-

ponendo sia piacevole, ossia si riesca ad adoperarla come strumento di piacere. Non già, s'intende, di un piacere tutto piacere, che sarebbe un'astrazione, e nemmeno di un piacere prevalentemente uniforme e placido o idilliaco che si dica, ma di un sentimento il quale, per vario e travaglioso che si svolga, abbia a sua risoluzione il piacere; onde le immaginazioni di dolorosa voluttà, che possono giungere sino alla gioia del martirio, assaporata in immaginazione. E questa è anzi la ragione per la quale io ho costantemente rifiutato come edonistiche e non estetiche, e dell'estetica falsificatrici e inquinatrici, le teorie del contrasto e del superamento del brutto, che un tempo formarono oggetto di elaborate sistemazioni di filosofi, e ancora sono predilette dai volgari estetici accademici, tedeschi o di altro paese. Quelle teorie, nei casi in cui ritraggono un processo psichico reale, ritraggono per l'appunto il processo del « piacere dell'immaginazione », e non del « piacere della creazione artistica ». E per la medesima ragione ho rifiutato la teoria dei « sentimenti apparenti »; salvoché non vengano intesi in modo che il piacere di essi si faccia nascere unicamente dalla « parvenza » stessa, dal valore della parvenza, ossia dalla forma artistica. Nel piacere della parvenza, attore è l'uomo in universale; in quello della materia della parvenza, l'uomo in quanto individuo, coi suoi particolari interessi, inclinazioni e predilezioni. Nel primo, si gusta alla pari il sublime e il comico, il mite e il feroce, l'austero e il voluttuoso, ogni cosa come puro spettacolo di umanità; nel secondo, si gusta solo quello che è conforme a particolari bisogni pratici. Naturalmente, che nei piaceri dell'immaginazione si possano e si sogliano adoperare anche le immagini dell'arte propriamente detta, è da concedere come un fatto ovvio; e a esso si riferiscono alcuni avvedimenti pedagogici circa i libri da far leggere o da vietare, le pitture da mostrare o da nascondere ai giovinetti e alle ragazze, perché, non apprendendoli essi nella loro verità e sotto l'aspetto puramente estetico, e disgregandoli e servendosene per diletto d'immaginazione, possono riceverne così stimolo come impedimento alla loro formazione mo-

rale. Ma questo stesso caso conferma la distinzione segnata.

Detto che i piaceri dell'immaginazione sono di origine pratica, giova ancora avvertire di non confonderli con le risonanze fantastiche dell'attività volitiva, con le rappresentazioni che accompagnano lo svolgimento di questa e le sue vicende di speranze e timori, di amore e odio. Perché qui l'essenziale e determinante è la qualità del processo stesso volitivo, il fine a cui tende la volontà, e nell'altro caso il fine è immediatamente il piacere e la soddisfazione ottenuta mercé l'immaginazione; onde i cosiddetti piaceri d'immaginazione sono non il sentimento dell'attività in genere, ma un caso dell'attività edonistica (utilitaria). E altresì malamente sono stati sussunti nella classe dei giuochi, perché il giuoco non è un'attività ma l'alternarsi e variare delle attività stesse della vita, delle quali ciascuna relativamente all'altra può fungere da sollievo e riposo, ossia da giuoco.

I piaceri dell'immaginazione sono invece bisogni che, non trovando o non volendo trovare il loro sfogo e la loro soddisfazione in una certa forma della realtà, e pur non rinunciando ad avere qualche soddisfazione e qualche realtà e a concludere il loro ciclo, si soddisfano mercé le immagini. Parrebbe certamente più semplice e spiccio, poiché sono bisogni che non si vogliono o non si possono soddisfare, reprimerli senz'altro e passar oltre. Ma quei bisogni sono così vivi e urgenti che il reprimerli violentemente riuscirebbe assai faticoso e penoso, o addirittura impossibile nelle condizioni date; e perciò sembra più conveniente e più economico lasciare che compiano quel decorso in immaginazione. Il paragone, che chiarisce il caso, è dato dai processi morbosi dell'organismo, dalle malattie che non possiamo mandar via ai primi sintomi e dobbiamo acconciarci a lasciare che consumino la loro forza e siano vinte a poco a poco dalla potenza della vita, pur attenuandole coi farmaci. Non sono già dunque, quei piaceri, immaginari, supposti e non effettivi, asseriti e non reali, ma anzi ben reali ed effettivi, come è comprovato dai loro indizi, che nel linguaggio comune si chiamano

fisici, e, nel linguaggio filosofico dualistico, psicofisici. Ed è arbitrario assegnar loro (come fanno i teorici dei « sentimenti apparenti », per es., i sopracitati Kirchmann e Hartmann) il carattere della minore intensità a paragone di quelli reali, perché con lo stesso diritto si potrebbe caratterizzarli come di maggiore intensità; e il vero è che sono qualitativamente diversi, e dal pensare che siano della medesima qualità, e solo d'inferiore intensità rispetto a quelli che si dicono reali, nasce la delusione, la tante volte osservata e lamentata delusione, che segue al cosiddetto attuarsi dei sogni più a lungo vagheggiati. Non prova delusione solo chi sa che il sogno (che è, a suo modo, reale) è sogno e produce il diletto del sogno, e il reale è reale e produce il diverso diletto del reale, e, come il saggio poeta del *Vendemmiatore* consiglia, « godendo » il presente e « sperando » il futuro, « doppia dolcezza si procura ».

E si tenga ben presente che, come si è detto, si tratta di bisogni che non possono o non vogliono trovare sfogo nella cerchia che si chiama del reale; e, in verità, non è da credere che, se potessero, quei sognatori vorrebbero sempre attuare i loro sogni. Nemmeno nei vagheggiamenti dell'amore ciò accade sempre, perché, com'è noto, vi sono donne che piace di amare in immaginazione, e che non si desidera punto amare in altro modo; e frequentissimo è poi il caso di coloro che odiano ferocemente in immaginazione, e combattono, vincono, conculcano e ammazzano, sempre in immaginazione, il loro avversario, al quale, se poi lo avessero nelle mani, non torcerebbero un capello. Anzi è stata notata d'ordinario una sorta di contrasto tra quel che piace godere in immaginazione e quel che si persegue e si attua nella realtà; e uomini feroci amano cullarsi in immagini di pace e uomini corrotti in immagini d'innocenza, quasi a complemento di ciò a cui hanno rinunciato nel campo dell'azione; e, per converso, uomini di vita intemerata mettere nei sogni il peggio di loro stessi, che hanno discacciato dalla vita e collocato colà come in un ripostiglio di cenci e spazzature. Parlando a rigore, né i primi a questo

modo migliorano, né i secondi peggiorano, perché la loro brama e la loro volontà rimangono salde; e quel processo d'immaginazione è ben circoscritto come tale e si svolge senza interferenza con la volontà effettiva. Non si tratta nemmeno di desiderî nutriti e carezzati, e dei quali perciò si possa avere merito o demerito morale, ma anzi di una liberazione da desiderî. L'uomo feroce o dissoluto, sognato a quel modo il suo sogno di virtù, torna più fresco e gagliardo alla sua ferocia e alla sua dissolutezza.

Nondimeno, sta di fatto che ciascuno prova come una sorta di rossore nell'abbandonarsi ai diletti dell'immaginazione; e provano questo sentimento soprattutto gli uomini già maturati e fatti serî dalla vita e dalle sue necessità e dai suoi doveri, e si distinguono a questo modo dai ragazzi e specialmente dalle ragazze, per le quali quel lavorare d'immaginazione è un grande affare, un dramma, un romanzo o una tragedia, la fonte delle disperazioni, la fonte delle consolazioni, l'« ideale », come esse dicono, rendendo alquanto ridicola questa filosofica parola. Perfino i popoli si distinguono talvolta nello stesso modo e a questa stregua sono giudicati superiori e inferiori; e l'inferiorità dell'Oriente rispetto all'Occidente è stata riposta, per l'appunto, nel troppo indugiare dell'uno nei sogni e nei diletti dell'immaginazione (aiutati persino da mezzi artificiali), e nel poco sognare e molto pensare e operare dell'altro. Senonché, il sentimento di vergogna si spiega con agevolezza quando si torni al paragone fatto di sopra con le malattie e coi processi di cura che ne facilitano il decorso: nessuno è orgoglioso o contento delle proprie sofferenze e miserie, e di dovere spendere tempo a deluderle e ad alleviarle. E si spiega altresì la riprovazione che colpisce coloro i quali trasformano in abito la malattia e la cura della malattia, invece di provvedere a rimuovere il più possibile le condizioni che conducono talvolta alla necessità di delirare nell'ira o di sfogarsi in fantastici amoreggiamenti col principe azzurro e con la donna ideale; e si spiega del pari il comune giudizio d'inferiorità, pronunziato sui popoli come sugli indi-

vidui che si foggiano strumenti per intensificare questa sterile vita e sviano la propria energia nel vago immaginare, che assonna e istupidisce.

XVIII

DI LÀ DALLA VITA

Distrigarsi dalla baruffa della vita, purificarsi dei tossici dei quali ci ha imbevuti, detergersi delle sue macchie, uscir fuori dal tumulto e guardare indietro solo per contemplare e ricordare... Questo impeto di desiderio a volta a volta si accende in noi e ci spinge a ricercare. Non esisterà in qualche parte un luogo di rifugio o di riposo? Non deve di necessità esistere come logico complemento della vita, come il termine a cui essa mena? E quando la critica distrugge questa forma metafisica d'ideale e dimostra contraddittorio e vuoto il concetto di un altro mondo e del paradiso, il desiderio intesse altre forme più tenui di sogno; e allora vagheggiamo il ritiro dagli affari e dalla politica e dalle dispute e dalle ambizioni nella pace della famiglia, con pochi amici e molti libri, o carezziamo in fantasia la serena vecchiezza, che ricorda sorridendo. Ma anche questi ideali modesti svaniscono al toccarli; e quella pace idilliaca è pur sempre vita inquieta, e la vecchiezza o è un languore aspettando la morte o, nel miglior caso, lavoro che continua, se anche con diverso ritmo, il lavoro a cui si è adusati.

E nondimeno quell'impeto di desiderio risorge sempre e non può sorgere a vuoto: le sue immaginazioni stesse sono simboli o miti di qualcosa che si può conseguire e forse si è già altra volta conseguito e provato. Quando Dante, lassù nel cielo, nel segno dei Gemini, scorreva con lo sguardo sugli astri e sui pianeti, e tra essi scopriva lontana e piccola l'« aiuola che ci fa tanto feroci », la Terra, e la misurava tutta « dai colli alle foci »; o quando un ultimo figlio di Dante, Giosue Carducci, confidandosi a un amico diceva: « L'anima mia è stanca di scrivere.

Perché deve essere condannato ai lavori forzati della penna il mio pensiero, che in un momento abbraccia e compatisce l'Universo? »¹; — essi si erano già trasferiti di là dal mondo: il loro desiderio si era attuato. Per un attimo? Certamente, per un attimo, come ogni attuazione; e poi tornarono al mondo, all'aiuola che ci fa feroci, al lavoro che ci lega alla gleba. Vi tornarono, ma serbando sempre, dentro di esso, la potenza di mettersi disopra a esso: la potenza, che è dell'arte e del pensiero.

Il luogo di rifugio, l'idilliaco riposo, la libertà dalle passioni, e tutte le vagheggiate condizioni nelle quali la vita non più ci farebbe acutamente godere e soffrire, ma sarebbe distaccata e abbassata a mero spettacolo, sono dunque inattingibili sol perché non consistono in altro che in duplicati e deformazioni fantastiche dell'atto con cui di continuo ci distacciamo idealmente dalla vita e la abbassiamo a spettacolo. Il paradiso esiste anch'esso, ma sulla terra; ossia come un eterno momento nell'opera dello spirito. Nell'arte e nel pensiero ci distrighiamo dalle baruffe, ci purifichiamo dei veleni, ci detergiamo delle macchie, usciamo fuori del tumulto, e riposiamo.

XIX

LA GIOIA DEL MALE

La cosiddetta « gioia del male », la perversità o malvagità, è cosa che colpisce nel modo più vivo l'immaginazione e fornisce uno degli argomenti più efficaci a persuadere della positiva tendenza al male che sarebbe nell'uomo, e perciò della realtà del male come forza che fronteggerebbe quella del bene, del peccato originale incancellabile e del conseguente insolubile dualismo morale, che darebbe qualche ragione al manicheismo. « Con la stessa fermezza con la quale credo all'esistenza del-

¹ *Lettere*, II, 224-25 (a S. Ferrari, 1882).

l'anima mia (scrive Edgardo Poe nel *Gatto nero*), credo che la perversità è uno degli impulsi primitivi del cuore umano, una delle facoltà o dei sentimenti primari, indivisibili, che costituiscono il carattere dell'uomo ».

Una prima e più tenue forma della gioia del male è quella che si dice comunemente il piacere del frutto proibito: di guisa che, sapendosi per esperienza che proibire è invogliare¹, e disperandosi di strappare la radice ultima di questo piacere, o altresì per risparmiare a sé il duro sforzo che costerebbe, si suole talvolta, empiricamente, togliere senz'altro la proibizione, rendere lecito il vietato, e così si ottiene di calmare il bollore di certe brame, di veder impallidire le immagini seduttrici, e di scemare, empiricamente, i cattivi effetti di quella tendenza; sebbene la tendenza stessa venga, con siffatto rimedio, non solo rispettata, ma rinvigorita. L'espediente è usuale in ispecie verso i fanciulli, gli adolescenti e le donne; e può essere imposto talvolta da momentanea opportunità, quando non ci sia modo di più alta correzione. Forse appunto per le molte proibizioni che lo circondano (da quelle di vigilanza e tutela adoperate dai parenti a quelle della legge civile e penale), l'amore, l'amore nella sua naturalità, crescendo di acuità e d'impeto, e il suo soddisfacimento acquistando l'acre sapore di piacere conquistato o furtivo, è parso ad alcuni moralisti una passione che abbia la sua profonda radice nella gioia del male. Tra i quali moralisti annovererò il Baudelaire, che ha espresso questo pensiero non solo in prosa, ma in versi di profonda ispirazione e di forte nerbo².

¹ « O, would virtue had been forbidden! We should then have proved all virtuous; for 'tis our blood to love what we are forbidden ». Così in una vecchia tragedia inglese del periodo elisabettiano (la *Yorkshire Tragedy*).

² — Qui donc devant l'amour ose parler d'enfer?

Maudit soit à jamais le rêveur inutile,
Qui voulut le premier, dans sa stupidité,
S'éprenant d'un problème insoluble et stérile,
Aux choses de l'amour mêler l'honnêteté!

Celui qui veut unir dans un accord mystique

Ma se ci facciamo a meditare sul piacere del frutto proibito per vedere se la prima frettolosa conclusione, che lo riporta a un originario impulso al male, regga all'ulteriore esame, ci avvediamo che il « piacere del male » è solamente nella formola verbale con cui si usa descrivere quel fatto e che, invece di qualificarlo in modo positivo, lo qualifica in modo negativo; invece di ritrarlo in sé stesso e per sé stesso, lo ritrae con riferimento alla moralità e colora d'immagini immorali, e perciò di condanne morali, la schietta sua realtà. La quale è semplicemente di un piacere dell'ostacolo trionfato, tanto più vivo quanto più aspro è stato il contrasto che si è dovuto superare. E che cosa c'è di male in tutto ciò? Non è codesto il medesimo piacere che accompagna il faticoso conseguimento della verità e di qualsiasi più nobile cosa? E non si suol affermare generalmente che gli uomini di vigoroso carattere etico si sublimano in sé stessi e gioiscono quando sono chiamati a grandi ed aspre prove, e che nella mediocrità della vita consueta le loro forze languiscono e si corrompono, perché non trovano segno abbastanza alto? ¹.

Certo (si obietterà), sarebbe sentimento affatto innocente, se l'ostacolo di cui nel caso del frutto proibito si trionfa, non fosse nientemeno che la legge morale stessa; e quel piacere è da dire veramente « piacere del male », perché si compiace nella violazione della legge morale. — Ma qui sta il punto. La moralità, proprio perché viene in quel caso rappresentata in forma di legge, come imposizione altrui, o della società o di un Dio, non è moralità, ma fatto brutto e ostacolo esterno, contro cui la libertà dell'individuo viene a urtare e che è lieta di vincere. Se fosse non frigida ed esteriore legge ma coscienza morale, legge che l'individuo dà a sé stesso e alla quale spontaneamente si

*L'ombre avec la chaleur, la nuit avec le jour,
Ne chauffera jamais son corps paralytique
À ce rouge soleil que l'on nomme l'amour!*

È in una delle poesie soppresse per sentenza di tribunale.

¹ *Marcet sine adversario virtus.* — SENECA.

sommette, sarebbe impossibile ribellarsi a lei, godendo della ribellione; o la ribellione e il godimento accadrebbero solo per il momentaneo smarrimento di quella coscienza, per la ridiscesa a un grado inferiore, seguita presto dal rimorso. Infatti, basta che si accenda la coscienza morale, che la legge s'interiorizzi, che il dovere diventi amore, perché il freno, che prima non operava, operi, la brama inferiore e ristretta ceda alla superiore e più ampia, la colpevole e stupida voluttà all'armonia spirituale e alla bellezza. Qui l'abolizione del divieto giova talvolta (non con donne e fanciulli, ma con uomini) come mezzo pedagogico per lasciar prorompere con moto spontaneo la libertà dell'individuo, che non repugnava veramente alla moralità, ma solo alla forma esterna e oppressiva della legge.

Senonché il gusto del pomo proibito non è ancora quello che si dice, per eccellenza, gioia del male; e tale non è nemmeno quella gioia dell'altrui dolore, che si può designare anche come il piacere della vendetta. Al qual proposito conviene anzitutto confutare o schiarire un comune equivoco psicologico, negando che possa provarsi mai, a rigor di termini, piacere per l'altrui piacere o dolore per l'altrui dolore. Il piacere e il dolore dell'individuo sono, in quanto tali, assolutamente incomunicabili, perché è assurdo che un individuo si trasfonda in un altro, ossia che un momento della realtà sia un momento diverso della stessa realtà. Il piacere al piacere altrui o il dolore al dolore altrui è piacere e dolore nostro, per motivi nostri: al modo stesso che il piacere dei genitori per la felicità coniugale dei loro figliuoli non è certo identico alla luna di miele che godono questi figliuoli. Sicché nel piacere che prendiamo al dolore che altri soffre c'è sempre una ragione nostra, diversa dal soffrire altrui; la quale, nel caso della vendetta, è l'attuazione della forma utilitaria della giustizia, di quella sorta di calcolo economico onde, nell'infliggere dolore a chi ci ha recato dolore, pensiamo di stornare lui o altri dal recarci altro dolore in avvenire, o nel rallegrarci della vicenda che fa soffrire chi ci ha fatto soffrire, ci sembra quasi di avere dalla parte nostra, nostro aiuto e collaboratore, Dio, la Fortuna o il corso delle cose.

Anche nella vendetta, insomma, non si gode del male di altri, ma del nostro bene, e solamente quando dalla utilitaria vendetta si sale alla pena inflitta per ragioni etiche e si assapora ben diversa soddisfazione com'è quella di sentire rinvigorito non più il nostro utile individuale ma l'ordine stesso morale, a paragone di ciò la vendetta assume sembiante di cosa biasimevole e cattiva, come unilaterale soddisfazione del nostro utile individuale. Tanto vero che, in quella elevazione di coscienza, viene, come altrove si è detto, giudicato biasimevole, non solo colui che si vendica, ma anche colui che per neghittosità o per vanità e sfoggio individuale condona, lasciando scorrere impunito il peccato o il reato.

La gioia del male, nella sua forma pura e classica, si suol riporla, non proprio nel piacere del frutto proibito o della vendetta, ma nel godere del danno e dolore altrui, disinteressatamente, per amore della cosa stessa: nel che lo Schopenhauer fa consistere, descrivendo i varî motivi antimorali, la differenza tra egoismo e malvolere, il primo avente il danno altrui per mezzo e il secondo per fine, e perciò, laddove l'egoismo, e persino l'invidia (egli dice), è cosa umana, la gioia del male è diabolica. Ma niente vi ha di disinteressato, che varrebbe d'immotivato e d'irrazionale, nella vita dello spirito; anche il bene è a suo modo interessato, e interessata è quella malvagia gioia, e la distinzione tra essa e l'egoismo si dimostra superficiale, come tutte quelle che lo Schopenhauer viene proponendo nella sua Etica. Nella gioia del male altrui, che non tocca noi, c'è l'interesse del diventare più forti rispetto agli altri, per ciò solo che gli altri sono diventati più deboli: come un agricoltore o un commerciante gode dello scarso raccolto altrui o del fallimento d'altrui impresa, perché arricchisce lui, o, quanto meno, non lo fa discendere a un livello economico inferiore a quello degli altri concorrenti: come, secondo il maligno detto del La Rochefoucauld, si prova qualche gioia alla disgrazia di un amico, perché, in via d'esempio, si potrà recargli aiuto e conforto e mettere in maggior valore la propria amicizia ossia la propria persona. Anche quando sembra che la

gioia del danno altrui sia puramente oggettiva e quasi artistica, senza nostro apparente giovamento e anzi con ripercussione di danno sopra noi, se si analizza a fondo si troverà sempre un interesse individuale, rispondente a bisogni sensuali o fantastici di scotimento, di varietà, di spettacoli straordinari, di voluttà più o meno strane, e nondimeno tutti forniti di qualche motivo che, per sé preso, non è né morale né immorale, ma semplicemente utile alla vita dell'individuo o a un singolo momento di quella vita, epperò è gioia del bene (del bene economico), e non del male¹.

Queste considerazioni valgono a chiarire quel che di assurdo è nel concetto di « gioia del male »: assurdo, per così dire, nella sua stessa espressione verbale, perché il male, quando è veramente male, ossia sentito come tale, è dolore e non gioia, e, se non è sentito come male, non è male. E se davvero esistesse nello spirito una facoltà del male, converrebbe assegnarle un proprio campo di azione, perché nessuna forza spirituale può venir soppressa o esser lasciata senza soddisfazione. Il tipo medio o volgare dell'onest'uomo procura, infatti, attenendosi a questa falsa filosofia, di delimitare, accanto a un campo più ampio assegnato alla virtù, un chiuso campicello riserbato al vizio. Ma gli uomini che escono dal volgare, aborrendo il mediocre, disdegnano le meschine transazioni e seguono una logica di grande stile; e o eccedono nei capricci della sfrenata individualità, ovvero si travagliano indefessi per risolverli tutti nella dominatrice operosità morale. E talvolta i due eccessi sembrano congiungersi o avvicinarsi

¹ *Non quia vexari quemquam est iucunda voluptas,
sed quibus ipse malis careas, ea cernere suave est.*
Lucr.

Il Natan del Boccaccio (*Decameron*, X, 3) dice a Mitridanes, che, non patendo di esser superato da lui in libertà, era venuto a ucciderlo: « Figliuol mio, alla tua impresa, chente che tu la vogli chiamare, o malvagia o altrimenti, non bisogna di domandar né di dar perdono, per ciò che non per odio la seguivi, ma per potere essere tenuto migliore ». Il che non so perché a un commentatore sembri una « sofisticheria », laddove è una filosofica considerazione sulla genesi psicologica del delitto.

nei medesimi individui (dove i dissoluti geniali, i viziosi generosi, i « cattivi caratteri » probi, e simili); e tal'altra l'uno prendere vigore dall'altro, come si osserva nella *corruptio optimi* che è *pessima*, e nella conversione dei grandi peccatori, che produce i grandi santi.

XX

AMICIZIA

Per bene intendere questo rapporto morale, bisogna muovere dall'amore, non da *eros*, ma dall'amore salito appunto a rapporto morale, amore di consorti: il legame di due esseri che vivono l'uno per l'altro, pronto ciascuno a dare sé stesso per l'altro, pel bene, per la felicità, per la gioia dell'altro. Legame bilaterale; ché, se diventa unilaterale, discende ad attaccamento passionale e sensuale, o si cangia in affetto di compassione, di protezione, e simili. L'amore importa egualità, quantunque solo nell'amore, ché, nel resto, si può essere differentissimi e disparatissimi.

Quel che sulle basi naturali sorge tra l'uomo e la donna come amore, sorge nelle altre parti della vita sociale come amicizia. Anche qui bilateralità, egualità, non protezione, non inferiorità; anche qui niente di utilitario, altrimenti è scambio economico; né di meramente affettivo, altrimenti si chiama simpatia; anche qui parità, ma solo nell'amicizia; anche qui, com'è noto, rarità del legame nella sua perfezione, forse anche maggiore che nell'amore coniugale.

Come l'amore, l'amicizia non ha nulla da vedere col giudizio che si rechi sull'individuo nel suo complesso; non ha da vedere con l'ammirazione intellettuale o etica. Hanno torto del pari coloro che pretendono l'amico irreprendibile e coloro che per amicizia smarriscono o relegano in un canto il giudizio critico e morale. L'amicizia consiste tutta in quel reciproco legame delle anime.

E per questo essa è un istituto morale, il cui signifi-

cato e valore sta nella realtà del disinteresse nell'uno e nell'altro, nel sentirsi sollevati sull'utilitarismo. Onde nell'amicizia, come nell'amore, si trova un rifugio: con l'amico ci si sfoga, ci si confida, si piange e si ride insieme. Solo tra amici si ride davvero, di riso sano.

A tutti gli altri uomini dobbiamo giustizia, ma all'amico par che si debba non solo giustizia, quella che gli spetta come ad ogni altro uomo, ma qualcosa di più, per l'appunto l'amicizia. E qui potrebbe sembrare che nell'amicizia ci sia dell'ingiustizia, o, come si dice, della parzialità. Ma se, mercé l'amicizia, si promuove la disposizione morale, che è anzitutto disinteresse personale, all'amico che si presume vero e sincero si dà quel che gli spetta, cioè quel che egli è pronto a dare a noi: e questa è pur giustizia, la giustizia del caso particolare.

All'amicizia si è ispirata la poesia con le diadi famose, particolarmente nell'antichità e nel medioevo, e da esse sono sorte istituzioni cavalleresche, come quelle dei fratelli d'arme. Si direbbe che, nei tempi moderni, più complicati e più mobili, il culto dell'amicizia abbia minor luogo, e certo ha cangiato forme. Pure senza amicizia, come senza amore non possono vivere se non i bruti o i santi: i primi, perché ad essa non si sono innalzati; i secondi perché l'hanno distanziata e attinto la forza eroica di vivere nell'ideale e per l'ideale, senza bisogno di appoggi sociali e di conforti. Ma bruti e santi sono concettulimite o astrazioni, e non esistono nella realtà; il che vuol dire che tutti gli uomini han bisogno di amicizia, e tutti, alla meglio o alla peggio, provvedono a questo bisogno.

Come il rapporto dell'amore è ricco di amori traditi, così anche quello dell'amicizia, di amici ingannati e poi delusi. Ma non giova insistere su questi aspetti ovvi, che il Metastasio metteva in versetti, e che, meglio di lui, mise in energici e immaginosi versi il vecchio *trouvère* Rutebeuf, quando disse di quelle false sembianze di amici: « Ce sont amis que vent emporte, Et il ventait devant ma porte ». Piuttosto, è da aggiungere che, anche quando la fortuna non concede gli amici o l'amico, quando ci si risolve a vivere « in solitudine », e s'intonano le lodi della

« vita solitaria », della *solitudo sola beatitudo*, proprio allora non si fa altro che procurarsi altre amicizie o altra compagnia: una compagnia meno corporea ma più salda e più sicura, nel paese ideale in cui convengono gli spiriti di ogni luogo e tempo. E colà s'intende e si prosegue il pensiero e il sentire degli uomini del passato, e si conversa con loro, e si palpita coi loro cuori. Di tanto in tanto scopriamo (e con quanta gioia!) anime e intelletti che prima non conosceamo o non avevamo intesi, e quella compagnia si allarga e si arricchisce. E se teniamo al nostro buon nome, e ad essere stimati quando non saremo più della terra, è per il desiderio e la speranza di convivere in quel mondo che amammo, e di là comunicare senza impedimenti con gli uomini che passano sulla terra.

XXI

LA POLITICA DELLA VIRTÙ

Che la politica segua legge sua propria, diversa dalla legge morale, è verità ricevuta sovente con ritrosia e come di mala voglia; ma che la morale possa giovare della politica per conseguire i fini particolari che si viene proponendo, si consente. Tuttavia anche qui non piace considerare e riconoscere apertamente che, tra i fini ai quali la morale adopera la politica, c'è quello di stabilire e mantenere salda la virtù stessa morale o virtù senz'altro, che si chiami.

Nondimeno, se non fosse questo della politica, della politica verso sé stessi, della politica della virtù, nessun altro modo ci sarebbe di far valere la moralità tra le passioni, con le passioni e sulle passioni. Si vorrà forse sradicare le passioni e sostituir loro l'apatia? Ma il tentativo fu già degli stoici e si può dire proverbialmente criticato dal significato stesso che la parola « apatia » è venuta prendendo col designare nient'altro che una depressione, diminuzione o assenza di vitalità. Dunque, bisogna accettarle. Ma si accetteranno e si lasceranno libere

di muoversi e correre e trottare e galoppare a lor piacimento? Anche questo tentativo fu fatto in certe concezioni romantiche, ed esso altresì è criticato dalla disperazione, dalla rovina, dalla nausea, dall'opposta ma eguale forma di apatia, alla quale mette capo la corsa selvaggia. Dunque, si dovrà accettarle e far che la pura volontà morale le fronteggi e domi, guardandosi dall'immischiarsi con esse, tenendo le mani ben pulite, tirando sú le falde della sua candida veste per non bruttarle, e aprendosi la strada nella ressa di quelle scomode compagne e, all'uopo, castigandole col frustino? E anche questo tentativo, il rigidismo morale, ebbe forma classica, nel kantismo; ed è noto che va a finire nel vaniloquio e nell'ipocrisia. Lo sforzo, superbo e sterile, della pura volontà morale contro le passioni può ben fungere da simbolo della volontà etica e della sua autonomia; ma, tradotto in realtà, o smentisce col fatto il detto, o si strugge nella impossibile lotta e torna a una sorta di stoicismo, buono forse a prepararsi alla morte togata, ma non punto alla vita efficace.

Non resta altro partito se non che la morale scenda frammezzo alle passioni, passione tra le passioni, e tratti con le passioni senza pretendere né di sopprimerle né di convellerne la natura, mettendo quando giova le une contro le altre, e combattendo ora le une ora le altre, ora in alleanza con le une ora con le altre. La vera, la seria volontà morale è creatrice e promotrice di vita; e perciò non ha nessuna paura di contaminarsi, adoperando la vita per una maggiore vita.

Ciò si pratica nel fatto, e ciascuno può osservare in sé le industrie che, quasi inconsapevolmente, adopera per formare e mantenere e accrescere l'abito del ben fare o virtù. E sovente avvertiamo in noi come uno stacco incolmabile tra il nostro proposito morale e l'animo nostro, che è tirato in qua e in là da forze estranee, e conosce che il bene è da compiere per sé stesso e pure si affligge e sfiducia per la mancanza di consenso e di giustizia da parte degli altri; e vede innanzi a sé il compito che gli spetta e non riesce a prendervi gusto, quel gusto personale senza cui non si lavora mai fecondamente; e sa

di dovere riscuotersi e operare, e invece inchina all'acidia e alla tristezza; e sa di dover vivere, e tende alla disperazione o al suicidio: distacco doloroso tra lo spirito pronto, cioè che brama d'esser pronto, e la carne fiacca. Che cosa facciamo allora? Diamo a noi stessi, kantianamente, ordini perentori con voce militare? Sarebbe fiato sprecato. Ci precipitiamo, con energico strappo, ad attuare il proposito che ci splende in mente? Ma se appunto le forze per l'attuazione difettano o languono, e l'impeto, l'impeto eroico, si sente che ricadrebbe su sé stesso come sforzo spasmodico e vano, e rischierebbe di apparire eroicomico. Noi, in quei casi, guidati da buon senso e da esperienza, prescegliamo di solito rimedi meno violenti, mezzi più miti e più sicuri; e ci trattiamo come fanciulli o malati, e ora ci trastulliamo e svaghiamo affinché le immagini tristi si dissipino o si attenuino, e ora chiamiamo a soccorso della nostra debolezza morale qualche forza che possediamo nei nostri affetti privati, e ora eccitiamo l'amor proprio, e ora ci attacchiamo a immagini confortanti e a illusioni che sappiamo tali e pur nutriamo artificialmente, e ora ci ripromettiamo future gioie quasi a compenso e premio delle noie e fatiche che intanto ci tocca affrontare. « Come fa la natura per congiungere tra loro l'alto e il basso dell'uomo? Vi pone la vanità frammezzo »: dice un epigramma, composto non si sa bene se dal Goethe o dallo Schiller. Quanto impuri all'occhio dell'etica kantiana! quanto umani all'occhio dell'etica umana!

In effetto, non c'è, in codeste industrie, impurità di sorta; non ci sono cattivi mezzi, che il fine buono vorrebbe e non può in niun modo giustificare. Se così fosse, l'alleanza con le cattive passioni non sarebbe alleanza con mere passioni (le quali in quanto tali non han carattere né cattivo né buono), ma con azioni determinate, e la contraddizione scoppierebbe nello stringere in fascio serpenti e colombe, azioni cattive con azioni buone. Le passioni e passioncelle, che noi adopriamo nel processo che qui si considera, se cattive furono e possono diventare in altri momenti e situazioni, qui han cessato di essere o non sono diventate tali, e si pongono come semplici forze naturali,

per denominarle nel modo corrente, cioè come semplici forze vitali o economiche. La vanità, per esempio, di cui si è parlato, non è il capriccio che per la propria soddisfazione trasgredisce il dovere morale, ma è semplice godimento all'immagine della lode e del trionfo; e perciò si presta docile a servire di aiuto alla virtù nella sua lotta con sé stessa. Quando la virtù si sarà rinfrancata e assodata, licenzierà l'ancella che aveva chiamata e che ormai le è inutile e potrebbe, con la sua persistente compagnia, turbare l'opera che si è avviata e si regge, ormai, sulla propria ragione e forza.

XXII

IL NON PENSARE E LA FEDE

Tra i « doveri » sembra che ce ne sia uno molto strano: il dovere, in circostanze date, di non pensare. Ed è un dovere del quale, in verità, abusano gli uomini impetuosi, pronti sempre a dire: « Qui non si tratta di pensare ma di agire »; « Io mi conduco così, e non sto a stillarmi il cervello sul come debba condurmi »; e simili.

Ma gli uomini impetuosi non considerano che quel dovere è stato escogitato non per essi, ma proprio per i loro contrari, per gli irresoluti e paurosi. Si sa che cosa sia la paura: è una rinuncia al fare per l'indagine senza fine degli ostacoli e dei rischi, che il fare incontra sulla sua strada. Logicamente, il perfetto pauroso dovrebbe rinunciare addirittura alla vita, e lasciarsi morire, come certi fanatici di fame per amor di Dio, esso per amor della paura. Perché la paura non è limitabile: rassicurata in un punto, si trasporta in un altro e trova sempre un punto nuovo dove trasportarsi. E se una volta si risolve a fermarsi e a convertirsi in coraggio, non si vede perché non debba compiere questa conversione sin da prima, e perché rinunzi o abbia rinunciato a tanta parte di operosità.

L'errorè, da cui il pauroso si trova avvinto, è, in-

somma, l'idea di una vita che non sia al tempo stesso pericolo di morte. E quando gli si dice che egli ha il dovere di non più pensare ma di agire, lo si esorta semplicemente a smettere il perseguimento di ciò che non troverà mai, abbandonare un problema, che non è problema perché è una folle immaginazione. Lo si esorta, dunque, non già a non pensare, ma anzi a pensare sul serio.

Con che, nello stesso atto, si rischiera il detto opposto, rivolto agl'impetuosi e irriflessivi: il cui torto non è già nel voler agire affrontando i rischi e i pericoli, ma nel voler saltare sopra gli effettivi problemi di pensiero, sulla meditazione e ponderazione, che preparano l'azione.

Ma c'è un'altra opposizione al « pensare », che vien mossa in nome della « fede », sembrando che le due cose stiano tra loro in contrasto e che l'una debba sostituire l'altra, o ripartire con l'altra in buon accordo il campo del sapere. Questa seconda concezione è, anzi, la più comune: tirandosi volentieri una linea per metter di qua ciò che spetta al pensiero, e di là ciò che è materia di fede; o, anche, collocando la fede a capo del conoscere, e dando al pensiero ufficio secondario e sussidiario, che sarebbe quello di ragionare su supposti di fede. Senonché, tutto ciò è falso, e di vero c'è soltanto che, quando sorge la fede, cessa il pensiero, e all'inverso; ossia la distinzione tra due diverse condizioni spirituali, le quali, appunto per questo, né s'identificano l'una con l'altra, né l'una distrugge l'altra, né si spartiscono tra loro in buon accordo l'unico campo.

Ma perché, quando sorge la fede, cessa il pensiero? Perché la fede non è altro che il risultato del pensiero, e solo sul pensato si forma la tranquilla coscienza di possedere il vero, di essere rischiarati, di sapere quel che occorre per ben condursi praticamente, o in questa e quella particolare situazione. Ogni fede è nata da un ragionamento, e sia anche da un ragionamento che concludeva ad accettare un'autorità o una rivelazione. E quando una fede è scossa, non c'è altro modo di restaurarla saldamente, e sostituirla con una nuova, che il pensare; perché l'altro, che sarebbe di premere su sé medesimi e, come si dice,

di « suggestionarsi », si adoprerà nel fatto e sarà comodo, ma non è certo morale; e se i ministri di religione talora lo raccomandano, essi adottano in questo caso espedienti gesuitici e peccano contro lo Spirito Santo, contro lo spirito di sincerità. Volete, uomini dubitanti, la fede? Non temete il pensiero e la sua critica, anche la più radicale: indagate e meditate, siate di buona fede, e otterrete la fede buona.

XXIII

L'UMILTÀ

Quando la nostra vita sembra scorrere facile sulla guida del bene e venire attuando ciò che noi stimiamo doveroso e degno, è un gran tormento il dubbio che quella nostra virtù sia semplice conformità estrinseca e accidentale alla legge, prodotta o aiutata da concorso di casi favorevoli, senza vera garanzia nel nostro intimo carattere. Allora più gravemente ci risuonano dentro le imprecazioni del poeta contro la « razza di Abele », o il sarcasmo del romanziere sulla « gran canaglia che è la gente onesta »; e si pensa con angoscia che, se noi fossimo posti in altre condizioni, esposti ad altri pericoli, forse non manterremmo la dignità presente e finiremmo col somigliare vergognosamente a coloro, dai quali ora ci discostiamo con disdegno o con orrore. E in siffatta angoscia, siamo presi dalla smania di metterci a prova, compiendo qualcosa di straordinario: il che, per fortuna, di rado ci è consentito dal corso placido delle cose, che non si turba per offrire a noi il modo di rassicurarci nella stima e nell'orgoglio di noi stessi. Vittorio Alfieri, che assai soffrì di questo sentimento, e « per quanto si sforzasse a credere e a far credere d'essere diverso dal comune degli uomini, temeva (dice nei suoi *Giornali*) di essere simigliantissimo », — nel suo celebre sonetto-ritratto, confessando di stimarsi « or Achille ed or Tersite », non trovava altra pietra d'ii paragone per conoscersi

veramente che la morte: « Uom, se' tu grande o vil? Muori, e il saprai ». Ma nemmeno la morte è sicura prova, perché gente perversa e vilissima muore talvolta con coraggio, e talvolta uomini buoni si staccano dalla vita con lacrime. La morte dimostra tutt'al più la forza spirituale che si possiede al momento del morire, e non mai l'intima natura di un carattere.

Anche da questa sollecitudine a saggiare il nostro vero carattere e a rassicurarci sulla sua tempra e saldezza nascono i propositi e le pratiche dell'ascetismo; la fuga dal mondo e dai suoi dilette, la liberazione dai vincoli della carne, la disaffezione dai parenti, dai figliuoli e dagli amici, verso i quali si è bensì pronti a esercitare i doveri comandati in ciascun caso, ma fermi insieme a non impegnare altro di noi stessi, perché non ci accada di compiere per simpatia e piacere quel che si deve compiere solo per dovere: tratto ascetico, che, com'è noto, si ritrova nell'etica kantiana.

Alla morale kantiana e all'ascetismo in genere è stato risposto che lo scrupolo, in cui esso s'impiglia, ha del sofisticato; e che stolta è quella morale che pone a suo fine il perpetuo battagliaire contro le umane passioni, delle quali s'intesse la trama stessa della vita e che è lecito combattere solo quando vogliono affermarsi per sé, fuori della morale che le riduce a unità e armonia. E, passando dalla difesa all'offesa, si è detto che la brama di non richiesto eroismo, i propositi ascetici, l'ansia di vivere in meticolosa conformità al dovere, sono, essi stessi, peccati, peccati di raffinato egoismo, perché concepiscono il mondo come l'arena nella quale debba trionfare il nostro io o il teatro sul quale esso possa esibirsi a compiacimento di noi stessi, spettatori delle sue gesta; laddove il mondo ha bisogno non di caratteri perfetti da ammirare in iscena, ma di opere utili, ancorché l'eseguirle « dismaghi l'onestade » e si svolga non senza scosse e macule di debolezze e di errori.

Il vero è che quella sollecitudine di perfezione si lega a un già notato concetto di vecchia metafisica, che ha il suo analogo in una stortura etica: nel concetto mona-

distico dell'individuo, che in etica si atteggia come egoismo. L'«intimo carattere», il «carattere nostro proprio», il nostro «io sostanziale», la gemma fulgida e dura che dovremmo possedere in noi e mettere allo scoperto per conservarla nella sua purezza inalterata, quel che ci distinguerebbe dagli altri tutti o dai molti, dal volgo, non esiste altrove che nella fallace escogitazione delle metafisiche e tra i fumi dell'amor proprio inebriato. Il nostro carattere è insieme non nostro, e quello degli altri è insieme nostro; e ciò che veramente è reale, è sempre universale.

Se al peccato del monadismo etico si dà il nome, che gli spetta, di superbia, la virtù che gli si contrappone, sorgente dal seno della filosofia antimonadistica e idealistica, è quella dell'umiltà. La quale per l'appunto non consiste in altro che nella coscienza della non appartenenza delle nostre azioni a un'entità o a una sostanza individuale, ma alla realtà tutta, che ne varia di continue condizioni; sicché nessuno può tenersi sicuro come in una rocca e guardare agli altri come a esseri di diversa e inferiore natura: da qualsiasi di quegli esseri può giungere talvolta una parola o un atto che ci faccia arrossire al paragone, e ciascuno può ritrovarsi in condizioni di aver bisogno d'indulgenza. L'umiltà converte il tormentoso scrupolo della virtù superba nella vigile coscienza, che attende all'opera, consapevole delle difficoltà e dei pericoli, e, umiliandosi nell'opera, si esalta solo in essa.

XXIV

DIFESA DELLA VIRTÙ IMPERFETTA

Sarebbe da presumere, posta l'indulgenza di cui gli uomini tutti per l'umana loro fragilità debbono provare bisogno, che il numero dei rigoristi etici fosse scarsissimo; e invece li si incontra a ogni svolta di strada. Con gran fastidio della gente di buon senso, con vivo accoramento delle anime candide e pie, essi stanno sempre lì, pronti

a spiegare, agli occhi che non vorrebbero vederli, i rozzi rovesci dei tessuti dei quali si era ammirata la bellezza; sempre vigili a informarvi sulle debolezze degli uomini lodati per forti, sulle piccole viltà dei reputati coraggiosi, sui motivi utilitarî e spesso meschini che hanno guidato azioni che erano parse virtuose. Nel corso della presente guerra, essi si son dati la cura di consolarci, rammentandoci, caso mai ce ne fossimo scordati, che non esistono eroi in guerra; che il soldato va innanzi perché non può andar indietro; che affronta la morte perché è ridotto di solito in tale stordimento d'anima e di corpo che vita e morte gli riescono indifferenti; che non il dovere ma la vanità è stata la molla di certi gesti sublimi; e via dicendo. E il peggio è che, per lo più, tutte le cose che essi dicono sono, prese una per una, incontestabili e vere; e tuttavia quei dicitori di verità, invece di rischiararvi e rianimarvi, che è il natural effetto di ogni serio detto di verità, vi abbuiano la mente e opprimono l'anima, e s'intravede vagamente che tutto ciò che dicono è, sí, tutto vero, ma anche è tutto falso. Infatti, a che cosa menano, in conclusione, le loro parole? Alla negazione della realtà del bene? Ma l'animo umano, in ogni suo moto, afferma questa realtà, che è presupposto di ogni suo operare. A un ideale così alto di virtù che nel mondo non si trova mai? Ma un ideale, che sia fuori dal mondo, è vacua immaginazione. A biasimare il vile presente e a esaltare il passato glorioso, o a condannare passato e presente nella visione di un fulgido avvenire da raggiungere? Ma nel presente operano le stesse categorie che nel passato e nell'avvenire, e la realtà è sempre una. Dunque, non menano a niente, e perciò sono certamente false.

Usando ai rigoristi etici quella carità e quella giustizia che essi non usano verso il prossimo, taceremo sulle motivazioni psicologiche del loro censurare, che sono spesso assai basse, e ci restringeremo ad additare l'errore intellettuale, che vizia la loro mente: l'immagine della virtù perfetta, della virtù che, per essere veramente tale, dovrebbe sorgere come di scatto e muoversi rettilinea, senza ondeggiamenti, senza cadute, senza transazioni, e,

pura nel suo sorgere, pura nel suo attuarsi, si presenterebbe infine, come un ginnasta o un funambolo che abbia eseguito il salto mortale o altro gioco periglioso, ai loro critici sguardi per ricevere, col riconoscimento dell'incensurabilità, l'austera approvazione.

Bellissima o bruttissima immagine, questa, secondo gli aspetti dai quali si considera: bellissima, cioè, come idea di un meccanismo, ma bruttissima e ripugnante in quanto vuol essere quella di un organismo vitale; bellissima come astrazione, bruttissima come realtà; bellissima come inesistente per chi ha il cattivo gusto di amare l'inesistente, bruttissima per chi nel qualsiasi oggetto del suo amore richiede, innanzi tutto, questa piccola dote: l'esistenza.

La vita, si sa, non è perfetta, appunto perché è vita, cioè svolgimento e contrasto; e perfetto è solo il non vivente e morto, privo di contrasti. Su che e da che sorgono il proposito e la volontà morali? Da quell'immaginario scatto nel vuoto, o non invece sul tronco degli affetti particolari, delle passioni, dalla calda e grassa terrena vita, della quale non sono già negazione, ma forza che la raccoglie e l'innalza? Sorgono così solamente, e perciò sorgono lottando, e la lotta è talvolta trepidazione, ondeggiamento, cedimento, caduta, sconfitta, e nondimeno anche in ciò è lotta e non inerzia, e perciò dalla sconfitta si torna alla riscossa, e si riguadagna terreno, e si progredisce, e si va più in alto, dove si ripete la vicenda delle sconfitte e delle riscosse, e pur si continua a salire.

Talvolta il nemico col quale si combatte, le passioni utilitarie, sono così vigorose e violente che non vale prenderle di fronte, e bisogna transigere con esse, e scendere sul loro stesso terreno, e indebolirle e piegarle contrapponendo le une alle altre. Tutti fanno a questo modo, se ne rendano o no conto, quando nel corso dei loro migliori propositi si valgono come di stimoli interiori della lode che otterranno o di altri vantaggi personali, o si frenano con l'immagine della pubblica vergogna, o pensano al sorriso della donna amata, o, magari, alla confusione dell'uomo ostile, costretto a riconoscere la for-

tuna e il merito. Quale meraviglia che pel soldato in guerra siano necessarie minacce di castighi, quando perfino l'uomo che è tratto agli studi e all'arte da prepotente vocazione, non potendo in ogni tempo beneficiare di quella spinta iniziale, ricorre a consimili espedienti, e Vittorio Alfieri, nonostante il tragico furore che l'anima, per poter durare alle lunghe fatiche delle sue tragedie, si radeva la chioma per costringersi a non uscir di casa o si faceva legare dal servo sulla sedia? Sono transazioni, senza dubbio, ma nobilitate in certo modo dal fine che le guida; e sono direttamente l'opposto delle « direzioni d'intenzione » della morale gesuitica, perché con queste si accomodava l'ideale morale agli affetti e interessi particolari, e con esse, invece, si adoperano questi a servizio di quello.

Come transazioni, come un « bere » nel dilemma del « bere o affogare », servono nella vita morale da espedienti transitori, da rimedi nell'inferire dei malanni, da aiuti per superare cattivi passi, e lo sforzo dell'educazione morale si travaglia nell'assodare e accrescere il dominio della volontà etica, nel crearne l'abito o virtù, e rendere sempre più raro e tenue il ricorso agli espedienti, e nel cangiare la transazione, che è alleanza tra l'alto e il basso dell'uomo, in subordinazione del basso all'alto. Coloro, che a ciò riescono, sono i degni, i probi, gli eroici, i santi.

Ma tali essi sono per gli altri, tali appaiono agli occhi altrui, e perciò ogni eroismo, ogni santità, ogni virtù ha della leggenda. Nella loro coscienza, essi non si vedono così, e dove altri non scorge lacune, essi ve le scorgono; dove altri non sente impurità, essi le sentono e ne soffrono; dove altri non avverte debolezze e viltà, essi le avvertono e se ne vergognano. Da ciò gli scrupoli e rimorsi dei santi, l'umiltà dei virtuosi, la modestia degli eroi.

Abbiamo detto « agli occhi altrui », cioè degli uomini dotati di buon senso e indulgenza, dei candidi e pii; ma non intendevamo dire agli occhi dei censori rigoristi, che, per loro conto, non vedono o non sospettano se non

appunto lacune, debolezze, impurità, e si stimano acutissimi, laddove sono ottusissimi, se ottusità è perdere di vista l'azione per l'incidente, il grande per il piccolo, il dramma dell'umanità che crea il mondo, per le stanchezze, i vacillamenti e le titubanze che accompagnano ogni potenza creatrice. Ma essi così giudicano, perché sono in possesso di quell'ideale, costruito di saldissimo ed elastico acciaio, della virtù perfetta e pura; e noi che agli automi d'acciaio preferiamo gli uomini di carne e sangue, abbracciamo invece, venerandola, la sola virtù che sia reale e sia virtù, la virtù imperfetta.

XXV

L'INDIVIDUO, LA GRAZIA E LA PROVVIDENZA

Alla domanda che cosa sia quel che si suol chiamare l'individuo, si è data risposta di suono alquanto paradossale col dire che l'individuo è un'istituzione. Pure, non ce n'è altra che abbia senso, perché lo Spirito forma esso e trasforma e disfà quei gruppi e relazioni di tendenze e abiti nei quali si configura l'individualità, né più né meno che forma e trasforma e disfà quelle che si dicono istituzioni sociali o storiche, la famiglia romana o la famiglia cristiana, la casta indiana o la schiavitù antica o la servitù medievale, le quali si potrebbero considerare come altrettanti individui, che sono nati, vissuti e morti al pari di Cesare e di Napoleone.

Sarebbe fallace obiettare che le seconde istituzioni non hanno consapevolezza di sé medesime, diversamente dalle altre alle quali le assimiliamo, gl'individui empiricamente detti: il che porrebbe gran differenza tra i due ordini di individualità. Perché anche le istituzioni sociali non hanno realtà fuori della consapevolezza di loro stesse, la consapevolezza del romano o del cristiano o dello schiavo o del bramano, che si distingue dalla consapevolezza di essi individui in altre loro relazioni; e se tale consapevolezza sembra a volte insufficiente, insufficiente può sembrare

altresì quella che questo o quell'altro individuo, Cesare o Napoleone, ebbe di sé medesimo.

Né si può porre la differenza nell'altro carattere, nella spinta a conservarsi e a farsi valere per sé, che è degli individui come di tutte le altre istituzioni, e in tutte è nient'altro che la stessa esistenza, data loro dallo Spirito, affinché vivano e muoiano dopo aver percorso il loro ciclo e adempiuto il proprio loro ufficio. Vita affannosa e dolorosa, e insieme fidente e gioiosa, che vuol conservarsi e per conservarsi si trasforma e trasformandosi si consuma e perisce: il che non è contraddizione se non nel significato filosofico in cui ogni vita, ogni moto, è contraddizione.

Perciò l'individuo sente la propria identità col Tutto, e sente come egoistico, ossia folle o patologico, il conato di contrapporsi al Tutto, di far parte da sé, di ritrarsi nel recinto della propria individualità, che egli sperimenta recinto e insieme comunione, muro e insieme varco. Ogni individuo sente che l'opera sua è un'opera a lui commessa, che la forza sua gli viene prestata; e, nei momenti nei quali par quasi che la sua vita sia sospesa o inaridita, invoca e aspetta che l'Eterno Padre, il Tutto, rifluisca in lui, lo rianimi, lo spinga a un segno: e prega, invoca e aspetta la Grazia.

Aspetta la Grazia così il poeta, che la chiama ispirazione, come il filosofo che la chiama idea, come l'uomo di stato che la chiama vista sicura o polso vigoroso, come l'uomo di guerra che la chiama ardimento o impeto, come l'uomo più modesto che si possa mai togliere in esempio, il quale talvolta non sa più come andare innanzi nella vita, tanto il tedio l'opprime, ed ecco la Grazia gli appare, magari sotto forma di un raggio di sole o di un paesaggio fresco di verde e di rugiada, che gl'infonde nuova gioia e amore pel vivere. Chi, se non un fatuo, — e anche costui soltanto nelle sue vuote parole — potrebbe « far da sé » e rinunciare al soccorso della Grazia?

Si potrà ben rigettare la forma teologica del concetto di Grazia, che, distaccando il Tutto dall'individuo, Dio dall'uomo, era condotto poi al bivio di annullare o Dio o l'uomo, e nelle dottrine più rigorose annullava l'uomo,

e nelle eclettiche (così nella Chiesa cattolica come nelle protestanti) si travagliava nei dualismi della *gratia praeveniens* da parte di Dio e della *gratia cooperans* da parte dell'uomo. Ma, quando la Grazia vien concepita non come intervento di forza estranea, ma come il corso e ricorso, l'alternativo respiro, di un'unica forza, si superano le difficoltà della teologia e nel tempo stesso si riconosce l'importanza del concetto che questa proponeva e tentava di elaborare.

Allo stesso modo è stata riconosciuta, pur attraverso le difettose elaborazioni teologiche, l'importanza e verità del concetto di Provvidenza; il quale si distingue da quello della Grazia in ciò, che l'uno, la Grazia, si riferisce alla forza spirituale in genere, e l'altro, la Provvidenza, al particolare compito che a ciascun individuo, in ciascuna situazione è assegnato. L'immaginazione può ben sognare una o altra opera a libito; senonché la scelta effettiva non è cosa di noi, ma della Provvidenza, che ci consente di far questo o quello, questo e non quello; così come il farlo felicemente non ci è dato se non nella misura che ce ne sarà concessa la Grazia. I fatui si propongono bensì, e anche questa volta nelle sole parole, opere nate nell'astratta loro immaginazione e non consentite o non richieste dall'obiettivo e logico corso delle cose; ma i non fatui spiano i loro più intimi moti e interrogano la realtà delle cose per essere pronti a ricevere in sé il cenno della Provvidenza. E come nell'apparente smarrirsi e vacillare delle nostre forze invochiamo la Grazia, così per l'uso migliore, per l'uso conveniente delle nostre forze, non ci resta se non rassegnarci e confortarci nella Provvidenza.

XXVI

LA PROVVIDENZA

Il concetto, che si esprime nelle formole della « Provvidenza », della « Logica delle cose », della « Necessità

che trascende gl'individui » e della « Storia che ne sa più di noi », e simili, è stato sospettato di carattere trascendente e mitologico. E che tale sia stato, e che tale possa a volte ridiventare, è da ammettere; ma ciò non toglie che in esso si ritrovi un nocciolo affatto reale e criticamente saldo.

Il poeta si accinge di solito, com'è noto, all'opera poetica, a svolgere e tradurre in atto la sua ispirazione, con certe intenzioni o fini pratici e con certi preconetti o sistemi; e si suol dire che, se egli è veramente poeta, se la sua ispirazione è genuina e forte, passerà attraverso gli ostacoli di quei fini estranei e di quei concetti inadeguati, e compirà, contro di essi, l'opera sua. Ma di solito vi passa attraverso, non già abbattendoli ossia sgombrandoli deliberatamente e criticandoli razionalmente, sibbene illudendosi di adempierli e seguirli, o almeno di averli adempiuti e seguiti in certa misura, con una sorta di compromesso. Come nasce questa cosiddetta illusione? Come sempre le illusioni: per la volontà di farle nascere, perché piacciono, perché placano gli scrupoli e il tormento. « Il miser suole Dar facile credenza a quel ch'ei vuole », sentenziava messer Ludovico. E sono veramente, nel modo in cui se ne descrive la genesi, illusioni? No, perché non sono conosciute per tali, e perciò non sono tali, ma atti di vita, utili al fine che si persegue. Il critico che esamina poi il processo di quella creazione poetica, o l'artista stesso fattosi critico e storico di sé stesso, chiamerà quegli atti « illusioni » e dirà « realtà » l'opera poetica che è nata; e dirà che la logica della poesia è stata più sapiente della logica dell'individuo, autore di quella poesia; che la Provvidenza ha ben diretto la mente del poeta senza saputa o contro la credenza dell'uomo; e simili. Così la chiamerà e così dirà: ma con la riserva, se è critico filosofo, che si tratta effettivamente non di realtà una volta e d'illusione l'altra volta, ma di realtà in entrambi i casi, di realtà di due diversi ordini o forme.

Il medesimo accade al filosofo, del quale può valere in esempio il Vico, che credette ingenuamente di stabi-

lire un sistema filosofico adatto alle Repubbliche cristiane, e, avvolto in questa credenza, sicuro della propria fede, foggìo e maneggiò i più pericolosi concetti, dissolvitori di quella fede. La logica della filosofia poté più della sua logica di uomo credente. E il medesimo si nota nell'opera morale, in cui più volte il cuore (si dice) consiglia meglio della testa, cioè noi ci asteniamo da cose che le norme che ci siamo prefissi imporrebbero e una più profonda voce vieta di fare o volge al contrario, spesso inducendoci a un'illogica e illusoria transazione con le norme riverite. Poi, ripensando l'accaduto, ringraziamo talvolta la Provvidenza, che ci tenne la sua santa mano sul capo e c'impedì di mal fare.

Sebbene le metafore, di cui il linguaggio si compone, paiano in tutti questi casi adombrare un dualismo tra uomo e Logica, uomo e Provvidenza, uomo e Necessità superiore, — e perciò una trascendenza, — il dualismo e la trascendenza sono, dunque, soltanto nelle immagini, e ciò che realmente si enuncia non è dualismo, ma dialettica: la dialettica dello spirito nella varietà-unità delle sue forme, per la quale a volta a volta si crea la poesia, si pensa, si opera, vincendo e sottomettendo a volta a volta con l'energia di una forma le altre forme, ma non così agevolmente che non sia necessario adoperare talora perfino astuzie di guerra verso sé stesso (« l'astuzia della Ragione »).

Ora, se dalla considerazione di ciascuna di queste forme spirituali si passa a guardarle tutte in complesso e nel generale, sarà lecito parlare di una Logica delle cose, di una Necessità, di una Ragione, di una Provvidenza, che regge, malgrado gl'individui, le cose umane; cioè, in altri termini, si distinguerà tra l'opera positiva dello spirito e il non-essere o il negativo che sempre l'accompagna in ogni istante, e che in ogni istante è sorpassato. Questo negativo, che non è una parte della realtà ma la realtà stessa, luce e perciò insieme ombra, viene metaforicamente staccato come parte e contrapposto a un'altra parte; e l'una si chiama l'umano, il terreno, l'individuale, il mortale, e l'altra il divino, il celeste, l'universale,

l'immortale. La metafora è metafora, ma il pensiero in essa pensato è perfettamente critico; e se taluni prendono in modo materiale la metafora, e rendono mitologico quel pensiero, la colpa è del loro poco discernimento.

Né solo quel pensiero è incensurabile, ma ritiene, anche nella sua forma enfatica e alquanto poetica, una grande e salutare efficacia, asserendo la realtà dello Spirito, che è razionalità, contro ogni contingentismo, fenomenismo e arbitrarismo, sensistico o naturalistico che sia. Senza quel concetto, tornerebbe impossibile intendere un'opera d'arte, un sistema filosofico, un'azione, la storia in generale; perché intendere è pensare la finalità interna o la ragione del fatto che s'indaga, la sua logica e la sua necessità, la Provvidenza che lo governa.

Del resto, come è indubbio che quel concetto può essere pervertito in mitologia (al pari di « natura », « evoluzione » e di tutti gli altri concetti), così non è meno indubbio che esso proviene dalle mitologie e dalle religioni, e più propriamente dal cristianesimo, del quale ha serbato parole e formole. Ma queste parole e formole non debbono suscitare diffidenza, perché restano, in filosofia, come un semplice « blasone di nobiltà », del quale a buon diritto si può trar vanto.

XXVII

L'INDIVIDUO E L'OPERA

Sembra quanto evidente altrettanto indubitabile la differenza che si suol porre nel giudicare del merito, rispettivamente, degli uomini di pensiero e di arte, e degli uomini di pratica e di politica. Che cosa valesse Platone o Kant, Dante o Michelangelo, dicono le opere loro che ognuno può esaminare; e, se queste non esistessero o fossero andate distrutte, niente si saprebbe del valore vero di quei poeti e filosofi, perché le parole della fama suonerebbero a vuoto e potrebbero essere anche di una fama immeritata. Ma chi saprà mai che cosa veramente vales-

sero Alessandro e Cesare, Cromwell e Napoleone? Le opere che di costoro si celebrano, furono opere a cui concorsero innumerevoli altri individui, e la condizione stessa delle cose e l'intreccio degli avvenimenti; e quegli uomini non ne furono neppure i direttori, perché e le diressero e ne furono diretti, come in varî modi tutti gli altri che vi cooperarono. Certo, si usa fare un fascio di questo processo di azioni e reazioni, e attribuirlo all'opera loro; e a loro si ergono statue, di loro cantano i poemi, le loro figure vivono radiose e gloriose nel ricordo dei posteri. Ma siffatta attribuzione e celebrazione è attuata, non dalla critica storica, sibbene dalla fantasia ubbidiente a un motivo pratico, che è quello di porre sublimi esempî alle forze umane; e agevolmente poi, nella riflessione e nella critica, si assoda che si tratta di una trasfigurazione, che quei nomi sono diventati simboli, quelle azioni leggende. Gli uomini grandi (si dice) sono modesti: ossia, per l'appunto, hanno coscienza di essere stati non autori, ma collaboratori dell'opera che si è compiuta, e anzi addirittura strumenti di una forza superiore, e provano fastidio delle lodi e degli omaggi, se anche possano talora accettarli come utilità sociali e mezzi di ulteriore azione. Ma non è necessario annoverarsi tra quegli uomini che si dicono grandi per provare questo sentimento e avvertire questa verità: basta possedere buon senso. C'era a Napoli, negli ultimi tempi borbonici, un generale assai esperto e stimato, di grande lealtà e probità, Paolo Pronio, che nel 1848 difese vittoriosamente la cittadella di Messina contro gl'insorti; e di lui ho udito raccontare che, sempre che il re Ferdinando II lo lodava di una manovra o di altra azione del suo mestiere, rispondeva: « Maestà, combinazione! »; e, se gli si moveva censura, rispondeva nello stesso modo, alquanto da « fastidito ». E un altro generale napoletano, che fu poi a lungo capo di stato maggiore nella nuova Italia, il Cosenz, non volle mai narrar nulla dei combattimenti ai quali aveva partecipato, dalla difesa di Venezia nel 1848 alla campagna siciliana di Garibaldi, perché (opponeva alle richieste) i fatti di guerra, quando vengono narrati, vengono esagerati. Se a tanto

giungevano presso di noi uomini di guerra, andate poi a dire che Napoli non è il paese dei filosofi!

Tutto bene; ma, per continuare nella filosofia, io, che non sono uomo di guerra, debbo togliere agli intellettuali e agli artisti quel privilegio che viene di essi vantato rispetto agli uomini di pratica e di politica. Neppure l'opera di speculazione e l'opera di poesia è riferibile all'individuo, di cui porta il nome; anche quelle opere appartengono al corso delle cose e allo spirito universale. Il che è implicitamente riconosciuto con ciò che quell'opera viene assegnata non all'individuo empirico che quel nome designa, ma all'individuo in efficacia di poeta e di scienziato, ossia alla persona ideale che è in esso, nel fondo di esso o di là da esso, e la persona ideale non è poi altro, se ben si consideri, che l'opera stessa, la duplicazione fantastica che si compie dell'opera, dividendo l'opera dall'autore, il prodotto dal produrre. L'opera, che l'individuo scrive o dipinge o altrimenti viene esprimendo, è quella che è, perché a questo punto e non ad altro è giunto il corso della storia; e, fuori del suo momento storico, diventa inconcepibile e sfuma nell'inesistente. La spinta a comporla viene da un'ispirazione tanto profonda che, ove la si guardi alla superficie e la si materializzi determinandola in cose e circostanze particolari, prende l'aspetto dell'accidentale, come della lampada che oscillava sulla testa di Galileo, del pomo che cadde su quella di Newton, delle macchie sui muri che Leonardo guardava, o della « grida » milanese, che capitò sott'occhio al Manzoni e gli fornì l'occasione d'ideare e comporre i *Promessi sposi*. Perciò, anche gli uomini del pensiero e dell'arte sono modesti, intimamente modesti, se anche trovino nei consensi, nelle lodi e negli entusiasmi la conferma della necessità dell'opera compiuta, o se talvolta possano cedere, conforme all'umana fragilità, al compiacimento di sé medesimi.

Il vero è che, nel giudicare secondo la verità, ossia storicamente, bisogna disfarsi del tutto dei concetti di merito e di demerito, i quali non sono criterî di giudizio storico. E anche questo è implicitamente riconosciuto nella tendenza della migliore storiografia, tutta intenta a cercare

non l'attribuzione individuale degli avvenimenti e delle opere, ma la loro qualità; non la fantastica genesi causale individuale, ma la genesi dialettica e ideale.

E, se non sono criterî di giudizio storico, che cosa sono quei concetti? Sono pungoli e sferze che lo spirito pratico si foggia e adopera (e anch'essi voluti dalla provvidenza, *dona Dei*), per svolgere l'azione, per tendere le migliori forze dell'uomo, per risollevarle nella caduta, per stimolarle nei riposi. Alla domanda disgiuntiva: — Sono buono o cattivo? — non c'è altra risposta che quella che la nega, affermando e rammentando che ogni uomo è insieme buono e cattivo, che non esistono uomini buoni, non uomini cattivi, che tutti siamo impastati della stessa pasta, e che gli uomini non sono, ma diventano in perpetuo. E, poiché quella domanda non ha fondamento, manca di fondamento altresì la pretesa di giudicare storicamente del merito e del demerito. Ma, quanto vuote teoricamente, altrettanto piene praticamente sono quelle voci di merito e di demerito con cui di continuo ci travagliamo nel nostro fare, e che non accompagnano semplicemente il nostro fare, ma ne formano il vivo dramma. Ad esse si aggiungono le voci degli altri uomini, i cosiddetti giudizi della società e della sua pubblica opinione e degli altri suoi tribunali: tutti pungoli e sferze, quantunque talvolta impropri o ingiusti, perché, nella vicenda pratica, talvolta, da morali che essi erano ricascano a meramente utilitarî. Onde ciascuno si richiama dai giudizi sociali a quelli della propria coscienza; sebbene anche in questa cerchia accada d'introdurre d'illegittimi, cioè pungoli e sferze impropri; e non solo nel caso dei sofismi che si fanno con sé stessi, ma anche nei cosiddetti scrupoli eccessivi, che, invece di eccitare, mortificano, invece d'indirizzare, ingenerano smarrimento.

Come che sia, questo che si è detto è il vero ufficio e la vera sostanza degli pseudogiudizi di merito e di demerito. E bisogna star vigili a non confonderli coi giudizi storici, perché, in tale confusione, mentre la storia si svia in problemi assurdi, la stessa coscienza morale, per l'infacchito e annullato ufficio sociale e individuale di quei

pungoli e di quelle sferze, s'infacchisce e si ottenebra. In questo secondo rispetto, alla vita che ha bisogno di correggersi si sostituisce la considerazione storica della vita, nella quale, com'è ovvio, ogni merito e demerito sfuma e rimane solo la qualità dell'opera e dell'avvenimento, e ciascuno ha fatto quel che la forza delle cose gli ha fatto fare: la « forza irresistibile », come un tempo la chiamavano gli avvocati dinanzi alle corti criminali, dimenticando che le corti criminali servono per la difesa e per miglioramento sociale, e non già per pronunciare giudizi storici.

XXVIII

RESPONSABILITÀ

Degno di nota è che ai nostri giorni non si discuta più con l'ansia di una volta della libertà o non libertà del volere, che quaranta o cinquant'anni or sono formavano oggetto di grande controversia. Stimolo a quella disputa appassionata erano la mortificazione e la disperazione che il prevalente naturalismo e determinismo (e, congiunta a esso, la cosiddetta « statistica morale ») aveva indotte in molti animi, i quali, disposti a queste impressioni di sconforto, si tenevano ormai, anche per sentenza della « scienza », privati della loro interiore libertà, incarcerati in un meccanismo incoercibile, e, secondo le varie inclinazioni, o sembravano abbandonarsi e rassegnarsi al fato o vi ripugnavano pur sentendo l'inutilità e l'impotenza della loro ribellione. La tesi nuova, o creduta tale, era, infatti, quella del « determinismo del volere », alla quale facevano fiacca opposizione le vecchie dottrine del libero arbitrio o le dottrine eclettiche e conciliatorie. Le dispute, e gl'insufficienti concetti che le reggevano, dilagarono non solo nella letteratura (si rammenti il gran ciclo dei *Rougon-Macquart* dello Zola), ma anche nelle aule dei tribunali, dove risuonava a ogni occasione la formola della « ereditarietà » e della « forza irresistibile », e dove co-

minciava ad apparire la figura dell'« uomo di scienza », cioè del perito neuropatologo o psichiatra, che, a richiesta della difesa, dimostrava la mancanza di libertà nel delinquente da giudicare.

Quelle dispute a poco a poco si assopirono e caddero in oblio, che è (come mi par d'aver detto altra volta) uno dei modi di risolvere le questioni filosofiche poste male e perciò insolubili: dimenticarle. Gli animi via via si schiarirono e si rinfrancarono, non lasciandosi più tiranneggiare dal naturalismo, che aveva promesso più assai di quanto potesse attenere, e il buon senso riprese anche in questo campo i suoi diritti. Più tardi, quando il pensiero filosofico, riattaccatosi alle sue più alte tradizioni, ritornò sul problema della libertà del volere, poté considerarlo in modo più pacato e riconoscere che quel problema non aveva senso sempre che si opponevano necessità e libertà per escludere l'una con l'altra o temperare l'una con l'altra, e acquistava significato e soluzione con l'identificare libertà e necessità. Azione libera è quella che il nostro spirito crea perché non potrebbe crearne altra, l'azione pienamente conforme all'esser nostro nella situazione determinata, la soluzione del problema che il passato ci ha preparato ma che noi poniamo e risolviamo. Chi altrimenti credesse dovrebbe considerare non libero ma meccanicamente determinato l'uomo che ragiona seguendo la necessità della logica o il pittore che dipinge seguendo la necessità dell'arte. Ma a questo riconoscimento va congiunto l'altro che l'individuo non è responsabile della sua azione, ossia che l'azione non è scelta da lui ad arbitrio, e perciò non gliene spetta né biasimo né lode, né castigo né premio. Il che, se anche possa suonare paradossale, è comprovato dalla forma perfetta del conoscere, il conoscere storico, nel quale le azioni sono spiegate, qualificate e intese, ma non lodate o condannate, e non vengono riportate agli individui come a loro autori ma all'intero corso storico, del quale sono aspetti. La stessa verità traluce nella tante volte notata modestia dei grandi, consapevoli di essere stati strumenti di qualcosa che li supera, e, per

converso, nella candidezza di certi scellerati, che affermano di aver dovuto fare quello che hanno fatto e non potevano non fare, ubbidendo a una necessità.

Se, intrinsecamente considerando, nessuno è responsabile, come mai dunque si è responsabili? Giacché è chiaro che con le affermazioni precedenti non si pensa punto di negare la « responsabilità ». La risposta è semplicissima: non si è responsabili, ma si è fatti responsabili, e chi ci fa responsabili è la società, che impone certi tipi di azione, e dice all'individuo: — Se tu vi ti conformi, avrai premio: se vi ti ribelli, avrai castigo; e, poiché tu sai quel che fai e intendi quel che io chiedo, io ti dichiaro responsabile dell'azione che eseguirai. Certo, conducendoti a modo tuo o contro di me, tu avrai la tua buona ragione nella necessità a cui ubbidisci; ma che ti vale? Io non ne terrò conto, non vorrò « udire ragioni »: m'importa di raggiungere i fini che perseguo, e a questo intento esercito tutta la pressione che mi è dato esercitare per ottenere l'effetto da te o, se tu preferisci soggiacere alla pena, da altri in luogo di te. — Anche verso noi stessi, dentro noi stessi, noi formiamo una sorta di società, e perciò anche nella cerchia che si dice della vita individuale accade il medesimo: quando poniamo un ideale o un fine, in quell'atto stesso ci facciamo responsabili di non adempierlo o di non averlo adempiuto. Il rimorso è il processo onde indaghiamo ciò che abbiamo fatto e stimoliamo noi stessi a fare altrimenti; e, poiché quel che abbiamo fatto rappresenta l'esser nostro, ci addoloriamo di essere stati o di essere quel che siamo e ce ne chiamiamo in colpa, cioè ci sforziamo di cangiarci e ci andiamo effettivamente, mercé quel dolore, cangiando. Se dall'atteggiamento pratico, dallo sforzo di volontà intento a creare il mondo, ripassassimo d'un tratto al puro atteggiamento teoretico e contemplativo, e guardassimo da quell'angolo visuale al nostro passato, all'azione compiuta, nessun rimorso sorgerebbe e quello ch'era sorto si spegnerebbe: intenderemmo per quali condizioni e modi abbiamo fatto ciò che abbiamo fatto e non avremmo nep-

pure bisogno di ripetere: « *Tout comprendre c'est tout pardonner* », perché non ci sarebbe luogo a ricorrere all'istanza del perdono.

La creazione della responsabilità è, dunque, un momento della dialettica del fare; e, nascendo essa per fini pratici, sarebbe impossibile logicamente dedurre dalla qualità delle azioni la qualità o quantità dei premi e delle pene. Premi e pene seguono le urgenze dei bisogni sociali e storici, e sono spesso grandissimi in un tempo per azioni che in altro tempo vanno esenti da ogni pena o non sono considerate meritevoli di alcun premio. Ma il presupposto delle pene e dei premi, quale che ne sia la misura e l'applicazione, è sempre che l'individuo, che n'è oggetto, abbia la capacità d'intendere quel ch'egli ha fatto e quel che da lui si chiede o si pretende. Solo i deterministi e positivisti potevano giungere alla rozzezza di confondere il concetto della « pena », rivolta a disporre diversamente la volontà dei componenti di un complesso sociale, con la cosiddetta « difesa sociale » contro i pericoli, e, di conseguenza, a dichiarare eliminabili e condannabili alla pari il delinquente di vocazione e il folle pericoloso. Posto anche che una società si resolvesse a mettere a morte i folli pericolosi, sarebbe questo un provvedimento d'igiene sociale, ma non una pena, perché privo di valore energetico sulle coscienze: laddove pel delinquente di vocazione la minacciata morte serba sempre carattere di pena, perché, se egli è in grado di comprendere e ragionare, ha in sé la condizione per un cangiamento volitivo.

XXIX

SPERANZA E TIMORE

Perché mai si biasima lo speranzoso e il timoroso, meno il primo e più il secondo, ma, insomma, tutti e due? Che cosa c'è di più naturale, e di più incoercibile se non che l'uomo nel suo vivere ed operare si figuri con l'im-

maginazione, per trovarsi pronto a ogni evenienza, i casi o le possibilità o le probabilità a lui favorevoli, e si allegri alla loro immagine, e quelli a lui sfavorevoli, e sia preso da angoscia o timore? Se non si sperasse né si temesse, non si vivrebbe, perché in queste commozioni consiste la vita e queste sono il suo dolce tepore e il suo fiero ardore, fiero e pur caro, tanto che l'individuo sogna a volte l'immortalità, l'immortalità nella quale quell'ardore e quel tepore, o l'ardore mitigato in quel tepore, si serbi perpetuo al modo del lume perpetuo degli alchimisti, senza più consumarsi e consumare l'individuo.

Ma, certamente, non è lo sperare e il temere quel che si biasima e s'irride e si vuol contrastare, sí invece, come si è detto, la disposizione speranzosa o timorosa, l'uomo speranzoso o timoroso, perché speranza e timore hanno ufficio e valore come parti e stimoli di vita, ma si convertono nell'opposto, in cause di fiacchezza e in impacci, se si fissano in conclusioni, in atteggiamenti, in abiti. Il timore, allargandosi allora e dominando l'uomo, lo arresta, lo avvilisce, lo induce al disperare, a tenersi finito e morto; e lo stesso effetto opera la speranza, spegnendo l'avvedimento, addormentando l'energia, cullandola nella immaginazione del corso favorevole che le cose seguiranno; e se accade che lo speranzoso raccolga minor biasimo del pauroso, la ragione sarà che il primo è al comune degli uomini meno fastidioso del secondo, ma non però è meno biasimevole nel giudizio del saggio. Del resto, come contro i paurosi abbondano i proverbî, così non mancano contro gli speranzosi; e « chi campa di speranze, disperato muore », si dice nell'Italia meridionale, e « chi vive sperando, muore cantando », si dice più gentilmente in Toscana. Nel qual ultimo detto si accenna a questo giusto motivo, che lo speranzoso è più adatto, per la forma di serenità che gli è propria, a far da poeta, a cantare, anziché a consigliare sé stesso ed altrui, e a operare e far operare. E che speranzosi e timorosi si aggirino gli uni e gli altri nell'errore, è agevole comprovare, col mostrare che gli uni forniscono la confutazione degli al-

tri, e i timorosi hanno sempre argomenti per revocare in dubbio tutte le speranze, e gli speranzosi per dissipare tutti i timori.

Ma c'è un altro detto, che si legge presso filosofi come presso poeti, che cioè la speranza è la vita stessa e accompagna l'uomo dalla culla alla tomba: una speranza piena, assoluta, non insidiata da timori, che, così determinata e così descritta, sembrerà cosa impossibile, com'è di fatto al lume delle definizioni date di sopra, nelle quali i due momenti sono stati affermati sempre congiunti come il sí e il no. Che cosa è allora quella speranza, che non mai abbandona l'uomo e che nessun timore turba? È l'intimo consenso dell'uomo alla realtà, l'intima persuasione che essa, poiché è, non può non essere bene: non già un figurarsi casi favorevoli come possibili o probabili, ma riconoscere favorevole sempre, cioè razionale e provvidenziale il corso delle cose e riverire il consiglio di Dio. E codesta non è più probabilità ma certezza, non più immaginazione ma raziocinio, non più speranza relativa e contingente, ma assoluta, non più speranza ma ferma fiducia e fede.

A fronte di lei, le speranze e i timori, che meritano veramente questo nome, sembrano svanire, ossia non vengono già soppressi e aboliti, ma discendono a semplici mezzi o parti della vita e perciò sono temperati e frenati nel Tutto, nel quale serbano l'ufficio che loro spetta, senza più oltrepassare e deprimere la vita che sono chiamati a promuovere. E per questa ragione si diceva un tempo che l'uomo superiore, il saggio, non si allegra mai per speranza né si ambascia per timore: *nec spe nec metu*. Non si allegra né si ambascia, non perché non provi questi sentimenti e sia indifferente e insensibile (neppure le pietre sono indifferenti e insensibili, tranne che per metafora), ma perché ha la virtù di sempre superarli, componendoli in un sentimento di alta sicurezza.

Non si può negare che la dottrina che risolve la religione nella filosofia col considerarla come una sorta di *philosophia inferior*, riesca talora sottilmente insoddisfacente anche a coloro che si attengono in genere al concetto immanentistico del reale; e l'insoddisfazione, se ben si osservi, nasce quasi sempre dal non ritrovare in quelle parole traccia alcuna della vita religiosa come adorazione, timor di Dio, trepidanza, speranza. Da ciò la protesta: che la religione è forma pratica e non teoretica, o non puramente teoretica, con la quale obiezione il problema sembra in perpetuo riaprirsi.

Ma il dubbio proviene dalla scarsa attenzione che si suol dare, o dallo scarso approfondimento che si suol fare, del modo particolare in cui la religione viene risolta nella filosofia: risolta cioè come quella determinata filosofia inferiore, che è la concezione mitologica o mitologismo.

Se si tiene ben presente, da una parte, che religione è mitologia, e la mitologia è una concezione del reale che personifica i concetti e invece delle pure idee assume un complesso d'immagini a spiegare la genesi, la legge e il fine dell'universo; e se, dall'altra parte, si ripiglia il problema pratico del sommo bene, della felicità, della beatitudine; si vede chiaro come e perché la concezione mitologica debba portare con sé una forma di pathos pratico, diverso dal pathos della filosofia.

È noto che, per effetto del processo pratico edonistico, e con l'adoperare gli universalmente fantastici o concetti empirici, si foggiano idoli o feticci, i quali vengono considerati come fonti di bene o di male: donde le cose (o persone, che qui fa lo stesso) buone e cattive, utili e nocive, belle e brutte, che poi la filosofia dell'economia, non meno di quella dell'arte, è costretta coi suoi metodi critici a dissolvere, dimostrando che reali sono soltanto gli atti dell'uomo, e il resto è metafora. Ma codeste metafore oggettivate e posizioni di idoli esercitano tuttavia il loro uf-

ficio nella vita spirituale fornendo alle nostre azioni punti di orientamento e di ritrovamento, segnando le grandi linee dei nostri desideri.

Ora, nel mitologismo, in quanto modo di concepire la realtà, confluiscono e trovano provvisoria sistemazione le immagini semifantastiche e semiconcettuali che valgono allo spirito pratico come cose attraenti o repugnanti, come idoli di amore o di terrore, di riverenza, di venerazione, di speranza, come oggetti, insomma, di giudizi di valore; e questo spiega perché la religione o mitologia sembri non tanto concezione del reale e filosofia inferiore quanto dramma di sentimenti e di azioni; non tanto vita teoretica, quanto vita pratica.

La filosofia invece, dissolvendo, come s'è detto, gl'idoli, sostituendo alle cose-valori le azioni-valori, e perciò il valore delle azioni singolarmente determinate, par diffondere un vento algido sopra un mondo già pieno di caldi soffi di vita; benché, in effetto, non abolisca sentimento e volontà, ma promuova un più virile atteggiarsi del sentimento e del volere, che attinge forza dal profondo dello spirito e non da idoli di qualsiasi sorta.

Ma gl'idoli sono cari appunto perché sono idoli, ossia immagini di cose care; e cari sono a lor modo perfino gl'idoli che rappresentano il contrario di quelli buoni e venerati, perché l'essere degli uni è congiunto dialetticamente all'essere degli altri, e il diavolo fa sentire la potenza di Dio, e il dubbio gettato sul diavolo insidia la credenza in Dio. Perciò la critica, che la filosofia compie della religione; non solo costa travaglio al nostro intelletto, ma sangue al nostro cuore; e la ragione viene maledetta in prosa, e soprattutto in versi, da tante anime straziate per la morte degli dèi, pel distacco dagli idoli, dalle anime nostalgiche, nelle quali la purità delle idee non compensa giammai la perdita delle care immagini. E non la compensa, perché la gioia che quelle recano è di qualità diversa dalla gioia recata da queste, e nessuna gioia sostituisce veramente un'altra. Il vuoto della morte di una creatura amata potrà essere riempito da una più energica operosità mentale ed etica, dagli studi, dalla politica,

dalle cure della famiglia, e magari da altri amori; ma è riempito in modo diverso da come prima era, e un colore di mestizia tinge sempre la nuova forma di affetti. Né vi ha uomo, per libero che si sia fatto dalle credenze religiose un tempo carezzate, che non serbi nel suo animo alcuna tenerezza per gl'idoli caduti.

Bene perciò il procedere della religione è stato per questa parte raccostato a quello dell'amore, col quale esso è addirittura identico in quanto idealizzazione d'immagini e formazione d'idoli, ma da cui si diversifica in ciò che gl'idoli dell'amore, fonti di gioia, di voluttà, di tormento, non sono mai innalzati a significato metafisico o mitologico (salvo che in certe artificiose escogitazioni di poeti, che conferiscono ufficio di simbolo alle loro Beatrici). La cosiddetta « religione dell'amore », che fu uno dei più singolari prodotti del romanticismo, si chiamava con quel nome non perché proponesse davvero una nuova religione, ma in quanto sembrava offrire un sostituto, e offriva certamente uno sfogo, agli animi irrimediabilmente piagati per la perdita della religione (e della edonistica e dell'etica a lei congiunte), e impotenti a innalzarsi a una più severa visione e a disciplinarsi in un più austero abito di vita. Donde il facile trapassare di quella falsa religione nel morboso sentimentalismo, nell'esasperato sensualismo e nella disperata lussuria.

Nel mitologismo religioso, invece, insieme con gli idoli edonistici (nei quali vanno compresi anche quelli di origine morale), sono abbozzi di spiegazioni cosmiche, e la ricchezza e l'importanza dei concetti avvolti nella forma mitologica porgono la misura del progresso delle religioni e del loro successivo approssimarsi alla filosofia. Con la quale, per altro, non possono mai fondersi per passaggio insensibile, ma solo mercé un rivolgimento spirituale, onde la volontà si purifica di ogni residuo materiale, egoistico o eudemonistico, i pensieri e le immagini religiose si dispogliano del loro carattere trascendente e mitologico, rinunziano all'attrattiva sensibile di questa loro veste, e si trasfigurano in idee, non fredde, come si crede, ma limpide bensì e serene, e fonti di gioia serena.

LA PERFEZIONE E L'IMPERFEZIONE

« La perfezione non è di questo mondo », dice il proverbio, e dice benissimo, lasciando per altro (come tutti i proverbi, e questa è la loro « imperfezione ») a noi la cura di intendere la sua sentenza secondo verità e di scrutarne la ragione. E, anzitutto, se non è di questo mondo, è chiaro che la perfezione non è di nessun mondo concepibile, ossia è un'idea astratta, e l'astratto è l'irreale: l'irrimediabilmente, radicalmente irreale. E perché poi la perfezione è irreale?

La richiesta della perfezione si rivolge in primo luogo e direttamente ai nostri atti, e ci sollecita a fare in modo che essi riescano quali, secondo il loro intrinseco fine, vogliono essere: puri pensieri, se quegli atti sono pensieri; pure espressioni fantastiche, se quegli atti sono espressioni artistiche; puri atti di utilità e abilità, se sono azioni economiche; pure azioni indirizzate al bene, se sono atti morali. E poiché un'azione morale in tanto si attua in quanto vince e raffrena le passioni utilitarie e di mero interesse dell'individuo; e un'azione utilitaria, in quanto vince e raffrena la molteplicità degli appetiti nell'unità dell'utile; e un pensiero o giudizio, in quanto domina e discrimina le immagini della fantasia; e una pura fantasia, in quanto rasserena nella contemplazione il tumulto dei desideri e del pratico operare, — quella richiesta, presa alla lettera, importerebbe che la vittoria in ciascuna delle rispettive sfere fosse così completa da togliere ogni possa all'avversario, da impedirgli qualsiasi offesa, da soffocargli il più lieve fremito di ribellione. Ma, se ciò accadesse, l'avversario sarebbe stato vinto, non in quel caso e sotto un certo rispetto, ma per sempre e per tutto; sarebbe non più un avversario vinto, ma addirittura morto e totalmente distrutto. Morto e distrutto quell'avversario, che per ciascuna speciale forma dell'attività spirituale non è poi altro che la forma speciale di attività spirituale che la precede: pel pensiero l'immagine, per l'immagine l'impeto volitivo,

per l'azione utile le molteplici percezioni che tirano seco molteplici desideri, per l'azione etica le tendenze edonistiche, e via dicendo; le quali tutte compongono, nella loro discorde concordia, lo spirito nella sua concreta unità, e perciò nessuna di esse può essere mai soppressa o distrutta senza distruggere le altre tutte e lo spirito stesso: il che sarebbe manifestamente assurdo. L'una forma, nell'atto che si dispiega e afferma, prevale sulle altre e le contiene e le impronta di sé, ma non sí che esse in qualche modo non la segnino di loro, quasi a vendetta o a promessa di rivincita. E quei segni sono le *paucae maculae*, alle quali conviene rassegnarsi in qualsiasi poeta; la materia « sorda a rispondere » al travaglio dell'artista, che vorrebbe che essa gli rispondesse sempre a pieno; gli sgraffi e le ammaccature, le amorose ferituzze, che altri poeti confessano di aver riportate nella lotta a corpo a corpo per la conquista della Forma e della Bellezza (« si volge Ella e ripugna! »). E, nella vita morale, sono le debolezze, i tentennamenti, i trascorsi oltre il segno, le vanitose compiacenze, le basse voglie, che si ritrovano più o meno, e sia pure come ombre lievi, in ogni azione d'uomo, per buona, per ammirevole che si dica e sia. E, nella vita economica, sono gli sbagli che si commettono per cedere a desideri che sono fuori del fine prefisso, e magari col tentennare talvolta e inchinarsi verso la coscienza morale, sicché l'idea dell'uomo abile, « privo di coscienza », « privo di scrupoli », non si attua mai del tutto, e qualche scrupolo, qualche barlume di coscienza turba il più indurito cuore faraonico, che, per indurito che sia, macchina non diventa mai e cuore rimane. E, nella vita del pensiero, sono le oscurzze, le inesattezze, le immaturità persistenti in ogni opera di scienza, che l'autore si sforza bensì di perfezionare e porta sempre più presso al limite (come l'artista la sua poesia e la sua pittura, e l'uomo morale la sua azione), ma non sí che possa raggiungere il limite, o abatterlo e sgombrarlo via.

Se è intrinsecamente impossibile che un nostro atto di qualsiasi sorta riesca perfetto ossia perfettamente puro, doppiamente impossibile è che un individuo riesca « uomo

perfetto », sia perché l'individuo non è altro che il processo dei suoi atti, e questi, come si è detto, sono tutti maculati d'imperfezione; sia perché, in quanto individuo, esso è indirizzato verso una o altra forma spirituale (è poeta, è scienziato, è uomo pratico, ecc.), e a ogni specificazione di capacità risponde una correlativa specificazione d'incapacità: anzi, quanto più un individuo è eccellente nell'arte sua, tanto meno suol essere perfetto come uomo totale, e una certa poco pregevole perfezione di questa fatta s'incontra più facilmente nei mediocri, laddove il *magnum ingenium*, com'è noto, non è mai *sine mixtura dementiae*, senza alcuna spiccata inettrezza. Donde anche la verità dell'altro detto comune: che i difetti di un uomo hanno radice nelle sue stesse virtù.

Che cosa fare, dunque? « Vorrem di lacrime Bagnar per questo il ciglio?... ». Le lacrime sarebbero fanciullescamente versate, perché non è lecito piangere su ciò che è di là dal riso e dal pianto e condiziona il riso e il pianto. E non solo non bisogna piangere, ma giova star anche bene attenti a non lasciarsi entrare in corpo il demonio della perfezione, che è un assai cattivo demonio come quello che assume nobile sembianza di serafino. Nel fatto, conosciamo gli artisti ossessi di perfezione, sognanti e ricercatori il verso immacolato, la prosa marmorea, la pittura quintessenziale, e li giudichiamo deboli e impotenti; gli scienziati di compassata e meticolosa esattezza, e li fastidiamo come vuoti e pedanti; gli abili abilissimi, tanto abili che s'impigliano e cadono negli intrighi della loro lungicalcolante utilità; gli scrupolosi dalla coscienza sempre lustrata, affannantisi a spazzar via ogni pagliuzza che vi si scorga, o spauriti e confessanti con grandi sospiri ogni lor moto men che puro, e li sospettiamo vanesî o egoisti; gli uomini, infine, che asseriscono di andare svolgendo in sé, armonicamente, tutte le attitudini dell'uomo, dalla poesia alla strategia, dalla filosofia alla danza, dal cuor tenero del filantropo al cuor duro dell'eroe, e ne ridiamo come di personaggi da palcoscenico. Gli artisti veramente possenti e geniali, gli scienziati che fanno avanzar la scienza, la brava gente socialmente operosa, gli uomini

degni del nome non corrono dietro a codeste ubbie, e cercano bensì la perfezione ma non estremamente, temono l'imperfezione ma non dismisuratamente. Essi sentono, se non sempre conoscono con intera consapevolezza, che il problema, in ogni caso, non è di stravincere ma di vincere, di domare l'avversario e non già di ammazzarlo o impedirgli qualsiasi moto vitale, di far valere la forma d'attività che essi esercitano nel singolo caso, ma non di sopprimere le altre forme sopra cui appunto la fanno valere: ossia di farla prevalere. E farla prevalere importa badare al più e al principale, e non turbarsi se sfugga il meno o minimo, che è secondario; impadronirsi del centro per allargarsi di là alla periferia, anche se non si riesca a toccarla esattamente in ogni punto, e non già correre e ricorrere per la periferia, così sperando vanamente di attingere il centro. Disgraziato chi non sente lo stimolo della perfezione, che è lo stimolo stesso del fare, del fare conseguendo il fine, del *perficere*; ma folle chi vuol prendere l'assicurazione dell'impossibile, cioè che il fine sarà conseguito a pieno in ogni quisquilia, e converte una benefica e feconda tendenza, e un alto imperativo, in una sterile malinconia e fissazione, in una paralisi della vita, nella imperfezione della perfettissima perfezione. Se una grande anima poetica non sa far sentire la sua voce senza passare attraverso o senza che le tenga dietro qualche balbettamento o qualche nota falsa, si sa qual è il dover nostro: accettare senza troppo mormorare quei balbettamenti e quelle note false; — e se un pensatore non può gittare nelle menti la luce di un nuovo vero senza velarla con le nubi di parecchie fantasticherie o esagerazioni, accogliere rassegnatamente le esagerazioni e le fantasticherie; — e se un uomo di stato non riesce ad adempiere la missione affidatagli dalla storia senza qualche traviamiento o senza dare qualche pascolo all'amor proprio o senza qualche concessione agli affetti privati, perdonargli traviamienti e debolezze e peccati. Essi, certamente, da parte loro, faranno bene a non accettar mai le proprie imperfezioni e a non perdonarsele mai, finché attendono all'opera; ma noi, che li giudichiamo, facciamo benissimo a far diversa-

mente. Ed essi stessi, severi verso sé stessi nell'opera, nei momenti poi nei quali se ne traggono fuori e si considerano e giudicano, debbono saper essere indulgenti, di un'indulgenza che è insieme umiltà, e accettare l'imperfezione. Il che parrà contraddittorio, ed è invece semplicemente l'affermazione del muoversi del reale, e perciò non più contraddittorio di quanto sia qualsiasi movimento. E parrà che lasci gli uomini senza lume alcuno circa le imperfezioni da combattere a oltranza e quelle che convenga tollerare; e il lume ciascuno lo trova in sé, caso per caso, come chi cammina sa, caso per caso, quando proprio deve lasciarsi andare alla « imperfezione » del riposo e gettarsi stanco a terra, se non intende, col puro e perfettissimo sempre camminare, ridursi a non più camminare del tutto.

Ma anche teoricamente il lume ossia il criterio distintivo c'è, e solo non lo scorgono coloro che, concependo meccanicamente un atto dello spirito come una somma di piccoli atti (al modo stesso che in geometria si pone la linea come una serie di punti), sono portati a considerare la perfezione e l'imperfezione come nient'altro che un più e un meno, e così ad adeguare qualitativamente perfezione e imperfezione, e a trarre la conseguenza, che tutto pare perfetto o tutto imperfetto secondo il capriccio del momento, e tutto — bellezza, moralità, verità — è veramente capriccio e illusione. Ora, un atto dello spirito è l'opposto di codesto che s'immagina: è l'indivisibile e non il divisibile, il continuo e non il discontinuo, l'impeto che si lancia in alto e non la massa pesante e misurabile; e perciò si dice che un'opera d'arte o c'è o non c'è, o è viva o è morta, senza mezzi termini; che un pensiero è fondamentalmente indovinato o fondamentalmente sbagliato; che un'azione o è generata dall'amor del bene ed è intrinsecamente morale, o è mossa da calcolo economico ed è intrinsecamente utilitaria. E l'imperfezione tollerabile, l'imperfezione alla quale conviene rassegnarsi, è quella che si attacca all'esistente, e non già l'inesistente che si spaccia per esistente: come l'infermità tollerabile (*vita ipsa morbus*) è quella che permette a un organismo di vivere, pensare e agire, e non già quella che non gli

lascia nemmeno il modo di tollerarla, perché uccide l'organismo stesso. È, insomma, il vivo che contrasta e qua e là offende il vivo: l'immaginazione rigogliosa, che qua e là turba la severità del concetto, senza per altro giungere al centro vitale di questo; l'umana fralezza, ossia gl'interessi dell'individuo, che qua e là si avvertono frugare ai limiti dell'azione buona, ma non osano avanzarsi verso il suo cuore; i pratici comodi e bisogni, che impediscono a una creazione artistica l'obiettivo perfezione *ad unguem*, e lasciano qua e là lo scabro, il provvisorio e l'impreciso. Alle imperfezioni di questa sorta conviene rassegnarsi e non all'altra, all'imperfezione intrinseca e principale: perché — come diceva Federico Hebbel della composizione poetica, e come si può ripetere, generalizzando, per ogni altra creazione o atto dello spirito — « di ogni cosa si può fare economia, tranne che del motivo fondamentale ».

XXXII

L'INNOCENZA E LA MALIZIA

L'innocenza non è più un ideale e non la cantano più nemmeno i poeti (« Felice età dell'oro, Bella innocenza antica, Quando al piacer nemica Non era la virtù... »), i quali, anche quando ora ritentano l'idillio, lo concepiscono meno innocente che non solessero in altri tempi. E, in verità, che cosa è mai l'innocenza? L'inesperienza del male in sé stessi e, di conseguenza, negli altri; e poiché il male è in noi e negli altri, poiché il male è nelle cose, l'innocenza non è altro, in fondo, che ignoranza: incapacità di intendere sé, gli altri e il mondo tutto, incapacità di intendere le immaginazioni dell'arte e i concetti della scienza, perché le une e gli altri si riferiscono all'esperienza della vita, della vita che è bene ma che è anche male. Si potrà sospirare alla candida innocenza, ma come si sospira al riposo o al paradiso, cioè al non essere; si potrà, e a ragione, cercare di proteggere l'innocenza dei bambini e

degli adolescenti, ma solo per impedire che essi acquistino troppo presto esperienze che non saprebbero dominare; al modo stesso, insomma, che non si vuole aggravare il loro ancor gracile intelletto col calcolo infinitesimale o con la dottrina delle categorie, sotto il cui peso piegherebbe. Ognuno di noi, certo, sorride con tenerezza al ricordo di quell'età di ignoranza, dalla quale pur ci convenne uscire, e sovente ci costrinsero a uscirne i genitori e gli educatori stessi, con le sacramentali parole: « Tu non sei più un ragazzo, e a te si deve dire, ecc. ecc. ». Perché, dunque, pregiare tanto l'innocenza, che è, nel miglior caso, un difetto inevitabile, uno stadio inferiore, come il balbettio e il tentennare dei bambini alle loro prime parole e ai loro primi passi? E perché, per converso, biasimare o sospettare o poco pregiare la malizia, madre della sapienza: la « malizia », che non è (si badi bene) la « malvagità » e nemmeno la « malignità », il far male o le disposizioni al mal fare, ma nient'altro che l'acuta e sicura percezione del male, e può accompagnarsi con la più irrepreensibile determinazione al fare e promuovere il ben fare? la « malizia », che sola ci permette di misurare tutti gli abissi e tutti i più riposti recessi delle umane passioni e perversioni, onde nascono la tragedia e il romanzo; tutte le piccinerie e debolezze umane, onde sorge scoppiettando l'ilarità della commedia; che sola ci guida negli avvenimenti e avvolgimenti della storia umana, e ci rende avveduti nel maneggiare le umane cose e con esse le nostre stesse, sgombrando le illusioni, mettendo a nudo quei motivi del nostro operare che più vorremmo tener segreti perfino a noi stessi? Quali che siano i dolori che sopravverranno, e le lotte che ci apriranno innanzi, degno di animo virile sarà sempre cogliere il frutto dell'albero del bene e del male, e preferire all'innocenza, che è stupidità, la malizia, che è intelligenza...

Ecco uno di quei ragionamenti che si potrebbero addurre a esempio tipico di una sorta di ragionare falso, consistente nel dire cose tutte vere e la cui fallacia sta unicamente nel rispondere a un problema che non è il problema al quale si aspettava risposta; o, come si dice

comunemente, nel prendere le parole in senso diverso dal loro proprio, da quello che hanno nell'uso sociale, e perciò nel riuscire stringente e non persuasivo, sicché, anche quando non si sappia argomentare in contrario, si avverte che l'altro problema, il problema sul quale si chiedeva luce, rimane intatto, e alla conclusione logicamente irrefragabile ripugna la coscienza che non può rassegnarsi a dare per risoluto il non risoluto, per inesistente ciò che esiste, per invalido ciò che è valido. Il rapporto d'innocenza e malizia non è quello generico d'ignoranza e sapere, altrimenti non ci sarebbe stato bisogno di foggare quei due diversi termini; e l'innocente non è l'ottuso di fronte al malizioso, che sarebbe poi l'intelligente; ma l'uno è diversamente intelligente dall'altro, o, se così piace, ciascuno ha la sua ottusità, diversa da quella dell'altro; e per questa ragione appunto si è tratti a comparare le due diverse intelligenze, o le due diverse ottusità, e a preferire l'una all'altra, l'intelligenza e ottusità dell'innocenza all'intelligenza e ottusità della malizia. Se l'individuo potesse attuare in sé davvero l'onniscienza e l'onniversatilità non ci sarebbe luogo a questo discorso; ma poiché l'individuo è specificazione, l'individuo è strettezza, e in questa strettezza sta l'energia dell'individuazione, veda ognuno che cosa sia più urgente e importante, se l'esperienza e conoscenza dei motivi alti o di quelli bassi dell'uomo, e quale sia più tollerabile, se la cecità pel bene o quella pel male. Ché questo è il fatto, e il malizioso, se ha occhio linceo pel male, ha occhio debole pel bene, e, se non è credulo del bene, è troppo spesso credulo del male; e a tutti accade di trovarsi innanzi codesti maliziosi che non scorgono quel che è chiaro e lampante e si ostinano a tradurre in termini di male l'intraducibile poesia del bene: tutti conoscono, specialmente ai tempi nostri, illustri artisti, di mirabile finezza e nitidezza nel rappresentare processi psicologici morbosi, e insipidi o nausevolmente zuccherosi o trivialmente retorici, quando sono condotti a ritrarre la schietta bontà e il semplice eroismo. D'altra parte, tutti abbiamo avuto la fortuna di avvicinare talvolta uomini di robusto intelletto e carattere, celebri

per insigni opere compiute, ai quali tornava difficile, e quasi era impresa disperata, far intendere certe umane miserie e perfidie o metterli in guardia contro certe illusioni e inganni, e li abbiamo ammirati in questa sublime puerilità, in questa ottusità che era come la garanzia della loro sensibilità, in questa debolezza che andava a pieno beneficio della loro forza principale. Così anche si chiarisce meglio l'atteggiamento dei padri e degli educatori verso i fanciulli e gli adolescenti; e il nostro riempirci d'intenerimento per l'età nostra dell'innocenza, quando (come si dice) il mondo ci sembrava assai più bello e più puro di quello che non sia, non è vano rimpianto, ma ritorno alla prima e più vera visione che fu aperta alla nostra mente, e che, pure complicandosi e arricchendosi, deve trionfare sempre sulle altre, più sapienti nell'apparenza, meno vere nella sostanza. Certo, l'individuo, se è specificazione, è anche universalità; e innocenza e malizia designano solo due diverse preponderanze, perché né il malizioso è affatto inesperto di bene, né l'innocente può essere affatto privo di malizia, né la candidezza del colombo andare affatto disgiunta dalla prudenza della serpe; e di qui quella tale solenne « entrata nella vita », munita di quelle tali « sacramentali » parole, che si usa apparecchiare agli adolescenti. Di qui anche il dovere che ciascuno ha di procurarsi quella notizia e affinare quella perspicacia del male, che è indispensabile in relazione all'ufficio che ciascuno prende a esercitare; e, se non vuole o non può per ragioni di temperamento adattarsi a ciò, deve trarsi indietro, non perché l'innocenza non sia bella, ma perché bello non sarebbe il mestiere del guastamestieri, e sciocco è il vanto dell'innocenza e la pretesa che la realtà si accomodi alle illusioni dell'individuo. A coloro, per esempio, che gridano il loro ribrezzo per le impurità con le quali vengono a contatto nella vita politica, per le egoistiche passioni che li premono d'ogni parte e che non possono sopprimere e anzi debbono in qualche misura lasciar soddisfare o concorrere a soddisfare, e vorrebbero trasformare in un'accolta di anime elette, non dico già un bagno penale, ma un comitato elettorale; non c'è da rispon-

dere altro se non che lascino stare la vita politica, così come chi ha ripugnanza pei cadaveri non assume il mestiere di becchino; e i becchini sono pur necessari. L'industria sociale procura di mettere, quanto più è possibile, gli uomini al posto loro; e saggiamente si guarda dall'affidare a sublimi filosofi o a ingenui eroi pratiche che richiedono intelletti meno profondi e cuori meno eroici, ma più conoscitori degli umani vizî; e pone maliziosi contro maliziosi e persino maligni contro maligni, e imbroglianti contro imbroglianti, perché, leggendosi bene reciprocamente in fondo all'animo, si combattano e s'intendano e risolvano talune faccende, delle quali, in altro modo, non si verrebbe mai a capo.

XXXIII

L'EFFICACIA DELL'ESEMPIO

Anche l'« efficacia dell'esempio » è stata talvolta revocata in dubbio; perché (si argomenta) la forza morale o c'è, e compie l'opera sua senza bisogno di eccitamenti estranei, o non c'è, e nessun eccitamento dal di fuori può farla nascere. Né gioverebbe, a contrastare questa argomentazione, arrecare innumerevoli esempi di efficacia dell'esempio, perché qui si mette in questione il concetto stesso di « esempio », tacciandolo di contraddittorio; e i casi che si possono addurre si reggono sul fondamento di quel concetto contestato. Del concetto conviene dunque discutere, e saggiare il nerbo stesso dell'argomentazione, che si dimostrerà, invece, il suo punto debole.

Nerbo o punto debole che consiste nel porre lo spirito dell'individuo e l'esempio come estranei l'uno all'altro, e la forza morale come una proprietà o attributo dell'individuo, come un fatto, che o c'è o non c'è. Ora, la forza morale, come ogni forza spirituale, non è una proprietà dell'individuo, il quale, per converso, è esso stesso determinazione particolare e transeunte di quella forza; e ciò che si chiama « esempio » anch'esso ne è, o ne fu,

un'altra particolare determinazione: cosicché l'asserita estraneità non sussiste.

Quando e come, infatti, si sperimenta l'efficacia dell'esempio? Non già nello stadio in cui l'azione fluisce, unicamente intesa a sé medesima, di sé sola compresa; ma in quello che più particolarmente si chiama della preparazione, quando più è impegnata a lottare contro la neghittosità, che la trae verso il basso; o anche nelle cosiddette soste, quando la neghittosità più le si affaccia insidiosa, o nelle stanchezze, quando quasi sta per cedere all'avversaria. Allora alla forza morale, sopra cui cade l'ombra del dubbio e col dubbio la sfiducia e lo smarrimento, soccorrono nell'individuo gli esempi (la tradizione della famiglia, della patria, le vite dei santi e degli eroi di ogni tempo e luogo, ecc.), ossia la consapevolezza di quel che l'umana virtù ha già potuto in altri casi, e può anche in questo, al pari di prima o più di prima. L'esempio, dunque, non è l'estraneo rispetto alla forza morale dell'individuo, ma è questa forza stessa nella sua concreta realtà, come si è svolta in passato e come vive nel presente: è (per valerci di altre parole) la misura del grado che essa ha raggiunto e che non si può pensare diminuito, perché se le singole forze, empiricamente concepite, crescono, diminuiscono o s'annullano, la forza morale e spirituale, che è la realtà stessa, non viene mai meno.

Conferma quest'ufficio e natura dell'esempio il carattere che esso ha costante di affermazione storica, senza di che un'immagine non riesce davvero efficace ed è affetta da una sorta d'impotenza, riconosciuta nel detto comune che « quelle sono cose che si leggono nei romanzi o si vedono nei drammi ». Né importa che operino talora come esempi racconti che poi la critica dimostra errati o leggendari, perché operosi essi sono stati o sono in quegli spiriti che li tenevano storie e non fantasie. D'altra parte, in virtù del concetto posto di sopra, s'intende come a sostenere la tentennante fiducia non basti la generica coscienza della moralità e del pregio della moralità, perché la sfiducia non volge su ciò, ma su quel che la moralità concretamente e particolarmente possa. E s'intende perché

gli esempi, ai quali si ricorre, siano attinti alla cerchia degli atti più vicini per qualità al problema che si agita, di coraggio civile o di coraggio militare, di resistenza alle seduzioni o di resistenza alle persecuzioni, e via secondo tempi, luoghi, professioni e altre circostanze. S'intende, infine, perché l'individuo operante non si valga mai a uso di esempio della sua propria vita passata, perché questa gli darebbe tutt'al più la coscienza di ciò ch'egli è stato un tempo, e che ora potrebbe non essere più, ma non già la coscienza della forza onnipresente dell'umanità. Al che si aggiunge che il ricordo delle proprie azioni buone è troppo commisto a quello delle proprie debolezze, e di rado o non mai s'innalza alla nettezza e purezza che è necessaria per l'approvazione o l'ammirazione.

La poca stima dell'efficacia degli esempi, che muove all'argomentazione da noi criticata e sembra renderla plausibile, proviene dal frequente considerare come esempi quelli che tali non sono perché mancano delle condizioni descritte. Non è da meravigliare che si rimanga immossi dinanzi a paradigmi dipinti con calore d'immaginazione e freddezza di cuore, e anzi se ne venga resi diffidenti e beffardi, perché essi non persuadono circa la verità delle cose affermate e delle azioni narrate, e, quanto più le esagerano, tanto più tolgono loro carattere storico. Non è meraviglia se il pathos dal quale si è presi, e persino le lacrime che si versano nell'udire o leggere racconti di nobilissime azioni, non producano effetti morali, e permettano subito dopo brame ed atti che sono l'opposto di quanto è figurato in quei racconti; perché, in tali casi, manca nell'individuo l'interesse morale, e c'è solo quello contemplativo o estetico. Per analoga ragione non è da meravigliare se, com'è vecchia osservazione, il più squisito discernimento del bene e del male, e il più sicuro giudizio che fa lodare eccellente un certo modo di azione e riprovarne un altro, permetta il *sequi deteriora*, perché, come nel caso di prima l'interesse estetico, qui è in giuoco l'interesse intellettuale e non quello morale. Una delle più ordinarie illusioni è appunto di attribuire disposizione al bene, « buon cuore », a coloro che hanno bensì

sensibilità e finezza d'intelligenza, ma cuore rozzo e duro o profondamente viziato. L'esperimento, al quale converrebbe sottometerli, non è già quello di saggiare la loro facile commozione ai racconti e il loro più o meno esatto modo di giudicar dei casi che si offrono all'osservazione, ma di porli a opere nelle quali siano costretti a sacrificare, anche in piccola parte, questo o quello dei loro comodi e piaceri.

Per converso, la stortura dei giudizi, la confusione delle idee, che chiami male il bene e bene il male, possono non toccare in nessuna guisa la dirittura dell'animo, che in effetti recalcitra e rifiuta di operare in conformità di quel giudicare, o il suo operare retto accorda col giudicare storto mercé una serie di sofismi sentimentali: cattiva testa, cuore d'oro. Similmente, la fantasia che trae a produrre immagini di male o a goderne la riproduzione, può rimanere nei confini della semplice visione estetica: pagina lasciva, vita proba. D'altro canto, la retorica è, per fortuna, del pari inefficace sia come retorica del bene sia come retorica del male, e nociva del pari, nell'un caso come nell'altro, solo in quanto retorica, cioè vanità e perditempo. E prive di forza esemplare, anche malefica, sono verso l'individuo medesimo le proprie azioni passate, appunto perché, nell'atto della deliberazione, non si tratta di quel che l'individuo è stato, ma di quel che dev'essere; e priva di forza è la generica consapevolezza che il male è un aspetto dell'universo, perché quella consapevolezza nulla dice sulla effettiva resistenza che il male potrà offrire nel caso dato, o dice tutt'al più che, se c'è il male, c'è insieme con esso il bene, che in perpetuo lo affronta e vince.

Ma perniciosa forza di cattivo esempio hanno tutte le cattive azioni, tutte atte a recare scandalo nel senso del Vangelo, cioè non già a destare ripugnanza, nel qual caso sarebbero (come sono) utili, ma a esercitare attrattiva, ad aggravare la sfiducia dell'uomo operante e lottante, a persuaderlo alle basse transazioni, a inchinarlo al vile riposo. Perciò sui genitori e sugli educatori pesa speciale responsabilità di quel che saranno i figliuoli e gli allievi,

i quali sono tutti disposti a misurare l'ideale morale sull'altezza di coloro che per essi rappresentano l'autorità, e inchinevoli ad andare oltre di loro non già nella misura di quell'ideale, che, come dovere, ha dell'asprezza e richiede sforzo, ma nella misura dell'antideale, che offre agevolezza e piacere. Perciò a giusta ragione si teme la « forza dell'ambiente », ossia il cattivo esempio diffuso dagli uomini e dalle classi dirigenti, del quale non è chi non conosca a prova l'efficacia depressiva, sottilmente corruttrice, lentamente devastatrice. Perciò l'uomo di severa coscienza non solo si rimprovera del male che ha fatto, ma di quello che il suo atto, distaccato da lui, seguirà ancora a fare come cattivo esempio; e seguirà tanto più largamente e irresistibilmente quanto più, per altri rispetti, chi lo ha fatto merita stima, e quanto più è salito in fama e ha probabilità di sopravvivere nel ricordo delle generazioni future. Onde, come il precetto caritatevole raccomanda di biasimare il peccato e non il peccatore, così non si raccomanderà mai abbastanza di lodare molto gli atti buoni e poco gl'individui che li compiono, e di celebrare bensì le alte opere, ma, quanto meno è possibile, fabbricare « idoli » o « dèi », che tutti si trovano spesso nel caso di offrire cattivi esempi; al pari di certe immagini delle prodezze di Giove a un certo personaggio di Terenzio, il quale fu pronto a dire allora a sé stesso: — Se tal cosa fece Giove, *ego homuncio hoc non facerem?*

XXXIV

LO SDOPPIAMENTO

In molteplici figurazioni della poesia del secolo diciannovesimo è stato ritratto quel che si chiama « sdoppiamento »; tantoché la parola è passata nell'uso comune e a tutti accade di adoperarla e parlare di « sdoppiamento della coscienza ».

Ma, per aver chiaro questo concetto, conviene non confonderlo, come spesso accade, con lo sdoppiamento,

per dir cosí, normale, onde l'uomo a ogni istante si rappresenta le proprie volizioni e azioni, le critica, le giudica, le intende, sdoppiandosi quasi in attore e spettatore. Perché tale sdoppiamento è solo apparente, e in effetto non è altro che l'unità stessa, la quale non può essere cosa statica, ma anzi coincide col processo dell'unificare, e il processo dell'unificare ha come suoi momenti necessari le antitesi, cioè lo sdoppiamento che è affermato come tale solo in quanto è negato e risolto nell'unità. La critica dell'azione è nient'altro che processo di nuova azione, il quale s'inizia sempre dalla mente che rappresenta, pensa e giudica. E il corrispondente tipo psicologico è perciò quello dell'uomo riflessivo, ponderato, coscienzioso, scrupoloso, cauto.

In altri e piú compendiosi termini, lo sdoppiamento non può essere una divisione tra pensiero e volontà, salvo il caso che per pensiero s'intenda un pensiero frivolo, un miscuglio caotico di pensieri e immaginazioni, uno stordimento di parole, cioè il non pensiero. In questo caso sembra che si ragioni bene e si operi male, perché insieme con quel pensiero apparente c'è un pensiero reale, che forma esso veramente il nesso con l'azione, laddove l'altro ne rimane diviso. Chi pensa davvero una propria condizione d'animo o una situazione storica, chi la pensa a fondo, è tratto a volere e operare (almeno fin tanto che quel pensiero gli stia innanzi presente e vivo) in modo conforme e adeguato: divisione non può nascere, e, se pare che nasca, segno è che quel pensiero è stato sostituito da un altro o dal non pensiero. Né il tipo psicologico corrispondente a questo caso è quello dell'uomo dalla coscienza sdoppiata, sibbene l'altro dell'uomo incoerente, dalla testa confusa, dall'animo torbido.

Il vero sdoppiamento, che è oggetto delle ricordate rappresentazioni letterarie, s'insinua invece nella cerchia volitiva; e può prendere diverse forme, alcune delle quali facili a scambiare con le precedenti, come sarebbe quella in cui si viene operando il male con la intermittente ma limpida coscienza morale che pronunzia la riprovazione di quell'operare, il quale non per tanto continua, barcollando

ma irrefrenabile, per la sua strada. L'uomo, allora, è sdoppiato, ossia è volitivamente debole, analisi e non sintesi, con forze cozzanti che prendono aspetto di forze poderose, laddove sono il contrario, non avendo nessuna di esse la capacità di dominare e sottomettere le altre e di creare cosí l'unità del volere, che è la vera possanza. Un conato morale si frappone e contrasta ai conati utilitarî senza né vincerli né esserne vinto. Si dica il medesimo del caso inverso, in cui si opera bene, ma con la coscienza che quel che si fa non merita che sia fatto, è sciocchezza, follia, abito, pigrizia, mancanza di coraggio a seguire la reale voce del proprio essere e la legge della realtà. Qui le spontanee buone tendenze, l'educazione, la tradizione, la generosità conducono al ben volere e al ben fare, ma senza quella gioia che nasce dall'intimo consenso, dall'accordo di tutti gli aspetti della volizione.

Che tale sia il vero sdoppiamento, e come tale una condizione di fiacchezza volitiva, si scorge poi chiarissimo in un terzo caso, che appartiene alla cerchia della volontà meramente utilitaria; quando cioè si è insieme passionali e impassibili, interessati e indifferenti, calorosi e freddi, goditori e annoiati; che è appunto la figurazione piú frequente nella letteratura alla quale si è accennato. Per certi rispetti, ma solo per certi rispetti, essa trova un precorrimiento nell'Amleto shakespeariano, ma nel suo complesso è ben moderna e appartiene al travaglioso formarsi di una nuova coscienza religiosa, che ha dato e dà alla società moderna molti istanti simili a quelli che patí Gesù nell'orto di Getsemani. Ripetuta in innumerevoli copie, sovente manierate, i suoi originali sono nello Chateaubriand e in Benjamin Constant, il quale appunto visse e descrisse sentimenti come questo: « Sono furente, perdo i lumi per furore, ma, in fondo, tutto ciò m'è affatto indifferente! ». Il Leopardi chiamava questo stato d'animo la « noia », e non solo lo cantò da gran poeta, ma lo analizzò con acume di psicologo e percezione di storico. E chi di noi non ha avvertito talvolta in sé stesso siffatto nemico? Il merito non è già nel non averlo mai sentito in sé, ma nell'averlo, sentendolo, combattuto e represso, rifuggendo

dall'adagiarsi in quella condizione e dal compiacersene come di aristocratica finezza, e gridandole in faccia la vergogna del suo vero nome, che è « impotenza »; impotenza a vivere, a vivere da uomo.

XXXV

LA SPECIFICAZIONE DELLE ATTIVITÀ
E LA RECIPROCA INTOLLERANZA

Ogni specificazione — si dice — ha la sua angustia, onde nega o non sopporta le altre e diverse specificazioni. Prendiamole nella loro quadruplicità fondamentale, simboleggiata nelle quattro figure eminenti del poeta, del filosofo, del politico e del santo, alle quali, intese nella loro latitudine e complessità, ogni forma di opera umana veramente si radduce. Ed ecco vediamo di continuo che il poeta aborre l'uomo d'affari e di politica, sbeffeggia le astrazioni del filosofo, compassiona l'ascetismo del santo; o se anche ammira tutte queste cose in quanto le innalza a immagini poetiche, ammira bensì in tal caso le proprie fantasie, ma non ama davvero, e non cerca quelle cose, nella vita reale. Di qui ciò che si chiama la bizzarria del poeta. Del pari, l'uomo pratico, l'uomo d'affari e di politica, considera frivolo il poeta, perditempo il filosofo, semplice e inetto il santo, « profeta disarmato »; ed è codesta la sua rozzezza. Ma anche il santo, nella sua mezza di santo, si ritrae con iscrupolo dalle sensuose immagini e parole della poesia, tiene orgogliosa vanità lo speculare del filosofo, e peccatori gli uomini pratici che si azzannano l'un l'altro su questa terrestre aiuola. E questa è la santa stoltizia e pia devozione, come la chiamava Giordano Bruno. E il filosofo non ha anch'esso la sua stoltizia? Certo, ed è nella credenza che gli altri uomini siano stolti ed esso savio, gli altri ciechi ed esso illuminato, e che, come stolti e ciechi, il poeta si perda nella poesia, il pratico negli interessi e negli affari, e il santo negli ideali d'interiore perfezione, laddove esso, filosofo,

scorge l'errore di tutti, conosce il giuoco che fanno e che reputano cosa seria, e dall'eterno tumulto si ritrae nell'eterna pace, dal mare, che agitano i capricciosi venti delle illusioni, sulla ferma isola del Vero, donde « la terra, il mare e il ciel guarda e sorride ».

Bisogna essere indulgenti verso codeste reciproche intolleranze, le quali, quando non si riducano ad atteggiamenti artificiosi e d'imitazione, quando siano spontanee, ingenuie, e, per dir così, fanciullesche, rappresentano il bollore e il fumo dell'attività stessa nella sua opera fattiva, le esagerazioni, e quasi le garanzie, della virtù che beneficamente attende al lavoro a lei proprio. E indulgenti si è nel fatto perché al poeta non si fa carico delle sue bestemmie filosofiche, purché ci dia viva e bella poesia, né all'uomo d'affari della sua rozzezza di gusto, purché faccia progredire la vita economica della società, né al santo del suo negare la pratica e la ragione, purché ci consoli con la bontà dell'animo e ci edifichi con l'esempio. Ma ciò non toglie che questa reciproca intolleranza si alimenta di reciproci pregiudizî, e, meritando indulgenza, per ciò stesso non merita approvazione né lode: il che vuol dire che non ha carattere di assoluta necessità e può essere superata. Superata in certo modo, o almeno temperata, la si osserva nei casi che non siano estremi come quelli che abbiamo descritti, nei casi nei quali, almeno a parole, l'uomo pratico rende omaggio all'arte, alla filosofia e alla santità, e il poeta ha il buon senso di riconoscere che, oltre la poesia, ci sono al mondo altre opere da compiere, e il santo non vuol negare il mondo ma integrarlo e perfezionarlo, e il filosofo non si sente tanto sulla ferma sponda da non accorgersi che quella sponda è mobile e partecipa della natura del mare, dal quale è prodotta e nel quale rientra.

Che cosa sono codesti riconoscimenti nel poeta, nel pratico, e nel santo? Sono la filosofia che in essi, non solo uomini specificati ma uomini interi, si accende e splende, e svela ai loro occhi l'unità della quale essi sono parte e funzione, e così critica e dissolve i pregiudizî, nati dalla forza e passione della specialità. E nel filosofo?

Sono la più completa filosofia, con la quale egli critica non solo i pregiudizî degli altri, ma anche i pregiudizî della propria specificazione e figura di filosofo, e riconosce che la filosofia stessa è parte e funzione dell'unità dello spirito, e che essa non sarebbe se non fosse un momento dello spirito, un eterno momento, ma che nasce dai momenti che la precedono e si risolve nei momenti che la seguono: simile al nuotatore che leva bensì la testa dalle onde a scernere la distesa delle acque, ma per ripiegarla sulle onde e proseguire più alacre il nuoto. È questa la maggiore vittoria che la filosofia riporta, la vittoria che, distruggendo tutte le trascendenze, distrugge la trascendenza stessa della filosofia; e impedisce che la distruzione di tutti gli idoli diventi, a sua volta, un idolo, l'idolo di una forma dello spirito che stia disopra alle altre tutte e trasferisca l'uomo dalla terra a un empireo, dal quale gli sarebbe impossibile ridiscendere alla terra.

XXXVI

IL DISINTERESSAMENTO PER LA COSA PUBBLICA

È noto che non vi ha niente di più sciocco e noioso dei discorsi che si fanno, si son sempre fatti e sempre si faranno col censurare l'andamento delle pubbliche amministrazioni e notare negligenze, oziosità, falsità, imbrogli, ruberie, viltà, per conchiudere che le cose vanno male, e anzi che il mondo peggiora e corre alla rovina. Il presupposto di queste censure, chiamate a ragione « critiche facili », il presupposto da cui nasce la loro perpetuità, è la « perfetta amministrazione », in cui ciascuno adempia con intelligenza perfetta e perfetta volontà il proprio dovere: cioè uno schema astratto, che, come tale, non può trovare rispondenza nella realtà. Nella realtà, lo Stato è la continua archia dell'anarchia, e perciò continua lotta tra le forze dissocianti e la forza associante, le prime delle quali sono nient'altro che la forma immediata e spontanea del rigoglio vitale, e, se si potesse domarle fino al punto da

spezzarne le intime molle, anche tutto il resto cadrebbe, cioè non avrebbe luogo. Che cosa, infatti, sono quelle forze dissocianti, che incutono (e sotto certo aspetto debbono incutere) ora spavento e ora ripugnanza? Sono gl'individui che seguono le loro inclinazioni naturali, che vogliono amare, proteggere sé e i propri figliuoli e i propri amici, abbandonarsi ai dilette della loro carne e del loro spirito, e, insomma, vivere la vita. Sovente, quando ci si appressa a guardar da vicino quegli uomini i cui atti sono stati così fortemente biasimati, la simpatia e l'indulgenza, o almeno la compassione, ci prende, e ci sentiamo come disarmati del nostro sdegno. E si comincia a non più richiedere ed aspettare che si faccia tutto in modo perfetto, ma solo che tutto si faccia nel miglior modo o il meno peggio che si può. Dal che non si trae, dunque, la conseguenza del lasciar correre, che è quella di tutti gli inetti e cinici, i quali, come l'ultimo dei Medici di Toscana, ripetono neghittosamente: « Il mondo va da sé ». Gli uomini di Stato, che adottano questo atteggiamento, nel miglior caso preparano senza volere la rivoluzione, cioè il violento risanamento che lo Stato finisce col fare di sé medesimo mercé le forze che si annidano nel suo fondo; e, nel peggior caso, mandano a dissolvimento e distruzione lo Stato stesso e il popolo che dovrebbero reggere e guidare. La conseguenza è, invece, il dovere di un atteggiamento, non certo impaziente, ma fermo e combattente.

Peraltro, l'uomo politico non soffre troppo dei mali che si vede innanzi e attorno, e che deve affrontare e raffrenare e sviare e piegare, appunto perché egli agisce e nell'azione risolve la sua angoscia. Così, l'artista non soffre troppo delle difficoltà che gli oppone la materia riluttante, e anzi le cerca e le sfida, e gode del trionfo, sia pure non mai completo, che viene ottenendo sopr'essa. Coloro che assai soffrono del « mondo che va male », delle irregolarità e illogicità e ingiustizie che si scoprono in ogni parte, non sono gli uomini politici ma gli altri, i contemplatori poetici o riflettenti, e gli uomini della giustizia e del dovere e del sacrificio, ossia le anime buone e operose al bene.

Pungentissimo è il loro soffrire alla vista del male nell'andamento della cosa pubblica, perché lo Stato è, nell'aspetto in cui qui si considera, un istituto etico, il maggiore di tutti gli istituti etici e quasi la somma di tutti; e le violazioni del dovere e della giustizia, che si compiono in suo nome, sono altrettanto offensive quanto le male azioni di chi passa per onest'uomo e tale è tenuto nella pubblica stima, e perciò ingenerano una particolarmente triste sfiducia nella effettualità del bene. Con la maschera dell'utile pubblico, perfino con quella dell'aiuto che si deve ai miseri, agli umili, agli sventurati, si fondano uffici, vi si prepongono impiegati, si spendono le forze dell'erario; e in realtà queste cose non hanno altra origine e non servono ad altro fine che al vantaggio e alla baldoria di alcuni poco degni individui. Questo carattere di maschera si scopre in tante parti della pubblica amministrazione che sembra quasi che tutto sia maschera, tutto prepotenza, tutto finzione, resa più odiosa da ipocrisia. E i gruppi d'uomini e i partiti politici che nelle loro accuse e invettive strappano queste o quelle di tali maschere, quando poi essi stessi giungono al governo, accrescono lo sfruttamento dello Stato a pro di singoli o semplicemente lo stornano da taluni di costoro ad altri; e le cose procedono come o peggio di prima. « Tutti i partiti si valgono »; « si stava meglio quando si stava peggio »: sono, questi, due degli innumerevoli detti comuni, che tale situazione ispira. La nausea invade i petti; e il tormento che affligge quei contemplatori e quelle anime rette e buone è il tormento dell'impotenza, che vede il danno e la rovina e non trova via di porvi ostacolo e apportarvi rimedio. Meglio non guardare, meglio non pensarci, meglio chiudersi in sé stesso o in una ristretta cerchia di familiari e di consenzienti e di amici.

Nel passato e nel presente si osservano moltissimi casi di questo proposito, e della conseguente attuazione, di disinteressamento verso la cosa pubblica. Ma, nel passato come nel presente, si osserva anche che la spinta di quel proposito, dapprima nata da indignazione morale, presto e di necessità si perverte in egoistica; sicché quei

moralmente disdegnosi e nauseati si ritrovano, alla fine, nella assai numerosa e poco onorevole compagnia di tutti gli egoisti, che procurano sempre di disinteressarsi dell'universale e provvedere unicamente a sé stessi. Conosciamo nel presente gli esteti e aristocratici, che parlano della politica e della guerra come di faccende da lasciare che le maneggino a lor modo i rozzi e grossolani, quasi si direbbe gli schiavi ebbri; ed essi invece se ne vogliono stare in una presunta superiorità, sorridendo con disprezzo ai bassi affaccendamenti del cieco volgo appassionato, che litiga e perfino si scanna per un pezzo di territorio, per una tariffa doganale, per una forma di Stato che si chiami così o con altro nome, come se qualcosa d'essenziale potesse con ciò mutarsi, e all'individuo potesse togliersi il godimento che esso trova in sé stesso e nel proprio voluttuoso sentire. E conosciamo nelle storie i savî che si trasferirono in disparte dai popoli cui appartenevano per attendere agli studi, e non altro bramavano e cercavano che la immobilità favorevole alla loro tranquillità, la pace quale che fosse, pronti ad accettare il despota se il despota poteva procurarla; e conosciamo quali anime fossero i monaci e i canonici che si erano scaricati del peso del mondo, quelli di essi che se n'erano scaricati davvero (perché i « monaci valenti », come li chiamava Tommaso Campanella, non accettavano quella rinunzia e ignoranza). Sono tutte codeste, del passato e del presente, figure alle quali niuno oserebbe rivolgere ammirazione e venerazione. Ma sappiamo anche che il pretesto che essi spesso adducevano, o l'illusione nella quale si cullavano, di promuovere a quel modo la vita contemplativa, di coltivare le scienze e le arti, e di giovare con opere pie all'umanità dolorante, erano fallaci; perché, recisi i frementi legami con la vita, la scienza e l'arte intristiscono, si fanno vuote e accademiche, frivole e pettegole, e lo stesso esercizio della pietà e della bontà si attenua in tali forme da deprimere e offendere e non sollevare e confortare gli uomini che soffrono, e ai quali si porge vero e solido e durevole aiuto non con la cosiddetta beneficenza ed elemosina, ma col cangiare politicamente le condizioni delle società e far che

essi respirino meglio e più agevolmente operino. Non occorrono, di queste proposizioni, esempi storici: la storia che più ci è familiare, la storia d'Italia, di alcuni secoli della vita italiana, ce ne ha impressi nella memoria numerosi e spiccantissimi.

Il disinteressamento per la cosa pubblica pare così ben motivato in logica, e riesce nondimeno così turpe nel fatto, per questo che esso non è altro che lo sviamento di un principio giusto: il principio della specificazione, che è, insieme, limitazione, e perciò importa sempre una certa rinunzia a quel che si bramerebbe e non si deve fare, perché fare non si può senza trascurare il proprio compito e imperfettamente e malamente maneggiare l'altrui. Perciò è consigliabile di non guardare con troppo appassionamento al compito altrui, di non arrovellarsi per cose che sono remote dalla nostra mano, di non battere in fantasia spasimando in realtà, tanto più che, per solito, i concetti e giudizi, che in questa condizione di spirito s'ingenerano, sono non solo sterili ma esagerati e ingiusti, i timori e le speranze del pari infondati. Piuttosto che un sentimento di superiorità, in questo atteggiamento è un sentimento di umiltà, o almeno di modestia: la rinunzia, che con esso si compie, non è sdegnosa, ma doverosa e ragionata. E per questa ragione anche non è essa un vero e intrinseco distacco dalla cosa pubblica, ma un portarsi e fermarsi sopra un determinato punto o in una determinata sfera che è anche « pubblica », cioè dell'universale, nella quale tutte le altre, poiché vi sono collegate, vibrano e risuonano, e che a sua volta manda, alle altre tutte, vibrazioni e risonanze. Così il cittadino, che si fa poeta, filosofo o santo, in quelle forme continua a essere cittadino, anzi quanto più le approfondisce e quanto più energicamente le osserva, tanto più è vero cittadino. Il poeta dà al suo popolo i sogni del cuore umano, il filosofo gli pone innanzi la verità delle cose e i lineamenti precisi della storia, il santo avvisa e coltiva le virtù morali: che sono tutte forze le quali confluiscono poi in ciò che più strettamente si chiama politica. E può anche accadere che talvolta il poeta, il filosofo o il santo trapassi a uomo di stato

e a combattente, e si faccia politico nel senso stretto; e di questi riatteggamenti e cangiamenti se ne sono visti, sebbene rari e di solito non nei casi di coloro che in grado più eminente possedevano le vocazioni sopradette, o solo prima che queste si svolgessero, o quando si erano già svolte e come esaurite. L'ideale vagheggiato dal romanticismo e dall'età del Risorgimento nazionale era il poeta che cadesse « tra un inno e una battaglia »; e, qualche volta, l'ideale prese corpo. Comunque, le eccezioni non sono la regola; e la regola non è la molteplicità delle attitudini ma la specificazione, regola che si è formata nel corso della storia e si è stabilita perché salutare. E per quella regola non fa d'uopo aspettare le apparizioni rare e i prodigi per attuare l'unione della politica con le altre forme dell'attività umana, perché l'unione è nella concretezza di ciascuna di quelle forme stesse.

XXXVII

L'ONESTÀ POLITICA

Un'altra manifestazione della volgare inintelligenza circa le cose della politica è la petulante richiesta che si fa dell'« onestà » nella vita politica.

L'ideale che canta nell'anima di tutti gl'imbecilli e prende forma nelle non cantate prose delle loro invettive e declamazioni e utopie, è quello di una sorta d'areopago, composto di onest'uomini, ai quali dovrebbero affidarsi gli affari del proprio paese. Entrerebbero in quel consesso chimici, fisici, poeti, matematici, medici, padri di famiglia, e via dicendo, che avrebbero tutti per fondamentali requisiti la bontà delle intenzioni e il personale disinteresse, e, insieme con ciò, la conoscenza e l'abilità in qualche ramo dell'attività umana, che non sia per altro la politica propriamente detta: questa invece dovrebbe, nel suo senso buono, essere la risultante di un incrocio tra l'onestà e la competenza, come si dice, tecnica.

Quale sorta di politica farebbe codesta accolta di onesti

uomini tecnici, per fortuna non ci è dato sperimentare, perché non mai la storia ha attuato quell'ideale e nessuna voglia mostra di attuarlo. Tutt'al più, qualche volta, episodicamente, ha per breve tempo fatto salire al potere un quissimile di quelle elette compagnie, o ha messo a capo degli Stati uomini da tutti amati e venerati per la loro probità e candidezza e ingegno scientifico e dottrina; ma subito poi li ha rovesciati, aggiungendo alle loro alte qualifiche quella, non so se del pari alta, d'inettitudine.

È strano (cioè, non è strano, quando si tengano presenti le spiegazioni psicologiche offerte di sopra) che, laddove nessuno, quando si tratti di curare i propri malanni o sottoporsi a una operazione chirurgica, chiede un onest'uomo, e neppure un onest'uomo filosofo o scienziato, ma tutti chiedono e cercano e si procurano medici e chirurghi, onesti o disonesti che siano, purché abili in medicina e chirurgia, forniti di occhio clinico e di abilità operatoria, nelle cose della politica si chiedano, invece, non uomini politici, ma onest'uomini, forniti tutt'al più di attitudini d'altra natura.

« Ma che cosa è, dunque, l'onestà politica? » — si domanderà. — L'onestà politica non è altro che la capacità politica: come l'onestà del medico e del chirurgo è la sua capacità di medico e di chirurgo, che non rovina e assassina la gente con la propria insipienza condita di buone intenzioni e di svariate e teoriche conoscenze.

« È questo soltanto? e non dovrà essere egli uomo, per ogni rispetto, incensurabile e stimabile? e la politica potrà essere esercitata da uomini in altri riguardi poco pregevoli? » Obiezione volgare, di quel tale volgo, descritto di sopra. Perché è evidente che le pecche che possa eventualmente avere un uomo fornito di capacità e genio politico, se concernono altre sfere di attività, lo renderanno improprio in quelle sfere, ma non già nella politica. Colà lo condanneremo scienziato ignorante, uomo vizioso, cattivo marito, cattivo padre, e simili; al modo stesso che censuriamo, in un poeta giocatore e dissoluto e adultero, il giocatore, il dissoluto e l'adultero, ma non la sua

poesia, che è la parte pura della sua anima, e quella in cui di volta in volta si redime. Si narra del Fox, dedito alla crapula e alle dissolutezze, che, poi che fu venuto in fama e grandezza di oratore parlamentare e di capopartito, tentò di mettere regola nella sua vita privata, di diventar morigerato, di astenersi dal frequentare cattivi luoghi; ed ecco che sentì illanguidirsi la vena, infiacchirsi l'energia lottatrice, e non ritrovò quelle forze se non quando tornò alle sue consuetudini. Che cosa farci? Deplorare, tutt'al più, una così infelice costituzione fisiologica e psicologica, che per operare aveva bisogno di quegli eccitanti o di quegli sfoghi; ma con questo non si è detto nulla contro l'opera politica che il Fox compì, e, se egli giovò al suo paese, l'Inghilterra ben gli fece largo nella politica, quantunque i padri di famiglia con pari prudenza gli avrebbero dovuto negare le loro figliuole in ispose.

« Ma no (si continuerà obiettando), noi non ci diamo pensiero solo di ciò, ossia della vita privata; ma di quella disonestà privata che corrompe la stessa opera politica, e fa che un uomo politicamente abile tradisca il suo partito o la sua patria; e per questo richiediamo che egli sia anche privatamente, ossia integralmente, onesto ». — Senonché non si riflette che un uomo dotato di genio o capacità politica si lascia corrompere in ogni altra cosa, ma non in quella, perché in quella è la sua passione, il suo amore, la sua gloria, il fine sostanziale della sua vita. Allo stesso modo che il poeta, per vizioso e dissoluto che sia, se è poeta, transigerà su tutto ma non sulla poesia, e non si acconcerà a scrivere brutti versi. Il Mirabeau prendeva bensì danaro dalla corte, ma, servendosi del danaro pei suoi bisogni particolari, si serviva della corte, e insieme dell'Assemblea nazionale, per cercar di attuare in Francia la sua idea di una monarchia costituzionale di tipo inglese, di uno Stato non assolutistico e non demagogico. Vero è che questa disarmonia tra vita propriamente politica e la restante vita pratica non può spingersi tropp'oltre, perché, se non altro, la cattiva reputazione, prodotta dalla seconda, rioperando sulla prima, le

frappone poi ostacoli, come il Mirabeau stesso, sospirando, confessava ¹, o l'ipocrisia morale degli avversari può valersene da arma avvelenata, come nel caso del Parnell. Ma questo è un altro discorso.

« E se, nonostante l'impulso del suo genio, nonostante l'amore per la propria arte, soggiacerà ai suoi cattivi istinti e farà cattiva politica? ». Allora, il presente discorso è finito, perché siamo rientrati nel caso in cui la disonestà coincide con la cattiva politica, con l'incapacità politica, da qualunque lontano motivo sia prodotta, virtuoso o vizioso, e in qualunque forma si presenti, cioè come incapacità abitudinaria e connaturata, o incapacità intermittente e accidentale. Può altresì il poeta geniale, talvolta, per compiacenza o a prezzo, comporre versi senza ispirazione e adulatori; senonché, in quel caso, non è più poeta.

XXXVIII

LA NAUSEA PER LA POLITICA

« La politica è cosa sudicia »: ecco un detto che s'ode di frequente sulle labbra della gente. E nasce la curiosità di cercare perché mai solo alla politica, che pure è un'attività fondamentale dell'uomo, una forma perpetua dello spirito umano, tocchi l'omaggio di quel detto poco rispettoso, che non si ripete per nessun'altra forma di attività, né per quella della vita sociale e morale, né per la scienza, né per l'arte.

Convieni anzitutto riconoscere che nell'uomo c'è la cara, la dolce pigrizia: c'è in tutti, anche nei più operosi e lottatori, almeno come rapido e fuggevole sospiro, e c'è nella massa della gente, nel volgo, come stato d'animo consueto, come brama di pace, di riposo, di tranquillità. E solo da pochi, o solo in pochi momenti, si accetta rassegnati la

¹ « Je l'ai vu répandre des larmes comme un enfant... Je l'avoue, il me faisait oublier tous les torts de sa vie, lorsque quelquefois il s'écriait avec un accent pénétrant: — Oh! que l'immoralité de ma jeunesse fait tort à la chose publique! » (LA MARCK, *Correspondance avec Mirabeau*, I, 108).

verità, che altro riposo non è concesso all'uomo se non nella lotta e per la lotta, nessun'altra pace se non nella guerra e per la guerra. Di qui la continua negazione, che quello stato d'animo implica, della politica: della politica che è la maggiore o la più vistosa manifestazione della lotta umana. Alla quale si è sempre disposti a sostituire tutto ciò che, pur essendo privo di senso, ha per altro questo senso, di negare la lotta e carezzare a parole l'ideale della pigrizia: la giustizia sociale e internazionale, l'eguaglianza, la fratellanza, l'accordo tra le classi, la lega dei popoli. Ora l'azione politica — lotte di partiti, governi di partiti, imposizioni di leggi che sono vittoria per alcuni e sconfitta per altri, negoziati diplomatici, trattati di commercio, guerre di tariffe, guerre d'armi, — va direttamente contro l'ideale della pace, del riposo e della tranquillità.

Ma ciò non basterebbe a spiegare quella parola di ripugnanza e ribrezzo. Bisogna aggiungere che gli uomini politici, impotenti a mutar rapidamente lo stato d'animo del volgo, sono portati ad accettarlo e ad approvarlo nelle parole e a negarlo negli atti, procurando di coprir la contraddizione con sofismi, con lustre e con espedienti oratori di varia forma. Non possono per altro coprirla sempre, e non mai possono coprirla verso tutti; e così accade che la gente si avveda dell'inganno, e, quando altro non le riesce di opporre, si consoli borbottando quella frase di disprezzo.

E accade anche altro di più curioso: che gli stessi uomini politici, non possedendo la superiore virtù di dialettizzare e mediare e armonizzare concetti, che è propria del filosofo, siano assai spesso, in misura maggiore o minore, partecipi delle idee del volgo, per quanto vi contrastino nel fatto, guidati dal loro senso naturale. Ed essi si sentono allora come costretti a fare il male che non vorrebbero, a esercitare l'inganno quando proverebbero grande soddisfazione nel parlare a cuore aperto, a dichiarare la guerra quando abbraccerebbero la pace: cioè, sono travagliati dalla coscienza (da una coscienza, senza dubbio, fallace) di vivere contro morale o contro natura. Cosicché anch'essi ripetono talvolta, stizzosamente, la frase

che è stata foggata contro di loro; e volentieri sospirano il tempo in cui sarà loro concesso di ritirarsi *procul negotiis*, a coltivare cavoli in un orticello, o (quel che è forse meno innocuo) a cullarsi negli ozî letterarî, coltivando le belle lettere e dilettrandosi nelle cose della scienza.

C'è modo di uscire da questa contraddizione tra il detto e il fatto, c'è modo di togliere gli scrupoli degli uomini politici e di calmare l'irritazione del volgo? Teoricamente il modo c'è, ma non ha pratica probabilità: far sí che gli uomini politici filosofino anche, e che il volgo cessi di esser volgo. Allora non sparirebbe già la lotta, neppure la più aspra lotta, ma si stabilirebbe qualcosa di cui il costume cavalleresco, formatosi nel medioevo, fu piccolo e parziale esempio: la lotta con la coscienza della sua necessità e col rispetto dell'avversario, la lealtà nella slealtà, cioè nell'astuzia, considerata anche in politica come astuzia di guerra. O, lasciando da parte la cavalleria, s'introdurrebbe anche nella politica quel modo di pensare e di sentire che regna a un dipresso nella sfera a essa prossima della vita economica, industriale e commerciale, in cui ben si sa che *les affaires sont les affaires*, e il concorrente che volesse nella sua operazione economica far intervenire un atto di moralità e giustizia astratta, certamente non compirebbe niente di morale o di giusto, ma non meno certamente farebbe un cattivo affare, dannoso a sé e alla società stessa. Diciamo che questo modo non ha, almeno per ora, speranza alcuna, ricordando che un grand'uomo, il quale con spirito religioso (perché solo con spirito religioso si pensano e si dicono le nuove e aspre verità) teorizzò la reale natura della politica, Nicolò Machiavelli, fu il solo tra i grandi uomini a cui non mancò di certo, e non poteva mancare, la gloria dovuta alla grandezza della mente, ma che nondimeno ottenne una gloria come velata, e quel nome suo proprio dié origine a un nome comune, che suonò sinonimo di perfidia e nequizia. E un popolo che di recente, per bocca dei suoi uomini di stato, ha procurato di svelare gli *arcana imperii* e di rendere trasparente e consapevole l'azione politica, è stato coperto dall'orrore morale del mondo intero, e ha perso nel modo

piú solenne la guerra impegnata. Errore suo, indubbiamente, e grave errore, ma di politica e non di teoria, e che lo ha mostrato fornito di sapienza teorica superiore a quella di altri popoli, e di coraggio del vero altresì, ma sfornito di quel senso politico che invita a tener arcani gli *arcana imperii*, e a lusingare e illudere chi non chiede se non di essere lusingato e illuso. I tempi non erano maturi per quella elevazione scientifica dell'umanità; e, così stando le cose, non è lecito sparlare dell'abito di uomini politici appartenenti ad altri popoli, i quali o (come un inglese ha detto degli inglesi) sanno per lunga educazione nascondere a sé stessi il fine vero dei loro atti, o (come usano i francesi) infiorano i loro atti dei non piú ozzanti fiori della generosità, dell'umanità e della giustizia internazionale. L'effetto prova che, così facendo, si sono condotti bene, e a essi va la lode dei politici, laddove a quell'altro popolo può andare tutt'al piú la simpatia dei filosofi: simpatia, s'intende, non verso la loro politica, che è stata poco abile, ma verso la filosofia che, sia pure inopportuna, vi hanno lasciata penetrare.

XXXIX

FALSE UNIFICAZIONI E ILLEGITTIME SEPARAZIONI

Sebbene e, anzi, appunto perché una forte tendenza odierna a tutto mescolare e reciprocamente corrompere, non vuole che si dica, bisogna dire e ribadire che contemplazione e azione, teoria e pratica, scienza e politica sono cose ben distinte. La contemplazione, la teoria e la scienza, la poesia, la filosofia e la storia, trascendono l'azione, la pratica, la politica, e abbassano queste a loro materia.

E non solo sono distinte ma opposte, se è vero che solo la distinzione genera l'opposizione (quella opposizione che i persistenti dualisti introducono immediatamente, prendendola non si sa donde, e fanno un *prius* logico laddove è un *posterius*). Il brutto, il falso, il male

sono nient'altro che il momento pratico ribelle e mal vivente nel momento teorico, la materia non domata dalla nuova forma.

Ma che cosa vuol dire poi « distinzione »? Vuol dire né più né meno che « unità »: unità concreta e viva. Vero è che, come si è osservato, altri si argomenta di raggiungere l'unità, fiaccando la distinzione, assimilando i due termini, mettendo un po' dell'uno nell'altro, ritrovando tutto in tutto: che sarebbe come se, per unificare il maschio e la femmina, si togliessero o deprimessero nel maschio le qualità maschili e nella femmina le femminili, neutralizzando l'uno e l'altra. Il risultato sarebbe non la feconda unione, ma la sterilità.

Il sospetto contro l'energica e unificante distinzione viene dal confonderla con la « separazione », che è un concetto affatto straniero alla vita dello spirito e alla filosofia che la pensa, un'illusione nascente dalle astrazioni proprie del trattamento naturalistico e fisico della realtà, nella quale non c'è mai veramente separazione. Se fosse attuabile separazione tra le forme dello spirito, morirebbero tutte, la teoria non meno della pratica, la politica non meno che la poesia. Il concetto di separazione, appunto perché di origine naturalistica, può avere un certo uso nella psicologia descrittiva, che è appunto una disciplina naturalistica, e servire a designare, per esempio, certi stati patologici di malferma unità e di scarsa coerenza interiore. L'errore dell'astratta separazione è correlativo a quello dell'astratta unità.

Basta dare uno sguardo alla storia del pensiero e della poesia per ritrovare la conferma di quel che si è detto in termini teorici; perché i grandi pensatori e i grandi poeti hanno posseduto la loro genialità nella capacità di vivere interi nella verità e nella bellezza, e nondimeno sono stati insiememente legati alla varia passione del tempo loro. Volfango Goethe non dava ai giovani poeti altro consiglio se non che si sforzassero di esser uomini, di mente e di cuore, e tenessero aperte le loro anime a ogni soffio del proprio tempo, e che si esaminassero di volta in volta per riconoscere se fossero ben « viventi ». Parimente, le

età che si dicono di decadenza, nelle quali par che la vita spirituale scenda di tono e la sua unità s'infranga, mostrano la decadenza nella vita morale e politica non meno che in quella poetica e filosofica, e allora sorge la figura del mero letterato, del mero dotto, che sono, tutt'al più, conservatori e maneggiatori di forme e di cognizioni morte.

In modo analogo è da stabilire, insieme con la distinzione, l'unità di vita politica e vita etica, di vita utilitaria e vita morale. Certo, la coscienza etica e morale è coscienza di umanità e di totalità, la coscienza economica e politica è coscienza di parte o d'interesse particolare; e questa s'innalza a quella, e nella dialettica di tale elevazione l'interesse particolare prende aspetto di male da vincere e sorpassare. Ma quando la coscienza si è così innalzata sorpassando gl'interessi particolari, essa non può, senza vanificare sé medesima, arrestarsi al momento negativo, e deve attuare positivamente sé medesima col ridiscendere nella particolarità, nella passione, nell'unilateralità dell'azione, nella economicità e utilità di questa, facendole suoi strumenti.

Poiché la separazione è impossibile, impossibile è quel conato di restare al momento negativo, e necessario è compierlo, se non si voglia entrare in un processo travaglioso che riesce all'egoismo o a una ricaduta nella mera utilità. Tutto ciò è noto nella storia dell'ascetismo e del monachismo, e in genere della trascendenza cristiana, la quale si fece politica nella Chiesa e nei grandi papi del medioevo, mettendo ai suoi servigi lo stesso monacato, e non accolse mai l'invito a tornare ai cosiddetti tempi evangelici, ritraendosi dal mondo; e anzi quegli stessi che, con quei motti d'ordine, attuarono poi riforme e fondarono nuovi ordini religiosi, penetrarono e operarono a quel modo nel mondo. La decadenza della Chiesa nei tempi moderni non nasce dall'essersi allontanata dalla pura vita ascetica e immischiata di politica. Ai grandi papi del medioevo, che fecero politica e lottarono con l'impero, si deve non solo la salvazione dei valori morali, ma anche la premessa di quelli che poi si chiamarono diritti di libertà. Nasce invece da ciò: che altre potenze sono sorte che fanno

politica ispirata a concetti più alti e a più alte esigenze morali di quelli ai quali la Chiesa, se non vuol lasciarsi dissolvere, è costretta ad attenersi.

XL

L'ANTIEROICITÀ DEGLI STATI

A chi non vede ancor chiaro che le lotte politiche non sono lotte morali, e che gli Stati in quanto lottano tra loro non sono individui etici ma individui economici, si potrebbe offrire come punto di meditazione cosa che è dato agevolmente osservare non solo nella storia, ma nel vivo presente o nel prossimo passato che freme ancora nel ricordo.

L'individuo morale è tenuto a serbare, e serba con la cura più schiva, la dignità, che non è solo prova della sua energia d'individuo, ma ossequio all'ideale morale che vive nel suo petto. Perciò gli è vietato cedere alle disoneste minacce, ma gli è altrettanto vietato di ostinarsi in un proposito, quando quel suo proposito gli si è scoperto ingiusto, sorto da errore. Riconoscere il proprio errore è suo obbligo strettissimo, e in questo riconoscimento egli non si umilia ma si esalta, o si umilia esaltandosi. Ma la dignità degli Stati è tutt'altra cosa: è una dignità che consiste nell'asserire la forza senz'altro limite che questa forza stessa e il più conveniente e utile modo di usarla. Onde lo Stato non riconosce mai, in nessun caso, un proprio torto, non trovando ragione a ciò, e, tutt'al più, si rammarica con sé stesso dei propri errori di calcolo; ma, d'altra parte, cede alle minacce quando le minacce sono veramente pericolose, o, come si dice con nobiltà di suoni, non riconosce sopra di sé altro che « Dio e la spada del vincitore ».

È una forma di dignità che trova riscontro in quella dell'uomo prepotente, che non si piega se non al prepotente più forte e più fortunato di lui. Ma con questa differenza: che l'individuo prepotente ha in sé un lume,

sia pure obliquo, di coscienza morale, una forma di onore, e talvolta preferisce la rovina e la morte all'onta della sottomissione, e rende così un omaggio indiretto alla coscienza morale, distruggendo sé stesso per celebrare il valore dell'umana dignità. Lo Stato, invece, non può nemmeno ciò: non può preferire alla salvezza, quale che sia, della vita, la propria rovina e morte; cosicché, per questa parte, se fosse un individuo morale, sarebbe da dire vile: giudizio al quale sfugge non per altro se non appunto perché esso non si aggira nella cerchia etica, e le sue viltà non sono viltà, ma « dolorose rinunzie », che, a volta a volta, secondo che soffia il vento della Storia, tutti gli Stati hanno compiuto e compiono.

E vili (sempre se tale parola fosse adoperabile nel caso, come non è, salvo che per colorita metafora) sono i suoi procedimenti, senza riguardo verso i deboli o i meno forti, le sue lusinghe verso quelli di pari forza, il suo timoroso rispetto verso i più forti. Quale Stato, di grazia, nella guerra ora chiusa, ha serbato la propria « dignità », nel senso etico della parola? Si è vista la Francia sollecitare fremebonda l'aiuto da tutti, festeggiare selvaggi barbari, senegalesi e *gurkas* indiani, che calpestavano la sua dolce terra, versare parole di femminea lusinga su popoli che aveva un tempo ingiuriati e offesi, supplicare perfino (e vanamente) i nipponici a mandar gente sul suo territorio invaso, recitare con untuosi modi democratici pie giaculatorie sulla sorellanza latina e sulla causa della libertà e della giustizia umana a lei affidata, ed eseguire altrettali gesti « che l'onestate ad ogni atto dismagano »; e poi, a vittoria ottenuta, *s'envelopper dans sa dignité* e prendere atteggiamenti di alta giustiziera o piuttosto di « esecutrice di alte opere » verso il gran popolo confidente, affatto dimentica della comune umanità, insolente, beffarda, e ironicamente applicare tutte le sonanti massime di giustizia e di libertà a beneficio esclusivo degli interessi propri, facendo, per altro, qualche strappo all'assunta « dignità » quando le conveniva chinare il capo verso taluna delle potenze più forti. E si son viste l'Inghilterra e la Repubblica Americana, non vinte ma pure scosse dallo

spettacolo della fortuna germanica, nel punto culminante e più rischioso della lotta scendere a inviti che erano offerte di transazione e di pace, superbamente respinti dal momentaneo vincitore, che, poco stante, doveva affrettarsi, esso, il fiero Stato tedesco, a farli per suo conto, e con quale insistenza di premure e con quanta docilità nell'accettare tutto ciò che gli veniva dettato! Certo, l'antica romana sentenza ammonisce che ai vinti non resta altra speranza che *nullam sperare salutem*; ma a questo partito si ricorre solo quando ogni altra speranza manca (come accadeva a Saguntini e Numantini), e, quando invece ce n'è pure un barlume, non si arrischiano colpi di testa e di mano, ma si ragiona e si è prudenti. Che cosa volete? Gli Stati sono magnifici animali, poderosi, colossali; ma essi non vogliono altro che vivere, e, per non morire, accettano qualunque modo loro si offra. Per intanto (essi pensano), si vive: l'avvenire provvederà al resto.

Questa è la verità; e perciò niente di più fittizio delle vanterie degli Stati vincitori; quasi che essi abbiano salvato l'onore e i vinti l'abbiano perso: laddove non c'è, in questo caso, né un onore da salvare né un onore da perdere, ma solo vita e interessi di vita da garantire in quel miglior modo che si può. Se quelle vanterie venissero da individui etici, sarebbero esose e spudorate; ma tali non sono per la ragione già detta, e perché, utilitarialmente, servono al fine di eccitare certe forze, utili alla vita dei singoli Stati.

Gli Stati non sono, dunque, eroici, sebbene tali possano essere gli uomini, i cittadini, i popoli che li servono e che vanno oltre di essi in quello stesso atto di ubbidienza e devozione e si fanno meglio che politici. Forme necessarie nelle quali si muove la vita storica, gli Stati somigliano alle cosiddette forze della natura (realmente, le forze della natura sono come gli Stati), che l'individuo etico dirige e attualizza ma non crea, e nel dirigerle spende tesori d'intelletto e di volontà e in ciò si mostra, pur nel servirle, a esse superiore: al modo stesso che, a detta del filosofo, l'occhio della contadinella, che guarda il Sole,

vale più del Sole. Il che, ben s'intende, non è una censura inflitta al Sole, come le precedenti dilucidazioni non vogliono punto essere una censura inflitta agli Stati, che fanno quel che debbono e non possono non fare, e si conformano alla loro propria natura. Ma sono « dilucidazioni », cioè rispondono al bisogno di veder chiaro, di affisare spregiudicatamente la realtà, che è poi per l'appunto un bisogno e un dovere non solo intellettuale.

XLI

LO STATO ETICO

Si potrebbe osservare che nelle considerazioni precedenti si alternano due diversi concetti dello Stato: quello dello Stato meramente politico e morale, e quello dello Stato etico. Ed è così, e ambedue le diverse definizioni sono state asserite deliberatamente e senza alcun ritegno o scrupolo, perché ambedue sono vere.

Un principio non abbastanza osservato ma che deve tenersi capitale e da introdurre e rinsaldare o diffondere nella filosofia moderna, è che per intendere le proposizioni filosofiche bisogna riportarle sempre alla loro origine storica e interpretarle secondo i fatti che le suscitarono e domandarsi contro chi o che cosa furono foggiate; o, come anche è stato detto, che il significato di una proposizione filosofica si desume dalla sua punta polemica espressa o sottintesa. Per ogni altra via, la proposizione rimane senza senso o (che vale lo stesso) con senso indeterminato e inafferrabile, e dà luogo a interpretazioni arbitrarie e cervelotiche.

Applicando questo principio al caso presente, accade di riconoscere che la proposizione: « lo Stato non ha altra legge che la propria potenza o forza », sorse in vari tempi e in varie occasioni, delle quali le più celebri sono il contrasto in cui si trovò l'età del Rinascimento con le teorie politiche del medio evo, e, tre secoli dopo, il contrasto in cui si trovarono la restaurazione e il ro-

manticismo con le teorie politiche illuministiche e giacobine. Ai tempi nostri, quest'ultimo contrasto si è rinnovato tra il nazionalismo o imperialismo e le sopravvissute teorie umanitarie o « idee dell'89 »; ma si tratta, più che d'altro, della coda d'una vecchia polemica. Contro coloro che concepivano lo Stato come istituto morale e religioso, sottomesso alle regole della pietà cristiana, conveniva gridare che « gli Stati non si governano coi paternostri », e che richiedono bensì virtù, ma virtù affatto diversa dalla virtù cristiana: virtù politica. Fu questa la verità del Machiavelli, e rimane una conquista per sempre, un'eterna verità, vera sempre che si abbiano di fronte posizioni mentali identiche o simili a quelle da essa combattute. E simile, se non identica, era la posizione del moralismo illuministico, enciclopedistico e giacobino, che sottometteva la politica e lo Stato alle virtù, se non propriamente cristiane, umanitarie, alla *liberté égalité fraternité*; e contro essa valse la varia negazione dei politici conservatori o reazionari (dal Galiani allo Haller) e dei filosofi storicisti (dallo Hegel al Marx), che accusarono di vacuità e d'ipocrisia le nuove dee della mitologia democratica e riasserirono lo Stato e la politica come autorità e lotta di potenza (potenza di nazioni o di classi che fosse). E anche questa fu una conquista in perpetuo, ed è una verità eterna, che ripetono ora gli epigoni di quei pensatori, vari anch'essi di tendenze, reazionari e rivoluzionari, nazionalisti e comunisti, Treitschke, Maurras o Lenin.

Ma altrettanto vera è la diversa proposizione: che « lo Stato è un valore morale », che esso ha « carattere etico », quando si ricordino le occasioni nelle quali questa formola fu pronunciata o ripetuta. Senza andare per le lunghe, basterà accennare in genere al gran contrasto tra Stato e Chiesa, tra Riforma e Controriforma, tra concezione immanente e concezione trascendente, unitaria e dualistica, tra società laica e società teocratica. A coloro che assegnavano allo Stato la cura del corpo e alla Chiesa quella dell'anima, allo Stato la potenza materiale e il braccio secolare, alla Chiesa i compiti della moralità e della cultura, o, peggio ancora, che consideravano lo Stato come

una forza brutale, peccaminosa e spesso malvagia, che la Chiesa doveva raffrenare, ribenedire e indirizzare, conveniva rispondere che lo Stato è la vera Chiesa, che esso ha cura di anime e non di soli corpi, che esercita per suo conto gli uffizi della moralità e della cultura, e non li delega ad altri o non ne accetta da altri il beneficio. Non è meraviglia che questa concezione etica dello Stato si presenti in modo cospicuo in quella delle filosofie moderne, che per prima intese sul serio a togliere il *hiatus* tra cielo e terra e a tradurre i valori trascendenti in immanenti, la filosofia hegeliana, dalla quale passò alla scienza e alla pubblicistica politica germanica e di altri paesi.

Lo Stato, dunque, sopporta due diverse, anzi opposte, definizioni, ambedue vere? È mera politica, mera forza o potenza o utilità, amorale; ed è moralità e valore etico? Come mai? — Chiaro che queste due diverse definizioni, a volta a volta asserite, non riescono pensabili in relazione l'una all'altra se non da chi pensi dialetticamente, cioè non le mantenga nella loro parallelistica dualità, giustapposte o concorrenti, ma le risolva in un processo spirituale, pel quale lo Stato si pone, in un primo momento, come mera potenza e utilità, e s'innalza da esso a moralità, non respingendo da sé quel primo suo carattere, ma negandolo, e cioè serbandolo nel superarlo. Chi non pensa dialetticamente, ossia filosoficamente, si ritrova sempre innanzi quelle due diverse definizioni, e non può se non ripetere ora l'una ora l'altra, contraddittoriamente, e procurare invano di sopprimere ora l'una ora l'altra, con l'effetto di vedere sempre risorgere l'una dall'altra e l'altra dall'una. Chi non pensa filosoficamente e dialetticamente, per isforzi che faccia, non le dominerà mai a pieno: il che si vede nello stesso Treitschke, del quale vola la fama come teorico dello Stato-potenza, e tale esso è certamente, e non pertanto si potrebbe parimente provare che è teorico dello Stato-moralità, perché, non essendo egli scrittore filosoficamente disciplinato e affinato, non media e armonizza ma tempera e contraddice con la seconda la prima teoria.

Del resto, quando si sia esperti nei problemi della

filosofia pratica e nella storia dell'etica, si vede che non vi ha luogo a trattare come problema a sé, offrente sue particolari difficoltà, il problema dello Stato. Perché sta bene che si parli dello Stato e, nel parlarne, lo si metaforeggi quasi un'entità; ma, in effetto, lo Stato non è altro che l'uomo nel suo pratico operare e, fuori dell'uomo praticamente operante, non serba realtà veruna. Ora la grande antinomia nella quale si è aggirata la storia della Filosofia della pratica è quella tra l'operare utilitario e l'operare morale dell'uomo, e si sa che a volta a volta i teorici hanno procurato di cavarsi d'impaccio disciogliendo il secondo termine nel primo (utilitarismo) o il primo nel secondo (moralismo astratto), finché si è avvertito che né l'uno né l'altro potevano eliminarsi e che bisognava dialetticamente trapassare dall'uno all'altro. Le contrastanti concezioni dello Stato egoistico e dello Stato moraleggiante e umanitario rispondono di tutto punto alle due opposte unilateralità dell'utilitarismo etico e del moralismo astratto, e anzi sono, con esse, affatto identiche.

XLII

ISTITUZIONI RAZIONALI E ISTITUZIONI IRRAZIONALI

La critica contro il pensare illuministico, che dappertutto vuol sostituire all'asserita irrazionalità la idoleggiata razionalità, è stata fatta tante volte dalla pubblicistica politica, dalla fine del settecento ai giorni nostri, che si può dire passata ormai, se non proprio tra i comuni convincimenti, tra i detti comuni. Ma quel pensare illuministico risorge sempre e insidia e corrode la nostra fede nelle istituzioni, né si può semplicisticamente sopprimerlo, e si sente che ha un motivo di vero, onde è necessario bene intendere, nel suo principio logico, l'opposizione che esso rappresenta, la controversia a cui dà luogo e, infine, la confutazione di cui è oggetto.

Il nerbo del pensare illuministico consiste nello scoprire o mostrare che questi o quegli istituti o tutti gl'isti-

tutti esistenti rispondono a interessi di singoli o di singoli gruppi e classi, sono egoistici, e perciò non si fondano sull'interesse dell'universale, o, come si dice, della ragione. Onde l'illuminismo vuol essere razionalismo, e tale era, sia quando chiamava « innaturali » le istituzioni da esso censurate, come contrarie alla ragione, e « naturali » quelle che raccomandava, sia quando (con diversa terminologia ma non con diverso pensiero) chiamò poi « naturali » e perciò « irrazionali » le prime, e umane, civili o razionali le seconde.

In verità, guardando sotto un certo aspetto gl'istituti (e non questo o quello, ma tutti quanti), vi si scopre sempre l'interesse dei singoli; né solo nelle istituzioni più strettamente politiche, ma anche nelle più generali, che sembrano indispensabili a ogni società: per esempio, la famiglia, che è agevole risolvere nei bisogni fisiologici dell'individuo, in quelli di protezione, in quelli di proprietà e di dominio, e via dicendo; tantoché i più radicali e meno riflessivi riformatori mirano a distruggere questo portato dell'egoismo e sostegno di tanti altri o di tutti gli altri egoismi, e a sostituire alla famiglia la società, con lo staccare i figliuoli dai genitori e col fiaccare l'istituto stesso del matrimonio come consorzio di tutta la vita.

Ma l'errore o il sofisma dei critici e polemisti dell'illuminismo proviene dal togliere in iscambio l'interesse del singolo con l'egoismo, che non è più semplice interesse del singolo ma contrasto di questo interesse con l'interesse dell'universale. Per sé considerato, l'interesse del singolo non solo non è in contrasto con l'interesse dell'universale, ma forma anzi la condizione e il veicolo di questo. Che cosa c'è di più indifferente all'universale del bambino? Il bambino bada a nutrirsi e a crescere, e a nient'altro. Ma è chiaro che, se ciò non facesse, la società non avrebbe mai coloro che la servono e per lei si sacrificano. Prima vivere e poi filosofare, prima essere e poi essere morale. E chi non sorride di gioia e di tenerezza ai bambini? E sarebbe ciò possibile se quella loro tutta interessata vitalità fosse il ripugnante « egoismo »? In effetto, la soddisfazione che il singolo trova in certe

istituzioni non esclude, ma anzi comanda, l'opera a vantaggio dell'universale; e come i buoni genitori, amando i loro figliuoli quale parte viva di sé, non perciò li asserviscono né li sfruttano ma tendono a farne persone libere, così ogni altra istituzione, che risponda a interessi dell'individuo, si volge tutt'insieme a fini sopraindividuali e li adempie validamente. E questa è « razionalità », la sola concreta razionalità che esista o sia dato concepire; e gl'illuministi, che cercano di congegnare (senza riuscire nemmeno a concepirla veramente in idea) una società priva d'interessi individuali, nata da mere esigenze dell'universale, sottomessa a pure regole di ragione, non sono già razionalisti ma cervelli vuoti, o, se così piace dirli, « razionalisti astratti ».

E come mai essi hanno pur esercitato grande efficacia nel passato e ancora ne esercitano una non piccola? Per questa loro vacua teoria, non di certo, perché ciò che è vuoto, è impotente; dunque, per qualcosa di reale che era nel fondo o si trovava frammisto alla loro vacua teoria. Questo qualcosa di reale si vede subito quale sia: il contrasto nel quale via via vengono le istituzioni, che la storia produce e la storia corrode e divora, con gl'interessi dell'universale; il loro farsi davvero prevalentemente egoistiche, che è la loro condanna a morte. Non si tratta già di ricostruire il mondo su principî di pura o astratta ragione; ma sempre e soltanto di riformare o sostituire istituzioni nelle quali l'interesse dei singoli e l'interesse dell'universale si sono scissi, e il secondo cerca nuovi rappresentanti e nuovi veicoli. Così è morta la teocrazia, così è morto il feudalismo, così sono morte tante forme della società che si suol chiamare borghese, e tante altre, via via, moriranno. Perciò, chiunque abbia riverenza al vero non oserà mai porsi assolutamente, ossia unilateralmente, conservatore, ma nemmeno allo stesso modo riformatore e rivoluzionario; e si affermerà l'uno e l'altro insieme, che è senza dubbio un'affermazione complessa e difficile, ma soltanto perché la vita è cosa complessa e difficile.

Soprattutto egli avverserà sempre quell'astratto e so-

fistico e arido e devastatore raziocinare, che negl'istituti viene mostrando e biasimando e anatemizzando l'interesse dei singoli, che vogliono vivere e vivere nel miglior modo, e si argomenta di strappare tutti i veli di poesia che avvolgono questi interessi e dissacrare ogni cosa tenuta per sacra e fuggare l'*horror* religioso, che è a loro guardia. Perché questo modo di concepire la realtà uccide la realtà, e non combatte, come immagina, gl'istituti irrazionali, ma gl'istituti tutti nella loro stessa idea, e quel che offre in cambio è altrettanto insulso quanto sarebbe la pretesa che gli uomini dovessero cessare di fare all'amore, o dovessero innamorarsi bensì, ma secondo che l'astratta ragione indica e comanda. Ogni istituto, che si riformi o si crei a nuovo, deve, per vivere, diventare interesse dei singoli, sentimento, affetto, ricordo, speranza, idolo, poesia: il che, agli occhi dell'astratto razionalista, è un contaminarsi, ma nella realtà è un semplice rigettare l'astrattezza per la vita. E, concretandosi a quel modo, certo correrà il rischio di diventare altresì, un giorno, egoistico e antiquato; ma questa è la sorte di tutte le cose umane. E morirà, certamente, un giorno; ma avrà vissuto.

XLIII

PROGRAMMI SOCIALI E REALTÀ PRATICA DELL'AZIONE

Chi non ha provato l'angoscia della vana ricerca nello sforzarsi di stabilire quale sia il « programma » etico, sociale o politico, conforme alla verità e al bene, al quale deve perciò dare la propria fede e l'opera? Chi, innanzi al disegno meglio ragionato, non è stato preso dal dubbio, dal dubbio invincibile, che esso sia per produrre male piuttosto che bene? — « Liberismo estremo e corsa a briglie sciolte per l'accrescimento della ricchezza e potenza umana ». Ma questa corsa non minaccia di soffocare altre e nobilissime esigenze umane, quelle della pace, del vivere modesto e contento di poco, del raccoglimento interiore? — « Fermata nella corsa, tendenza alla stabi-

lità per mezzo del socialismo di stato o del corporativismo o del comunismo ». Ma così non vengono forse fiaccate la gara e la lotta e l'iniziativa individuale, che sole salvano dal pantano e dalla putredine, che sole conferiscono senso e valore alla vita, perpetua creazione di forme sempre più alte, quasi poema che si compone nei secoli, con foga incessante, con entusiasmo crescente, da generazioni di aedi, che sono gli uomini tutti? — « Conservazione che mantenga l'opera del passato, del sacro passato, e ci leghi alla tradizione ». Ma non c'è rischio di serbare artificialmente quel che è morto di dentro, e di coltivare vuote forme? — « Progressismo e radicalismo, che rompa affatto col passato e attenda ad attuare dappertutto razionalità, regolarità, eguaglianza, giustizia ». Ma nella casa nuova e lustra, che a questo modo si cerca di costruire, non ci si sentirà stranieri, non si rimpiangeranno i vecchi cantucci familiari, pieni di memorie e caldi di conforti, non verranno, tristi ospiti, l'aridità e la noia? — « Accrescimento della popolazione ». E se sarà causa di miseria e di assoggettamento a popoli più ricchi e più saldi politicamente? — « Limitazione della popolazione ». E se metterà in condizioni d'inferiorità in evento di conflitto e di guerra?...

In verità, se un Dio ponesse in nostro arbitrio e potere di attuare quello di tali programmi che, almeno per qualche tempo o per un istante, a noi sembra il programma buono e la via di salute per la società umana, noi esiteremmo nel dire la parola di comando, scorgevamo tutti i pericoli di quel che ci era parso approvabile e sicuro, e finiremmo col restituire a Dio quel potere che spetta a lui e non a noi di esercitare. Spetta (vogliamo dire) alla storia, che si attua e si è sempre attuata non per virtù di un individuo che la comandi, ma per opera di tutti gli individui, che le danno in concorrenza i più vari e cozzanti comandi.

E allora come dobbiamo condurci, noi individui? Come nel fatto ci conduciamo: come si conducono gli uomini davvero pratici, che non si perdono nel dettare programmi alla storia al modo dei teorici o piuttosto dei

cattivi teorici e cattivi pratici insieme, ma, professando qualcosa che somiglia a un programma razionale, o ingenuamente credendo alla virtù di esso, nell'agire pratico e politico obbediscono a sé stessi, attuano l'esser loro. O forse che l'esser loro se lo sono arbitrariamente foggato essi? Non è una necessità dello spirito, della concreta situazione storica? Questa necessità non è attestata come da un profondo istinto, dalla voce della coscienza? E c'è chi sente che il suo ufficio sociale è di conservatore, e chi sente che è di rivoluzionario, chi di liberista e chi di antiliberista, chi di economo e chi di uomo largo e più o meno prodigo, chi di tollerante e chi d'intollerante, e via dicendo, e anche variando, secondo le circostanze. Senza dubbio, accade spesso che ciascuno predichi il suo fare come di valore assoluto: illusione, in certi limiti, utile, ma che presto si dissiperebbe se si ripetesse la prova accennata di sopra con l'ipotesi del potere assoluto concesso da un Dio. Ciascuno allora si accorgerebbe che l'opera sua propria attinge ragione e giustificazione dalle opere diverse e opposte, tra cui si svolge, degli altri individui, e che cadrebbe nel nulla o si convertirebbe nel contrario, se tutti facessero come lui.

Sebbene sventure e dolori giovino perché educano, essi cadono addosso quando debbono cadere, e non è il caso di procacciarsi o di raccomandare di andarsi procacciando. Quel che bisogna raccomandare, perché si attiene al comportamento attivo, è, invece, di servire il Signore in letizia; e la letizia si trova nell'operare in modo conforme all'esser nostro, che è la celebrazione della nostra libertà. I programmi assoluti, messi al posto della originalità individuale, affliggono doppiamente: primo, per i dubbî che destano, e secondo, perché se talora sono il duplicato poetico dell'esser nostro e sembrano rafforzarci nel nostro fare, tal'altra, presi materialmente e alla lettera, entrano in opposizione con l'esser nostro e suscitano lo spasimo impotente verso l'inconseguitabile.

È necessario avvertire che l'esser nostro da attuare è il nostro essere morale? Che l'individualità di cui qui si parla è l'individualità della situazione storica e della par-

ticolare missione che ne sorge per ciascuno? Che l'egoismo e l'egoismo, il quale si cinge di una torbida religione di sé stesso, è nient'altro che la perversione decadentistica o l'esagerazione della pur legittima rivolta contro gli ideali astratti? Abbiamo parlato di servire in letizia il Signore e non il diavolo, che non mai è stato fonte di letizia. « *Sei du! Sei du!* », inculca al proprio figliuolo un moderno poeta tedesco, il Dehmel, nel ritornello di una poesia. Ma il « tu » è una parola che ha duplice e diverso significato, per l'appunto come l'« io », di cui in questo caso è sinonimo.

XLIV

L'INTELLETTUALITÀ

Oggi, più che nel prossimo passato, per effetto di noti avvenimenti politici e sociali, si disputa sulla cosiddetta « intellettualità », e sui suoi « diritti », e sulla necessità di « salvaguardarla », e si propone perfino la fondazione di « leghe d'intellettuali ». Ma queste sollecitudini, queste difese e cautele sembrano fatte apposta per dare ragione agli assalitori; perché l'intellettualità vi è concepita come una sorta di cosa bella e di lusso, atta a illeggiadrire la vita, e che sarebbe ben triste se sparisse, come sarebbe triste se dalla terra dileguassero le belle donne i loro vezzi e l'eleganza dei loro abbigliamenti. Al che non è poi da meravigliare se si contrappone, dall'altra parte, il disprezzo per l'« intellettualità » e per la « letteratura », e, leghe per leghe, le leghe di coloro che vogliono stare meglio e aver la loro parte direttiva nella società, e affermano bisogni ben più elementari ed urgenti.

Trasportiamo la questione in campo più largo e in aere più spirabile; e osserviamo, per bene introdurla, che gli oppositori, gli estremi democratici e assertori del proletariato, nel combattere l'intellettualità fanno per lo meno eccezione per una forma d'intellettualità: per quella delle scienze positive; e chiedono l'estensione e la diffusione

degli studi di fisica e di chimica e di meccanica e di fisiologia, e delle altre cose, utili, come dicono, alla vita. Di più fanno altresì eccezione per certe produzioni d'arte, che stimano necessarie all'igiene del vivere, all'istruzione dilettevole e allo svago, come il teatro, la cinematografia, la danza. E osserviamo, subito dopo questo, un altro fatto: cioè che in simile richiesta, democratici e socialisti sono veramente partecipi e prosecutori del sentire borghese, della più grassa e crassa borghesia, la quale irride volentieri filosofia e letteratura, e chiede, da una parte, oggetti utili alla vita e, dall'altra, spettacoli dilettevoli ai suoi occhi poco profondi, e carezza e festeggia, da una parte, inventori di macchine, di ricette chimiche e mediche, e, dall'altra, buffoni e danzatrici.

Da ciò si deduce che l'avversione contro l'intellettualità non ha nulla di particolarmente politico, sociologico, classistico, ma è la vecchia, l'antica, la perpetua opposizione della unilaterale e meschina pratica contro la teoria, del prepotente corpo contro la mente, della parte contro il tutto: un'opposizione alla quale, assai meglio che non alle competizioni tra le classi, andrebbe applicato l'apologo, romano o ellenico, che toglie il nome da Menenio Agrippa.

Che cosa è, in effetto, quel che si chiama culto della verità e della bellezza, opera del pensiero e dell'alta fantasia, e, dottrinalmente, filosofia e arte? È lo spirito che di volta in volta si risolleva all'Eterno, abbraccia l'universo, e lo intende e lo penetra. Che gli uomini materiali e prosaici tolgano in iscambio ciò con l'ozio, col lusso e col divertimento; che molta gente si valga dell'apparenza di quel nobile lavoro per trarne vantaggi materiali e proseguire il proprio mestiere di lucro o di vanità o di peggio; non cangia nulla nella sua natura. La quale potrebbe essere significata con un'altra parola: con la parola di « religione » o di « religiosità », perché sono essi, il pensiero e la creatrice fantasia, le fonti di ogni umana religione.

E occorre forse dimostrare che questa religione, questa religiosità, questo innalzamento all'Eterno, questa vita

del pensiero e della fantasia è generatrice e informatrice di tutta la vita pratica, e che, senz'essa, neppure le « scienze positive », le scienze baconianamente utilitarie avrebbero impulso e alimento, e che queste scienze si arresterebbero, languirebbero, inaridirebbero, facendosi vieppiù estrinseche e meccaniche? Occorre dimostrare che anche le lotte politiche e sociali prendono le mosse da posizioni del pensiero e da ideali vagheggiati dalla poesia, e che le stesse classi rivoluzionarie, le quali si presentano boriose dispregiatrici di filosofia e di letteratura, prima di venire al mondo furono nella « mente di Dio », nella mente di qualche filosofo o poeta? Occorre istituire difese di ciò che non ha uopo di difesa, perché non suscettibile di ricevere offesa, potendosi, tutt'al più, offendere le persone di questo o quel filosofo o artista, ma non mai la Poesia e la Filosofia, che sorgono e si svolgono e operano, indomabili e dominatrici, per effetto di un bisogno intrinseco all'umanità?

Ecco, dunque, perché le dispute sulla « parte » che la « intellettualità » deve avere nella società presente o in una futura, mi sembrano prive di senso; e talvolta mi viene sospetto che l'« intellettualità » e gli « intellettuali », che si agitano per la difesa, siano cose e uomini altrettanto materiali e materialmente occupati, quanto quelle e quelli contro cui si danno l'aria di protestare.

XLV

IL NON-FILOSOFO

Aborro il cattivo filosofo, prosuntuoso o dilettante: prosuntuoso nel trattare in modo facile le cose difficili, dilettante nelle cose sacre. Ma amo assai il non-filosofo, l'incommosso, l'indifferente alle dispute e distinzioni e dialettiche filosofiche, che possiede la verità in pochi e semplici principî, in limpide sentenze, guide sicure al suo giudicare e al suo operare: l'uomo del buon senso e della saggezza.

E non l'amo già come un ideale di quel che si vorrebbe essere, perché mi è ben chiaro che a ciascuno spetta il compito proprio, e al filosofo i dubbî e i problemi e l'affinamento e il rinnovamento e la restaurazione dei concetti, e qui è il suo campo di lavoro, qui il suo travaglio e la sua gioia; sicché non mi cambierei con lui. D'altronde, se a lui non toccano i travagli del filosofare, ben toccano altri travagli, come a tutte le creature mortali, e felice non è neppur lui.

Direi piuttosto (per curioso che il detto possa suonare) che l'amo come il figlio del filosofo. E quali altri figli potrebbe mai avere il filosofo? Gli scolari o ripetitori, no di certo, perché scolari e ripetitori non ereditano il suo pensiero ma le sue formole. Gli altri filosofi, i filosofi originali, nemmeno, perché quelli « son della terra faticosa i figli », non nascono per partenogenesi della filosofia, raccolgono le voci di nuovi eventi e di nuovi bisogni, e si riattaccano non alla filosofia precedente, ma a tutta la storia precedente, che è un riattacco assai più vasto. O forse solo il filosofo non godrebbe la consolazione di generare figliuoli? Sarebbe, lui solo, sterile?

L'« uomo di buon senso » lo toglie da questa condizione umiliante, perché quel suo buon senso non è altro realmente che l'eredità delle filosofie precedenti, accresciuta di continuo dalla capacità ad accogliere i risultati netti del nuovo filosofare. Non è un dono di natura, ma una formazione storica, un distillato del lavoro storico del pensiero; e poiché accoglie i risultati, i soli risultati, senza il processo dell'acquisizione, li accoglie senza dibattiti e sottigliezze, e senza apparati dottrinali. La filosofia si trasfonde nell'animo dell'uomo così fatto come semplice enunciato di verità evidenti, pronte e disposte a convertirsi in principî d'azione pratica: di riforma del costume nella vita sociale e morale, di restaurazione o di rivoluzione nella vita politica.

Ed esso è il figlio, il solo figlio che i filosofi desiderano e debbono desiderare. Così come il poeta non rivolge la sua opera a generare altri poeti (costoro nasceranno, ma in nuove condizioni e, anch'essi, non « figli di poeti », ma

« figli della terra », *enfants de la nature*), ma a far vibrare altre anime con l'opera sua: altre anime che non hanno percorso le sue esperienze, le sue ansie, i suoi errori, e tuttavia risentono la bellezza di quello che egli ha creato e ne traggono virtù a ingentilire il cuore e a intuire più largamente e più profondamente la realtà delle cose.

XLVI

L'IMPENETRABILITÀ DEGLI SPIRITI

È comune lamento che le dispute siano vane, perché ciascuno resta alla fine nell'opinione che aveva in principio; e poiché i libri che si scrivono e si stampano non son altro che dispute condotte in forma più larga e meno personale, anche dell'efficacia dei libri a cangiare le idee e gli umori della gente si è dubitato; e la tesi della loro inutilità non potrebbe essere né più radicalmente né con maggiore eleganza di prove né con più elegante ironia sostenuta di quel che si trovi già fatto in due poetiche epistole del Goethe.

Vero è che, poiché tutti si affannano a disputare e tanti sudano a scriver libri, dovrebbe vedersi in questo un forte argomento a prova che né dispute né libri sono inutili, non essendo concepibili tante fatiche intorno all'inutile. E piuttosto sarebbe da considerare se vano non sia il concetto, non so se meccanico o chimico, del pensiero che s'immetterebbe nel pensiero altrui per decomporlo, purificarlo, ricomporlo e variamente modificarlo: concetto che, non corrispondendo punto alla realtà, induce poi ad accusare di vanità le dispute e i libri.

Questa immaginata azione non accade nel rapporto dell'un disputante con l'altro, e non accade nemmeno nel più semplice rapporto di maestro e discente, o addirittura di maestro e scolarotto, per fanciullo che questo sia. Perché, com'è noto, lo scolaro non è mai *tabula rasa*, e a qualunque punto lo si prenda, è già qualcosa di formato, con idee e tendenze proprie, o, per dirla con parola pre-

cisa, con problemi propri, che non sono quelli del maestro, il quale non può, a sua volta, avere altri che i suoi, né dare altro che le soluzioni dei problemi suoi. Lo scolaro perciò accetta dal maestro quel che gli giova, ossia che è conforme alle sue idee e tendenze, e rifiuta il resto: cioè, se è diligente ed ossequente scolaro, non lo rifiuta pienamente, ma, senza fonderlo nel suo intelletto e nell'animo suo, ne riempie la memoria, come relegandolo in luogo di deposito provvisorio, dal quale o scivolerà via del tutto, o, a suo tempo, passerà a migliore ufficio. Viene tempo, infatti, nel quale i suoi nuovi problemi diventano simili o analoghi o prossimi a quelli di cui il maestro dava la soluzione; e allora quelle parole, fin allora mute, parlano davvero, ma, allora, come parole proprie dello scolaro. È stata, dunque, inutile la scuola? Sembra che debba dirsi il contrario, e che sia stata doppiamente utile: la prima volta, in quanto ha fortificato in modo e negativo e positivo la personalità dello scolaro, e la seconda volta, in quanto gli ha recato altro aiuto. Inutile potrà dirla solo colui che si aspettava che lo scolaro diventasse il duplicato del maestro, cioè desiderava una perfettissima inutilità.

Lasciando il caso particolare della scuola, e riconsiderando quello della disputa in genere, perché dovrei io accettare le idee, giustissime che siano, del mio interlocutore e avversario? Io ho i miei problemi che non sono i suoi, e non sono i suoi nemmeno quando sembra che discutiamo lo stesso problema, perché ciascuno di noi lo intende a modo suo, lo riferisce a sue particolari esperienze, lo connette con altri suoi pensieri, e perciò ciascuno di noi agita un problema diverso. Lungo la disputa, egli crederà che a me importi intendere quello che egli dice; ma a me, in verità, importa solo d'intendere meglio me stesso, ed è naturale perciò che dalla disputa io esca sempre più saldo nel mio convincimento. Anche quando accade che egli mi scuota, mi lasci a corto di argomenti, mi turbi, non mi turba nel mio problema ma mi stimola a formarne altri, che in quel punto cominciano a preoccuparmi (dove il turbamento), e i quali, in ogni caso, sa-

ranno sempre miei e non suoi. E questo che io affermo di me verso di lui, vale egualmente, com'è equo, per lui verso di me, sempre che egli, come me, disputi per ver dire, e non, come sovente accade, per puntiglio o per altra passione, passioncella o passionaccia, e dica cose e non sole parole; e, sotto questa ipotesi, io debbo riconoscere il suo diritto, come egli il mio. Anzi ciascuno potrà attestare a sé medesimo lo scontento talvolta provato di fronte ad avversari, che, con molta docilità, scambiato un paio di colpi, si arresero ai suoi argomenti: scontento che è poi il dubbio che l'avversario, che così facilmente si converte, non abbia compreso a fondo la materia di cui si disputa, perché in questo caso reagirebbe, e, se anche dovesse finire con l'accordarsi con noi, cioè col giungere a un problema tanto prossimo al nostro da parere identico, e perciò a un'identica soluzione, questo non gli potrebbe accadere se non dopo qualche tempo, dopo un intermezzo di solitaria meditazione, e con l'aiuto di nuove esperienze e nuovi stimoli. Anche qui, come nel caso della scuola, non è già che la disputa sia inutile, o utile solo in quanto ci fa pensare più chiaramente il nostro pensiero e ci costringe a determinarlo e formularlo con esattezza; ma la sua ulteriore utilità è del futuro e non del presente, è per gli altri problemi che noi agiteremo e non per quelli già risolti, è per la nostra formazione individuale e non per un impossibile accordo con gli altri individui, che sarebbe l'uniformità degli individui tra loro, cosa impossibile.

È parso altamente tragico il caso di pensatori solitari, incompresi al loro tempo, senz'altra eco alle loro parole fuori delle ingiurie e delle beffe; e triste sempre è stato giudicato il bivio nel quale è posto ogni uomo di vigoroso e originale ingegno, che è di costringere e mutilare sé stesso per trovare compagnia nella vita intellettuale, o di abbandonarsi al suo genio ma rassegnarsi alla solitudine, e confortarsi solo nel pensiero dei lontani e postumi estimatori e scolari: bivio che non è poi bivio, non essendo aperta effettivamente altra via che la seconda. Ma, qualunque sia vero in generale che maggiore solitudine tocca a chi più innanzi procede e più alto ascende (cioè che pro-

blemi simili, analoghi o prossimi a quelli formati da lui si formano solamente più tardi, e perciò solamente più tardi sorgono verso di lui relazioni di consenso), solitari siamo tutti, perché tutti siamo individui cioè diversità, e ogni nostro reciproco consentire è un dissentire, ogni nostro intenderci, un fraintenderci; e, se tristezza dovesse sorgere dalla solitudine, che è l'individualità del pensiero, la tristezza non toccherebbe ai soli grandi e grandissimi, ma a ciascuno di noi per modestissimi che noi siamo, perché ciascuno di noi ha la sua originalità, che non può fondersi nell'altrui, né fondere in sé l'altrui.

La quale tristezza non sarebbe consolata dal considerare che, ricercando ciascuno con sicuro animo il vero nel proprio ambito individuale, come compiendo ciascuno il bene secondo le sue particolari condizioni e il suo particolare temperamento, tutti ci muoviamo nel gran mare dell'essere; perché quel sentimento di tristezza sorge da quel pensiero di reciproca solitudine, di reciproca impenetrabilità degli spiriti, che procederebbero l'uno accanto all'altro, si accalcherebbero l'uno sull'altro, interferirebbero l'uno nell'altro, sempre intimamente sconosciuti ed estranei l'uno all'altro. Non c'è, dunque, modo alcuno di spezzare le reciproche barriere, di penetrare quella impenetrabilità? Ma certamente c'è e lo adoperiamo a ogni istante; ed è di sospendere l'atteggiamento della disputa e assumere l'altro dell'ascoltazione e comprensione dell'avversario, che a sua volta non si atteggia più per noi ad avversario, nemico del nostro pensiero, ma passa a oggetto del nostro pensiero; e il nostro problema diventa allora per l'appunto quella comprensione; ossia non è più il problema di un momento prima ma un altro problema, non è più teoretico (come si suol dire) ma storico, o (come si dovrebbe più esattamente dire) non è più la storia unilaterale di noi stessi, ma la storia di noi e degli altri insieme, la vera storia che è poi l'epilogo di ogni disputa, come ne è il necessario antecedente: — la storia, la pacificatrice e consolatrice, alla quale si sono sempre appellati i grandi disconosciuti, fidando che essa, nel suo corso, non solo proverebbe col fatto la verità dei loro concetti, ma ne darebbe l'espresso

e consapevole riconoscimento. È questo atteggiamento storico che ci rende possibile di accogliere in noi i nostri avversari, ora come fratelli cari sebbene minori, ora come padri e avoli venerandi sebbene oltrepassati, ora come figliuoli alla cui giovanile inesperienza è da indulgere, i quali, nondimeno, mirando con fresco sguardo le cose, spesso ne colgono nuovi aspetti, in virtù di quella stessa loro inesperienza. Certo, anche questi giudizi storici non formano mai oggetto di compiuto consenso; neanche essi ci tolgono del tutto alla solitudine; anzi quanto più larga si fa la nostra mente e più comprensiva, quanto più intendiamo e accettiamo gli altri collocandoli al loro posto, tanto più ci troviamo con piccola compagnia o addirittura solitari; e, se tutto comprendessimo e di tutto ci dessimo ragione e tutto allogassimo al suo posto, saremmo addirittura Dio, intelligente di tutto, non comprensibile da niuno; il che non è possibile, e perciò Dio — un individuo che non sia individuo, un individuo illimitato e astratto — è un ente d'immaginazione. Ma questa solitudine di superiorità non solo non è triste e non è solitudine nel senso dell'altra, ma è la definizione stessa della comunione spirituale, che ha per legge un sempre maggiore distacco dai particolari e singoli atteggiamenti per tanto meglio unirsi a essi in modo universale. Ed è tolleranza — non la tolleranza vile, che sopporta ciò che pesa addosso perché non può fare altrimenti, o che lascia correre ogni opinione perché tutto le è indifferente, — ma la tolleranza che « toglie » le barriere tra pensiero e pensiero, e tutti li unifica perché li dispone e congiunge in serie di svolgimento.

XLVII

LA BEATITUDINE

La contemplazione storica è, in questo senso, « beatitudine »; e ognuno avrà almeno qualche volta provato, nel più atroce strazio delle proprie sciagure individuali o di quelle della propria patria o del mondo in genere, e

perfino nelle più aspre punture del rimorso e del disprezzo di sé medesimo, la pace che gli si fa, il conforto che gli nasce dall'indagare e considerare oggettivamente come e perché quel che è stato è stato e, se è stato, doveva essere, e collocare sé, i propri dolori, le proprie miserie, e con sé la città, la famiglia, la patria, il mondo tutto di un determinato tempo nella serie dello svolgimento, e ritrovare nell'armonia del proprio pensiero l'armonia delle cose, l'armonia dell'universo.

Ma quella contemplazione, e la pace e la gioia che vi si congiungono, è nient'altro essa stessa che un momento della realtà che si svolge, il momento nel quale restauriamo in noi la turbata coscienza della razionalità, sostiamo per riconoscere il cammino percorso e guardarci intorno, godiamo bensì del presente, ma solo per quello che esso è, punto di connessione del passato e del futuro, del cammino percorso e di quello che ci accingiamo a percorrere. Epilogo e antecedente lo abbiamo già chiamato: epilogo di contrasti, antecedente di nuovi contrasti; e la razionalità stessa, che ci ha procurato quella gioia, ci costringe a distaccarcene subito dopo, perché nell'armonia dell'universo ci mostra insieme il posto e l'ufficio nostro, quel che noi siamo e quel che dobbiamo essere, e ci comanda di riprendere l'opera, l'indagine, la disputa, il contrasto, e magari di accettare nuovi dolori, ricadere in nuovi pentimenti e in nuovi rimorsi.

Chi facesse altrimenti, chi cangiasse il trepido momento della sosta nel comodo atteggiamento del riposo, chi volesse persistere nella goduta « beatitudine », e da mobile fase dialettica s'industriasse a immobilizzarla in modo di vita, darebbe prova di scarso vigore e morale e mentale, e, sforzandosi di mutarsi in Dio, si muterebbe nel fatto in men che uomo. E sebbene la capacità di trarsi fuori dal tumulto passionale, afforzata dall'esercizio, generi in certa misura l'abito correlativo nel filosofo, nello storico, nello scienziato, nell'uomo di studio e di pensiero, e questa specificazione sia legittima perché socialmente utile e benefica (e pagata di solito da chi la pratica con moneta sonante, ossia con altrettanta rinuncia, con altrettanta de-

suetudine nella vita pratica e fattiva), l'esagerazione di essa, oltre quella certa misura che è socialmente utile, è stata sempre a ragione biasimata. Perché quella esagerazione, non essendo richiesta da necessità razionale, non può essere se non un effetto di cattive disposizioni individuali: di pigrizia, di frigidità, di egoismo, di amor del quieto vivere, e talvolta finanche di una sorta di cinismo e di crudeltà, come di chi dica agli altri uomini: — Agitatevi pure, io conosco la molla che vi fa danzare, e vi guardo sorridendo. — Ecco la ragione del senso tutt'altro che sublime preso dalla parola « filosofo » in taluni usi di linguaggio, che qui non giova andare raccogliendo e ricordando. E piuttosto mi piace ricordare che talvolta, in certe cronache dell'alto medio evo, quando si narra di re o di loro ministri che per qualche rivolgimento erano deposti, e, come allora si costumava, accecati, o tonciuti e chiusi in monastero, si dice che erano mandati a « filosofare »¹, ossia allontanati dalle cose del mondo e assegnati all'inerte contemplazione. Ma il filosofo vero, il filosofo dei tempi nuovi, terrebbe a vergogna la beatitudine del monaco, e la sua contemplazione non è inerte, perché, pur nell'esercizio specifico della filosofia, tornando sempre dalla contemplazione alla vita, se non fattiva, simpatica con gli altri uomini, e risalendo da questa in perpetuo alla rinnovata contemplazione, vuol essere ed è la coscienza storica della propria società e del proprio tempo. L'esagerazione contemplativa non gli è consentita dalla natura stessa del suo filosofare.

Quella esagerazione, di cui abbiamo accennato i motivi egoistici nel comodo individuale, trovava un tempo sostegno in un'idea della filosofia, che a sua volta nasceva da quegli stessi motivi egoistici: tanto vero che si esemplava sulla visione eudemonistica della trascendenza religiosa. Era l'idea della filosofia come conoscenza dell'Eter-

¹ Per es., nell'*Antapodosis* di LIUTPRANDO DA CREMONA (V, 21): « Stephanus et Constantinus, facta congressione super patrem irruunt, eumque de palatio civibus ignorantibus deponunt, et ad vicinam insulam, in qua cenobitarum multitudo philosophabatur, tonso ei, ut moris est, capite, ad philosophandum transmittunt ».

no, dell'Immutabile, dell'Immortale: una conoscenza che procacciava una vera « redenzione » a coloro che vi pervenivano, i quali, pur seguitando a vivere tra gli altri uomini, avevano ormai ritrovato, nel fondo del loro cuore, un ripostiglio, un ritiro, un monastero, dove potessero a piacere rifugiarsi e beatificarsi. Bene quei filosofi negavano sovente l'altro mondo e il paradiso, ma solo per sostituire a una mitologia più grossolana una mitologia più fine, perché in effetto quell'immutabile, quell'immortale, che ponevano nello spirito stesso dell'uomo, erano colà in modo astratto, e perciò mitologico, e quasi corporificati e personificati. Se fossero stati concepiti in modo concreto, l'eterno sarebbe apparso tutt'uno col transeunte, l'immutabile col mutabile, l'immortale col mortale; e perciò il luogo di rifugio, il luogo di riposo, il « sopramondo », lo « spirito assoluto » (come lo chiamava il grandissimo di codesti filosofi ancora impigliati in concezioni teologiche), sarebbe apparso mondo e spirito relativo come tutto il resto, e non riposo o rifugio ma passaggio dialettico, e non monastero ma società, e non redenzione dall'umana operosità, ma forma della stessa umana operosità; e non « beatitudine », fuorché nel senso ben determinato che si è descritto e che, determinando la beatitudine e facendone un momento dello svolgimento, le toglie ogni preminenza sullo svolgimento stesso.

XLVIII

RELIGIOSITÀ

Il filosofo, nel negare la religione, la nega in quanto forma mitologica, ma non già in quanto fede e religiosità.

Anche la più critica delle filosofie deve di volta in volta convertirsi in fede, cioè in complesso di verità tenute per ferme e inconcusse, le quali valgano da premessa e fondamento all'operare. La religiosità non è niente d'intrinsecamente diverso dalla fede così intesa, e potrebbe con-

siderarsi come suo sinonimo e tautologia, se l'uso di quella parola non fosse talora rivolto a correggere una forma insufficiente che la fede assume, come complesso di verità ripetute, professate, indisputate, ma astratte e inerti: al che si soccorre raccomandando l'intima « religiosità ». Ma le verità, che la fede accoglie, sono per sé stesse verità viventi, e perciò operose e ricche d'intima religiosità.

La fede o religiosità, che nasce sul tronco della filosofia, dà all'uomo la coscienza della sua unità col Tutto, che è la piena e vera realtà. Molte anime si agitano insofferenti di quanto è meschino nella vita e nel mondo, e sospirano a ciò che chiamano vagamente la poesia, a sollevarsi sull'empirico e temporale e a navigare nell'assoluto e nell'eterno. Ora, qual'altra poesia è concepibile fuori di questa della coscienza religiosa? Ogni altra diversa dilata ed esaspera il contingente e il temporale, illudendosi di trascenderlo, e, delusa, si rimane infine nel vuoto. E altre anime anelano al sovrumano; e che cosa, in questa richiesta, si può pensare di serio che non sia il sommamente umano, sopraindividuale ma non sovrumano? E altre ancora all'eroismo; ma l'eroismo, nella sua idea intera, e non solo in taluni suoi casi particolari nei quali è più appariscente e colpisce le immaginazioni, non è altro che il continuo risottomettersi al Tutto, che lo spirito religiosamente disposto compie a ogni istante, ora nel grande ora nel piccolo, ora con isforzi piccoli ora con grandi.

E la religiosità è armonia, l'armonia della quale si coglie solo qualche parvenza secondaria quando la si cerca nelle forme estrinseche del comportamento e della parola, ma che si attinge alla scaturigine quando s'intende come unità del pensare col sentire e col fare, e del sentire e fare col pensare, sicché nulla vi sia che, pensato, non diventi principio d'azione o non modifichi in qualche misura l'azione, e nulla resti nell'azione che non si proponga come problema al pensiero, e l'individuo, volta per volta, conosca sé stesso e le condizioni tra le quali opera, e operi in conformità, e del suo operare acquisti trasparente consapevolezza e ne faccia la critica ossia lo giudichi.

E poiché il volgo (il volgo nel significato proprio,

traendo fuori di esso solo l'« uom prudente ») è invece disarmonico, e altro pensa e altro brama, o altro vagheggia e altro fa, la religiosità, in quanto armonia, è aristocrazia. Aristocrazia, anche perché il volgo non solo è disarmonico, ma, immerso nella sua angusta e unilaterale individualità, prosaico, antierico, non vede la vera individualità nell'Eterno e, per questa impotenza che lo affligge, si consola sovente con l'irridere l'Eterno, o che gli folgori innanzi nei sublimi detti e atti degli spiriti magni o che gli appaia, montagna altissima e inaccessibile, nelle filosofie. L'irrisione, che si svolge in lazzi e celie, prende facilmente le sembianze di una falsa finezza mentale, di una falsa aristocrazia, ma si scopre presto per volgarità, come il villano, sotto il vestito elegante e di moda, si dà a conoscere per villano.

L'età moderna è stata accusata di avere distrutto le religioni nelle quali la vita umana possedeva il suo assetto, la sua logica, la sua regola; ma poiché essa, così facendo, ha fatto ciò che non poteva non fare, l'accusa non ha forza di accusa. Ed era inevitabile che, nel distruggere la religione in quanto mitologia, lasciasse cadere a terra anche molti pezzi di quelle vecchie costruzioni, preziosi pei pensieri e gli abiti morali che vi erano incorporati. Ma li lasciava cadere per rialzarli subito dopo e restaurarli e ritoccarli e rimetterli più saldamente in opera nella più ampia e solida costruzione. E sarà sua gloria se riuscirà a stabilire la religione umana, la pura fede e religiosità nascente dal pensiero, ma dal pensiero che accoglie in sé la vita ed è ferace di nuova vita. La religione umana, e non la religione dell'umanità, la quale già fu fondata da quelle mitologie sopranazionali di universale redenzione che succedettero alle religioni delle genti, delle tribù, dei popoli, delle nazioni, e che, somma tra esse il cristianesimo, vollero essere cattoliche. Ma la religione nuova dev'essere antimitologica, libera da ogni residuo naturalistico e utilitaristico, religiosità pura; e, perciò collocando Dio nel cuore dell'uomo, religione non solo dell'umanità ma umana, religione dell'uomo. Noi assistiamo ora al travaglio formativo di questa nuova religione, e prendiamo parte a questo travaglio. La

vecchia mitologia ha ancora, di tempo in tempo, i suoi gagliardi ritorni; la polemica negativa, irreligiosa, che fu necessario condurre in passato, si fa risentire con le sue aridezze, le sue violenze, i suoi pregiudizî, le sue frettolose antireligioni razionalistiche e intellettualistiche e utilitaristiche; ma l'uomo otterrà ancora una volta il suo Dio, il Dio che gli è adeguato. Perché senza religiosità, cioè senza poesia, senza eroismo, senza coscienza dell'universale, senza armonia, senza sentire aristocratico, nessuna società vivrebbe; e l'umana società vuol vivere, non foss'altro per questo, che essa non può morire.

ELEMENTI DI POLITICA

I

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.

È 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 suol 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 impe-

dito 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 osservare 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 parimenti 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 loro 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 di 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 pratiche e 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 possenga 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 pratiche e utilitarie, meno ancora vale come contrapposto delle azioni singole, come entità che abbia in sé una propria vita oltre o disopra degli individui. È 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, concer-

nenti (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, cambiano. 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 arbitrî, potrebbe essere lietamente salutata dallo scolare 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 benefici 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, avverso 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 suol 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 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 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 frigidisti 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 bigliardo? 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.

II

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 Gen-

naro, o ai loro concetti più superficiali o più superficialmente intesi, per esempio l'eguaglianza, libertà e fraternità e gli altri cosiddetti « principî dell'89 » (che, quale che sia il loro valore teoretico, 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 pro 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 neppure 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 po-

litica 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 scorrendo. 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 risoluta, 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 reietti 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. È, 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.

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 angosciata 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 suol 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 dell'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 ma altresì individualmente 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 del 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 svol-

gerle l'una dopo l'altra o alternatamente, si dà 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 pro 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 trag-

gono 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 suol 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 diffe-

renziano 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.

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. È 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 denomi-

nata, 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 scienza empirica della politica 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 prescinda 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 beccaio 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 principî 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 varî 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 quali 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 dottrinarî 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 varî 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 atteggiate a precetti e consigli. Sono inutili i precetti e i consigli? Si suol 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, sí 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.

II. PER LA STORIA DELLA FILOSOFIA DELLA POLITICA. NOTERELLE

I

MACHIAVELLI E VICO - LA POLITICA E L'ETICA.

Il nome di Machiavelli è diventato quasi simbolo della pura politica, ed esso segna certamente una forte crisi nello svolgimento della scienza. Non già che l'antichità non avesse alcun sentore della distinzione e dell'antinomia tra politica ed etica: il fatto stesso che la loro materia fu attribuita a due diverse discipline comprova che quella coscienza vi fu; e dibattiti come quelli sul diritto giusto e l'ingiusto, il naturale e il convenzionale, e anche sulla forza e sulla giustizia, e simili, mostrano come l'antinomia fosse talvolta avvertita e il problema correlativo si profilasse. Ma quell'antinomia non assurse mai al primo piano, non formò centro di travaglio e di meditazione. E neppure nei lunghi secoli di dominio del pensiero cristiano ciò accadde, perché il contrasto tra la *civitas Dei* e la *civitas terrena*, e poi tra Chiesa e Impero, trovava la sua composizione nella dottrina del doppio reggimento istituito da Dio, o magari della supremazia della Chiesa sull'Impero o dell'Impero sulla Chiesa, e non si acuiva in dissidio speculativo. Ma non vi ha dubbio che il pensiero cristiano, nel quale ha tanta parte l'indagine della coscienza morale, raffinando questa coscienza, preparava il dissidio che doveva scoppiare. Niccolò Machiavelli è considerato schietta espressione del Rinascimento italiano; ma converrebbe insiememente ricongiungerlo in qualche modo al movimento della Riforma, a

quel generale bisogno che si avvivò nell'età sua, fuori d'Italia e in Italia, a conoscere l'uomo e a ricercare il problema dell'anima.

Ed è risaputo che il Machiavelli scopre la necessità e l'autonomia della politica, della politica che è di là, o piuttosto di qua, dal bene e dal male morale, che ha le sue leggi a cui è vano ribellarsi, che non si può esorcizzare e cacciare dal mondo con l'acqua benedetta. È questo il concetto che circola in tutta l'opera sua, e che, quantunque non vi sia formulato con quella esattezza didascalica e scolastica che sovente si scambia per filosofia, e quantunque anche vi si presenti talvolta conturbato da idoli fantastici, da figure che oscillano tra la virtù politica e la scelleraggine per ambizione di potere, è da dire nondimeno concetto profondamente filosofico, e rappresenta la vera e propria fondazione di una filosofia della politica.

Ma quel che di solito non viene osservato è l'acre amarezza con la quale il Machiavelli accompagna questa asserzione della politica e della sua intrinseca necessità. « Se gli uomini fossero tutti buoni » (egli dice), questi precetti « non sariano buoni ». Ma gli uomini sono « ingrati, volubili, fuggitori di pericoli, cupidi di guadagno »; sicché conviene pensare piuttosto a farsi temere che amare, provvedere prima al timore e poi, se è possibile, all'amore. Bisogna imparare « a essere non buoni »; bisogna che tu manchi di fede quando ti giovi, perché altrimenti gli altri ne mancherebbero a te; bisogna disfare chi aspetta il momento buono per disfare te. L'anelito del Machiavelli va verso un'inattuabile società di uomini buoni e puri; ed ei la sogna nei passati tempi lontani, e intanto preferisce i popoli meno culti ai più culti, quelli della Magna e i montanari della Svizzera agli italiani, francesi e spagnuoli (allora in auge), che sono la « corruttela del mondo ». Chi legge gli orrori che le storie ci narrano, « senza dubbio, se sarà nato d'uomo si sbigottirà » (tale il sentimento che egli prova ed esprime fremendo) « da ogni imitazione dei tempi cattivi, e accenderassi d'uno immenso desiderio di seguire i buoni ». Innanzi a così aperti segni di un'austera e dolorosa coscienza morale, desta stupore come si sia tanto ciar-

lato dell'immoralità del Machiavelli; senonché il volgo chiama morale solo l'unzione moralistica e l'ipocrisia bacchettona. La mancanza di quel sentimento amaro e pessimistico distingue dal Machiavelli il Guicciardini, che prova nient'altro che una sorta di disprezzo verso gli uomini nei quali ritrova tanto « poca bontà », e si accomoda tranquillamente in questo mondo disistimato, mirando solo al vantaggio del proprio « particolare ». Se per questo suo « particolare » non avesse dovuto servire i pontefici medicei, avrebbe amato « piú Martino Lutero che sé medesimo », perché avrebbe sperato che il ribelle frate potesse disfare lo stato ecclesiastico e rovinare la « scellerata tirannide dei preti ». L'uomo del Guicciardini è d'altra tempra dall'uomo del Machiavelli.

Più importante ancora è che il Machiavelli sia come diviso d'animo e di mente circa la politica della quale ha scoperto l'autonomia e che gli appare ora triste necessità di bruttarsi le mani per aver da fare con gente brutta, ora arte sublime di fondare e sostenere quella grande istituzione che è lo Stato. Assai spesso egli ne parla con tono religioso, come dove ricorda il detto che bisogna per il bene dello Stato essere disposti a perdere, nonché la reputazione, la salute dell'anima propria; o quando guarda indietro, con poco celata invidia, alla religione pagana, che poneva il sommo bene nell'onore del mondo ed esaltava gli uomini pieni di umana gloria e pregiava la grandezza dell'animo, la forza del corpo, e tutte le virtù che rendono gli uomini fortissimi, laddove la religione cristiana, col mostrare la verità e la vera via all'altro mondo, dispregia questo, loda l'abiezione, e gli uomini contemplativi pone sopra quegli altri, e il patire sopra il fare. È diabolica o divina la politica? Il Machiavelli la vagheggia sotto l'immagine del Centauro, che appunto i poeti dipingono bellissimo tra l'umano e il ferino, e descrive il suo principe per metà uomo e per l'altra metà belva; e perché non cada dubbio sulla purezza di quell'umanità, anche gli argomenti della mente, la malizia, rigetta nella parte belluina, volendo che questa sia tra di volpe e di leone, perché il leone non si difende dai lacci e la volpe non si difende

dai lupi, e sarebbe da novizio nell'arte del regnare voler « star sempre in sul leone ». L'arte e la scienza politica, di pura politica, portate dagli italiani a maturità, gli erano oggetto di orgoglio; sicché al cardinal di Rohan che gli diceva che gli italiani non s'intendevano di guerra, rispose che « i francesi non s'intendevano dello Stato ».

La continuazione del pensiero del Machiavelli non bisogna cercarla né tra i machiavellici, che continuano la sua casistica e precettistica politica e scrivono sulla « ragion di Stato », sovente mescolando a quei precetti trivialità moralistiche; né tra gli antimachiavellici, banditori di fusione e identificazione della politica con la morale e ideatori di Stati costruiti su puri dettami di bontà e di giustizia; né tra gli eclettici, che giustappongono teorie della morale e teorie della politica, e, invece di risolvere le antinomie, le smussano e le empiricizzano, convertendole in disgrazie e inconvenienti che capitano nella vita ma che rivestono carattere di cose accidentali. Bisogna cercarla in coloro che si sforzarono di sistemare il concetto della « prudenza », dell'« avvedutezza », e insomma della « virtù politica », senza riconfonderlo con quello della « virtù morale », e pur senza farne la mera negazione di quello: tale, tra gli scrittori del seicento, lo Zuccolo. E bisogna cercarla in qualche possente spirito che di là dall'avvedutezza e dalla sagacia dell'individuo, teorizzata dal Machiavelli, affermò l'opera divina della Provvidenza: tale Tommaso Campanella¹. Ma il vero e degno successore di lui, l'intelletto possente che raccolse e potenziò queste sparse suggestioni di critica insieme con l'immortale pensiero del segretario fiorentino, fu un altro italiano (e veramente in due italiani si può simboleggiare intera la filosofia della politica nella sua idea-madre), il Vico, non benevolo al Machiavelli, eppure pieno del suo spirito, che egli chiarifica e purifica, integrando il suo concetto della politica e della storia, componendo le sue aporie, rasserenando il suo pessimismo.

¹ Si veda per il periodo tra il Machiavelli e il Vico la trattazione da me data dei teorici italiani di politica del seicento (*Storia dell'età barocca in Italia*, parte I, c. 2; e cfr. c. 6).

Pel Vico, la politica, la forza, l'energia creatrice degli Stati diventa un momento dello spirito umano e della vita delle società, un eterno momento, il momento del certo, al quale segue in eterno, per dialettico svolgimento, il momento del vero, della ragione tutta spiegata, della giustizia e morale, ossia dell'eticità. Il simbolo del Centauro si mostra ormai inadeguato: quella che sembrava già la parte belluina dell'uomo si scopre anch'essa parte umana, la prima forma della volontà e dell'azione, premessa di ogni altra. Senza passione, senza forza, senza autorità non sorge l'umanità; i migliori sono i forti, e dai duri dominî dei forti escono poi le società ingentilite e civili che a quei dominî formano contrasto, e nondimeno senza quella barbarie generosa, non sarebbero. E in quella barbarie devono a volta a volta ritemperarsi, allo stesso modo che il Machiavelli diceva che gli Stati debbono di tempo in tempo essere richiamati ai loro principî, teorizzando la massima che gli uomini di parte fiorentini professavano che convenisse ogni cinque anni « ripigliare lo Stato », cioè « mettere quel terrore e quella paura negli uomini che vi avevano messa nel pigliare ». Onde, se il Machiavelli, trattando dell'arte dello Stato, si fa religioso, il Vico non dubita di parlare della « divinità della forza »; e, come il Machiavelli, il quale trovava più plastici al tocco della mano del politico « gli uomini montanari dove non è alcuna civiltà », — perché « uno scultore trarrà più facilmente una bella statua d'un marmo rozzo che d'uno male abbozzato da altri », — anch'esso il Vico approvava nei popoli barbari una più vigorosa vitalità politica, onde generano, meglio degli altri, nuovi Stati, laddove i popoli malamente civili e corrotti non sono riformabili, le statue male abbozzate e guaste si debbono rigettare nella fornace per fonderle da capo. La durezza e l'insidiosità, inevitabili nella politica e che il Machiavelli riconosceva e raccomandava pur provandone a volta ribrezzo morale, vengono spiegate dal Vico come parte del dramma dell'umanità, che in perpetuo si crea e si ricrea; e sono riguardate nel loro duplice aspetto di bene reale e di male apparente, apparenza presa dal bene al lume del

bene superiore, che dalle sue viscere stesse prorompe e s'innalza. E all'amarezza succedono per tal modo la considerazione della necessità razionale e il sentimento di fiducia nella Provvidenza che regge le cose umane.

Tale è l'inconsapevole vichismo del Machiavelli e il non voluto machiavellismo del Vico: tale cioè come non si trova bello e formulato nelle loro pagine, ma come pur si ricava non solo dai loro sparsi concetti, sí anche dai giudizi, dalle tendenze, dalle simpatie, dagli aborrimenti, e si disvela all'occhio esperto di chi ha seguito lo svolgimento del pensiero e della vita dopo di loro, e perciò, come si dice, comprende quello a cui essi effettivamente tendevano, meglio di come essi potessero comprendere sé medesimi.

II

ROUSSEAU - IL DIRITTO NATURALE.

Quando dal Machiavelli e dal Vico si passa a leggere il *Contratto sociale*, si ha l'impressione di non saper più in che mondo ci si trovi: certo, non nel mondo della storia politica né della filosofia della politica. Il problema del Machiavelli era di affermare la qualità propria e la necessità della politica come politica; quello del Vico, d'intendere come la dura e violenta politica si congiunga con la vita etica. Ma il problema del Rousseau non è di questa sorta, e, in fondo, non è un problema che si riferisca all'indagine della realtà. Si tratta, com'egli stesso dice, di escogitare una forma di associazione, nella quale « *chacun s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à soi-même et reste aussi libre qu'auparavant* ».

Questa disposizione, nei rispetti della realtà, a cercare il criterio del giudizio e il modello del da fare, non nella realtà stessa, cioè nella realtà storica e spirituale, ma nella natura concepita di là e di sopra della storia, nella ragione concepita come pura ragione, come idea

scevro di realtà, si può osservare nella vita quotidiana, e ciascuno di noi l'ha sperimentata, ancorché fuggevolmente, in sé stesso, specie negli anni giovanili. E poiché quella natura fuori della storia, quella ragione senza realtà, sono astrazioni, si chiamano intelletti astratti coloro che così pongono il problema del giudicare e del fare. E poiché l'astrazione dalla realtà, la ragione pura, è nient'altro che l'atteggiamento matematico dello spirito umano, quelle costruzioni si dicono geometriche o meccaniche, e fallace si considera il fondamento che di esse si faccia col trattarle come cose salde e, peggio ancora, come criteri del giudizio e guide dell'operare.

Questo che si ripete di continuo nella dialettica mentale, ed è più a lungo vissuto in certi tempi della vita individuale, dominò in un'età della storia europea (circa due secoli, tra la fine del decimosesto e la fine del diciottavo), che da esso prende il nome di età razionalistica e, per quel che si attiene più da vicino alla teoria della politica, l'altro nome di età giusnaturalistica o del diritto naturale. Il problema non fu più, allora, filosofico e storico, e neppure propriamente pratico *de optimo statu*, sibbene *de statu rationali*, conforme alla ragione numerante e misurante e calcolante, che muove da quantità uguali o disuguali, e, combinandole, le pone in equilibrio. Contemporaneamente si svolgeva e cresceva la scienza matematica della natura, e l'abito mentale, che in essa si formava, veniva trasferito dappertutto, alla filosofia, alla storia, alla politica. È caratteristico che la nuova scienza che allora sorse, concernente l'attività umana, fosse, per l'appunto, la scienza matematizzata dell'utilità, l'Aritmetica politica (come dapprima fu chiamata) o l'Economia, come la chiamiamo noi. Il libro del Rousseau è una forma estrema, o una delle forme estreme, e certo la più famosa, della scuola giusnaturalistica.

La quale scuola ebbe senza dubbio grande importanza politica, in quanto fornì d'armi e di bandiere gli innovatori, in quei secoli in cui si dié la caccia agli ultimi resti del medio-evo, ai privilegi della nobiltà e del clero,

e si promosse la società moderna. Li fornì d'armi, perché il concetto della nuda natura e dell'astratta ragione negava quanto era stato faticoso e complicato prodotto della storia e affermava sola realtà, realtà razionale, quella da fare o da rifare con la giusta ragione. In nome di quel concetto, era dato screditare e sgombrare via tutte le istituzioni, leggi e costumanze esistenti, che, mal tollerate, odiose o scomode, furono dette allora sprezzantemente gotiche o barbariche, frutti dei tristi tempi del fanatismo e della superstizione. E li fornì di bandiere, cioè di simboli splendenti, col costruire meccanici modelli di società, che per sé non avevano vita ma che la ricevevano dalle tendenze, dai desideri, dalle speranze degli innovatori. Così della medesima forma matematica e meccanica furono rivestiti i programmi politici più vari, da quello degli assolutisti che intendevano a rafforzare la monarchia contro il clero e la nobiltà, e non dubitavano di assidere la maestà regale sulla investitura divina, a quello dei democratici e quasi comunisti, che proclamavano, come il Rousseau, la sovranità del popolo o volontà della nazione.

Ma, per grande che fosse allora l'efficacia polemica di quelle credenze e di quelle costruzioni, per grande che sia ancora, giacché tutti vediamo quale e quanto potere abbiano anche oggi i così detti ideali democratici, per grande che sia per essere in avvenire, è certo che quelle costruzioni, intese come dottrine ossia criteri di spiegazione dei fatti, erano e sono semplicemente assurde. E come dottrine venivano presentate, talvolta filosofiche, e volevano porgere in questo caso il retto concetto della politica col quale le cose politiche dovessero giudicarsi; talvolta storiche, e designavano in questo secondo caso forme di società un tempo esistite o in qualche luogo esistenti più o meno compiutamente, oltre che di sicura attuazione nell'avvenire. Era naturale che quanti conservavano senso della realtà politica protestassero contro codeste fantasticherie e vacuità; e che protestassero, in prima linea, con l'ammonimento e con la satira, lo spirito del Machiavelli e quello del Vico.

Il Machiavelli che fece la satira del secolo decimot-

tavo, fu precipuamente l'abate Galiani, un politico della vecchia scuola italiana capitato in un certo momento della sua vita in mezzo ai giusnaturalisti, agli economisti, agli enciclopedisti e astrattisti di Parigi, che egli guardò con istupore quasi stranissimi fanatici, e seppellì poi sotto una pioggia di allegri motti critici e di beffe. Ma il Vico in persona, e non per mezzo di discepoli, aveva fronteggiato l'antipolitica e antistorica scuola del diritto naturale, quale si era già delineata nel Grozio e nel Pufendorf e nella filosofia cartesiana, la scuola cioè nelle sue origini; e aveva antiveduto in essa, e nella leggerezza di sapere e giudizio che essa induceva, la fine di ogni severa scienza, come il Galiani v'intravide più tardi l'imminente giacobinismo e il Terrore. E sebbene altri ingegni prendessero di poi spontaneamente la stessa posizione che il Vico prese e difese, è pur notevole che uno dei primi critici del razionalismo politico, Giuseppe de Maistre, avesse dato attenzione alla *Scienza nuova*, e che il primo scrittore che contro il razionalismo della rivoluzione francese si levò in Italia, il Cuoco, avesse studiato e Vico e De Maistre. Comunque, la critica, che può dirsi vichiana dal suo primo autore, contro il razionalismo giusnaturalistico, la concezione che a questa si sostituì del diritto e della politica come storia, prevalsero nel secolo seguente col romanticismo e con l'idealismo filosofico.

Il quale non mancò di rendere al razionalismo e all'illuminismo da lui sorpassati un meritato, sebbene generico, omaggio, in quanto riconobbe che pur nella forma della ragione astratta e matematica e della libertà individualistica e atomica, erano state asserite, in quella scuola, la ragione e la libertà, e il nuovo umanesimo contro la vecchia trascendenza.

Ciò che noi abbiamo chiamato vita politica e Stato in senso stretto o in senso proprio, corrisponde a un disprezzo a quella che lo Hegel chiamava « società civile » (*bürgerliche Gesellschaft*) e che comprendeva non solo l'operosità economica degli uomini, la produzione e lo scambio delle merci e dei servizi, ma anche il diritto e l'amministrazione o governo in base alle leggi. Non senza ragione dunque più tardi il Marx, movendo da questo concetto, considerò l'ordinamento giuridico e politico come semplice « sovrastruttura », economica essa stessa nella sua sostanza, quale è in effetto (e questa parziale verità lo spinse al traviamiento di considerare sovrastruttura anche la morale e tutto il resto). Ma che lo Stato, inteso in senso stretto, non sia se non appunto quella formazione in cui egli si era incontrato e che aveva battezzato mera « società civile », lo Hegel non avvertì; donde il superamento che volle compiere e della famiglia e della società civile in quel che definì « Eticità » o « Stato ». Concetto che rimase ibrido ed equivoco, tra la totalità dello spirito morale e la particolarità dello spirito politico, come può vedersi in più parti, e tra l'altro dove lo Hegel procura di risolvere l'antinomia tra politica e morale (*Philos. d. Rechts*, § 337). Egli sente che tale questione nasce da fiacchezza di concetti e la butta via, sprezzante; ma è ben lungi dall'averla logicamente risolta, e contro di essa reca questo argomento, che « il benessere (*das Wohl*) di uno Stato ha ben altra giustificazione che il benessere del singolo ». Che è poi, appunto, da provare, perché, considerandosi qui lo Stato singolo come singola esistenza, non si comprende per qual ragione debba avere quel diritto che si nega all'individuo: non certamente perché esso rappresenti più o molti individui, la qual differenza sarebbe aritmetica e non etica. Non rimane se non differenziare l'un caso dall'altro dicendo che lo Stato opera secondo un principio etico; e allora si en-

tra nel bivio: o negare lo Stato singolo, facendo valere l'unico spirito etico, o negare lo spirito etico mantenendo di fronte ad esso i recalcitranti Stati singoli.

Ma serba qui davvero lo Hegel gli Stati singoli, che sono astrattezze? Non si è badato che, facendo egli seguire al primo momento dello Stato, che è il diritto interno, il secondo del diritto esterno degli Stati, in questo secondo poi non ammette alcuna possibilità di unificazione, rifiuta e quasi irride l'idea kantiana della pace perpetua, lascia risolvere i contrasti tra gli Stati singoli solo dalla guerra, e come momento ulteriore, come sintesi che supera la tesi del diritto interno e l'antitesi del diritto esterno, pone la Storia. « Nella relazione reciproca degli Stati (egli dice, § 340), poiché essi vi si comportano come Stati particolari, si svolge in grandi dimensioni il giuoco assai agitato della particolarità interiore delle passioni, degli interessi, degli scopi, dei talenti e virtù, della violenza, dell'ingiustizia e dei vizî, e quello dell'esteriore accidentalità: giuoco nel quale all'accidentalità si trova esposto lo stesso complesso etico, l'indipendenza dello Stato. I principî degli spiriti nazionali, a causa della loro particolarità, nella quale come individui esistenti hanno la loro realtà oggettiva e la loro autocoscienza, sono tutti limitati; e i loro destini e atti nella loro reciproca relazione sono la dialettica della finità di questi spiriti, dalla quale lo spirito universale, lo spirito del mondo, come illimitato si produce ed è, ed esso esercita sopra quelli il suo diritto — e il suo diritto è il sommo — nella storia del mondo come tribunale universale. »

Il che viene a dire che la effettiva moralità o eticità non si attua nel singolo Stato, ma nella lotta e pace e nuova lotta dei singoli Stati, dove ciascun individuo adempie il suo ufficio, e morale è ogni uomo che sia morale, qualunque sia lo Stato al quale appartiene e a cui esso serve. Ma, riconosciuta la lotta tra i singoli Stati nel diritto così detto esterno, non si può non riconoscerla dentro ciascuno Stato, nel cosiddetto diritto interno, come lotta tra governo e governati, tra partiti che gareggiano

e si avvicinano nei governi, e via dicendo; e anzi, non si può più mantenere salda la distinzione dei singoli Stati nel seno della storia, salvo che in modo empirico e per fini di comoda rappresentazione e discorso. Anche all'interno degli Stati gli individui sono morali o immorali non in quanto obbediscono o si ribellano al governo del tempo, ma in quanto tali sono nel loro intrinseco o nella loro coscienza.

Questa implicita confutazione che lo Hegel fece del suo « Stato etico », ossia della sua « eticità come Stato », se in lui rimase inconsapevole, non fu avvertita dagli scolari, e neppure, tra questi, dallo Spaventa nei suoi *Principi di etica* (ed. Gentile, Napoli, 1904): donde il presente dilagare in Italia di una equivoca statolatria.

Dallo Hegel filosofo è da distinguere lo Hegel pubblicista e politico, che i seguaci della teoria dello Stato etico ancor oggi confondono, identificando le vere e profonde critiche che lo Hegel mosse all'individualismo astratto o atomistico della dottrina politica del Rousseau col suo atteggiamento, che non è né vero né falso ma è suo, verso la politica del suo tempo e gli ideali che egli stimava da promuovere per l'avvenire. Lo Hegel era persuaso che i paesi protestanti, come la Prussia, avendo già compiuto con la Riforma luterana la loro rivoluzione, godessero ormai la tranquillità, e che le rivoluzioni toccassero unicamente ai paesi cattolici, che per questo erano i paesi del liberalismo. « Con questa libertà formale — egli diceva, — con questa astrazione, nessuna salda organizzazione può sorgere. Contro tutti i particolari provvedimenti del governo si oppone subito la libertà, perché quelli sono volontà particolare, e perciò arbitrio. La volontà della maggioranza rovescia il ministero, e la parte che era opposizione prende il governo; ma il governo ha di nuovo contro di sé i molti. Così prosegue il moto e l'irrequietezza. Questo è il conflitto, questo il nodo, questo il problema, che ora la storia ha dinanzi a sé, e che deve sciogliere nel tempo avvenire »¹.

¹ *Philosophie der Geschichte*, nuova ediz. del Lasson, pp. 932-33: cfr. 925-28.

Il secolo seguito allo Hegel ha risolto la questione col dimostrare che non solo col liberalismo si vive, ma che solo con esso si prospera; e poiché tra i paesi cattolici così agitati e infelici lo Hegel poneva l'Italia, e ricordava le rivoluzioni del 1820-21¹, le quali, al pari di quella spagnuola, erano state — egli diceva — « meramente politiche, senza innovamenti di religione », e perciò condannate a fallire come in effetto fallirono, si può osservare che il liberalismo stesso divenne in Italia una religione e, congiuntosi col sentimento nazionale, produsse qualcosa di più duraturo che non sia stata la monarchia imperialistica, del resto storicamente insigne, degli Hohenzollern.

È codesta non tanto una sconfitta del politico Hegel, quanto dello Hegel filosofo, ancora avvinto alle concezioni di una forma alta e perfetta della vita politica, e di uno stato finale e terminale della storia: concezioni contraddittorie a quella storicistica, che, per un altro verso, egli vigorosamente contribuì a impiantare nella moderna cultura europea.

IV

HALLER - LO STATO COME DI DIRITTO PRIVATO.

Lo Hegel criticò in modo insolitamente violento lo Haller, autore della *Restaurazione delle scienze politiche* (§ 258, cfr. 219), accusandolo di aver disconosciuto quel che nello Stato è di razionale e d'infinito, e perciò di essere affatto vuoto di pensiero. Lo Haller, come quasi tutti i teorici della politica e come lo stesso Hegel, introduceva, in verità, nel suo libro una particolare sua tendenza politica, che era quella verso lo Stato patrimoniale, di tipo medievale tedesco e più particolarmente svizzero di Berna: ideale politico certamente più anti-

¹ Anche in ciò i giudizi di lui erano nient'altro che un'eco di quelli del re Federico Guglielmo III, del principe ereditario e degli assolutisti prussiani, nonché del loro zelante consigliere, il principe di Metternich.

quato e più angusto dello Stato prussiano della restaurazione, che lo Hegel caldeggiava. E bisogna ammettere altresì che egli non era granché profondo né rigoroso in filosofia. Ma, pur con queste ammissioni, non mi sembra giusto il giudizio che di questo scrittore (ora, del resto, quasi affatto obliato) si suol fare. C'è in lui un accenno speculativamente importante, sebbene sia appunto nella parte più acerbamente rimproveratagli dallo Hegel e dagli altri critici: nella concezione dello Stato come relazione di diritto privato.

Chiamiamo relazione di diritto privato quella di mero diritto ossia di contenuto meramente economico, salvo poi (secondo che parrà meglio) ad annullare come empirica la distinzione tra diritto privato e pubblico, facendo coincidere i due termini (ogni diritto è privato e pubblico insieme), o a mantenerla, dando al secondo termine significato etico (il diritto veramente pubblico, cioè quello universale, non è più mero diritto). Per lo Haller, i principi non sono né amministratori di una cosa pubblica, né primi servitori dello Stato, né primi ufficiali o funzionari, né semplicemente capi dello Stato; ma, al contrario, persone interamente libere, che in realtà governano, non gli affari altrui, ma unicamente i loro propri. Di fronte al principe, i sudditi non esistono solamente per lui o per il suo interesse, ma hanno con lui obbligazioni reciproche, cercando ciascuno il proprio vantaggio nel servizio e dovendo per conseguenza adempiere i doveri che vi si legano. « Secondo il diritto, conformemente alla legge della stretta giustizia, ognuno esiste per sé stesso e forma lo scopo delle proprie azioni »¹. Gli Stati (dice anche) non sono umane associazioni compiute e perfette, ma rapporti di servizi, e come tali non si propongono altro fine e non hanno altro rapporto che quello particolare da cui sono derivati.

Questa caratteristica è affatto economica e viene a coincidere con quella della « società civile », data dallo Hegel; e, come quella, non intende già definire il tutto

¹ Mi valgo della traduz. italiana (Napoli, 1826).

umano, ma solo un momento del tutto. Infatti, lo Haller non dimentica (come potrebbe credere chi si attenesse alla diatriba dello Hegel contro di lui) che la relazione puramente di diritto o di diritto privato è superata da quella morale. « Sono due differenti questioni (egli dice) quella di sapere su che mai si fonda l'autorità e fin dove si estende, ovvero in che modo dev'essere esercitata: altra cosa è il dire che il più forte sia il padrone, ed altra qual uso egli debba fare della sua forza ». Sotto il rapporto giuridico, ciascuno esiste per sé stesso; ma sotto il rapporto morale, secondo la legge di carità, ogni uomo è fatto per l'altro.

Certo il risalto dato dallo Haller ai « principi », ai « forti », ai « sovrani », quasi posizioni assolute, può sembrare poco corretto, né si corregge con le attenuazioni che l'autore v'introduce, notando che al bisogno del dominare viene incontro il bisogno di esser dominati, che la dolce pace si attua solo tra forze ineguali laddove le forze eguali si urtano e lottano, che la subordinazione, conforme com'è alla natura, non offende punto l'amor proprio, che i più forti sono dappertutto i più generosi, e con altre simili considerazioni. Perfino, secondo lo Haller, in origine non esiste il popolo prima del principe, ma il principe prima del popolo, come il padre prima dei figli, il padrone prima dei servi, la radice e il tronco prima dei rami e delle foglie. Egli ripone la caratteristica del principe sovrano nell'indipendenza e tiene a questo carattere come all'unico che distingue veramente gli Stati dalle altre associazioni e rapporti d'interessi.

Ma, d'altra parte, quando egli si fa a stringere dappresso questo concetto dell'indipendenza, non sa dir se non, vagamente, che « l'indipendenza in sé stessa consiste sovente in un grado impercettibilmente più elevato di libertà, possanza, reputazione e celebrità ». E, procedendo oltre, esce in un'affermazione, che è la critica della sua teoria della sovranità: nell'affermazione di « questa grande verità, che tutti quelli che noi chiamiamo Stati o civili società non sono altra cosa che una insensibile e

non interrotta progressione di fortune ineguali, aggregato infinitamente complicato di bisogni scambievoli e di particolari convenzioni; che ogni uomo va naturalmente circondato da inferiori, da superiori e da eguali; che ognuno regna sugli uni, obbedisce al volere degli altri e conserva una parte dei diritti coi terzi; finalmente, che, in ultima analisi, Dio solo è l'unico padrone, e che il suo popolo siamo noi tutti, poiché i più forti tra noi hanno ricevuto il loro sovrano potere sol dal supremo signore, dallo stesso autore della natura, che distribuisce le forze e i beni della fortuna, e che, per conseguenza, fonda i regni e li trasferisce ». Come gli Stati singoli dello Hegel mettono foce nella « storia del mondo », analogamente (e non molto diversamente) quelli dello Haller sboccano nel seno di Dio.

Al pregio che abbiamo voluto notare si deve aggiungere l'altro, che lo Hegel stesso in certo modo gli riconosce, della critica che esso fa alla teoria atomistica o dell'eguaglianza. Per lo Haller, che non ammette governi di democrazie ma solo di aristocrazie, lo stesso sistema rappresentativo è semplicemente « un'altra parola per designare l'aristocrazia in grembo a un'associazione finta, o almeno, estesa da una finzione ». E si spaccia dello « stato di natura », che aveva avuto tanta parte nelle speculazioni dei due secoli precedenti, dichiarando che altrettanto « di natura » è lo stato sociale, e che questo e lo stato extrasociale esistono sempre, e tutti e due insieme, non solo tra principi e principi, come riconosceva la teoria del diritto a essi attribuito di guerra e pace, ma tra tutti coloro che non hanno particolari legami vicendevoli, contratti di servizio e di società, e stanno di fronte come individuo a individuo.

In genere, gli scrittori reazionari sono da leggere per il forte sentimento che li anima dello Stato come autorità e consenso insieme, e come istituzione che trascende il libito degli astratti individui; oltre che pel loro antiegalitarismo e pel loro antigiacobinismo, opposti come sono non solo ai « governi geometrici », ma a tutti quelli costruiti a priori, e senza fondamento e continuità storica. Tale il

cattolico Baader¹, che afferma l'autorità non essere « inibitrice ma datrice di forza » (*nicht ein Krafthemmendes, sondern ein Kraftgebendes*), e la sottomissione non accadere mai dell'uomo all'uomo, ma degli uomini, e del cosiddetto sovrano, e dei cosiddetti sudditi, a un terzo, che non è poi un uomo ma una relazione, un universale, il quale egli identifica col Dio personale. Il difetto di questi scrittori è (oltre che nella concezione religiosa trascendente) nella mancanza di dialettica storica, onde facilmente danno carattere di eterne a forme politiche transeunti e non riescono a vedere che anche le antistoriche e antifilosofiche teorie egualitarie, se come teorie non valevano, valevano come segni di nuove genti e di nuovi animi e di prossimi rivolgimenti politici. Essi non intendono a pieno la storia passata, perché peccano contro i diritti dell'avvenire.

V

TEORIE ECLETTICHE

Il concetto che abbiamo sostenuto della qualità affatto utilitaria o economica dello Stato, o, più chiaramente, dell'azione politica, è necessario per porre saldamente il concetto della morale, della morale che risolve in sé ogni azione rendendola morale, e risolve così anche lo Stato, il quale non è poi altro realmente se non un complesso e processo di azioni. Ma è concetto difficile e perciò non si riesce senza molta fatica a tenerlo fermo e a ricavarne tutte le conseguenze: difficoltà nel campo della politica non meno che in quelli dell'economia e del diritto, i quali formano tutt'uno col primo. Più facile è il partito eclettico, onde si raccoglie dai detti comuni che la politica non è la morale, e si ammette una certa differenza, ma ci s'industria di temperarla e di conciliarla, e, in fondo, si lasciano avvicinare o giuocare a nascondino i due principî, che si avrebbe il dovere di mediare. In questo parallelismo di

¹ *Grundzüge der Societätsphilosophie* (seconda ediz., Würzburg, 1865).

morale e di politica c'è rischio che accada praticamente quel che già Aristotele diceva che accadesse nel pesare e dosare la virtù e gli altri beni (ricchezza, danaro, potenza, riputazione, ecc.), conducenti alla felicità: che, ridotta la morale a un bene o a un dovere tra gli altri, gli uomini si contentino di una troppo modesta porzione di virtù, mentre, degli altri beni, richiedano quantità smisurate.

Tale eclettismo affiora nei trattati anche più stimati di politica, come è quello del Bluntschli, e perfino nell'altro del Treitschke (il quale passa per teorico della pura forza e non è), o nell'assai divulgata storia delle scienze politiche dello Janet. I moralisti chiedono cose impossibili (dice il Bluntschli), i sofisti politici cose dannose all'ordine morale: come s'esce dal labirinto? Se n'esce (egli risponde) col considerare che lo Stato è bensì un ente morale, ma concerne l'ordinamento della vita esterna comune degli uomini; e che perciò le esigenze morali che si pongono ai politici hanno direzione e norme diverse da quelle che la religione impone agli uomini. Ma noi non ci lasciamo più illudere e deludere da codeste parole di « interno » ed « esterno », prive affatto di senso nella realtà, la quale non si divide in nucleo e corteccia. La morale privata e la morale politica (dice continuando il Bluntschli) hanno lo stesso fondamento nell'ordine etico universale, e sono due tronchi di un'unica radice. Ciononostante, « l'istinto dei popoli ha posto una grande differenza tra le due », perché, in effetti, altro è il male preso per sé, che l'uomo privato è tenuto a fuggire, e altro quello visto in un gran tutto nel quale è asservito al bene, ed è lecito all'uomo di Stato, che guarda al fine. L'assassinio è perciò ammissibile in politica quando non lo si commetta per motivi bassi e personali, ma per la durevole sicurezza e prosperità della società, e sia a tal fine necessario. Ma noi non ci lasciamo più ingannare dal concetto del lecito, che è da confinare nella vecchia casistica dei gesuiti. Lo Janet riconosce a parole che « la philosophie politique est une science qui a ses principes propres et ses lois particulières et qui porte sur un ordre de faits qui ne doit être confondu avec aucun autre »; ma al tempo stesso tiene « utile et même néces-

saire de ne point la séparer d'une autre science à laquelle elle est naturellement unie par mille liens divers, la philosophie morale ». La filosofia morale, nientemeno, assegnerebbe alla politica « la véritable fin ». E questo fine, assegnatole dalla morale, sarebbe bensì morale, ma ristretto; cioè non punto « de contraindre à la vertu », ma « de protéger le droit », di esercitare la giustizia e non la virtù. Ristretta a quest'ufficio, l'esistenza della politica è transitoria o, tutt'al più, terrena, diversamente dalla morale: « l'objet du gouvernement est de préparer insensiblement les hommes à cet état parfait de société, où les lois deviendraient inutiles, et le gouvernement lui-même ». Anche il Treitschke si attiene sostanzialmente alla teoria dell'esteriorità e alla concezione del diritto come vita esterna; e rifiuta lo Stato etico hegeliano perché « lo Stato non è tutt'intera la vita del popolo, ma solamente la comprende come tutore e ordinatore ». Anche per lui il rapporto tra politica e morale « non è tanto semplice e chiaro », ed egli dice e disdice, e inorridisce alla « profonda immoralità » della teoria politica del Machiavelli, ma poi non riconosce limiti al dovere che ha lo Stato di conservarsi, e confessa che « vi sono, purtroppo, nella vita dello Stato, come nella vita dei privati, innumerevoli casi, in cui è impossibile l'uso di mezzi interamente puri ». E la medesima fragilità di concetti, si ritrova nella celebre prolusione del Rümelin, *Ueber das Verhältnis der Politik zur Moral* (1874), nella quale si rinnovano gli scongiuri contro il Machiavelli, ma pur si afferma che le norme morali obbligatorie per l'individuo non concernono lo Stato, che è esso il dator di norme, e, in sostanza, si ripete la posizione dello Hegel, con questo peggioramento che da dialettica è resa classificatoria e statica. Pel Rümelin, infatti, politica e morale sono due specie coordinate, sottoposte entrambe all'Etica, che è il genere superiore.

Può darsi che vi siano di coloro ai quali riesca gradito questo apparente pensare scientifico e filosofico, che riproduce l'incertezza e l'im maturità del pensiero volgare. Ma noi crediamo che giovi liberarsene, anche a rischio di uno sforzo che prenda aspetto, alla prima, di asserzione estrema e paradossale.

Le noterelle precedenti, oltre a chiarire storicamente alcuni accenni del saggio precedente, valgono a mostrare in modo pratico, con qualche nome di persona e con qualche esempio, in qual senso si dovrebbe trattare una « storia della Filosofia della politica ». Storia che è da sceverare da due altre storie, con le quali di solito va malamente mescolata: la « storia della scienza politica », ossia della scienza empirica della politica, delle classificazioni e delle leggi via via escogitate in questo campo dell'esperienza; e la « storia delle tendenze pratiche », ossia dei programmi e degli ideali dei varî tempi e paesi, che si sono espressi in teorie come simboli, e più ancora in pseudoteorie. Quest'ultima storia non è distinguibile da quella politica o etico-politica che si chiami, dalla storia delle azioni e avvenimenti, con la quale forma tutt'uno; perché le teorie, quando sono tendenze con maschere di teorie o armate delle teorie come di strumenti, fanno tutt'uno col moto delle volontà. Si richiede, senza dubbio, sottile discernimento per desumere dai documenti letterarî solo quel che ha valore speculativo nel filosofare sulla politica, e di quello soltanto indagare il nesso e seguire la storia. Ma chi non tollera le teorie-guazzabuglio non vuol tollerare nemmeno le storie-guazzabuglio.

Così, per restringerci ai soli esempî già recati, lo Hegel, in quanto propugnatore del germanesimo e del conservatorismo, appartiene alla storia europea del secolo decimonono, ma, per il nuovo e storico suo concetto della realtà, alla storia della filosofia politica; e talune sue distinzioni che, se non valgono filosoficamente, valgono come schemi empirici, pertengono alla storia della scienza politica. Del pari, il Marx è parte integrante della storia politica in quanto espresse sentimenti e speranze e volontà del movimento operaio; ma è da considerare nella storia della filosofia politica pel suo tentativo di risolvere l'etica e ogni altra forma spirituale nell'econo-

mia; e nella storia della scienza politica pel rilievo dato alla lotta delle classi, alle loro ideologie e ai rapporti tra economia e politica. Il che non toglie poi che, per bene intendere, convenga non perder mai di vista questi vari aspetti di un medesimo scrittore ed uomo.

III. 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 « sovrastruttura », 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 principî 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 alacremenente 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 purezza, 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. È 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 dall'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*¹), 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

¹ Così il DROYSSEN, *Grundriss der Historik*, § 73.

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 vapore. 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 criterî 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.

È 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 ir-rappresentabili, 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 »¹. 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,

¹ Nelle note al *West-östl. Diwan*: v. quella intitolata: *Israel in der Wüste*.

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.

IV. LA CONCEZIONE LIBERALE COME CONCEZIONE DELLA VITA

È 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. È 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 impor-

tanza, 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 o 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 ultramondani. Donde anche l'opposta disposizione pratica, che si chiama autoritaria, e che diffida delle forze spontanee e tra loro contrastanti, cerca di prevenire o troncare 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'ufficio 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 lieatezza o con rassegnazione. Vero è che vi sono, o vi sono stati, cattolici-liberali, non diciamo già di quelli che tentano 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 contraddizioni, 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 ultramondana, 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 ultramondano, e perfino negative 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 dal 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 principî, 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 liberalismo 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 democrazia e talora divergerne fortemente e contrastarlo: lo contrasta in quanto quello, idoleggiando l'eguaglianza con-

cepita 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 afforzando 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, acerbhe 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* ».

È 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, precorrimenti 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 con-

cezione 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 convertirsi 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 svolgimento 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 per timidi e per pigri e per 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.

V. CONSTANT E JELLINEK: INTORNO ALLA DIFFERENZA TRA LA LIBERTÀ DEGLI ANTICHI E QUELLA DEI MODERNI

Il discorso che Benjamin Constant lesse nel 1819 all'Ateneo di Parigi: *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*¹, merita di esser detto, con un epiteto di cui spesso si abusa, « memorando ». Memorando già pel suo stesso titolo e assunto, che importa la coscienza, allora sorta o per la prima volta attestata, di un qualcosa di profondamente nuovo nell'ideale moderno della libertà, e insieme il tentativo di determinare in che il nuovo propriamente consista. Ma memorando anche per aver avviata la soluzione di questo problema col riportare il carattere della libertà moderna in una totalità di universalità del sentire e del fare libero (a differenza dell'antica che si restringeva al governo diretto della cosa pubblica da parte dei cittadini), e per aver inteso che la libertà moderna mira a ben altro che alla cosiddetta felicità degli individui, s'indirizza al perfezionamento umano², e, insomma, non è edonistica ma etica.

Era un'indagine da proseguire, e, nel proseguirla, si sarebbe dovuto, da una parte, approfondire il contenuto e la genesi dell'ideale moderno di libertà, in relazione al simultaneo svolgimento del pensiero filosofico, e, dall'al-

¹ Ristampato nella raccolta: *Cours de politique constitutionnelle ou Collection des ouvrages publiés sur le gouvernement représentatif*, ed. Laboulaye (Paris, 1861), II, 537-60.

² « Non, messieurs, j'en atteste cette partie meilleure de notre nature, cette noble inquiétude qui nous poursuit et qui nous tourmente, cette ardeur d'étendre nos lumières et de développer nos facultés: ce n'est pas au bonheur seul, c'est au perfectionnement que notre destin nous appelle; et la liberté politique est le plus puissant, le plus énergique moyen de perfectionnement que le ciel nous ait donné » (op. cit., p. 559).

tra, correggere quel che di rigido e di semplicistico dava all'occhio nella contrapposizione di libertà antica e moderna, ricercando e dimostrando tutti i passaggi che, attraverso il cristianesimo, il medioevo, il rinascimento, la riforma, l'illuminismo, condussero gradualmente dall'una all'altra, e lueggiando perciò la libertà antica non tanto come un diverso quanto come una prima forma della stessa coscienza moderna della libertà, una forma che questa risolve in sé, ma non certo respinge. Il Constant era tratto a guardare con animo di diffidenza e di ostilità la libertà nel senso antico, la libertà, com'egli la denomina, meramente « politica », perché perdurava in lui un fremuto di ripugnanza contro il giacobinismo e il regno del terrore, che si erano circonfusi d'immagini greco-romane e parvero aver voluto reintrodurre nel mondo moderno le forme, che gli erano diventate estranee o insufficienti, della libertà antica. Ma, in verità, nonostante il camuffamento all'antica, il moto politico del giacobinismo prendeva origine non dall'antichità ma dai secoli decimosettimo e decimottavo, e dal loro antistorico culto della natura e della ragione: gli spiriti, assetati di libertà, avevano attinto sempre, dai ricordi e dalle immagini classiche, altro e più vitale alimento di sublime vita morale. Del resto, il Constant medesimo, quando additava il pericolo che insidia la libertà moderna nella trascuranza e indifferenza che il godimento della libertà personale o civile può indurre negli animi verso la partecipazione al potere politico¹, che cos'altro faceva se non confermare che la libertà nel senso antico era un momento necessario di quella più ampia che è la nostra?

¹ « Le danger de la liberté moderne c'est qu'absorbés dans la jouissance de notre indépendance privée, et dans la poursuite de nos intérêts particuliers, nous ne renoncions trop facilement à notre droit de partage dans le pouvoir politique. Les dépositaires de l'autorité ne manquent pas de nous y exhorter. Ils sont si disposés à nous épargner toute espèce de peine, excepté celle d'obéir et de payer. Ils nous diront: — Quel est au fond le but de tous vos efforts, le motif de vos travaux, l'objet de vos espérances? N'est-ce pas le bonheur? Eh bien, ce bonheur, laissez-nous faire, et nous vous le donnerons. — Non, messieurs, ne laissons pas faire. Quelque touchant que soit un intérêt si tendre, prions l'autorité de rester dans ses limites... » (op. cit., p. 558).

Ma di questa ulteriore indagine e di queste varie correzioni non si trova nulla, e il problema stesso è singolarmente immeschinito o addirittura vanificato, nella trattazione che intorno alla differenza tra libertà antica e moderna dà il Jellinek nella sua *Allgemeine Staatslehre*¹; trattazione che pur si suole lodare come quella che, ripigliando il problema posto dal Constant, ha confutato la tesi da lui sostenuta.

Senza punto detrarre dell'importanza che spetta all'ufficio della giurisprudenza, — tra i più severi ed efficaci che si adempiano nell'umana società per raccoglierne e promuoverne la vita, — conviene pur sempre mettere in guardia contro l'intrusione dei concetti giuridici nel campo della filosofia, dove essi non possono rimanere, e non rimangono, nella loro qualità di concetti giuridici, ma si alterano in semifilosofici e, come tali, ingenerano ibridismi che corrompono il filosofare, e certamente, rioperando nel campo d'origine, turbano la giurisprudenza stessa. Di siffatti ibridismi sono piene le ordinarie filosofie del diritto e le cosiddette « dottrine generali del diritto », e ne è piena altresì un'opera come questa del Jellinek, insigne per dottrina e per coscienziosa, se pur faticosa, industriosità scientifica.

Fin da quando mi accadde di prendere la prima volta a leggerla, mi sentii risuonare con insistenza all'orecchio la parola ammonitrice che lo Hegel usava ripetere circa il « barbarismo dei concetti » (*Barbarei der Begriffe*); e inorridii a ogni pagina dei capitoli introduttivi, nei quali si vengono arbitrariamente distinguendo e definendo scienze « individuali » e scienze « sociali », scienze « della natura » e scienze « dello spirito », « fenomeni sociali non guidati dalla volontà umana » (quali la lingua, il costume, la scienza, l'arte, l'economia) e « fenomeni guidati dalla volontà umana » (imprese economiche, associazioni d'ogni sorta, la Chiesa, e, più importante di tutti, lo Stato), scienze « esplicative » e scienze « pratiche »; e della storia si dice

che è la « base descrittiva della scienza dello Stato », insieme con la « notizia degli Stati », con la « statistica »; e della dottrina dello Stato, che essa è la « scienza esplicativa », e della politica, che è la « scienza applicata » o « pratica », ossia insegnatrice « del modo di conseguire determinati fini statali »; e via scorrendo. A chi è aduso al pensare filosofico manca la pazienza di sottomettere a critica consimile gnoseologia e metodologia: allo stesso modo che, quando si legge un periodo in cui sono violati gli accordi in genere, numero e caso e le *consequentiae temporum*, vien voglia di rimandare chi lo ha scritto a studiare la grammatica. Un periodo, come questo del Jellinek: « Lo Stato, nel corso dei tempi, ha cangiato la sua essenza in punti determinati, a differenza delle cose naturali, che o rimangono immutabili, o ritornano in ritmica vicenda, o sono sottoposte a una trasformazione ascendente o discendente in modo riconoscibile e retto da leggi ferme »¹, — ovvero come quest'altro: « Lo Stato è senza dubbio un fenomeno generalmente umano, ma non si può in niun modo affermare l'origine unitaria e comune di tutti gli Stati: i cominciamenti delle fondamentali istituzioni umane sono ravvolti nell'oscurità, ecc. »², — porgono appunto esempî spiccati di scarsa grammatica o, se piace meglio, di candidezza filosofica. Ma vengo all'argomento.

Poiché il Constant nella sua caratteristica storica aveva adoperato come strumenti i concetti di « libertà politica » e « libertà civile », il Jellinek, invece di approfondirsi nell'indagine alla quale quei concetti servivano soltanto da sussidio empirico e provvisorio, si appiglia ad essi, e, cangiandoli da distinzioni pratiche e giuridiche in distinzioni logiche, nega che gli antichi conoscessero la libertà politica e non la civile, e che i moderni richiedano questa e le diano la preponderanza sull'altra. « Il greco — egli scrive — era subietto di diritto non solo per lo Stato, ma anche per sé stesso. L'onnipotenza dello Stato non

¹ Mi valgo della 4ª edizione, postuma (Berlino, 1914), p. 292 sgg.

¹ Op. cit., pp. 7-8.

² Op. cit., p. 21.

andava tanto oltre, soprattutto in Atene, che al cittadino non restasse di fatto una larga sfera di libera attività ». « Tanto poco il romano lasciava sommergere l'individuo nello Stato che a lui, per contrario, l'intero ordinamento statale appariva come posto a servizio dell'individuo; nel Digesto, c'è perfino conservata solamente la definizione della libertà civile e non della libertà politica ». Lo Stato antico era un'unità compatta, senza scissione di dominati e dominatori: scissione che ebbe luogo nel medioevo, onde « quel che all'Ellade e a Roma era dato originariamente, si è dovuto dai popoli moderni riconquistare come cosa nuova nel travaglio di dure e aspre lotte ». E perciò la differenza tra la situazione dell'individuo verso lo Stato nell'antichità e quella che esso ha nei tempi moderni consiste « sotto l'aspetto giuridico unicamente in ciò che la libertà, nel secondo caso, è espressamente riconosciuta dallo Stato, mentre nel primo la si sottintendeva così pienamente che essa non trovò mai una espressione legislativa »; non essendo stata violata, non vi fu il bisogno di dichiararla.

Il Jellinek non si rende conto che le questioni circa i rapporti tra individuo e Stato, e sull'ambito maggiore o minore assegnato o da assegnarsi all'uno o all'altro dei due termini, se hanno la loro importanza, che può diventare a volte grandissima, nel diritto positivo e negli sforzi per mantenere o riformare o sovvertire questi o quelli dei suoi istituti e delle sue disposizioni, non serbano vigore alcuno in filosofia, la quale non sa né dell'individuo di fronte allo Stato, né dello Stato di fronte all'individuo, dell'uno cioè fuori dell'altro e trattati come due entità, quando sono invece i due termini di una relazione, definibili l'uno per l'altro. E non serbano vigore in istoria, che sempre annulla quelle astratte categorie traducendole nella realtà effettuale, anche quando sia storia del diritto positivo, il quale non è dato intendere se non come formula che, nata nel processo della realtà, si risolve nel processo della realtà. Ma il Jellinek, inseguendo un'astratta storia di forme giuridiche, lascia cadere tutto il contenuto filosofico e storico del problema posto dal Constant, e gli

sostituisce una costruzione pseudostorica, condotta sullo schema triadico hegeliano (che ha continuato a trascinarsi nelle scuole, ignaro delle sue origini e delle sue ragioni), per cui, come si è veduto, la bella unità inconsapevole o implicita dello Stato antico si sarebbe spezzata in due nel medioevo per venire riconquistata in modo consapevole ed esplicito nei tempi moderni. Quale storico riconoscerà mai, in questa lotta di astrattezze, in questa battaglia di fantasime, la sostanza della storia antica, medievale e moderna?

Degno di nota è poi che il Jellinek, avvinto ai suoi concetti giuridici che sforza e distorce a concetti filosofici e storici, non riesce a ritrovare e a porre veramente il terzo momento di questa triade da lui disegnata: lo Stato moderno, in cui l'unità dell'antico si sarebbe, in modo più complesso, ricomposta¹. Dice bensì che « lo Stato moderno, di unità sintetica e costituzionalmente organato, è nato mercé il superamento del duplice dualismo di re e popolo, e di potere laico ed ecclesiastico »; ma, d'altra parte, afferma che questa diade di dualismi, che sarebbe stata superata, opera ancora nello Stato moderno, come si vede nella dichiarazione degli astratti diritti di libertà, nelle costituzioni scritte o statuti, e soprattutto nella conformazione stessa dello Stato costituzionale, che non solo nelle monarchie, ma anche e in modo evidente nelle grandi democrazie rappresentative coi loro presidenti, mostra due organi immediati e indipendenti tra loro: — cioè, per parlar senza ambagi, egli riconosce, contraddicendosi, che l'enunciato dualismo non è stato veramente superato. « Questa dualità — aggiunge — dell'organo immediato rende così difficilmente comprensibile per la teoria giuridica lo Stato moderno, e praticamente contiene sempre la possibilità di vasti conflitti, la cui soluzione sta, in ultima analisi, nell'eventuale rapporto di potenza dei due organi. Nella giustapposizione, nella cooperazione e nella contrapposizione del capo dello Stato e del suo governo col Parlamento vive, anche nello Stato moderno unitaria-

¹ Op. cit., p. 393 sgg.

mente configurato, l'antico contrasto di *rex* e *regnum* ».

Contrasto, dunque, insormontabile, e che (questa considerazione, sebbene sia mia, viene di logica conseguenza) fa guardare nostalgicamente allo Stato antico, che non avrebbe conosciuto la dolorosa scissura, come a un paradiso perduto e non più riacquistabile: il che mi pare comprovare che, quando si conferisce realtà alle astrazioni, si entra con ciò stesso a navigare nel mare periglioso dell'immaginazione e dell'incomposto desiderio. Lo chiamo periglioso, perché vi s'incontrano sirene che, cantando in gergo dottrinale e servendo a interessi tutt'altro che puramente dottrinali, attirano a concezioni politiche autoritarie e reazionarie con pedanteria suadente, alla quale, in verità, i dotti tedeschi hanno di frequente ceduto in passato, e cedono talvolta ancor oggi.

VI. CONTRASTI D'IDEALI POLITICI DOPO IL 1870

Quando nell'età romantica e idealistica si giunse al pensiero che la storia dell'umanità non è altro che la storia della libertà, con questo detto si pose insieme il criterio per interpretare la storia dell'umanità, e l'ideale o la religione che le è intrinseca.

È possibile sostituire al concetto della libertà un concetto diverso, o per lo meno compierlo e superarlo in un concetto più alto? Parrebbe di sí, alla prima, in virtù della stessa dottrina logica che aveva credito in quel tempo, cioè che le filosofie susseguenti abbassino a momento loro particolare il principio costruttivo delle antecedenti. E parrebbe di sí anche in linea di fatto, perché, segnatamente dal 1870 in poi, scetticismo e aperte ribellioni sono insorti contro quell'ideale, e altri diversi od opposti sono stati esaltati e predicati, e tutta la più recente storia sembra che abbia percorso o si sia messa per altre strade.

Ma, circa la giustificazione logica, bisogna sapere che la dottrina, a cui si è fatto accenno, è stata di poi purgata di quanto ancora conteneva di aprioristico e d'intellettualistico, criticandosi la concezione della storia del pensiero come di una sequela di sistemi chiusi, ciascuno con un principio superiore a quello del precedente, e rettificandola nell'altra di una perpetua germinazione di nuovi problemi, che nascono dal moto suo stesso e della vita intera; cosicché una verità, che sia una verità, non può esser mai superata, ma viene in effetto arricchita di nuove verità e messa in nuove relazioni. Né la verità di Platone o di Aristotele, né quella del cristianesimo, né

quella del Vico o del Kant sono state confutate o abbassate, ma perpetue vivono in noi, respirando con più forte petto in un mondo più ampio.

E, circa la questione di fatto, vediamo come stanno realmente le cose.

È comunemente ammesso che, dopo il 1870, fu scossa la fede nella libertà come modo di contenere ed appagare e porre in armonia i nuovi bisogni e risolvere via via le difficoltà che s'incontrano, serbando l'ordine sociale e promovendo il progresso. L'unità germanica era stata pur testé compiuta non per la via della libertà, come si sperò nel '48, ma per l'opera di uno stato militare e di un ministro schernitore del liberalismo, e aveva dato al popolo tedesco un ordinamento, costituzionale bensì ma non liberale, e quel popolo, nondimeno, appariva baldanzoso e grandeggiante in ogni sorta di opere. Altre formazioni statali, che sembravano condannate al lume della libertà dei popoli, come l'Austria e la Russia, si provavano resistenti e vitali, ed erano alleate ricercate e corteggiate di popoli liberali; e altre, come la Turchia, venivano tollerate o addirittura carezzate. La civile indignazione contro le stragi bulgare e armene si spuntava innanzi ai fermi e duri cuori degli uomini di stato, che si chiamavano Bismarck e Disraeli. Le nazioni, smesse le utopie della « Giovane Europa » e degli « Stati Uniti d'Europa », nonché quella della « Santa Alleanza », s'erano armate fino ai denti le une contro le altre, e si contendevano i commerci, e tutte attuavano o cercavano acquisti di territori fuori dell'Europa, in Africa, in Asia, in Australia. I partiti politici non tanto si componevano e ricomponavano secondo principî ideali quanto secondo certe tendenze economiche, e tutti si mostravano fortemente « economicizzati ». L'economia stessa non fidava più nel liberismo, ma otteneva provvedimenti protezionistici, e si proteggeva da sé, chiudendosi in leghe di industriali per mantenere i profitti a un certo livello. Lo Stato assumeva sempre maggior numero di compiti, al contrario di quel che il liberalismo aveva teorizzato. A riscontro, piuttosto che in opposizione, del bismarckismo politico e della plutocrazia

industriale cresceva il movimento operaio, sotto nome di socialismo, così affine all'altro nei sentimenti e nei concetti, salvoché l'uno irrideva la libertà come « cosa da idealisti » o da « ideologi », e l'altro come « menzogna borghese », ed entrambi idoleggiavano la forza del pugno. La Chiesa cattolica, che era stata creduta vicina alla sua morte dagli illuministi e razionalisti, e che le anime religiose avevano invano pensato di poter salvare mercé un rinnovamento in senso evangelico, guadagnava vigore politico, soprattutto nelle classi rurali, e i governi contavano con essa, che più di una volta porse loro soccorso contro pericoli di sconvolgimenti. La cultura si fece materialistica o positivista, ponendo a suo capo la scienza naturale e matematica, in luogo della filosofia che vi regnava in passato; e per ciò stesso lasciava aperto l'adito a ritorni mistici, a riaffermazioni del trascendente, e perfino a restaurazioni del tomismo e della scolastica, inconciliabili con la filosofia moderna, ma non del pari con le scienze positive. La preponderanza sociale passò dagli uomini di idee e d'ideali alle genti economiche, plutocrati o proletari che fossero, e ai loro portavoce. Il materialismo storico, sostituito alla religiosa storia dell'umanità, fu la proiezione teorica di quest'atteggiamento degli animi. E attuazione del materialismo storico parve, in attesa della temuta o sperata rivoluzione sociale o prologo di questa, la guerra mondiale, una guerra da nessuno voluta e da tutti preparata ed eccitata, e che si dié subito a vedere così priva di ogni ragione ideale che fu popolarmente denominata non guerra, ma « conflagrazione » europea. La letteratura, avanti e dopo la guerra, sensuale, pessimistica, laudatrice della violenza o da questa affascinata, rispecchia il mutamento accaduto e forma contrasto con la letteratura dell'età precedente.

Tale, sommariamente, è il quadro della nuova età, che si trova nelle storie che ne sono state scritte e in inglese e in tedesco e in francese e in russo e nelle altre lingue, e che quasi sta per diventare una storia convenzionale, ricalcata e ripetuta da tutti. Né se ne vuol negare la rassomiglianza, materiale, approssimativa o unilaterale che poi si giudichi e, particolarmente, non si vuol negare l'esattezza

dell'osservazione che, dopo il 1870, la fede nella libertà è stata assai contestata e scossa. Ma che una fede sia contestata e scossa, non è questo il punto essenziale, che decide sulla sua sorte; perché, anzi, è proprio di ogni verità di accettare e sfidare i dubbî e gli assalti, per effetto dei quali essa non muore mai, e muore invece, quando muore, solo di sé stessa, cioè quando si chiarisce in sé stessa contraddittoria e non vera. Mezzo e suggello insieme di questa dissoluzione è che la fallace verità venga sostituita da un'altra, che non sia fallace o sia meno fallace. Cosicché il punto della questione non sta nel fatto delle perplessità, delle tepidezze, delle miscredenze, delle negazioni e irrisioni blasfematrici, che sono le avventure nelle quali capita qualsiasi verità, ma unicamente nell'altro della esistenza o non esistenza della verità, che l'abbia sostituita.

Conformemente a ciò, se noi guardiamo agli ideali o controideali, opposti a quello della libertà nel corso della storia recente, e celebrati e inculcati come validi di quella serietà e saldezza e realtà e universalità ed efficacia salvatrice che mancherebbero all'altro, non solo non riusciamo a scoprirne nessuno che resista davvero alla critica, ma quasi restiamo smarriti dinanzi a tanto chiasso per nulla, a così grande montagna partorienti miseri aborti intellettuali. Prende il primo posto quello della lotta per l'esistenza e della sopravvivenza del più forte, che variamente ispira l'ideologia politica del comunismo con la sua lotta di classe e dittatura della classe possente per numero e versata nella produzione materiale dei mezzi di sussistenza, e quella dell'imperialismo o nazionalismo, che trasferisce la stessa lotta dalle classi sociali ai popoli e agli stati: un ideale che si ritrova in forma eroica e aristocratica in quella sorta di torbida religione che prese il nome dal Nietzsche, agitato cuore di poeta. Orbene, l'impotenza di esso si fa palese nella contraddizione stridente in cui si mette con la coscienza morale, che vi ripugna senza remissione, sentendo quanto trista immagine della vita umana gli stia dietro come presupposto e dinanzi come annunzio, quale vile figura dell'uomo, condannato a fare schiavi e a farsi schiavo, a morire e a dar morte, sterilmente, con la sola promessa bea-

titudine del ghigno feroce onde si allieterà il provvisorio conculcatore di classi e di popoli, o l'altra, poco diversa, di qualche artistica voluttà neroniana. Che se, per difenderla, si venga comunque temperando e correggendo questa ideologia, e mettendola in rapporto con la coscienza morale, come lotta che non sia chiusa in sé stessa e sterile, ma abbia a suo fine la sempre maggiore elevazione morale dell'uomo, e l'eroe vi faccia da demiurgo del bene, e di conseguenza i modi stessi della lotta vengano altrimenti lumeggiati e rischiarati, si è ricondotti a poco a poco al concetto della lotta per la libertà, la quale implica i contrasti e le antitesi, e non rifiuta all'uopo le ribellioni e le guerre, e non aborre dai patimenti e dal sangue, che l'uomo ha saputo sempre versare per fecondare la storia umana. E il riconducimento della cattiva copia al buon originale avrebbe qualche analogia con quello, che dai critici è stato eseguito dell'evoluzionismo naturalistico al divenire dialettico, di cui l'altro era sfigurazione o simbolo materializzato.

Fermato l'occhio su questo controideale, che ha avuto fortuna più di tutti gli altri nel costume e nella letteratura, basta accennare appena a quello onde si pensa di ripristinare, per la comune salvezza e tranquillità, la trascendenza religiosa nella forma dell'obbedienza alla Chiesa cattolica e al suo insegnamento e ai suoi dettami etici e politici. Perché tal cosa si effettuasse sul serio, converrebbe disfare l'intera storia della civiltà umana, e quella medesima del Cristianesimo e della Chiesa, che ne formano parte inscindibile, e, cancellando questa storia di molti secoli quasi abbozzo sbagliato, sostituirla un'immobile dottrina, caduta dal cielo attraverso la mente di qualche sacerdote o teologo morale. Ma quanto sia disperata siffatta impresa si vede da ciò, che la Chiesa cattolica, forte ancora e tutt'altro che trascurabile come elemento politico, è affatto infertile nel campo del pensiero e della cultura, e non le riesce di celare in qualche misura la sua aridità in questa parte se non col togliere a prestito metodi e concetti e risultati dal pensiero laico. Infine, non mi pare che sia neppure il caso di discutere, bastando menzionarli, i controideali este-

tizzanti, anarchico-nichilistici, ascetici o buddistici, perché nella società moderna, se i due esaminati di sopra hanno a lor sostegno l'uno l'ebbrezza della sovrabbondanza sanguigna e della foga produttiva, e l'altro, l'orgoglio di un'antica e non ispentata tradizione romano-medievale, quelli rimangono mere fantasie di dilettranti, capricci individuali o propositi di spiriti fanciulleschi. Neppure il nome di controideale merita l'altra disposizione, parimente fanciullesca, che sospira verso l'ineffabile, aspetta sempre il *quid novum* e mirabile, e spregia il sentire e il pensare esistente a paragone di quello inesistente, che le par bello perché inesistente.

Che se da questo sguardo ai controideali si passa a considerare le innumeri polemiche dottrinali, rivolte contro il liberalismo e la democrazia, e si attende non alle particolari censure, che possono essere e sono spesso giustificate, ma, come si deve, al senso fondamentale del discorso, alla sua conclusione, si osserva sempre uno di questi due casi: o, primo, che quelle polemiche non concludono, non sono costruttive, e perciò mancano a sé stesse, tutt'al più semplici sfoghi satirici di malumore, da riformatori che non sanno che pesci pigliare; ovvero, secondo, che concludono alla convenienza di correggere e migliorare l'andamento presente col rendere sempre più effettivo, e meno fittizio e formalistico, l'ordinamento liberale. Rimane così fuori controversia l'ideale o principio direttivo come non sostituibile con altro, e la questione è trasportata sui modi più adatti della sua attuazione. Donde le proposte per raffrenare le prepotenze delle maggioranze, le tirannie dei partiti e gli intrighi dei politicanti, per ovviare agli inganni in cui sono avvolte le turbe, per far intendere il diritto e la responsabilità della minoranza dirigente o classe politica e dei suoi capi contro il mito dell'ente Popolo, per aggiungere controlli a quelli che già ci sono o in luogo di quelli che mal servono, per toglier via certe superstizioni pseudoliberali, non più confacenti alle nuove condizioni e che coprono talvolta interessi illegittimi o diventati illegittimi; e simili. Proposte che presuppongono tutte la coscienza morale e la buona volontà degli uomini, dalle

quali esse stesse provengono come mezzi e strumenti che quelle si foggiano: ché, se tal presupposto non sussistesse, se, come volgarmente si blatera, gli uomini fossero radicalmente sciocchi e cattivi, non ci sarebbe più da pensare né a ordinamento di libertà né ad altro qualsiasi e resterebbe soltanto da augurare un incendio universale, che divorasse un mondo non più meritevole di vita. Ma cotesto è un modo di dire o di celiare: il fatto è che l'entusiasmo morale ora si avviva ora si smorza, ora balza energico ora si distende nell'abitudine e nel comodo e nel lasciar andare; e che perciò occorre, nella società laica come già in quella della Chiesa, che di volta in volta apostoli e martiri e santi intervengano, i quali non si può di certo fabbricarli artificialmente, ma bisogna confidare nella Provvidenza, che, come li ha sempre mandati sulla terra, così li manderà ancora. Parecchi pensano perciò che il problema fondamentale dei nostri tempi sia religioso; e così penso anch'io, con questa determinazione, per altro, che religioso è il problema di ogni tempo, e che non si tratta punto d'inventare pel nostro una nuova religione, ma di sempre rinsaldare ed approfondire la religione esistente, quella che una volta si chiamava la religione insita o naturale, e ora si potrebbe chiamare storica.

L'impossibilità di cancellare o sostituire nelle menti il concetto di libertà come ideale e principio direttivo riceve ironica conferma quando si pensi che persino il primo Napoleone diceva a Sant'Elena che egli si proponeva di dare, a opera sua compiuta, la libertà alla Francia e all'Europa tutta; che il terzo Napoleone la disegnava come coronamento dell'edificio che andava costruendo; e che il Bismarck, caduto dal potere, in un noto discorso agli studenti di Jena nel 1892, protestava sfiducia nell'assolutismo e raccomandava di rinvigorire l'efficacia dell'opinione pubblica e del parlamento. Esempio più fresco, nell'ultima guerra, quando si volle riscaldare i cuori dei travagliati popoli combattenti, non si seppe se non fare risplendere ai loro occhi la libertà che essi avrebbero suscitata dappertutto, anche presso i loro nemici riluttanti, e l'alleanza dei popoli o la società delle nazioni per

il pacifico e libero svolgimento della civiltà mondiale; e se le lingue, che queste cose predicavano, erano spesso bugiarde, non per ciò resta meno comprovato che quell'ideale era il solo che si potesse difendere, il solo al quale si potesse fare ricorso con sicurezza di buon rendimento.

Sembra che siamo giunti così a uno strano caso di divergenza fra teoria e fatto, idea e realtà, perché quei controideali che non reggono in teoria e si scoprono irrazionali, quell'ideale che solo è dato ragionando confermare, sono, per converso, gli uni confermati e l'altro smentito dalla storia dell'ultimo cinquantennio o sessantennio. Si direbbe quasi che la storia della filosofia e delle dottrine politiche tenga cammino diverso od opposto a quello della storia civile e politica. Ma l'apparente divergenza non può fornirci se non motivo a farci dubitare che questa storia sia stata ben compresa: il che fu già adombrato con la riserva che il quadro che se ne suol dare è solo materialmente, estrinsecamente o unilateralmente rassomigliante. Rappresentata a quel modo, essa è apparsa ora una decadenza (quanto si è parlato, e quanto ci si è perfino pavoneggiati, di decadenza e di decadentismo ai tempi nostri!), ora una negazione, rispetto alla storia delle età precedenti; e, invece, non è né l'una cosa né l'altra, ma semplicemente una prosecuzione, e, se così piace, una travagliosa prosecuzione. In altri termini, quello che è stato descritto come il periodo dell'abbandono dei concetti liberali, non è dato intenderlo se non come la lotta di quei concetti coi sopraggiunti avvenimenti e coi poderosi svolgimenti, che erano chiamati a dominare. Forseché l'età romantica, idealistica, liberale aveva dato assetto per sempre alle società umane, e le aveva messe per la via regia nella quale sarebbero procedute d'ora innanzi senza intoppi e mali passi? Essa aveva solamente reso più evidente e meglio consapevole un gran principio direttivo, e lo aveva più o meno felicemente adoperato per risolvere certi problemi del tempo suo, unendovi, come accade, frettolose generalizzazioni, dottrinarismi (« periscano le colonie piuttosto che i principî! »), illusorie speranze e quella specie di mitologia che così facilmente si attacca a

ogni nuova verità. Non c'era, dunque, da stupirsi che la lotta continuasse o diventasse più aspra, che sorgessero difficoltà non prima sperimentate o non sperimentate in quella estensione o grado, che illusioni dovessero essere dissipate, generalizzazioni rivedute e corrette, e la mitologia sostituita dalla critica. Così, in economia, doveva finire e finì il semplicismo liberistico, che si era convertito in una credenza di teologico ottimismo delle armonie; nei rapporti internazionali si scorsero i limiti nei quali urtava il moto delle nazionalità tendenti a raccogliersi in stati, e s'intese che la politica, del pari romantica, della restaurazione e del mazzinianismo doveva fare i conti con la realtà, e riimparare qualcosa dalla vecchia politica, ribattezzata *Realpolitik*; nelle formazioni statali si apprese che l'unità nazionale statale poteva talvolta presentarsi disgiunta dal conseguimento del regime liberale, e l'uno o l'altro fatto precedere; nella politica interna si vide che non sempre la vicenda parlamentare bastava a garantire la pace sociale; nella politica ecclesiastica si avvertì che l'illuminismo e l'anticlericalismo non valevano a dissolvere o ad abbattere la Chiesa cattolica, e anzi portavano il pericolo di privare prematuramente le società di una delle loro salde forme di organamento e di ordine, e per di più che la religione laica, cresciuta nel sette e ottocento, non era ancora tanto adulta da non andare soggetta al doppio squilibrio ora verso il materialismo ora verso la pristina fede, o al disperato pessimismo, al senso di solitudine e al tedio; che i procedimenti umanitari erano inapplicabili a popolazioni barbariche o d'inferiore civiltà, verso le quali valeva il vecchio diritto della conquista e dell'assoggettamento; e, finanche, per toccare come si è già toccato la cerchia della cultura, che la geniale filosofia idealistica era stata anch'essa in più parti semplicistica con le sue aprioristiche costruzioni della logica, del mondo della natura e del mondo della storia, e bisognava rimettere in onore e in relativa autonomia le scienze positive e la filologia. E non è meraviglia che, nel compiere queste correzioni e riconoscimenti, si andasse, per impeto di polemica, tropp'oltre e si negassero il liberismo economico nella

sua idea, e il moto delle nazionalità, e i parlamenti, e il libero pensiero, e il sentimento di umanità, e la effettività della morale, e l'idealismo in quanto idealismo: negazioni agevolate dal fatto che le cose che si negavano pur si possedevano e giovavano e rendevano possibile ai negatori stessi di vivere e operare. Come, d'altra parte, era affatto naturale, che, giganteggiando le forze economiche, e con esse i contrasti di capitalisti e proletari, d'imprenditori ed operai, i rappresentanti esclusivi di quelle forze (che sono di lor natura economiche e non etiche, e non intendono nulla del governo delle società e del corso effettivo della storia e, insomma, dei bisogni dell'anima umana) volgessero le brame o a un totale rifacimento della società dalle fondamenta contro la propria natura o a un ritorno a regimi autoritari contro la storia, e trovassero letterati e raziocinatori pronti a farsi eco di quelle brame, e a costruire ideali comunistici o assolutistici, circondando questi ultimi di cenci della vecchia storia quasi fossero splendidi drappi e bandiere gloriose.

Pure, attraverso questi contrasti, queste difficoltà, queste esagerazioni e queste vociferazioni, il principio che regge la storia dell'età di cui trattiamo è sempre quello liberale, giacché altro non ne è sorto o non ha mostrato forza costruttiva. Anche nella prostrazione prodotta dalla guerra, che così grande e distruttiva non si era vista mai, il comunismo o lo pseudocomunismo non ha fatto le sue prove se non in un paese che era rimasto fuori del mondo liberale, e forse colà finirà coll'aprire la strada a quella vita di libertà che l'antecedente autocratismo non aveva saputo generare. E, ripigliando e seguitando a introdurre nuovi tocchi e nuova luce nel quadro storico, che abbiamo detto « convenzionale », di quell'età, si dovrebbe mettere in chiaro che il liberismo, se si è ritirato da certe parti nelle quali indebitamente si voleva portarlo a rischio di danneggiare per la ricchezza delle merci l'altra ricchezza dei valori nazionali, statali e morali, se non ha potuto impedire gl'interventi dello Stato e delle amministrazioni municipali nelle cose economiche e la molta legislazione sociale, con ciò è stato non confutato ma approfondito, te-

nuto vivo nel suo spirito e non nella sua lettera; e che, anche quando ha perso campo nel commercio internazionale per gli interessi prevalenti di certi stati e di certe classi, ha trovato compenso all'interno nella maggiore ampiezza dei nuovi stati ed imperi, e rimane pur sempre il segno da cui si è costretti a prendere guida e regola. La lunga lotta per lo stabilimento in Francia della repubblica liberale contro legitimisti, orleanisti e clericali, e poi contro i tentativi cesaristici e reazionari del Boulanger e dell'affare Dreyfus, si è svolta vittoriosamente nei decenni seguiti al '70; e, come nella Francia che aveva sofferto la lezione del secondo Impero, il regime liberale è rimasto incrollabile nei paesi dove più antica ne era la tradizione e dove (come avrebbe detto lo Hegel) si era cangiato in un *Vorurtheil* o convincimento comune, e si era convertito in succo e sangue. E si dovrebbe notare che l'ammirata fondazione dell'unità di un gran popolo per forza militare e per ragion di stato, prescindendo dalle forze e dall'educazione liberale, si è mostrata assai poco resistente, a giudizio dei più acuti intelletti di quel popolo stesso, il quale, dopo una dolorosa esperienza, ha scosso via i suoi principi e principotti, fondatori di quell'unità, e si è riformato con ordinamenti liberali; e, per l'altro verso, che l'unica delle grandi formazioni statali europee, che comprimeva le individualità nazionali, si è sgretolata. Il movimento socialistico, che pareva tanto minaccioso sul finire del secolo, circa quel tempo, e nel paese stesso che ne aveva dato la teoria e la filosofia, entrava ad un tratto in una famosa « crisi », e mise capo poi, contro l'internazionalismo, al più schietto nazionalismo; e altrove si veniva via via risolvendo nella lotta parlamentare, alla quale apportava nuovi uomini, nuove forze e nuovi concetti. L'imperialismo coloniale ha già esteso ad altre parti della terra gli ordinamenti liberali e, con la civiltà moderna che introduce dappertutto, promette di estenderli ancora, in maggiore o minore misura, nell'avvenire più o meno lontano. L'idea della « Santa Alleanza » e della « Giovane Europa » è ricomparsa, e va cercando di crearsi un organo adatto nella Società delle nazioni. Infine, tor-

nando di nuovo alla cerchia della cultura, l'idealismo filosofico, che fa tutt'uno con la concezione liberale della vita, sembrava schiacciato sotto la grave mora del naturalismo e positivismo e scientificismo, alleati delle concezioni autoritarie o a queste conducenti; e, invece, negli ultimi decennî, si è rialzato, scotendo le pietre ed i rottami, piú forte di prima, perché reso piú esperto e sagace, e viene dappertutto ripigliando il dominio nel mondo del pensiero.

Il processo è sempre in corso, e piú aspro di prima nel suo travaglio, perché la guerra o « conflagrazione » mondiale ha risolto assai meno problemi di quanto si sperava, e sembra, in cambio, averli esasperati tutti, se questa esasperazione stessa non è il segno di una vicina soluzione, cioè dell'entrata in un periodo, non già di pace imperturbata e senza contrasti, che non può essere una realtà e neppure un'idealità per l'uomo, ma di assetto relativo e di respiro. Alla storia non spetta di fare previsioni, come credono gli incompetenti, i quali perciò la sberteggiano poi, dicendola inutile. Altro è il suo ufficio: fare intendere quel che veramente è accaduto, quella che è la realtà presente, epilogo del passato, che ha in essa la sua forma vivente, per porre mercé questa chiara coscienza il fondamento su cui debbono sorgere i nostri propositi e la nostra azione. E quali siano i doveri morali che la storia della nostra età ci prepara, si ricava agevolmente dalla interpretazione che ne abbiamo data: al termine della quale, per altro, si sottintende, da parte dello storico, la docile disposizione di attesa: che se si tiene sbagliata quella sua interpretazione, la si voglia rivedere e correggere e capovolgere, indagando e ragionando, com'egli, secondo le sue forze, ha procurato di fare.

VII. LIBERISMO E LIBERALISMO

La formola 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 formola 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 altresí regola e legge suprema della vita sociale, e ne nasce di necessità un conflitto. Due leggi di

pari grado in pari materia sono, evidentemente, troppe: 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 desiderî 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 vuol 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 socialistico, 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 socialistico, 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 socialistici, 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.

VIII. 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 risoluto 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 cangiamento 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 speciali monografie, delle quali, per fermare la mente su taluni esempi, ricorderò quella venuta in luce una quindicina di anni fa del Sombart¹, e l'altra, recentissima, del Groethuisen².

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 of-

¹ WERNER SOMBART, *Der Bourgeois*, Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen (1913): cito dall'ediz. di München-Leipzig, Duncker u. Humblot, 1920.

² BERNHARD GROETHUISEN, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt und Lebensanschauung in Frankreich*: Erster Band: *Das Bürgertum und die katholische Weltanschauung* (Halle a. S., Niemeyer, 1927): riduzione francese con l'aggiunta di una seconda parte: *Origines de l'esprit bourgeois en France. I. L'Église et la Bourgeoisie* (Paris, Gallimard, 1927).

fesi 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 comunista, 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 loro 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 cor-

rente 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.

È 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 suol 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 diventarono 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 fedecomessi e degli altri vincoli; la tecnica, che sconvolgeva le vecchie abitudini; i bisogni di nuovi agî, 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 po-

lemica 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 desiderî 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 adoperarla 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 antiliberal, 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 compimento, 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)¹, 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 storico². Tutt'al più (egli dice), si può dare un ordinamento complessivo per cause soprordinate e sottordinate, con una sorta di gerarchia di cause: quali sarebbero, dopo la caduta dell'Impero romano, i due possenti impulsi della ricerca del-

l'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 sangui 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'infacciarsi dei sentimenti religiosi e l'abbattimento di tutti gli impacci nei rapporti con l'estero, che agevolò l'emigrazione delle forze economiche¹. 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 libro²; 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* », com-

¹ Op. cit., p. 457.

² Op. cit., p. 459.

¹ Op. cit., pp. 459-62.

² Se ne ha anche una traduzione italiana: *L'analisi dell'uomo e l'istituzione della natura dal Rinascimento al secolo XVIII* (Venezia, La Nuova Italia, 1927).

preso 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 principî di perduranza »¹. 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? È da presumere che no,

¹ Op. cit., p. 23.

e segni di stanchezza già si scorgono in certe tendenze al comodo e al lusso, e nel burocratizzamento delle imprese, 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 gorghi del Reno. Chi lo sa? »¹. 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,

¹ Op. cit., pp. 413-14.

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 »¹. Ma la prudenza, mi sembra, è di tutti gl'ingegneri, che non tolgono le impalcature e i puntelli quando l'edificio 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 principî 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

¹ Nella ediz. francese (che contiene la seconda parte), p. 293.

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 rado) 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 e comunque si trovi espresso¹. 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?

¹ Per questa mia raccomandazione, si veda, tra l'altro, *Teoria e storia della storiografia*⁸, pp. 148-50.

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 men-tovare la recente teoria del Kay Wallace¹ 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? Intermedia-ria di questo errore è appunto la identificazione della « po-litica » 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 « media-zione » 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 eco-nomici, e neppure di mera e brutale politica, ma etico-politici, come soglio denominarli. Cosicché il « ceto me-dio », di cui qui si parla, è una « classe non classe », si-mile a quel « ceto generale », a quell'*allgemeine Stand*, al quale lo Hegel riconosceva come cerchia dell'attività che gli spettava, come suo proprio affare, gl'« interessi gene-rali », *die allgemeine Interessen*². 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'agiatezza concessagli dalla fortuna o dagli stipendi

fornitigli dallo Stato e lo assegnava unicamente al « servi-zio 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 sen-timento del bene pubblico, ne soffrono la passione, affi-nano e determinano i loro concetti a quest'uopo, e ope-rano 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 dif-fondono intorno a sé, nelle anime, la poesia.

Con questo accostamento alla « poesia », al quale sia-mo arrivati movendo dal concetto, che suona somma-mente 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, deplorevol-mente contaminare, con danno non solo della storiografia ma del sano giudizio morale e politico.

¹ WILLIAM KAY WALLACE, *The trend of history* (New York, Macmil-lan, 1922); *The passing of politics* (London, Allen a. Unwin, 1924).

² Si vedano le lezioni sulla *Philosophie des Rechts*, ai §§ 205 e 305.

IX. 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 profondità verità, che giova schiarire 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 varî tempi, rappresentante della difesa e del progresso morale e civile. Perciò a tale storia sono inadeguati i criterî 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 criterî di essa, sono sua materia, cioè si riferiscono a talune vicende e a transeunti composizioni di quelle contese¹.

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 »: conce-

zione (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 propria¹.

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, sí 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 pratica, quella germanica tra *Civilisation* e *Kultur*, e simili.

Piú 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 risolveva dopo essere stato invano com-

¹ Si veda la mia *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*⁴, II, 95-97.

¹ 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 I, cap. 2.

presso, 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 teoretico 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 cangiamento 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 cangiamento 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 cangiamento 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; ché 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 co-

struire una storia dell'umanità, che sia di piena umanità e non di umanità dimidiata e unilaterale, se non come storia etico-politica¹. La storiografia moderna ha il suo spirito generatore nella *Historia ecclesiastica*, fondata dal cristianesimo².

¹ V. sopra in questo vol., pp. 225-34.

² Cfr. *Teoria e storia della storiografia*³, pp. 197-98.

Se si desidera qualche punto di meditazione per intendere quella che si chiama natura utilitaria o economico-politica dello Stato, si consideri, per esempio, che laddove l'uomo morale ha, in dati casi, il dovere e il diritto di sacrificare la sua vita, lo Stato è di qua da questo dovere e da questo diritto. Anche chi sia animato dal più nobile e più ardente e più ardito sentire etico, se e in quanto consiglia e governa ed esercita opera politica, deve unicamente avvisare alla salvezza dello Stato, col quale s'identifica in quell'atto, e compiere ogni sforzo e adoperare ogni mezzo che a ciò conduca. Avverrà che egli sia costretto talvolta a porre allo sbaraglio l'esistenza o la prosperità di quello Stato, ma soltanto per necessità di lotta o per accrescerne, con audaci imprese, la potenza. La storia, la quale non conosce eroi che abbiano sacrificato la loro patria a un'idea, conosce invece coloro che hanno meritato biasimo per avere sottoposto gl'interessi dello Stato, a cui appartenevano come cittadini, a un'idea o un ideale, e perfino a un sentimento morale generoso ma estraneo al determinato dovere politico. Il Mommsen, nel paragone che istituisce tra la fine di Cartagine e quella delle Gallie, tra Annibale e Vercingetorige, dice che è da pensare dei re e degli uomini di stato che si comportano da « cavalieri », quando bisogna ricorrere all'astuzia, o, secondo il motto greco, fuggire, perché « chi fugge combatterà di nuovo ».

Discende da queste considerazioni la conferma che cercare la soluzione dei problemi morali dell'umana convivenza mercé un distorcimento dello Stato e della politica dalla

propria loro natura, è errore di logica, che apre la via a pericolose illusioni o a incoerenti e dannosi atti pratici. E s'intende la diffidenza, tante volte attestata, o almeno la cauta riserva, verso i tribunali internazionali, le società delle nazioni, gli appelli agli uomini di governo contro le oppressioni e i delitti che si commettono in questa o quella parte del mondo. Per la natura politica di quegli istituti e di quegli uomini, non appena i tribunali, le società, i provvedimenti invocati entrano in azione, si convertono in politica dei singoli Stati e dan luogo a effetti ora solamente delusori, ora diversi dalle richieste della coscienza morale, ora conformi bensì a queste richieste ma per motivi non morali, in quanto cioè effetti utili agli Stati più forti o alle unioni più forti. Tutte cose delle quali non fa d'uopo recare esempi.

E nondimeno il genere umano non rinuncia alla sua brama e alla sua domanda di un mondo più giusto e più mite e più civile, ossia più umano, in cui tutti i diritti siano protetti, in cui ogni opera buona trovi aiuto e incitamento, in cui via via diminuiscano gli affanni e i dolori o vengano portati in più alta sfera che non sia quella del iugularsi a vicenda, in cui sia abolita la guerra, non la guerra che è intrinseca e necessaria al vivere stesso, ma la guerra che continua il costume barbarico del sangue, delle stragi, delle crudeltà e dei tormenti. E non solo non rinuncia a questa brama e a questa domanda, ma neppure alle premure e alle speranze che gli Stati se ne facciano intermediari e strumenti, e accolgano tra i compiti loro e pongano in cima agli altri il compito di civiltà, innalzandosi a « Stati etici » o « Stati di cultura »: la quale civiltà o cultura è così legata alle condizioni del mondo intero che non può assicurarsi o promuoversi se non con una politica internazionale anch'essa di civiltà e di cultura.

Si dovrà, in forza delle considerazioni precedenti, giudicare vano e privo di fondamento questo impeto e questo lavoro della coscienza morale? Cotesta non è logica conseguenza di quelle considerazioni; e, se fosse, tanto peggio per esse, che, urtando, in tal caso, contro un fatto ben reale e indistruggibile o sempre rinascente, dimostrerebbero la

loro fallacia. Quelle considerazioni sono vere e questo impeto e travaglio è santo, e perciò legittimo; il che vale riconoscere la verità dell'affermazione teorica che di esso si faccia. Né solamente le due verità sono conciliabili tra loro, ma, come accade di tutte le verità, l'una trova la sua forza nell'altra, componendosi entrambe in una verità più ampia.

Infatti, il momento dello Stato e della politica è un momento necessario ed eterno bensì, ma un momento e non il tutto; e la coscienza e l'operosità morale è un altro momento, non meno necessario ed eterno, che segue al primo, dispiegandosi dall'unità e nell'unità spirituale. Certo, se il secondo è indistruggibile, non meno è indistruggibile il primo; ma ciò importa solamente che il secondo non distrugge il primo, sì invece riopera perpetuo sopra esso, batte in perpetuo alla sua porta e in perpetuo si fa ascoltare e accogliere, pur conformandosi alla legge che regna in quella sfera. Così la poesia non è il pensiero e la filosofia; ma filosofia e pensiero rioperano perpetui sulla poesia e battono alla sua porta e sono accolti da lei, che ne rimodula le voci in poesia, in nuova poesia. In questo continuo trasfondersi della morale nella politica, che pur rimane politica, è l'effettuale progresso etico dell'uman genere, come nel trasfondersi del pensiero nella poesia è il maturare di una poesia sempre più ricca e profonda, onde per un rispetto (in pura poesia) Omero, Dante, Shakespeare, Goethe sono poeti tra loro incomparabili e ciascuno autarca, e per l'altro rispetto (nella storia civile) l'uno si colloca verso l'altro in una serie di crescente complessità spirituale. Come il poeta, che non conosce concetti ma stati d'animo, si trova dinanzi stati d'animo perfusi di un nuovo pensiero, così il politico, che non conosce se non interessi e utilità, si trova dinanzi nuovi interessi e nuove utilità sorte da nuovi bisogni morali, e non può respingerli, e deve fare i conti con loro, cioè deve accettare quella nuova materia insieme con le altre e come accettava le altre, e darle col suo operare forma politica.

Dall'esatta determinazione di questo rapporto, mal

determinato o stortamente presentato dai moralisti della politica (come, nel caso analogo, dai domandatori di poesia direttamente filosofica, che non sarebbe poesia ma polemica o didascalica), si ricava la pratica conseguenza che dagli Stati e dagli uomini politici non basta invocare opere di pregio morale a pro dell'intero genere umano, quasi gettando sulle loro spalle il peso che deve essere portato dalle nostre, chiedendo ad essi sforzi che debbono essere compiuti da noi, ma bisogna aiutarli all'uopo e venir loro incontro con le effettive modificazioni indotte nelle menti e negli animi: sicché si potrebbe dire che non basta domandare, ma bisogna porre o imporre il nuovo stato di fatto, che essi tradurranno, secondo i casi, in leggi, guerre, trattati, e simili. Se più largamente gl'intelletti si liberassero, mercé la spassionata indagine, dagli stolti concetti delle razze e delle nazioni privilegiate e di quelle perpetue nemiche, e, mercé l'ingentilimento degli animi, si accrescesse la reciproca simpatia tra le varie famiglie umane con le loro tradizioni e attitudini, che sono tradizioni e attitudini dell'umanità intera; come potrebbero gli Stati e gli uomini che governano la politica seguire quei concetti e quelle avversioni e valersene, o accrescerne la violenza e la virulenza, nella loro opera pratica? Una politica più umanitaria o più umana s'imporrebbe col fatto: una politica alla quale l'Europa parve avviata a mezzo del secolo decimonono e dalla quale si è poi gravemente discostata, e ora par che ne navighi assai lungi, in un mare tempestoso, sotto un cielo scuro. Se diventasse più generale che non sia il rispetto per la verità ideale e storica, per la vita teoretica che è una in tutto il genere umano, più generale il discernimento e l'abito riflessivo e critico; come si potrebbe, innanzi al saldo muro opposto da questa energia spirituale, non fare una politica diversa da quella che si fa col fabbricare quotidianamente il falso, eccitare le immaginazioni, stordire con le vuote parole?

La negazione del carattere etico dello Stato in quanto tale ha, dunque, tra gli altri suoi motivi, anche questo: di togliere ai facili moralisti l'alibi ch'essi si procacciano

quando si danno a chiedere agli Stati di cangiare la propria natura ed esercitare la moralità, invece di attendere da parte loro al grave dovere di promuovere nel mondo la coscienza e il costume morale, affinché gli Stati se li trovino di fronte da ogni banda, e, senza cangiare la loro peculiare natura, concorrano a servirli.

XI. PESSIMISMO STORICO

L'ombra del pessimismo, come copre di volta in volta la vita dell'individuo, così quella delle società, e timori e paure e disperazioni dell'avvenire sono di tutti i tempi della storia. Ma, negli anni che l'Europa sta vivendo, quell'ombra si è fatta più distesa e densa, e ha prodotto una fosca letteratura, che conta libri ormai famosi, da tutti letti o di cui tutti hanno udito la risonanza. Filosofi o sedicenti filosofi si sono convertiti in profeti e ci descrivono sotto specie di realtà filosofica e storica la china per la quale ineluttabilmente scenderemo o (spettacolo del pari poco allegro) l'assetto che ineluttabilmente dovremo subire.

È un'ombra che ora grava forte sugli spiriti e li aduggia, ora si dissipa a un soffio come nebbia leggera: secondo che la si prenda e comprenda.

Quando, come accade di frequente, la si concepisce simile a un gruppo di forze che operano fuori di noi e seguendo loro proprie leggi, si ha, con l'incubo di queste forze, il sentimento dell'impotenza, non essendovi modo, data la loro estraneità, d'inserirsi tra esse e di dominarle o regolarle. Non rimane allora se non speculare, ricercando nel campo dell'esterno altre forze che le contrastino, le vincano o le raffrenino, e collocare in queste la propria speranza. Ma è speranza mal sicura, sempre paurosa, perché dipende da altri e non da noi, e, tementi o speranti, ci si sente in preda altrui. A questo schema si attengono molti giudizi e sentimenti, che quotidianamente vediamo manifestare: per esempio, sul

pericolo asiatico, che rovescerà sulla piccola Europa onde travolgenti di popoli turanici, eccitate e dirette dal bolscevismo: del quale pericolo ci si consola con la riflessione che quei popoli rimarranno chiusi nei loro confini e non si faranno mai né comunisti né nazionalisti secondo i concetti europei. Ovvero sulla fatalità del comunismo, che renderà uniformemente rozza e povera la vita europea, dando luogo a dittature e forme autoritarie di governo, a burocratismo e bizantinismo, e preparando una nuova barbarie: di che anche ci si consola pensando alle forze di resistenza che sono ancora in alcuni paesi di Europa, al non spento sentimento di patria e di stirpe, e simili. O sulla età storica e religiosa in cui entreremo, non prodotta dal nostro antico e nuovo pensiero, ma impostaci dal corso delle cose, come vittoria spirituale dell'Oriente sull'Occidente: contro di che si considera che bramanesimo e buddismo non prevarranno sulle nostre religioni e filosofie, che contengono già in sé quelli e altri momenti simili, ma criticati e sottomessi. In ultimo, nonostante gli argomenti consolatori, si resta con la paura e con la preoccupazione.

Ma quando, invece, non si accetta questa visione, né di conseguenza questo modo di porre il problema, e si mantiene o si risveglia la coscienza che storia è quella che noi facciamo, e possiamo e dobbiamo fare, e che tutto il resto non ci riguarda per la buona ragione che effettivamente non esiste, quando si ritorna nel proprio centro, quel peso oppressivo non si sente più, quella nube opaca si sbrindella e si scioglie, e rinascono in noi la fiducia, la serenità, la sicurezza, l'ardore per l'opera nostra.

Infatti, le immaginazioni proiettate nell'avvenire, e a cui si conferisce la realtà di forze prepotenti, non sono tratte d'altronde che da casi della storia passata resi immobili e materializzati, e, per il loro trasferimento nell'avvenire, forniti di apparenza minacciosa. Potranno accadere, se non proprio quali furono nel passato perché niente si ripete, in modo simile e analogo? Tutto può accadere, ma in questo tutto è incluso anche il suo contrario: sicché, con siffatta riflessione, si dice un bel nulla.

Possono essere utili almeno come spauracchi? Non pare che gli spauracchi siano utili, come si sente nella loro denominazione stessa, che, nel chiamarli così, li irride e disprezza. Possono essere utili come possibilità da tenere presenti, rischi ai quali si va incontro? Ma i rischi sono in ogni atto della vita, e perciò si tengono sempre presenti le possibilità avverse e si tende l'intelletto per ben conoscere la realtà in mezzo alla quale si opera.

Sembrerà che l'atteggiamento qui raccomandato sia semplicistico e che bisognerebbe integrarlo col dare agli uomini i consigli adatti a guidarli negli sforzi e a procurare le vittorie. Ma è appunto quello che in realtà si fa sempre, come meglio si sa e può. Gioverebbe che sorgessero apostoli che svegliassero gli spiriti e si traessero dietro le turbe? Gioverebbe; ma non servirebbero velleità di apostolati e caricature di apostoli. Sarebbe da augurare che percorressero il mondo motti di rannodamento spirituale, simili a quello che si udì sulla fine del secolo undicesimo di « Dio lo vuole »? Certo, sarebbe un bel fatto; ma i motti di rannodamento ci sono pur oggi, e molteplici e più ricchi di contenuto che non fosse quello. Insomma, rimettendosi nel proprio centro, non bisogna poi andar scivolando di nuovo verso il di fuori, e trattare il nostro spirito stesso come una forza da promuovere con mezzi più o meno esterni. Il problema è sempre unicamente del sapere e del volere; e non ci sono specifici che tengano il luogo della coscienza intellettuale e morale, o la soccorrano se non si sa soccorrere da sé.

APPENDICE

PER UNA SOCIETÀ DI CULTURA POLITICA *.

Signori,

La Società per la cultura politica, della quale vi siete fatti promotori, mi pare che risponda veramente a un bisogno: a un bisogno che io ho più volte sentito e che mi aveva portato a desiderare e vagheggiare qualcosa di simile a ciò che voi ora procurate di mettere in atto. Non credo di affermare cosa paradossale dicendo che, nel corso del secolo decimonono, segnatamente nei nostri paesi latini, la coscienza politica si era alquanto velata, e la teoria della politica aveva smarrito l'antico vigore. Il vago moralismo e umanitarismo delle democrazie da una parte, e dall'altra l'abito delle scienze astratte ed empiriche, dovevano produrre simile effetto, e la politica fu soverchiata dalle scienze di tendenza matematica e meccanica, come l'Economia, e naturalistiche, o a dirittura positivistiche, come la Sociologia. Ora, nel generale risveglio accaduto del pensiero speculativo e storico, la teoria della politica è stata ripensata filosoficamente e ricongiunta alle sue migliori tradizioni; e giova che intorno ai nuovi concetti si raccolgano gli studiosi per apprenderli, discuterli, perfezionarli, modificarli e tradurli in concreti giudizi al fine di meglio intendere la vita presente e la vita storica.

E il mio desiderio era, più particolarmente, che siffatta società sorgesse, come ora sorge, in Napoli, perché qui c'è stata in passato una severa tradizione di studi politici, che solo dopo il 1860 si è venuta spegnendo, e qui è quasi debito di

* Parole pronunziate il 19 maggio 1924 nella inaugurazione di una Società di cultura politica, promossa da ex-combattenti con partecipazione di parecchi insegnanti della Università napoletana. La Società, promossa da uomini liberali, non poté poi continuare la sua vita negli anni che seguirono.

onore riaccendere l'antica face. Perciò vorrei raccomandarvi di non trascurare nei vostri studi i vecchi scrittori politici di questa terra, e anzi di valervene come di un punto di rannodamento e di riferimento nell'allargarvi agli scrittori di tutti i popoli e di tutti i tempi. Non si tratta solo di un ufficio di pietà che ci spetta esercitare verso i nostri antenati; ma di una reale forza che ci viene da questo tener vivi la storia e il pensiero nazionale, regionale e municipale. E, se non altro, col conoscere i libri di quegli uomini sfuggirete al rischio che essi (voglio dire le immagini di essi, che in foggia di statue o di busti o di dipinti adornano i nostri atenei), nell'udire agitare i problemi della politica con terminologia modernistica o forestiera, vi ammoniscano sorridendo: — Ma queste cose le avevamo già dette noi! — Ovvero: — Queste cose le avevamo dette noi meglio che voi ora non le diciate!

In tre parti si dividono gli studi di teoria della politica: la prima delle quali è la teoria propriamente detta o Filosofia della politica, che ricerca la natura dell'attività politica e ne determina i rapporti con le altre forme o attività dello spirito umano, assegnando il vero significato ai concetti che alle cose politiche si riferiscono, come sono quelli di Stato, governo, sovranità, autorità, libertà, forza, consenso, eguaglianza, maggioranza, stato giuridico, stato etico, partiti economici, partiti politici, ideali e ideologie politiche, e simili. Sono concetti che ricorrono quotidianamente e sui quali si volgono dispute spesso di grave conseguenza pratica, e che conviene perciò definire e dedurre con logica esattezza e possedere in modo chiaro e sicuro. La seconda è la Storia politica o storia degli Stati, che si interpreta, si costruisce e si pensa mercé i concetti che la teoria criticamente elabora; ed è la teoria stessa nella sua concretezza e realtà, la teoria che vive nei fatti e li rende trasparenti alla luce del vero. La terza, infine, è la Scienza empirica della politica, che, fondandosi sulla storia e lavorando con procedere induttivo, forma i tipi delle varie costituzioni degli Stati e delle varie operazioni della vita pubblica, e li classifica e li pone in rapporto e ne ricava leggi empiriche di concomitanza e di successione, e di causa ed effetto. In queste tre parti si esaurisce ogni considerazione della Politica propriamente detta; e tutte le altre scienze e discipline che si sogliono aggruppare sotto il nome di studi politici, esaminate da vicino, si risolvono nelle precedenti o non hanno con la politica altro rapporto che quello che ogni singolo ramo di studi ha con tutti gli altri. E a queste tre parti nella loro

unità voi avrete sempre la mira come al fine vero e proprio delle vostre indagini e della vostra collaborazione, e non ve ne lascerete distornare. Che se di queste tre dovessi raccomandarne una più in particolare, vi raccomanderei la seconda, quella che sta in mezzo, la Storia, nella quale la teoria trapassa in giudizio di fatto e alla quale conviene in perpetuo ricondurre gli schemi della scienza empirica della politica, perché ritrovino il loro significato e per riformarli secondo le nuove occorrenze. Quale sorta di teoria o filosofia della politica sarebbe quella che poi non fosse in grado di spiegare la storia, di fare intendere le cose umane? e quale sorta di scienza empirica della politica sarebbe quella che, invece di servire alla conoscenza storica e di serbarne i risultati e di aiutare a richiamarli con efficacia ed opportunità, si sovrapponesse alla storia come un castello di astrazioni e di generalità, e di preconcetti e di pregiudizi? Purtroppo ciò è accaduto molte volte, ossia sempre che si è perduta la visione del carattere subordinato e limitato della scienza empirica, delle sue classificazioni e delle sue leggi.

Strettamente teoretico, dunque, è l'intento che la vostra Società si propone, e perciò voi avete escluso dalle vostre riunioni la politica attiva. Ma com'è da intendere questa esclusione? Non certo nel senso che fu usuale nel positivismo, e pel quale si richiedeva dalla scienza una sorta di neutralità e di frigidità, come se fosse possibile studiare politica senza passione politica, poesia senza passione poetica. Si giunse, un tempo, tant'oltre in questa fisima, che io ricordo di aver udito proprio qui in Napoli, or è una ventina d'anni, la dichiarazione di uno dei famosi scienziati di quella scuola: che, poiché egli, il buon positivista, non amava né sentiva la musica, riteneva di trovarsi in condizioni di perfetta obiettività per giudicare dell'ingegno di Giuseppe Verdi! È chiaro che chi non ha partecipato alla politica attiva, per lo meno col sentimento e con l'affetto, non è in grado di darne la teoria, mancandogli l'indispensabile interesse e la indispensabile esperienza. Ma quell'esclusione vuol dire semplicemente che i componenti della vostra Società, giovani accesi di entusiasmo e bollenti di odi e di amori o uomini esperti delle assemblee e delle faccende di governo, democratici o autoritari, liberali o socialisti, nel collaborare alla Società compiranno il doveroso sforzo di assurgere dalla sfera pratica e passionale alla sfera del pensiero, e sapranno superare sé medesimi, cioè le posizioni di combattimento che ciascuno assume nella lotta del

presente e che variano secondo i gruppi e gli individui, e contemplarsi come oggetti tra gli oggetti, collocandosi tra gli altri nel tutto e giudicando sé stessi e gli altri come parti del tutto. È uno sforzo identico a quello con cui, indicando una pausa nel tumulto dell'azione, si esegue il proprio esame di coscienza; ed è salutare al pari di quello.

Altrettanto necessaria è tale energica negazione della passionalità e particolarità politiche per ottenere una teoria e una storia vera, quanto è necessaria l'inversa negazione della teoria per passare all'efficace opera pratica, che è tutta opera di sentimento e di volontà, e non più di contemplazione e di critica. Dico negazione, perché questo è il termine che si adopera nel linguaggio speculativo: negazione che non è un frivolo fare e disfare, ma è la molla stessa dell'attività spirituale, perché, per negare, bisogna prima porre e possedere, e col negare non si getta via il possesso, quasi ingombro di cui ci si era caricati per isbaglio, ma si converte quel possesso in intima virtù del nuovo possesso, e la passione politica si distilla in teoria e la teoria genera una nuova opera fattiva. Se altrimenti accadesse, se si spezzasse questo vivo nesso, la teoria decadrebbe a pedanteria e accademia, e la pratica a materialità.

E un'altra avvertenza vorrei fare, o, per dir meglio, aggiungere un'altra dilucidazione. L'aspetto nel quale la politica si presenta, l'aspetto nel quale bisogna studiarla perché è il suo proprio, non è il divino sorriso dell'arte, o la serenità della sapienza, o la dolcezza austera della bontà; ma tiene del duro e del prosaico. La cerchia della politica è quella delle utilità, degli affari, dei negoziati, delle lotte ora insidiose ora aperte, della forza, come si dice, e della guerra; e in questa continua guerra individui e popoli e Stati stanno vigili contro individui, popoli e Stati, intenti a mantenere e promuovere la propria esistenza, rispettando l'altrui solo in quanto giovi a questa loro propria, e, in ogni altro caso, assaltando e distruggendo l'altrui o rendendosela soggetta. Guai a dimenticare questa realtà della politica! guai a cullarsi in illusioni, come più volte è accaduto, segnatamente da quando nel mondo politico hanno risonato le parole, che sarebbero sublimi se non fossero, in quel loro uso, ridicole, o peggio ancora, ipocrite, di Eguaglianza, Fraternità e Libertà! Per non uscire dal campo teorico, è noto che al dominio delle teorie democratiche e umanitarie in politica corrispose la reazione delle unilaterali ed esagerate dottrine imperialistiche e nazionalistiche, e al-

trésí sindacalistiche e comunistiche. Del resto, da un decennio ormai, gli avvenimenti che si sono seguiti hanno costretto un po' tutti a rientrare in sé stessi, e a riflettere sulla realtà della politica.

Ma, pure asserendo e non perdendo mai di vista questa realtà della politica, conviene guardarsi da un comune errore, che è di staccare l'una dall'altra le forme della vita e dell'attività umana, isolarle, e stimare di averle così potenziate e rese più forti e sicure, quando invece si sono recise le radici dalle quali sale in esse la linfa nutritiva. Si respingano le sciocche moralizzazioni della politica; si celebri come genio di verità e come il vero fondatore della scienza politica Niccolò Machiavelli; ma non si dimentichi mai che la politica non è tutto l'uomo e che essa stessa non sarebbe se non ci fosse tutto l'altro uomo, se non ci fosse l'uomo morale. E si tenga per falso a priori ogni dissidio che si creda di scorgere tra la politica e la morale, giacché la vita politica o prepara alla vita morale o è essa stessa strumento e forma di vita morale, e in nessuno dei due casi è concepibile contrasto e conflitto. Anzi, per svolgere con coerenza e persistenza la stessa azione politica, quale forza vi ha maggiore di quella della coscienza morale, che la fa sentire come dovere? Perciò, nella effettiva educazione politica si può cominciare così dal promuovere l'accorgimento e la prudenza come dal promuovere la coscienza morale, e, in certo senso, questa seconda istanza è da considerare fondamentale, se è vero che il sentimento del dovere spinge e costringe a condursi da politici anche coloro che per natura vi sarebbero poco disposti.

Queste cose a voi non spetta altro che schiarirle e dimostrarle in sede teorica e valervene come di principî esplicativi della vita degli individui e delle umane società; e anche in questi confini, a voi tracciati dal vostro assunto, renderete non piccolo beneficio, il beneficio che è nell'acquisto di idee chiare e dell'attitudine a ben giudicare. E recherete un efficace contributo, se non alla formazione (perché sarebbe ingiusto dire che non si sia ancora formata e che non esista), certo all'accrescimento e al rinsaldamento della classe intelligente e dirigente del popolo italiano, che deve essere ed è la vera autrice della politica italiana. Un contributo di pensiero e di critica, perché il resto certamente appartiene alla pratica e all'educazione pratica, e sopra tutto a quella educazione del fatto e dell'esempio, che forma e cementa la tradizione di un popolo. Ma voi potrete, in ogni caso, ricondurre al pensiero e alla me-

ditazione gli esempi di questa sorta, dei quali abbonda la storia italiana del Risorgimento, e non solo, come si usa, esempi di atti straordinari e sublimi, di eroismi, ma quel che forse oggi gioverebbe di più, esempi di modesta, di umile probità. Lo Hegel notava a ragione che gli eroi sono ammirevoli e stupefacenti, ma bisognano agli Stati nelle loro origini e nei loro malanni e nelle loro crisi; laddove nella vita fisiologica e normale, ossia nella maggior parte dei casi, quel che bisogna sono gli uomini capaci e onesti; e troppo spesso accade che, sognando eroiche conquiste, si trascuri il pane quotidiano, quello di cui si vive. Per meglio spiegare il mio pensiero su questo punto, dirò che io intendo bene la ammirazione e la reverenza che si provano per un uomo come Silvio Spaventa, nel ricordare la sua opera nel 1848, e l'animo con cui sostenne il processo, la condanna a morte e il decenne ergastolo, ma che, poiché per fortuna non sempre ci si trova a dover cospirare e rivoltarsi contro cattivi re, e non sempre si può pretendere a quella che lo Stendhal chiamava la più aristocratica decorazione politica, cioè una condanna a morte, e invece assai frequente è il caso di dover amministrare la cosa pubblica e disporre del pubblico danaro, mi sembra più utilmente educativo leggere un piccolo tratto di una sua lettera, che ho tra mano. È scritta al fratello, nel gennaio del 1863, da Torino, quando egli fu chiamato colà al governo come sottosegretario nel ministero degli Interni. « Che frutto verrà dall'opera mia? (egli diceva al fratello). Non lo so. Ma so che ho una volontà fortissima di fare il bene senza piegarmi da niun lato, e vedo la via diritta innanzi a me e vi incedo sicuro. Quanto alle raccomandazioni che tu mi trasmetti, vedrò quel che si potrà. Sai che io non ascolto nessuno che mi chieda cosa ingiusta o nociva allo Stato. Dunque, non ti avere a male se non ascolterò nemmeno te, quando mi ti facciano chiedere cose non utili allo Stato ». In verità, allorché si vede con quanta leggerezza e grossolanità di solito si accettino anzi si sollecitino i pubblici incarichi, e con quale disposizione a volgerli a propria soddisfazione e godimento e a vantaggio delle proprie clientele, e quanto poco scrupolo si provi in tutto ciò, si sente il valore di questi propositi, semplici bensì ma fatti sul serio, e poi sul serio mantenuti, e qui espressi in una lettera familiare e confidenziale, e perciò non a lustra e pompa, ma solo per confermar l'animo proprio. Forse parole come queste potranno, con la loro efficacia di contrasto, operare da medicina morale, almeno in quegli umani spiriti che son capaci di purgarsi e di farsi degni!

E sarà tempo che io chiuda il mio discorso: non senza, per altro, avere presentato alla Società, che oggi inizia l'opera sua, un augurio. E quale sarà questo augurio? Che negli anni venturi, prossimi o remoti, alcuni o parecchi di coloro che avranno allora parte attiva nella politica della nostra patria e ne guideranno i destini, ritornando col pensiero sugli anni loro giovanili, possano compiacersi al ricordo delle ore passate in questa Società, degli uomini che vi conobbero, delle conferenze e discussioni alle quali assistarono, e dello stimolo e dell'ammaestramento che ne trassero per la formazione del loro intelletto e del loro carattere politico.

CONTRIBUTO ALLA CRITICA DI ME STESSO

Perché ciò che lo storico ha fatto agli
altri, non dovrebbe fare a sé stesso?
GOETHE, 1806 (in *WW.*, ed. Kürschner,
XXXI, 141).

La casa Laterza, nell'accingersi a ristampare ancora una volta questo scritto autobiografico, composto nel 1915, mi chiede se io voglia continuarlo fino al presente. Veramente, in mezzo a tanta tragedia nazionale e mondiale mi manca ora, con la spinta interiore, la serenità necessaria per portare innanzi l'indagine ed esposizione che allora feci del mio svolgimento spirituale. Continuazione, dunque, nel modo e nello stile di allora, propriamente no; ma poiché trovo fra le mie carte due note, una del 1934 e l'altra del 1940, in cui segnai una sorta di sommario rendiconto dei miei lavori fino a questa seconda data, lascio che l'editore le metta in appendice al *Contributo*, e vi aggiunga alcune pagine, altresì inedite, che mi sono state ispirate dal momento presente della vita e del pensiero.

Napoli, maggio 1945.

**I. CIÒ CHE NON SI TROVERÀ E CIÒ CHE SI TROVERÀ
IN QUESTE PAGINE**

Sono entrato nell'ultimo anno del decimo lustro, e mi giova, nella pausa ideale indetta nel mio spirito da questa data, guardare indietro al cammino percorso e cercar di spingere lo sguardo su quello che mi conviene percorrere negli anni di operosità che ancora mi resteranno.

Ma io non tracerò né confessioni, né ricordi, né memorie della mia vita.

Confessioni, ossia esame morale di me stesso, no, perché quanto stimo utile confessarsi in ogni istante, cioè procurare chiarezza a sé stessi nell'atto dell'operare, altrettanto mi pare inutile esercitare un giudizio universale sulla propria vita. Rimosso l'unico fine di riconoscersi degni o indegni del paradiso e del purgatorio, queste confessioni generali non vedo a che cosa servano, se non forse alla vanità dell'individuo: vanità, o che l'individuo si compiaccia di sé medesimo, o che si accusi e condanni e gema, perché in ambo i casi egli si reputa cosa troppo più importante che in effetto non sia. Inoltre, quando si tenta di rispondere con iscrupolosa coscienza alla domanda se si sia stato buono o cattivo, si avverte presto di aver posto piede sopra un terreno infido; perché, nel pronunciare un giudizio di quella sorta, si pencola sempre nella duplice opposta vicenda dell'adularsi o del calunniarsi. E tale impaccio nasce dalla ragione già assegnata: che l'individuo è poca cosa per sé, fuori del tutto, onde non solo gli altri ma esso stesso dimentica la maggior parte degli atti da lui compiuti e dei sentimenti che li mossero; e nello sforzo di raccogliarli e comporli come in un quadro,

facile è che li colorisca alla luce del suo sentire presente, favorevolmente o sfavorevolmente disposto, formandone una immagine fantastica, che si confonde poi e si disfà innanzi ai dubbî dell'autocritica, sicché si resta in ultimo col non sapere quel che si debba propriamente pensare.

E ricordi nemmeno, perché il passato mi riempie bensì di affetti e di malinconia, ma io non terrei lecito di mettere questi miei sentimenti sulla carta se non nel caso che mi presumessi poeta, ossia che quei sentimenti formassero centro di attrattiva del mio essere e oggetto delle mie migliori virtù spirituali. E certamente il passato mi fa sovente sognare; ma di brevi e rapidi sogni, presto ricacciati indietro dalle necessità del mio lavoro, che non è di poeta. Se dunque mi v'indugiassi, se dessi a quei ricordi, ai quali bastano i taciti colloquî interiori, forma di scritto o di discorso ad altri, ricadrei nel caso precedente delle vane e vanitose confessioni, e andrei incontro al meritato fastidio che suole suscitare chi pretenda interessare altrui ai casi propri, ossia alla propria transeunte individualità.

E, infine, non memorie, perché le memorie sono cronache della nostra vita e di quella degli uomini coi quali abbiamo collaborato o che sono stati da noi osservati e conosciuti, e degli avvenimenti ai quali abbiamo partecipato; e si scrivono quando si reputa di poter serbare ai posteri alcune importanti notizie che altrimenti andrebbero perdute. Ma la cronaca della mia vita, in ciò che può presentare di ricordevole, è tutta nella cronologia e nella bibliografia dei miei lavori letterari; e, non avendo partecipato né da attore né da testimone ad avvenimenti di altra sorta, non ho nulla o ben poco da dire sugli uomini da me conosciuti o sulle cose che ho viste.

Che cosa scriverò, dunque, se non scriverò né confessioni, né ricordi, né memorie? Mi proverò semplicemente ad abbozzare la critica, e perciò la storia di me stesso, ossia del lavoro che, come ogni altro individuo, ho contribuito al lavoro comune: la storia della mia « vocazione » o « missione ». Delle quali parole ho già temperato quel che possono avere di altisonante, col notare che

ogni uomo conferisce al lavoro comune, ogni uomo ha la propria vocazione o missione, e può farne la storia; quantunque certamente, se avessi atteso solo alle mie faccende private e al governo della famiglia, o, peggio, ad adempiere la poco degna missione del gaudente, non starei ora a prender la penna per raccontarmi.

Perché, insomma, io che ho composto tanti saggi critico-storici intorno a scrittori così contemporanei come remoti, procurando d'intendere di ciascuno il carattere e lo svolgimento e discernere quel che ciascuno aveva di proprio ed originale, non comporrò un saggio su me stesso? È qui pronta la risposta: — Lascia che di te parlino gli altri. — E certamente lascio che ne parlino, quando lor piace; ma perché ne parlino con migliore informazione e maggiore esattezza, e magari con meglio istrutta severità, dirò loro anche quello che so dell'opera mia, persuaso che, nel dir questo, fornirò alcune osservazioni che assai probabilmente a loro sfuggirebbero o che ritroverebbero con difficoltà, quantunque senza dubbio a me ne sfuggiranno altre, che essi ben sapranno cogliere.

Soprattutto, non sarò in grado di dare di me stesso giudizio sotto un aspetto che superi me stesso, perché, com'è chiaro, posso bensì giudicare il mio passato dal presente, ma non il mio presente dall'avvenire. Donde anche l'inevitabile colorito, che prenderanno alcune di queste pagine, di apologia o giustificazione dell'opera, quale che sia, da me compiuta; inevitabile, perché, se anche ora la condannassi in nome di una nuova coscienza in me sorta, sempre la condannerei dal presente, e con ciò stesso verrei in qualche modo a giustificare e consacrare il passato, cioè gli atti e le esperienze che mi hanno condotto al migliore presente. Non si attribuisca, dunque, a consiglio di amor proprio quello che è intrinseca e logica necessità dell'assunto.

II. CASI DELLA VITA E VITA INTERIORE

Quando torno alla mia più lontana fanciullezza per ricercarvi i primi segni di quel che poi son diventato, ritrovo nella memoria l'avidità con la quale chiedevo ed ascoltavo ogni sorta di racconti, la gioia dei primi libri di romanzi e di storie che mi furono messi o mi capitavano tra le mani, l'affetto pel libro stesso nella sua materialità, sicché a sei e sette anni non gustavo maggior piacere che l'entrare, accompagnato da mia madre, in una bottega di libraio, guardare rapito i volumi schierati nelle scansie, seguire trepidante quelli che il libraio porgeva sul banco per la scelta e recare a casa i nuovi preziosi acquisti, dei quali perfino l'odore di carta stampata mi dava una dolce voluttà. Mia madre aveva serbato amore ai libri da lei stessa letti nell'adolescenza, nella sua casa di Abruzzo, appartenenti quasi tutti alla letteratura romantica di costume medievale; e già prima dei nove anni io conoscevo questa sorta di letteratura, dai racconti del buon canonico Schmid ai romanzi di Madame Cottin e di Tommaso Grossi, che erano allora i miei preferiti; e rammento che una volta, parlandosi tra compagni di scuola d'imprese militari, uscii a sentenziare che due erano stati i grandi guerrieri, Malek-Adel e Marco Visconti. Mia madre aveva anche amore per l'arte e per gli antichi monumenti; e debbo a lei il primo svegliarsi del mio interessamento pel passato, alle visite che con lei facevo delle chiese napoletane, soffermandoci innanzi alle pitture e alle tombe. In tutta la mia fanciullezza ebbi sempre come un cuore

nel cuore; e quel cuore, quella mia intima e accarezzata tendenza, era la letteratura o piuttosto la storia.

Ma se nella mia famiglia mi stavano innanzi esempi di pace, di ordine, di laboriosità indefessa, in mio padre sempre chiuso nel suo studio tra le carte di amministrazione, e in mia madre che si levava prima di tutti all'albeggiare, e andava in giro per la casa a metter assetto e a dar mano alle donne di servizio, mancava in essa qualsiasi risonanza di vita pubblica e politica. Mio nonno era stato un alto rigido magistrato, devoto ai Borboni; mio padre seguiva la massima tradizionale della onesta gente di Napoli: che i galantuomini debbono badare alla propria famiglia e alle proprie faccende, tenendosi lungi dagli imbrogli della politica; in bocca loro coglievo elogi di Ferdinando secondo, che era un « buon re », troppo calunniato, e di Maria Cristina, che era una « santa », e al tempo stesso, non udivo pronunziare i nomi degli uomini del Risorgimento se non di rado e accompagnati da parole di riserbo, di diffidenza, e talvolta di satira pei liberali chiacchieroni e pei « patrioti » affaristi.

Un gesuita, per breve tempo confessore di mia madre, le suggerì di leggere e di farmi leggere i romanzi del padre Bresciani, che m'ispirarono una tenera ammirazione pei pittoreschi zuavi pontifici e una corrispondente avversione pei grigi « piemontesi ». Vero è che cugini di mio padre erano i due Spaventa; ma con l'uno di essi, Bertrando, già sacerdote e che mia nonna e la mia zia paterna ricordavano non senza scandalo di avere udito a celebrare messa in casa nostra, le relazioni erano quasi affatto cessate; e, quando alcuni anni dopo io mi accingevo a frequentare l'università, mia madre mi chiamò in disparte e mi raccomandò di guardarmi dall'ascoltare le lezioni dello Spaventa, temendo che mi avessero a strappare dal petto i principi della religione. Ed io mancai all'obbedienza ed ascoltai qualche innocua lezione di logica formale dello Spaventa, ma senza osare di darmi a conoscere; ed egli morì proprio in quei giorni, e non seppe mai che tra la folla degli uditori era confuso un suo nipote.

Anche con Silvio c'era freddezza, ferito mio padre da qualche atteggiamento altezzoso e da qualche detto mordace del cugino, che considerava con superiorità il cugino tutto preso dalla passione per la terra e sordo alla politica.

Questo, per dir così, ambiente politico che mi fece difetto in famiglia, mi mancò altresì nel collegio, dove entrai a poco più di nove anni, e che era un collegio cattolico, non gesuitico in verità, anzi di onesta educazione morale e religiosa, senza superstizioni e senza fanatismi, ma, insomma, collegio di preti, con molta clientela aristocratica borbonizzante, e che mostrava l'estremo di sua possa verso l'italianità quando rievocava gli ideali del neoguelfismo, carezzati in gioventù da taluno di quei sacerdoti direttori. Nel 1876, nel primo anno della mia dimora in esso, vi si celebrò con un'accademia il centenario di Legnano; e quasi sempre in quelle accademie e nelle solenni premiazioni interveniva un gran superstita del neoguelfismo, l'abate Tosti, che ebbe ad appuntare più di una medaglietta alla mia giubba di collegiale. Le rivoluzioni, le cospirazioni, il quarantotto, il cinquantanove e il sessanta, Cavour, Mazzini, Garibaldi, conobbi, sí e no, di solo nome, in tutto il tempo che stetti in quel collegio; e la loro realtà storica e il loro significato ideale furono una scoperta, che feci poi da me, e solo al limitare della giovinezza.

A queste circostanze della mia fanciullezza attribuisco, almeno in parte, il relativo ritardo dello svolgersi in me dei sentimenti e dell'ideologia politica, soverchiati per lungo tratto dall'interessamento letterario-erudito. Ma, poiché ogni difetto porta con sé un qualche compenso, assegno altresì ad esse la critica che ho sempre esercitata verso le tendenziose leggende politiche, il fastidio per la retorica liberalesca e la nausea per la grandiosità di parole e per gli apparati di qualsiasi sorta, con la congiunta stima per quel che si fa di utile e di sodo, da qualunque parte venga.

Negli anni di collegio, oltre il già detto gusto per le lettere e per la storia, ebbi fuggevoli impeti di ascetismo o piuttosto brevi propositi di vita devota, e qualche tor-

mento per non riuscire a mettere in piena pratica le massime religiose, in particolare quella che mi comandava di « amare » Dio, e non solamente di « temerlo », perché io lo temevo bensì nelle terrificanti dipinture delle pene dell'inferno, ma non ne abbracciavo l'immagine amabile, troppo astratta. Delle confessioni che, secondo la regola del collegio, ero tenuto a fare ogni settimana (il sabato), non mi è rimasto altro ricordo che di un penoso studio di esattezza, onde ero indotto perfino a segnare sopra un pezzetto di carta i miei « peccati » della settimana; e, una sola volta, di un sincero atto di contrizione, alla notizia, non so se vera o falsa, che udii delle tristi condizioni in cui era caduto un povero prete, nostro « prefetto », che, per una ribellione, non senza ragazzesca perfidia concertata tra noi compagni, era stato congedato dal direttore.

Nella scuola ero sempre tra i più bravi: avendo letto molto già prima di entrare in collegio, non mai commettevo quegli errori di ortografia che di continuo erano notati nei quaderni dei miei compagni; non dovevo stentare per comprendere e tenere a mente le cose che diceva il maestro, e raccolsi facili trionfi; e poiché, per un certo spirito baldanzoso, fui più volte in fama d'indisciplinato, i miei superiori nei loro rimproveri usavano mettere a contrasto la mia condotta in « classe » con la condotta in « camerata ». Ma nelle baruffe di collegio feci anche l'esperienza che gli altri vanno rispettati, e che in ogni caso hanno unghie per difendersi; e, ripensando a questo e ai fanciulleschi sentimenti di fedeltà e di onore che si formano nel vivere in compagnia con coetanei di varia indole, non ho potuto mai unirmi al biasimo che si suol dare comunemente all'educazione di collegio e alla preferenza che sopra essa si accorda a quella di famiglia.

Frequentai il corso liceale come alunno esterno delle scuole del collegio; e in quel tempo ebbe inizio la mia crisi religiosa, che tenni accuratamente celata in famiglia, e anche agli amici, come infermità vergognosa. Quella crisi fu provocata non da letture empie, non da insinuazioni maligne, come i devoti sogliono figurarsi e dire, non da parole di filosofi come lo Spaventa, ma dal diret-

tore stesso del collegio, pio sacerdote e dotto teologo, il quale si accinse poco accortamente a somministrare a noi licealisti, per raffermarci nella fede, alcune lezioni di « filosofia » (come le intitolava) « della religione »: lievito gettato nel mio intelletto, sin allora inerte innanzi a quei problemi. Molta tristezza e vive ansie provai per quel vacillare della fede: cercai, come infermo la medicina, libri di apologetica, che mi lasciarono freddo; qualche balsamo mi venne talora dalle parole di animi sinceramente religiosi, come dalla lettura delle *Mie prigioni* del Pellico, le cui pagine talvolta, in certi rapimenti di gioia, baciai per gratitudine; e poi... Poi mi distrassi, preso dalla vita, senza più interrogarmi se fossi o no credente, continuando anche per abito o per convenienze esteriori alcune pratiche religiose; finché, a poco a poco, smisi anche queste, e un giorno mi avvidi, e dissi chiaro a me stesso, che ero fuori affatto delle credenze religiose. Nella seconda e terza classe liceale provai anche le prime soddisfazioni della vanità letteraria, perché, amante com'ero dei libri e già raccoglitore di quelli vecchi e rari, passavo per erudito; e, lettore di giornali letterari, e soprattutto del *Fanfulla della domenica* del Martini (che fu allora cosa assai nuova e benefica in Italia), introducevo nei miei componimenti lo stile disinvolto di quei giornali, più adatto alla mia indole di quello poetico o enfatico, che non ho mai né allora né poi pur tentato. E quantunque avvertissi in me una certa secchezza e povertà di espressione, e invidiassi altri miei compagni pel loro stile abbondante, quella secchezza, ora che ci ripenso, non forniva cattivo indizio, accompagnata com'era da una certa virtù logica e da una cura di sincerità, che m'impediva di sforzare me stesso. Scrivevo talvolta « bozzetti », secondo la moda di quel tempo, ed invettive satiriche; ma più spesso saggi critici, dei quali alcuni stampai in un giornale letterario nel 1882, e ho poi ristampati in un opuscolo di poche copie, col titolo *Il primo passo*. Lessi e rilessi in quel tempo i volumi del De Sanctis e del Carducci; ma, se dal De Sanctis appresi alcune idee direttive pel giudizio letterario, poco allora mi fermò la sua

temperata e squisita disposizione morale, e più assai invece mi attrassero gli atteggiamenti violenti e battaglieri del Carducci. E questi anzi procuravo allora d'imitare in certi disdegni pel costume frivolo e molle della buona società (al quale disdegno offrivano facile bersaglio quelli tra i miei compagni di scuola che appartenevano al bel mondo di Napoli), e in certo ideale di lotta civile, che rimaneva per altro in me assai superficiale e scarso di serietà etica.

Una brusca interruzione e un profondo sconvolgimento soffersero la mia vita familiare per il terremoto di Casamicciola del 1883, nel quale perdetti i miei genitori e la mia unica sorella, e rimasi io stesso sepolto per parecchie ore sotto le macerie e fracassato in più parti del corpo. Guarito alla meglio, mi recai insieme con mio fratello a Roma, in casa di Silvio Spaventa, che aveva accettato di diventare nostro tutore: atto del quale solo più tardi potei intendere il valore, perché lo Spaventa, sebbene tutto immerso nella politica, sebbene non fosse stato in relazioni cordiali con mio padre negli ultimi tempi, sentì il dovere di prendere come in protezione i due giovinetti superstiti di una famiglia, presso la quale egli stesso, giovinetto, era stato circondato di cure affettuose.

In Roma, rimasi dapprima quasi trasognato, in mezzo a una società così diversa da quella che fin allora mi attorniava, in casa di un uomo politico autorevolissimo, tra deputati e professori e giornalisti che la frequentavano, tra dispute di politica, di diritto, di scienza, e con le prossime ripercussioni dei dibattiti e dei contrasti del Parlamento (la casa stessa era situata in via della Missione, accanto al palazzo di Montecitorio). Ed io non ero preparato ad accogliere in me quella nuova forma di vita; né la politica di quegli anni (gli anni del Depretis, il 1884 e l'85), e il sarcasmo ond'era perseguitata e vituperata dallo Spaventa e dai suoi amici e frequentatori, potevano rincorarmi di fiducia ed accendermi d'entusiasmo, e levarmi in qualche modo dall'avvilimento nel quale ero caduto. Lo stordimento della sventura domestica che mi aveva colpito, lo

stato morbosso del mio organismo che non pativa di alcuna malattia determinata e sembrava patir di tutte, la mancanza di chiarezza su me stesso e sulla via da percorrere, gl'incerti concetti sui fini e sul significato del vivere, e le altre congiunte ansie giovanili, mi toglievano ogni lietezza di speranza e m'inchinavano a considerarmi avvizzito prima di fiorire, vecchio prima che giovane. Quegli anni furono i miei più dolorosi e cupi: i soli nei quali assai volte la sera, posando la testa sul guanciale, abbia fortemente bramato di non svegliarmi al mattino, e mi siano sorti persino pensieri di suicidio. Non ebbi amici, non partecipai a svaghi di sorta; non vidi nemmeno una sola volta Roma di sera. Mi recavo all'università per il corso di giurisprudenza, ma senza interessamento, senza essere nemmeno scolaro diligente, senza presentarmi agli esami. Più volentieri mi chiudevo nelle biblioteche, particolarmente nella Casanatense, allora servita ancora da monaci domenicani e coi banchi provvisti di calamai dal grosso stoppaccio, di polverini dalla sabbia dorata e di penne d'oca; e vi facevo ricerche in vecchi libri su temi scelti da me e con metodo e preparazione che andavo formando da me tra incertezze e sbagli e difetti ed eccessi. Mi sottomisi anche a molteplici studi di cultura, ma iniziando e tralasciando e ripigliando, disordinatamente, non tanto per impeto di forza che mi sbalestrasse or di qua e or di là, quanto perché non conoscevo l'arte dello studiare e non avevo né la docilità dello scolaro né la sicura e vigorosa passione dell'autodidatta.

Nel secondo anno della mia dimora in Roma, mi risolsi ad ascoltare le lezioni di filosofia morale di Antonio Labriola, che già mi era familiare come frequentatore assiduo della casa dello Spaventa, e che grandemente ammiravo nelle conversazioni serali, scoppiettante di brio e di frizzi e riboccante di fresca dottrina. E quelle lezioni vennero incontro inaspettatamente al mio angoscioso bisogno di rifarmi in forma razionale una fede sulla vita e i suoi fini e doveri, avendo perso la guida della dottrina religiosa e sentendomi nel tempo stesso insidiato da teorie materialistiche, sensistiche e associazionistiche, circa le quali non mi facevo illusioni, scorgendovi chiaramente la sostan-

ziale negazione della moralità stessa, risolta in egoismo più o meno larvato. L'etica herbartiana del Labriola valse a restaurare nel mio animo la maestà dell'ideale, del dover essere contrapposto all'essere, e misterioso in quel suo contrapporsi, ma per ciò stesso assoluto e intransigente. Le lezioni del Labriola solevo riassumere in pochi punti che fissavo sulla carta e che rimuginavo in mente al mattino nel destarmi; e fu anche allora il tempo che più mi travagliai intorno ai concetti del piacere e del dovere, della purità e dell'impurità, delle azioni mosse da attrattiva per la pura idea morale e di quelle che riuscivano ad apparenti effetti morali per associazioni psichiche, per abiti, per impulsi passionali. Di questi contrasti facevo come l'esperimento sopra me stesso con l'osservarmi e rimproverarmi; e tutti quei pensieri di allora passarono, tanti anni di poi, in chiarificata forma teorica, nella mia *Filosofia della pratica*, la quale, per questi ricordi che vi si legano, ritiene ai miei occhi un aspetto quasi autobiografico, che è affatto celato al lettore dalla forma didascalica dell'esposizione.

Pure se dovessi dire qual era il disegno di vita che in quel tempo mi si era formato in mente, non potrei non chiamarlo pessimistico: consistendo da una parte nel lavoro letterario ed erudito, compiuto per vaghezza naturale e per far qualcosa al mondo; e dall'altra, nell'adempimento dei doveri morali, concepiti soprattutto come doveri di compassione. Nel che c'era dello spirito cristiano, particolarmente in una sorta di paura del godere e della felicità, quasi colpe che aspettino castigo o che convenga farsi perdonare; e c'era, come più tardi intesi, dell'egoismo, perché la vera e alta compassione e benevolenza è quella che si pratica col mettere in armonia tutto sé stesso coi fini della realtà e col costringere anche gli altri a muoversi verso questi fini, e il buon cuore si fa veramente e seriamente buono con la sempre più larga e profonda intelligenza delle cose. Ma quel gramo ideale rispondeva alle mie condizioni d'animo, allora assai depresse. Pur filosofando, e per aiuto al mio intelletto leggendo alcuni libri di filosofia, io non pensai mai allora che tale spontaneo avviamento del mio spirito potesse segnare un cammino

nel quale avrei speso le mie maggiori fatiche e provato le migliori gioie e il più alto conforto, e ritrovato come la mia vocazione: filosofavo, spinto dal bisogno di soffrir meno e di dare qualche assetto alla mia vita morale e mentale. Alcuni scritterelli di quegli anni, che ho raccolti in un opuscolo di occasione col titolo *Iuvenilia*, mi mostrano in quella disorde fisionomia di erudito, aneddottista, letterato e involontario filosofante.

E non solo non acquistai coscienza della mia vocazione filosofica, ma quasi mi si offuscò il barlume che pur talvolta me ne traluceva, tornato che fui a Napoli nel 1886; quando la mia vita si fece più ordinata, il mio animo più sereno e talvolta quasi soddisfatto, ma ciò accadde perché, lasciata la politicante società romana, acre di passioni, entrai in una società tutta composta di bibliotecari, archivisti, eruditi, curiosi, e altra onesta e buona e mite gente, uomini vecchi o maturi i più, che non avevano l'abito del troppo pensare, e ai quali io mi assuefeci, e quasi mi adeguai, almeno nell'estrinseco. Per alcuni anni si può dire che in certo modo attuassi il disegno che avevo formato in Roma, vivendo tutto dedito a indagini erudite, viaggiando anche in Germania, in Spagna, in Francia, in Inghilterra, ma sempre da erudito e da letterato, e adempiendo ai doveri sociali, come allora li intendevo, assai pigramente. Della mia azienda domestica presi cura per qualche anno, ma senza l'amore e l'intelligenza che vi metteva mio padre, e cercando di regolarla in modo da averne le minori noie. La politica del mio paese mi stava innanzi come spettacolo al quale non mai mi proposi di partecipare con l'azione, e pochissimo vi partecipavo col sentimento e col giudizio. Un certo interessamento mi moveva per quella che allora si chiamava la « questione sociale »; ma anch'essa mi si presentava come problema astrattamente morale. Le speculazioni filosofiche della mia adolescenza erano ricacciate in un cantuccio dell'animo, da cui di tanto in tanto mandavano voci di rimprovero e di richiamo a vita più severa; e, per sentimento cavalleresco verso di esse, ne difendevo il diritto ogni qual volta (e accadeva di frequente) le udivo volgere in beffa dai miei

nuovi amici di Napoli. Mi provavo a leggere, in certi ritorni su me stesso, qualche libro di filosofia (quasi sempre tedesco, perché la fede nel « libro tedesco » mi era stata inculcata dallo Spaventa e rafforzata dal Labriola), ma non l'intendevo bene e mi scoraggiavo, persuaso che il non intendere fosse sempre mio difetto e non mai intrinseca inintelligibilità e artificiosità di quei sistemi. Altresì rispettavo allora assai i « professori di filosofia », persuaso anche per questa parte che essi, come specialisti, dovessero possedere quella scienza astrusa, del cui velario io appena avevo sollevato a fatica qualche lembo, e ignaro che alcuni anni dopo avrei dovuto con stupore e irritazione avvedermi che i più di coloro non possedevano nulla, nemmeno quel pochissimo che io, per semplice buona volontà d'intendere, ero riuscito ad acquistare. Con lieto balzo dell'animo e dell'intelletto rivedevo il Labriola a Roma, o quando egli capitava a Napoli; e bevevo avidamente le sue parole, e le estendevo e le approfondivo per mio conto, e ne traevo profitto per le cose mie. Ma, insomma, salvo questo nascosto ribollimento e qualche bolicina che ne giungeva ad ora ad ora alla superficie, io per sei anni, dall'86 al '92, fui tutto versato nell'esterno, cioè nelle ricerche di erudizione; e allora, tra l'altro, composi molte delle narrazioni raccolte poi nel volume sulla *Rivoluzione napoletana del 1799*; la mia cronistoria dei *Teatri di Napoli dal Rinascimento alla fine del secolo decimottavo*; i frammenti di un libro sul *Settecento in Napoli*, che si possono vedere nei miei *Profili e aneddoti settecenteschi*; alcuni dei saggi riuniti nel volume sulla *Letteratura del seicento*, e altri scritti che formeranno una serie di *Curiosità storiche*; e iniziai a mie spese la pubblicazione di una *Biblioteca letteraria napoletana*, e, con alcuni amici, la rivista di topografia e di storia dell'arte, la *Napoli nobilissima*, dove comparvero parecchie delle mie *Storie e leggende napoletane*. Dei quali lavori, guardandoli non già in quel tanto che pure contribuirono all'accrescimento del sapere negli angusti campi nei quali si aggiravano, ma solamente rispetto a me stesso e alla mia vita spirituale, io ora scorgo alcuni aspetti positivi; e, in primo

luogo, nel compiacimento onde rievocavo quelle immagini del passato, uno sfogo alla giovanile fantasia, bramosa di sogni poetici e di esercitazioni letterarie; e, in secondo luogo, nelle assidue e faticose ricerche, una formale disciplina che mi venivo dando alla laboriosità in servizio della scienza: il che era chiaro anche nello zelo con cui collaboravo all'*Archivio storico* e alla *Napoli nobilissima*, e disegnavo collezioni ed edizioni di autori.

Di gran lunga più efficace fu pel mio svolgimento spirituale l'aspetto negativo di quei lavori, perché debbo ad essi, alla foga con la quale in quegli anni mi buttai su aneddoti e curiosità ed erudizioni, alla sazietà che mi procurarono e al disgusto lasciarmi da quella sazietà, se in me prese vigore il sentimento, rincantucciato ma non ispento nell'animo, che la scienza dovesse aver forma e valore ben diverso da quelle estrinseche esercitazioni erudite e letterarie, e che *nisi utile est quod facimus, stulta est gloria*. Proprio quando io ebbi messi fuori i più cospicui dei lavori ricordati or ora, e facevo il mio pubblico ingresso nel mondo letterario, e ricevevo da più parti congratulazioni, lodi e incoraggiamenti, e mi vedevo già collocato tra le « speranze » dei buoni studi italiani, proprio allora il fastidio e l'intimo distacco da quei « buoni studi » raggiungevano in me il grado più intenso, così intenso da toccare l'ingiustizia verso di essi e verso me medesimo.

E mi pareva di avere con la stampa di quei lavori chiuso un periodo della mia vita, e di dovere ormai far qualcosa di più serio e di più « intimo », come allora dicevo, e, poiché non avevo ritrovato ancora la cagione vera ed ultima del mio scontento, mi misi a vagheggiare questa serietà e intimità in un nuovo lavoro, che sarebbe dovuto uscire dal ristretto e pettegolo circolo della storia municipale e innalzarsi alla storia nazionale; e questa medesima pensavo di trattare non come storia politica, ma come storia morale; secondo che anche dicevo allora, e volevo intendere non come cronaca di avvenimenti, ma come storia dei sentimenti e della vita spirituale d'Italia, dal Rinascimento in poi. E, giudicando che questa storia non sarebbe stata fattibile senza una particolare co-

noscenza delle relazioni tra la civiltà italiana e i popoli stranieri e senza la indagine dei loro reciproci « influssi », quasi parte e preparazione del lavoro più generale mi accinsi a investigare l'influsso della *Spagna nella vita italiana*, con pazienti ricerche nei documenti dell'una e dell'altra letteratura e con la perizia che ormai possedevo a frugare in manoscritti e libri più o meno reconditi. Al tempo stesso riconobbi i vuoti della mia cultura storica e letteraria, e volli provvedere a colmarli; ma, avendo eseguita questa ricognizione in modo materiale e meccanico, e adoperandomi nel modo stesso a colmare quei vuoti, presto mi stancai d'imparare, con fatica e senza costrutto, notizie sconnesse e inanimate.

La natura fu anche in questo caso migliore medica-trice che non l'arte medica, e, senza avvedermene, nel procurar di districarmi dai dubbî nei quali m'impigliavo circa il metodo da seguire nel lavoro prescelto e negli studi storici in genere, mi trovai via via condotto al problema della natura della storia e della scienza; e lessi perciò molti libri italiani e tedeschi sulla filosofia e sulla metodica della storia, e anche, per la prima volta, la *Scienza nuova*. E poiché, dopo la lettura del De Sanctis, fatta sui banchi del liceo, e i tentativi di studiare l'estetica tedesca, fatti allorché nell'università seguivo i corsi di etica del Labriola, le meditazioni su tale argomento non mi si erano mai dipartite del tutto dalla mente, mi fu agevole ricongiungere il problema della storia al problema dell'arte.

Così, dopo lunghe titubanze e una serie di soluzioni provvisorie, nel febbraio o marzo del 1893, meditando intensamente un giorno intero, alla sera abbozzai una memoria col titolo: *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, che fu come una rivelazione di me a me stesso, perché non solo mi dié la gioia di vedere chiaramente certi concetti di solito confusi e l'origine logica di molteplici indirizzi erronei, ma mi meravigliò per la facilità e il calore col quale la scrissi, come cosa che mi stava a cuore e mi usciva dal cuore, e non come più o meno frivola e indifferente scrittura di erudizione. Anche l'importanza che fu data dai critici alla detta memoria,

paradossale in apparenza e in effetto assai ardita in quei tempi di positivismo, e le discussioni che essa levò e nelle quali mi sentii più volte agevolmente superiore agli avversari, valsero a rinfrancarmi. Pure nemmeno allora considerai le speculazioni filosofiche come una via che mi si aprisse dinanzi; sicché, dato che ebbi un certo ordine ai miei concetti logici e metodologici, per allora m'immersi di nuovo nelle ricerche per la storia disegnata, e spesi quasi tutto il 1893 e il 1894 nell'indagine delle relazioni ispano-italiane, oltreché nella collaborazione alla *Napoli nobilissima* e ad altre riviste di quel genere, mettendo fuori non poche memorie e note di preparazione e di saggio del libro che avevo in pensiero. E solamente per un'altra di quelle spinte improvvisi e irresistibili, di quelle accensioni involontarie, quasi a dar forma più ampia e precisa a una discussione che avevo avuta durante la villeggiatura con un amico professore di filologia, scrissi sul finire del '94, rapidamente, in un paio di settimane, un libricciuolo polemico sul metodo della *Critica letteraria* e sulle condizioni di essa in Italia, che mise a rumore quel piccolo mondo e mi cacciò in molte brighe, le quali durarono parecchi mesi.

Ricordo ancora la meraviglia del vecchio erudito napoletano, don Bartolommeo Capasso, quando udì tanto clamore mosso dal pacifico ospite dell'Archivio di stato, e il sorriso con cui mi chiamava « un Garibaldi della critica ». Ma anche quel libricciuolo doveva essere nella mia intenzione un mezzo per definire a me stesso la metodica della storiografia letteraria, come già avevo fatto per la storia in genere: un atto insomma di liberazione personale, e non l'inizio di una professione di filosofo dell'arte: tanto che, non ancora sedate le polemiche, già io era tornato alle indagini ispano-italiane, e, compiutele alla meglio per tutto il periodo medievale e del Rinascimento, tentavo il vasto pelago del Seicento.

Senonché avevo appena ripigliato il filo del mio lavoro, quando il Labriola m'inviò da Roma, nell'aprile del '95, perché lo leggessi e cercassi di farglielo stampare, il primo dei suoi saggi sulla concezione materiali-

stica della storia, quello sul *Manifesto dei comunisti*: che io lessi e rilessi, e mi sentii di nuovo tutta accendere la mente, e non potei più distogliermi da quei pensieri e problemi, che si radicavano e allargavano nel mio spirito. Rimasero dunque sospese, e quasi abbandonate, le ricerche sulla Spagna nella vita italiana; e mi detti per più mesi con ardore indicibile agli studi, fin allora a me ignoti, della Economia. Senza troppo impacciarmi di manuali e libri di divulgazione, studiai i principali classici di quella scienza e lessi tutto ciò che vi ha di non volgare nella letteratura socialista; e, sempre volto a impadronirmi dei punti essenziali e a schiarirmi le questioni più difficili, mi trovai in breve tempo affatto orientato, con meraviglia del Labriola, che mi fece ben presto confidente dei suoi dubbî e dei suoi tentativi di più esatto teorizzamento delle concezioni marxistiche.

Né minore fu la meraviglia, anzi lo stupore, di qualche mio amico, economista di professione, che nelle conversazioni con me si trovò più volte in impaccio, perché io avevo ben fermi i concetti fondamentali e tiravo le conseguenze a fil di logica e con logica intransigenza, laddove egli conosceva assai più cose di me, ma non le possedeva saldamente congiunte. E gli studi di economia, che nel marxismo facevano tutt'uno con la concezione generale della realtà ossia con la filosofia, mi dettero occasione di tornare sui problemi filosofici, e particolarmente su quelli di etica e di logica, ma anche in genere sulla concezione dello spirito e dei vari modi del suo operare. Meditazioni tutte, che, come gli studi economici, avevano sempre per fine ultimo la Storia, alla quale per qualche tempo disegnai di far ritorno, armato di economia e di materialismo storico; e già avevo tirato le prime linee di una siffatta storia per l'Italia meridionale e m'ero messo a spogliare a tal fine cartulari e codici diplomatici. Ma quella pratica con la letteratura marxistica, e il seguire che feci per qualche tempo, con teso animo, le riviste e i giornali socialisti tedeschi e italiani, mi scossero tutto e suscitarono in me per la prima volta un sembiante di appassionamento politico, dandomi uno strano sapore di

nuovo, come a chi per la prima volta, e non più giovane, s'innamori e osservi in sé medesimo il misterioso processo della nuova passione. A quel fuoco bruciai altresì il mio astratto moralismo, e appresi che il corso della storia ha diritto di trascinare e schiacciare gl'individui. Non preparato nell'ambiente familiare a fanatismo, e nemmeno a simpatie, pel liberalismo corrente e convenzionale della politica italiana; non edificato sul conto di esso per quel che ne avevo udito giudicare e satireggiare e vituperare in casa dello Spaventa; mi parve di respirare fede e speranza nella visione della palingenesi del genere umano, redento dal lavoro e nel lavoro.

Ma quell'appassionamento politico e quella fede non durarono: corrosa la fede dalla critica che venni facendo dei concetti del marxismo, critica tanto più grave in quanto voleva essere una difesa e una rettificazione, e che si manifestò in una serie di saggi composti tra il 1895 e il 1900, raccolti poi nel volume *Materialismo storico ed economia marxistica*; scemato l'appassionamento, perché *natura tamen usque recurrit*, e la mia vera natura era quella dell'uomo di studio e di pensiero.

Del tumulto di quegli anni mi rimase come buon frutto l'accresciuta esperienza dei problemi umani e il rinvigorito spirito filosofico. La filosofia ebbe da allora parte sempre più larga nei miei studi, anche perché in quel mezzo, distaccatomi alquanto intellettualmente dal Labriola che non sapeva perdonarmi certe conclusioni che io traevo dalle sue premesse, cominciai la mia corrispondenza e la mia collaborazione col Gentile, che conobbi giovanissimo, ancora studente della università di Pisa, e che aveva pubblicato recensioni dei miei lavori intorno alla teoria della storia e al marxismo, e a me si era rivolto per la ristampa degli scritti di Bertrando Spaventa. Col Gentile, oltre alcune affinità pratiche, mi stringevano affinità di svolgimento mentale e di cultura, perché anch'esso si era dapprima provato negli studi letterari come scolaro del D'Ancona e si era addestrato nelle indagini filologiche, e, come me, prendeva e prende sempre singolar piacere in quel genere di lavoro, che richiama la mente al determi-

nato e al concreto e che non è lavoro che possa affidarsi ai « carrettieri » (come dicono i tedeschi), ma che ogni studioso valido deve saper compiere da sé, pei propri bisogni e secondo i propri fini. Così, con animo ampliato e con compagnia intellettuale assai migliore di quella che mi era toccata in giovinezza a Napoli, si rinnovò in me il bisogno di dare forma, prima d'imprendere altri particolari lavori, alle vecchie mie meditazioni sull'arte, che fra tante interruzioni e distrazioni mi avevano pur accompagnato costantemente già dagli anni del liceo in cui leggevo le pagine del De Sanctis, e che nel corso dei miei più recenti studi avevano perso il loro carattere isolato e monografico, entrando in relazione con gli altri problemi dello spirito. Mi sembrava che, mettendo in iscritto ciò che avevo nel capo, mi sarei alleggerito di un peso, del quale non potevo in niun modo liberarmi col dimenticarlo. E ardi formare il proposito di comporre una Estetica e una storia dell'Estetica, per la prima delle quali mi andavo immaginando di avere in pronto tutte o quasi le dottrine da esporre. Questo proposito formai nell'autunno del '98, ma lo dovei differire all'estate seguente per alcuni strascichi di lavori economici e storici, e anche per le pubblicazioni che diressi e curai pel centenario, celebrato in Napoli, della Repubblica napoletana del 1799.

Ma, quando mi accinsi all'opera e cominciai a raccogliere i miei sparsi concetti, mi ritrovai ignorantissimo: le lacune si moltiplicarono al mio sguardo; quelle stesse cose, che credevo tenere ben ferme, ondeggiarono e si confusero; problemi non sospettati si fecero innanzi chiedendo risposta; e per cinque mesi quasi non lessi nulla, passeggiavo per lunghe ore, passavo mezze giornate e giornate intere sdraiato sul sofà, frugando assiduamente in me stesso, e segnando sulla carta appunti e pensieri, dei quali l'uno criticava l'altro. Più ancora crebbe questo tormento, quando nel novembre mi provai a stendere in una concisa memoria le tesi fondamentali dell'Estetica, perché, per una decina di volte almeno, portato innanzi il lavoro sino a questo o a quel punto, mi avvedevo di un passaggio da compiere, logicamente non del tutto giu-

stificato, e mi rifacevo da capo per iscoprire nei principî l'oscurità o l'errore che mi aveva condotto a quel mal passo; e, rettificato l'errore, mi rimettevo in via, e più in là intoppavo di nuovo in alcunché di simile. Solo dopo altri sei o sette mesi potei mandare in tipografia quella memoria nella forma in cui si trova stampata col titolo *Tesi fondamentali di un'Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, arida ed astrusa, ma dalla quale, compiuta che l'ebbi, uscii non solo affatto orientato sui problemi dello spirito, ma di più con l'intelligenza sveglia e sicura di quasi tutti i principali problemi sui quali si sono travagliati i classici filosofi: intelligenza che non si acquista con la semplice lettura dei loro libri, ma col ripetere in sé medesimi, sotto lo stimolo della vita, il loro dramma mentale.

All'abbozzo della parte teorica sarebbe dovuta seguire la parte storica del libro; ma, dopo essermi riposato alquanto in altre letture e lavori, al ritorno dalla villeggiatura, quando stavo per raccogliermi in quella storia, accadde che fu sciolta, nel novembre del 1900, in conseguenza di uno scandaloso processo, e sottoposta ad inchiesta, la rappresentanza comunale di Napoli, e affidata l'amministrazione a un commissario straordinario. Invitato, non potei sottrarmi al dovere di coadiuvare quel commissario, prendendo a reggere l'amministrazione delle scuole elementari e medie del Comune, e passando l'intera giornata in ufficio dalle otto del mattino alle otto della sera. Anche negli anni precedenti avevo assunti incarichi amministrativi di pubblici istituti, mosso dal medesimo sentimento; ma, quantunque li adempiessi con iscrupolo, né allora né poi ho ritrovato in tale sorta di lavoro quella soddisfazione che nasce dal fare qualcosa con la piena adesione dell'animo, con la persuasione di saperla fare bene e di mettervi il meglio delle proprie forze. Onde non solo non li ho mai sollecitati, ma non li ho accettati se non quando non ho trovato altri, volenterosi al pari di me e di me più adatti, che volessero assumerli: e questa è stata, ed è, mia norma costante. Dopo sei mesi, toltomi il peso di quell'incarico, ripigliai e con-

dussi a termine nel settembre il volume di teoria e storia dell'Estetica, che nel novembre fu inviato in tipografia e venne alla luce nell'aprile del 1902.

Nel rileggere le prove di stampa di quel volume, mi si fecero evidenti due cose; prima, che non potevo lasciarlo così solo, senza svolgimenti particolari, applicazioni, esemplificazioni e relative discussioni e polemiche; seconda, che quel libro, nel quale mi pareva di avere vuotato il mio cervello di tutta la filosofia accumulata, me l'aveva invece riempito di nuova filosofia, cioè di dubbî e di problemi, specialmente intorno alle altre forme dello spirito, delle quali avevo tracciato le teorie in relazione con l'Estetica, e intorno alla concezione generale della realtà. Deliberai dunque di considerare quel libro come una sorta di programma o di abbozzo, da compiersi, per una parte, mercé la pubblicazione di una rivista, e per l'altra con una serie di volumi, teorici e storici, che determinassero più particolarmente il mio pensiero filosofico. E già più volte con l'amico Gentile si era discusso dell'opportunità di una nuova rivista, che avesse un preciso indirizzo ideale; e io aveva rinviato la cosa al tempo in cui mi sarebbe stato permesso di disporre delle mie forze, allora impegnate nel preparare l'*Estetica*. Nell'estate del 1902, mi parve che quel tempo fosse venuto, e disegnai la *Critica*, rivista di storia, letteratura e filosofia, nel cui programma esposi con nettezza gl'indirizzi che ci saremmo adoperati a difendere e a promuovere e quelli che avremmo avversati. E affinché la rivista non si restringesse a una monotona sequela di severe recensioni, e d'altro canto non si disperdesse in argomenti svariati e saltuari, stabilii di rivolgerne gli articoli alla illustrazione della vita intellettuale italiana dell'ultimo cinquantennio, ossia dalla formazione del nuovo Stato italiano, della nuova Italia, pensando altresì che questa materia prossima, col suscitare più vivace attenzione, sarebbe servita da ottimo « testo di prediche », ossia di dilucidazioni teoriche; e assegnai al Gentile la storia della filosofia italiana di quel periodo, e tolsi su di me la storia della letteratura. Veramente, ciò feci con non poca perplessità, sia per aver io seguito fin allora quella recente letteratura da

semplice lettore e curioso, senza darmene gran pensiero, sia anche perché, e per natura d'ingegno e per essere allora tutto preso da problemi filosofici, temevo che sarei stato poco disposto all'esercizio vero e proprio della critica letteraria. Ma quella trattazione era pure indispensabile, e io non trovavo tra i miei amici alcuno che vi fosse adatto; onde cominciai a farla io, non senza timidezza e impaccio, come si vede dai primi saggi, confortandomi nel pensiero che, se non altro, avrei sgombrato il terreno da preconcetti, posti bene taluni problemi da risolvere e aperta la via a critici e storici migliori di me. E sebbene una certa fiducia mi nascesse di poi così dai consensi che incontravo come dall'esercizio stesso (che è creatore di attitudini), e soprattutto dallo scorgere che altri, rivaleggiando e aristarcheggiando, non riusciva a far meglio di me e solamente ostentava maggiore pompa di stile e maggiore copia di parole, quei saggi ritengono ancora oggi per me il precipuo valore di esemplificazioni di una dottrina estetica piuttosto che di un libro pensato col fine principale di penetrare nell'interno spirito della più recente letteratura. Se questo fosse stato il mio vero fine, li avrei atteggiati diversamente, come diversamente si atteggiarono quelli di essi o quelle parti di essi, che furono via via investiti da siffatto interesse, più propriamente storico.

La fondazione della *Critica* (il cui programma fu divulgato nel novembre del 1902, e il primo fascicolo uscì il 20 gennaio dell'anno seguente) segna il cominciamento di un'epoca della mia vita, quella della maturità, ossia dell'accordo con me medesimo e con la realtà. Per lunghi anni, avevo quasi sempre sofferto di disarmonia tra ciò che facevo e ciò che, sia pure confusamente, sentivo che si doveva fare: di scissione tra l'uomo pratico e il teoretico, l'uno dei quali leggeva e scriveva, e l'altro oziava e si procacciava soddisfazioni in modi vari, disparati e occasionali; tra una sorta di studi, che non rappresentava l'utilità che io potevo arrecare, e la voce della coscienza, che mi rimproverava e mi spronava ad altro segno. Ma, nel lavorare alla *Critica*, mi si formò la tranquilla coscienza di ritrovarmi al mio posto, di dare il meglio di me, e di compiere

opera politica, di politica in senso lato: opera di studioso e di cittadino insieme, così da non arrossire del tutto, come più volte m'era accaduto in passato, innanzi a uomini politici e cittadini socialmente operosi. Non che io presumessi molto dell'opera mia; e se mi udii chiamare dopo alcuni anni e per alcuni anni maestro e guida spirituale dei giovani, ciò non fu senza mia meraviglia, commista talvolta di fastidio: ma ero soddisfatto di venire ormai spiegando tutte le forze che possedevo, grandi o piccole che fossero, tutte. L'ideale che vagheggiavo era tratto non già dalla mia persona, ma bene dalla mia varia esperienza, perché, avendo vissuto nel mondo accademico abbastanza da conoscerne virtù e difetti, e serbato insieme il sentimento della vita reale, e della letteratura e della scienza come nascenti da essa o rinnovellantisi in essa, indirizzavo le mie censure e le mie polemiche per una parte contro i dilettanti e i lavoratori antimetodici, e per l'altra contro gli accademici adagiati in pregiudizî e ozianti nelle esteriorità dell'arte e della scienza.

La direzione e la collaborazione alla *Critica* erano un servizio che più direttamente rendevo alla cultura italiana; al qual fine potei negli anni seguenti concorrere altresì per mezzo di collezioni scientifiche e letterarie, tentate prima da solo con una serie di *Studi*, dei quali uscirono due volumi, e poi in modo assai più largo ed efficace mercé l'ardita volontà di un giovane editore pugliese, il Laterza di Bari, che si era rivolto a me per consiglio. Nacque per tal modo nel 1906 la collezione dei *Classici della filosofia moderna*, ideata dal Gentile e curata da lui e da me, e più tardi quella degli *Scrittori d'Italia*, e altre minori; e molti volumi furono da me o per mio consiglio stampati o ristampati nella *Biblioteca di cultura moderna*, che il Laterza aveva già iniziata quando io lo conobbi; e in essi feci larga parte alle opere degli scrittori meridionali del periodo del Risorgimento e dei primi tempi dell'Unità, allora quasi ignoti. Ma, intanto, non perdevo di vista il mio lavoro più propriamente scientifico, lo svolgimento e compimento di quel complesso di pensieri implicito nell'*Estetica*, e che urgeva nel mio intelletto con le molteplici domande che

mi aveva poste dinanzi. Così, preparando, com'è stato mio costante costume, quasi tutto il materiale della *Critica* per una o due e talvolta tre annate avanti, mi procuravo l'agio di attendere a quegli altri lavori, che a mio senso erano i principali; e potei dar fuori nel 1905 un primo disegno di *Logica*, nel 1906 il saggio sullo *Hegel*, nel 1907 l'abbozzo della mia *Filosofia del diritto come Economica*, nel 1908 la completa *Filosofia della pratica*, nel 1909 in forma sviluppata la *Logica*; ai quali volumi feci seguire nel 1910 i *Problemi di Estetica*, nel 1911 la monografia sul filosofo al quale mi legava maggiore affinità, sul *Vico* (preceduta e accompagnata da lavori filologici, bibliografici ed editoriali sul medesimo filosofo), nel 1912 le prime memorie sulla *Teoria della storiografia*, nel 1913 le altre sul medesimo argomento, e il *Breviario di Estetica*. E testé, come naturale prosecuzione dei miei saggi sulla teoria della storia, ho menato a termine un'ampia storia della *Storiografia italiana dai primi del secolo decimonono ai giorni nostri*, che sarà via via pubblicata nella seconda serie, aperta quest'anno, della *Critica*. Ai quali lavori sono da aggiungere le molteplici monografie e saggi particolari e le numerose edizioni da me curate di testi e documenti, che tutte servirono e servono al fine principale dei miei studi.

Quest'opera degli ultimi dodici anni, che sono stati sinora i più fecondi della mia vita, deve rimanere qui appena adombrata, appunto perché è l'uscita dalle angustie del periodo precedente, la soluzione dei miei contrasti interiori, il raggiungimento della calma, di quella calma che, in quanto tale, offre scarsa materia di racconto. E, col parlare di calma, non intendo godimento e riposo, ma fatica e lavoro armonico, concatenato, sicuro di sé; e non intendo nemmeno avere spezzato in due il processo dell'imparare e del produrre, come se prima avessi imparato ed ora semplicemente mettessi in opera l'imparato. Ché anzi ciò che veramente mi parve di avere appreso nell'entrare in questo periodo è l'arte dell'imparare, senza più dissiparmi come innanzi mi accadeva, senza aggregare sterilmente cognizioni a cognizioni con metodo estrinseco:

d'imparare, movendo da bisogni interiori, guidato da principi, consapevole delle difficoltà, paziente nell'attendere e lasciar maturare. Onde ho sperimentato in me stesso la falsità della dottrina pedagogica che confina l'educazione a una prima parte della vita (alla prefazione del libro), e la verità della dottrina contraria che concepisce la vita intera come continua educazione, e il sapere come unità del sapere e dell'imparare. E quando si sa senza più poter imparare, quando si è educati senza possibilità di meglio educarsi, la vita si arresta e non si chiama più vita ma morte.

Come ho accennato, sin da quando studiavo al liceo lessi le opere del De Sanctis, che mi colpirono vivamente e mi mossero perfino a esercitare nei componimenti che scrivevo per la scuola la critica letteraria. Ma se allora io avessi compreso a pieno il pensiero del De Sanctis, possedendolo nella sua idea fondamentale e in ogni particolare giudizio, con la congiunta e ricca esperienza che lo aveva dettato e sola poteva renderlo chiaro, sarei stato un mostro di natura, un ragazzo vecchio, o addirittura il De Sanctis medesimo, cangiato di vecchio in adolescente. La verità è, che del De Sanctis io coglievo appena qualche tratto, e soprattutto, ma assai in grosso, questo concetto dominante: che l'arte non è lavoro di riflessione e di logica, né prodotto di artificio, ma è spontanea e pura forma fantastica. Le ragioni filosofiche di questo concetto, i suoi necessari complementi, la concezione generale alla quale si congiunge, le conseguenze che ne derivano pel giudizio e per l'azione, tutto ciò mi rimaneva oscuro e involuto, e solo a poco a poco sono andato poi svolgendolo e scorgendolo, né forse l'ho ancora svolto e visto in ogni parte.

C'è un modo semplicistico e falso d'immaginare la relazione di un pensiero col suo antecedente, un modo che è in istretto legame con la concezione fallace dello svolgimento educativo; e consiste nel rappresentare quella relazione come se un ingegno, nei suoi anni giovanili, si venga rendendo esatto conto di quel che si è prodotto fino a lui, e, movendo poi da questo punto bene assodato, pro-

gredisca col criticare, rettificare ed aggiungere. Ma lo svolgimento effettivo accade in guisa affatto diversa, e, quasi si potrebbe dire, non coll'intendere ma col fraintendere, o non solo coll'intendere, ma anche col non intendere. Il progresso dello spirito si attua col risolvere problemi nuovi, diversi da quelli che occuparono i predecessori; e tra quei nuovi problemi è l'opera stessa dei predecessori, che dapprima sta innanzi al nuovo spirito come una « cosa in sé », cioè come nulla, e via via entra a far parte di esso come problema: sicché intendere il predecessore e progredire oltre di lui non sono due stadî distinti, ma uno stadio solo, non due ma un unico processo.

Il problema generale, al quale io ora mi avvedo di avere per lunghi anni lavorato, si potrebbe formulare come quello di accogliere e risolvere il pensiero del De Sanctis in una mente disposta in altro modo dalla sua, cioè intesa a determinare quanto in lui rimaneva indeterminato, a stringere in fascio con coerenza sistematica tutti i quesiti storicamente esistenti della filosofia, anche quelli formatisi dopo il De Sanctis; così da far sorgere una filosofia dove egli aveva dato semplici saggi su particolari scrittori e delineazioni di storia letteraria, e, in conseguenza, una critica e una storiografia nuove in più punti, e nuove nella loro fisionomia, per effetto di quell'approfondimento e sistemazione filosofica. E il mezzo per tale opera, o il lievito di questo fermento, doveva essere il pensiero completo e in tutte le sue relazioni di quel concetto dell'arte, che io avevo dapprima accolto isolato ed astratto e che si sarebbe via via venuto creando un corpo meno manchevole e diversamente conformato rispetto a quello che aveva nel De Sanctis. Ma è superfluo dire che, per la nota unità di problema e soluzione, questo generale problema non esisteva per me in guisa consapevole e reale, nel mio affacciarmi alla vita del pensiero, e che esso è questa vita stessa, come realmente e particolarmente l'ho vissuta, fino al punto in cui è pervenuta a formolarsi a sé medesima come problema generale e generale soluzione.

Per codesta complicatezza e durezza dell'effettuale svolgimento, accadde che io, lettore amoroso del De San-

ctis, il quale avrei dovuto sapere « per lo senno a mente », che un'erudizione disgiunta dalla filosofia non è né critica né storia ma materiale incoerente (e forse ciò sapevo bensì « a mente », ma non « per lo senno », e dicevo altresì in astratte parole), mi venni a lungo avvolgendo nella erudizione senza filosofia e nella aneddotica. E mi vi compiacevo, sia per certe mie naturali tendenze di bibliofilo e di curioso, sia perché quella era la tendenza del tempo; e quella tendenza non solo seguì, ma esagerai e materializzai per la logica consequenzialità che era del mio temperamento mentale. Pure, se ciò non avessi fatto, non solo non avrei mai potuto intendere davvero, solidamente, il pensiero del De Sanctis (il superamento della mera erudizione), essendo siffatta intelligenza correlativa alla esperienza di ciò che viene superato e che bisogna prima aver vissuto in sé stessi; ma non sarei mai stato in grado di dare di poi quella elaborata e particolare determinazione dei rapporti tra critica storica e critica estetica, e in genere tra erudizione e storia, che ho data, distinguendo, per esempio, l'erudizione dalla storia filologica, e la storia filologica da quella poetica, e tutte insieme dalla storia vera e propria, dalla storia storica. Quante volte, nello svelare le debolezze dell'eruditismo e filologismo, le sue interne contraddizioni, le sue comiche illusioni, mi son detto: — Molti immagineranno che, nel formare questo tipo psicologico, nello schizzare questa caricatura, io abbia preso la materia da questo o quello dei filologi, che vengo criticando; ma la vera materia l'ho trovata in me stesso, il vero tipo sono io a me stesso, io che ricordo quel che credevo, o almeno che mi passava di fuga per la mente (fugato dal buon senso), quando lavoravo da mero erudito e da aneddotista.

Allo stesso modo accadde che, laddove nel De Sanctis avrei potuto trovare (come ve la trovo ora) una sana e semplice morale, austera senza esagerazioni, alta senza fanatismi, io per alcuni anni vagassi dapprima nella più pungente incertezza, e poi mi adagiassi per qualche tempo in una concezione che era inferiore a quella del De Sanctis, nello scolasticismo herbartiano, in cui l'ideale morale

veniva bensì energicamente asserito, ma come cosa di altro mondo, come avente sotto di sé l'uomo, materia brutta, sulla quale segnava or sí or no, ora più spiccata ora meno, la propria stampa. Pure, quantunque io abbia di poi criticato codesta concezione, e l'abbia volta in satira (e anche in essa satireggiato me medesimo ossia il mio passato), sta di fatto che quel rigorismo e astrattismo era la via che dovevo necessariamente percorrere per intendere la concretezza morale e innalzarla a teoria filosofica. E quel rigorismo, che era insieme amore per l'acuta distinzione, come mi salvò dall'associazionismo e dal positivismo e dall'evoluzionismo, così del pari mi mise in guardia e m'impedì di cadere negli errori dello hegelismo, ora naturalistico ora mistico, che, dialettizzando frettolosamente e spesso mitologicamente, cancellava o fiaccava le distinzioni stesse, le quali hanno e dànno vita al processo dialettico.

Né solo quella concezione platonico-scolastico-herbartiana mi protesse dal naturalismo e materialismo dominanti al tempo della mia giovinezza e mi armò pel futuro, ma, anche, essa mi rese del tutto impenetrabile alle insidie del sensualismo e del decadentismo, che allora si iniziarono e presto trovarono una figura rappresentativa nel mio quasi coetaneo e corregionale, ma non correligionario, Gabriele d'Annunzio. Non rammento di aver mai, nemmeno per un istante, smarrito il discernimento tra raffinatezza sensuale e finezza spirituale, voli erotici ed elevatezza morale, falso eroismo e schietto dovere; e non mai, pure ammirando a luoghi l'arte del D'Annunzio, detti il più fuggevole e sentimentale assenso all'etica che egli suggeriva o addirittura predicava. Quello che si è scritto più volte da giovani critici circa le affinità o le analogie tra l'opera del D'Annunzio e la mia, è semplice parto d'immaginazione, e fa sospettare la mancanza nei critici del discernimento ora accennato, che in me è stato sempre nettissimo. Il D'Annunzio ed io siamo spiritualmente di diversa razza; né, d'altra parte, sarebbe stata agevole un'efficacia di lui sull'animo mio, perché i coetanei di solito non operano sui coetanei, ma sulla nuova genera-

zione, e infatti il dannunzianesimo propriamente detto è cosa della generazione che si formò dopo il 1890. La mia generazione, se mai, fu carducciana.

Altra immaginazione o falsa congettura devo dichiarare quella del mio « hegelismo », quasi tradizione domestica a me trapassata dal mio zio del lato paterno, Bertrando Spaventa, famoso hegeliano. Ho già detto come con lo Spaventa la mia famiglia avesse lasciato cadere ogni relazione; ma anche quando, recatomi a Roma in casa del fratello Silvio, ebbi tra mano per la prima volta i libri di Bertrando Spaventa, e mi provai a leggerli, essi, nonché iniziarmi allo hegelismo, piuttosto me ne stornarono. Ed altresì allora io ascoltava con grande fede le lezioni universitarie dello herbartiano e antihegeliano Labriola, e beveva avidamente le sue parole nelle conversazioni in casa dello Spaventa o per istrada, accompagnandolo all'uscire dall'università; e il Labriola, satirico e maldicente, non risparmiava frizzi al suo antico maestro e alla filosofia che questi aveva propugnata. Pure, quantunque l'autorità del Labriola avesse gran potere sopra me giovinetto, la ragione fondamentale della mia scarsa simpatia per gli scritti dello Spaventa era nella profonda diversità d'indole che da lui mi divideva. Perché lo Spaventa proveniva dalla chiesa e dalla teologia; e problema sommo e quasi unico fu sempre per lui quello del rapporto tra l'Essere e il Conoscere, il problema della trascendenza e dell'immanenza, il problema più specialmente teologico-filosofico; laddove io, vinte le angosce sentimentali del distacco dalla religione, mi acquietai presto in una sorta di inconsapevole immanentismo, non interessandomi ad altro mondo che a quello in cui effettivamente vivevo, e non sentendo direttamente e in primo luogo il problema della trascendenza, e perciò non incontrando difficoltà nel concepire la relazione tra pensiero ed essere, perché, se mai, la difficoltà sarebbe stata per me il contrario: concepire un essere staccato dal pensiero o un pensiero staccato dall'essere. Ciò che veramente mi suscitava interesse, e mi costringeva a filosofare per brama di luce, erano i problemi dell'arte, della vita morale, del diritto,

e più tardi quelli della metodologia storica, ossia del lavoro che mi proponevo di esercitare. A questo vivo bisogno nessun soddisfacimento trovavo negli scritti dello Spaventa, che mi respingevano altresì per la loro forma arida ed astratta, secca e travagliosa insieme, così diversa da quella del De Sanctis, semplice, popolare, tutta cose, sempre in vivace ricambio con la vita reale. Né pensavo allora a cercare lo Hegel nello Hegel, sia perché la mia scarsa preparazione filosofica non l'avrebbe forse consentito, sia anche per un terrore creatomi dalle pagine dello Spaventa: giacché (ragionavo io allora), se l'espositore e l'interprete è così oscuro, che cosa sarà mai il testo originale? E ci vollero anni d'esperienze per persuadermi che i commentatori e gli espositori sono per solito di gran lunga più oscuri dell'autore commentato. Si aggiunga che la filosofia hegeliana della storia turbava la mia pudicizia di erudito; sicché, quantunque con la teoria desanctisiana dell'arte avessi assorbito nel sangue molto buon idealismo vichiano e hegeliano, io non mi rendevo conto di ciò, anzi mi sforzavo d'inquadrare quella teoria dell'arte nella filosofia herbartiana, incoraggiato dal Labriola il quale mi aveva un giorno confessato, che gli herbartiani non erano così bene riusciti in estetica come gli idealisti, e mi consigliò poi alcuni libri di herbartiani eclettici che tentavano sulla base dello herbartismo una conciliazione con l'estetica dell'Idea.

La mia condizione mentale di idealista desanctisiano in estetica, di herbartiano nella morale e in genere nella concezione dei valori, di antihegeliano e di antimetafisico nella teoria della storia e nella generale concezione del mondo, di naturalista o intellettualista nella gnoseologia, questi elementi non armonizzati ma nemmeno confusi tra loro, e piuttosto messi l'uno accanto all'altro come in un ordinamento provvisorio e lacunoso, si possono vedere riflessi già in alcuni articoletti da me pubblicati prima dei venti anni (e raccolti nel ricordato libretto *Iuvenilia*), e poi, per la lunga stasi prodotta dagli studi di erudizione, nei miei primi scritti filosofici sul *Concetto della storia* e sulla *Critica letteraria*; e tracce se ne osservano ancora

qua e là in taluni dei miei scritti immediatamente consecutivi. Il lievito dello hegelismo sopraggiunse nel mio pensiero assai tardi; e la prima volta attraverso il marxismo e il materialismo storico, che, come avevano ravvicinato il mio maestro Labriola allo Hegel e alla dialettica, così mi fecero avvertire quanta concretezza storica fosse, pur in mezzo a tanti arbitrî e artifizi, nella filosofia hegeliana. Ma anche lo Hegel, che mi veniva presentato nella interpretazione e adattamento del Marx e dell'Engels, fu accolto da me con cautela critica, come si vede dai miei saggi sul materialismo storico, nei quali mi argomentai di purgare questa dottrina da ogni residuo di astratto apriorismo, sia di « filosofia della storia », sia di più recente « evoluzionismo »; e difesi il valore dell'etica kantiana, e non prestai fede al mistero della sottostruttura o Economia (travestimento dell'Idea), che opererebbe sotto la coscienza, e della soprastruttura o coscienza, che sarebbe mero fenomeno di superficie. In modo più diretto mi ravvicinai ancora allo Hegel mercé l'amicizia e la collaborazione col Gentile, nel quale rinasceva la tradizione dello Spaventa, resa più flessibile, più moderna, più aperta alla critica e all'autocritica, più varia d'interessi spirituali; sicché s'iniziò una reciproca efficacia tra noi due e una scambievole correzione pur nelle vie alquanto diverse talvolta da ciascuno di noi seguite.

Ma fu nell'aspro travaglio che, come ho detto, mi costò l'*Estetica*, che io superai per me e da me il naturalismo e lo herbartismo, che ancora mi legavano: superai, cioè, la logica naturalistica mercé quella dei gradi spirituali o dello sviluppo, non riuscendomi in altro modo d'intendere il rapporto di parola e logicità, di fantasia e intelletto, di utilità e moralità; e superai la trascendenza naturalistica attraverso la critica che venni irresistibilmente compiendo dei generi letterari, della grammatica, delle arti particolari, delle forme rettoriche, toccando quasi con mano come nello schietto mondo spirituale dell'arte s'introduca la « natura », costruzione dello spirito stesso dell'uomo; e, negata realtà alla natura nell'arte, mi spianai la strada a negargliela dappertutto, scoprendola dapper-

tutto non come realtà, ma come prodotto del pensiero astrante. Infine, quello che poi chiamai dualismo di valori, e sceverai dal dualismo di spirito e natura, fu da me superato mercé la conclusione alla quale pervenni studiando il giudizio sull'arte e ogni altra forma di giudizio; che il pensiero vero è semplicemente il pensiero, l'espressione bella semplicemente l'espressione, e via dicendo; come il pensiero falso e l'espressione brutta è il non-pensiero e la non-espressione, il non-essere, che non ha realtà fuori del momento dialettico, che lo pone e lo dissolve.

Nella memoria delle *Tesi fondamentali* e nella prima edizione della *Estetica* rimangono per altro residui di un certo naturalismo, che è piuttosto kantismo; onde lo spettro della natura qua e là ricompare, e le distinzioni sono, almeno nelle parole e immagini adoperate, poste talvolta con qualche astrattezza. Ma, dato fuori quel libro e abbozzata una Logica, sentii giunto il momento di stringere più particolare conoscenza con quello Hegel, del quale sin allora avevo, piuttosto che studiate intiere, assaggiate qua e là le dottrine. Ed ebbi una nuova conferma che i libri rimangono inerti e misteriosi quando sono letti senza che si sia già per proprio conto compiuto un lavoro che confluisca col contenuto di quei libri; e diventano efficaci quando intervengono a dialogare con noi per aiutarci a portare a chiarezza pensieri da noi abbozzati, a mutare in concetti i nostri presentimenti di concetti, a confortarci e assicurarci nella via che già abbiamo presa da noi stessi o presso la quale siamo pervenuti. E quando (e fu nel 1905) m'immersi nella lettura dei libri dello Hegel, mettendo da banda scolari e commentatori, mi parve d'immergermi in me stesso e di dibattermi con la mia stessa coscienza. Senonché, appunto per essere io venuto a quello studio con varia esperienza di cultura e con una sistemazione già delineata della filosofia e con la già eseguita critica di talune dottrine hegeliane sostituite da altre più valide, nemmeno in quel periodo fui « hegeliano ». Impossibile mi riusciva, in verità, al punto in cui ero giunto, l'atteggiamento, che è proprio della giovinezza, di accet-

tare con fiducia una parola che non si è intesa a pieno e non si è interiormente rifatta e criticata, sol perché la si ascolta pronunziare da colui che si è scelto per guida, o da tal maestro che, avendo aperto la nostra mente a una verità, ci dispone a fede cieca o semicieca per altre sue parole, che non hanno ancora per noi l'evidenza del vero. Il quale atteggiamento, che ho più volte osservato anche in uomini di molto valore (e lo ebbe lo Spaventa rispetto a gran parte del sistema hegeliano, che egli si sforzava di pensare, e non vi riusciva davvero, e pure ripeteva e provvisoriamente riteneva), non era stato mai il mio, salvo appunto in qualche anno della giovinezza, quando, scolaro del Labriola, accettavo per fede e rispettivo, senza veramente appropriarmela, la teoria delle « cinque » idee pratiche, « l'una indeducibile dall'altra », e simili. Comunque, studiare lo Hegel e giovarmi di lui doveva essere, nel 1905, insieme un criticarlo e dissolverlo: onde il risultamento di quello studio fu il saggio *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, pensato sul finire del 1905, scritto nell'inverno e pubblicato nell'estate del 1906. Lessi anche, circa quel tempo, i nuovi gnoseologi della scienza e i confusionari prammatisti, ricavandone una riprova di critiche già da me fatte nel lavorare sulle dottrine estetiche, e scoprendo l'affinità che è tra le loro critiche e quelle che lo Hegel moveva all'« intelletto astratto », ma fermamente rifiutando le soluzioni intuizionistiche e prammatistiche dei problemi filosofici, come già avevo rifiutato quella astrattamente speculativa dello Hegel.

Il concetto, al quale pervenni attraverso la critica dello Hegel e la generale revisione della storia della filosofia, fu ribadito nel titolo generale di *Filosofia come scienza dello spirito*, che diedi ai miei tre volumi o trattati di Estetica, Logica e Pratica. La quale mia concezione è stata più volte chiamata (in particolare da coloro che conoscono lo Hegel così come per fama uomo suole aborre) « hegelismo » o « neohegelismo »; ma potrebbe altresì chiamarsi, a libito e con pari diritto, « nuovo positivismo », « nuovo kantismo », « nuova teoria dei valori », « nuovo

vichismo », e via dicendo: denominazioni che tutte, come la prima, non ne colgono il carattere proprio, che invece si dispiega abbastanza chiaro nella genesi da me esposta di sopra. Se nella filosofia dello Hegel si dà, come si è fatto in passato, importanza suprema al concetto di un Logo, che si ponga inconsapevole nel mondo della natura e si ritrovi nel mondo dello Spirito, e al congiunto concetto di una Logica di questo Logo, che percorra una lunga catena di triadi categoriali per raggiungere il vertice dell'Idea e di là precipitare verso la Natura, e al concetto di una Fenomenologia che preceda questa Logica e sia come la scala per attingere l'empireo di essa, e ancora alle costruzioni a priori della natura e della storia umana, e ad altrettali prospetti pseudometafisici, ai quali precipuamente lavorarono gli scolari e imitatori dello Hegel; la *Filosofia come scienza dello spirito*, da me disegnata, non è la prosecuzione, ma la totale eversione dello hegelismo. Perché, infatti, essa nega la distinzione di Fenomenologia e Logica; nega non solo le costruzioni dialettiche delle Filosofie della natura e della storia, ma anche quella della Logica stessa; nega la triade di Logo, Natura e Spirito, ponendo come solo reale lo Spirito, nel quale la natura è nient'altro che un aspetto della spirituale dialettica stessa. Ma se, invece, nello Hegel si dà risalto soprattutto alla vigorosa tendenza verso l'immanenza e la concretezza, e alla concezione di una logica filosofica intrinsecamente diversa da quella del naturalismo, certamente la *Filosofia come scienza dello spirito* riconosce, se non proprio come suo padre (perché padre di lei non può essere, com'è chiaro, che il suo autore medesimo), certo come suo grande antenato lo Hegel, e, più remoto e non meno venerando, il Vico. Del resto, codeste denominazioni hanno scarsa importanza, e giovano più che altro a coloro che vogliono risparmiarsi la fatica di studiare un pensiero che non conoscono, sussumendolo in un altro che conoscono, o che, più spesso, hanno per loro comodo immaginato di conoscere.

Via via che trattavo le varie parti della Filosofia dello spirito, quelle trattate prima si rischiaravano, mostravano

alcune contraddizioni da risolvere, si riaccordavano meglio tra loro e col tutto; donde il progresso del mio pensiero, che non è mai cessato dalla *Estetica* alla prima *Logica*, e da questa alla *Filosofia della pratica* e alla seconda edizione, o piuttosto rifacimento, della *Logica*, e al *Breviario di Estetica*, e agli scritti sulla *Teoria e storia della Storiografia*, e agli altri che li seguirono o li seguiranno. Per attenermi alle cose principali, quel progresso si affermò nella sempre più rigorosa eliminazione del naturalismo, nel più forte accento messo sull'unità spirituale, e nell'approfondimento dato in estetica al concetto della intuizione, elaborato ora in quello di liricità. Soprattutto, nel corso di quel lavoro, mi accadde di sperimentare in me stesso l'insostenibilità del vecchio concetto della verità che si attinga una volta per sempre, magari a coronamento di sforzi secolari e per la genialità di un singolo scopritore: concetto che persisteva nella mia *Estetica*, non già nettamente affermato, anzi qua e là tentennante e minato, ma come sottinteso e parziale pregiudizio non vinto, e si mostrava particolarmente nel modo alquanto crudo in cui era lumeggiata la storia di quella disciplina. Ora l'impossibilità che io osservava in me di riposare sul pensiero già pensato, e il vedere rifiorire i problemi appena mietuta una messe di soluzioni, e ritornare in questione il già pensato (il che mi accadeva per ogni parte della filosofia che andavo trattando o ritrattando), mi ammaestrarono col fatto, che la verità non si lascia legare una volta per tutte. E, a un tempo, m'ispirarono modestia pel mio pensiero presente, che sarebbe apparso a me stesso domani insufficiente e da correggere, e indulgenza verso il me stesso del giorno prima, ossia del passato, che qualcosa aveva pure effettivamente pensato di vero, per inadeguato che apparisse al mio presente: modestia e indulgenza, che si convertirono in pio sentimento verso i pensatori dei tempi trascorsi, ai quali mi guardai dal più rimproverare, come prima solevo, di non aver saputo fare ciò che nessun uomo o grand'uomo può: fermare l'eterna verità, ossia fissare come eterno l'attimo fuggente. E un'altra esperienza io feci, cioè che ogni progresso del mio pen-

siero non si compieva già con l'insistere nei termini dei problemi che avevo risolti, ma col formolarsi di nuovi problemi, e che questi, pur sorgendo sul fondamento dei precedenti, non ne erano tuttavia immediata conseguenza, ma erano stimolati da nuovi moti del sentimento e da nuove condizioni di vita. Così, per esempio, la determinazione del mio primo concetto dell'intuizione, nell'altro di intuizione pura o lirica non accadde per un'inferenza dal primo, il quale per sé preso mi soddisfaceva e rimaneva inerte, ma dalle suggestioni venutemi nell'esercizio effettivo della critica letteraria, scrivendo le mie note sulla letteratura italiana contemporanea, e dal meditare direttamente sulle opere d'arte, procurando di mettere in armonia i vecchi coi nuovi pensieri che ne nascevano. Infine, nel preparare la mia *Filosofia della pratica* e indagare il rapporto tra intenzione e azione, negata la dualità di esse e la concepibilità di un'intenzione senza azione, ripensai alla dualità che avevo lasciata nella prima *Logica* tra concetto e giudizio singolare, ossia tra Filosofia come antecedente e Storia come conseguente, e scorsi chiaramente che un concetto, che non sia insieme giudizio del particolare, è tanto irrealmente quanto un'intenzione che non sia insieme azione. Allora mi rammentai anche dei lunghi dibattiti, avuti qualche anno innanzi col Gentile, sulla formola di derivazione hegeliana dell'unità della filosofia con la storia della filosofia, che io rigettavo e il Gentile difendeva, senza persuadermi con la sua difesa; e allora fui tratto a consentire col Gentile, riserbandomi per altro di liberamente interpretare ed elaborare quella formola a mio modo, ossia in accordo col mio concetto dello Spirito, nel quale la filosofia è un momento, e perciò modificandola nell'altra dell'identità della filosofia con la storia: il che eseguii nella seconda edizione della *Logica*.

Questa conclusione è stata grandemente efficace non solo nell'ulteriore svolgimento del mio pensiero, ma in tutta la mia vita spirituale, essendo valsa a liberarmi definitivamente dallo scetticismo verso me stesso e verso l'umano potere di raggiungere il vero. Giacché, per orgoglioso che un filosofo sia (e orgoglioso io non sono mai

stato né sono, nonostante certi scatti d'impazienza e certa vivacità polemica che altri può forse scambiare per orgoglio), come potrebbe mai presumere di aver esso solo, nel sistema che propone, « scoperta » la verità, che i secoli precedenti avrebbero ignorata? E per caparbio e pigro ch'esso sia (pigro quanto uno Schopenhauer!), come farebbe egli a non avvedersi, che la sua costanza è solamente apparente o relativa, e che egli stesso è in continuo processo di svolgimento e di parziale negazione delle sue affermazioni precedenti? Sicché, posto il concetto di una verità ferma ed extrastorica, lo scetticismo è inevitabile e invincibile. Ma il concetto della verità come storia modera l'orgoglio del presente ed apre le speranze dell'avvenire; e sostituisce alla disperata coscienza del vano sforzo di strappare il velo a ciò che sempre sfugge e si cela, la coscienza del sempre possedere ciò che sempre si arricchisce, e alla triste immagine dell'umanità cieca, brancolante nelle tenebre, l'immagine eroica di lei, che ascende *a claritate in claritatem*.

Per questa salda persuasione, io non mi do alcuna ambascia circa le sorti della mia « filosofia », che altri ha chiamata « sistema », e io « serie di sistemazioni »; e apro tutte le porte del mio intelletto ai dubbî e alle voci delle nuove esperienze, sicuro che ciò che ne verrà fuori, se correggerà ciò che m'illusi di aver pensato, non potrà mai distruggere quel che un tempo effettivamente pensai, e che è perciò perpetuamente vero, e anzi ne confermerà e amplierà la verità con nuove verità che prima non potevo pensare perché non se n'erano formate ancora in me le condizioni e non ne era sorto il bisogno. Onde, quando, terminato che ebbi di pubblicare la *Filosofia dello spirito*, molti m'invitavano al riposo, perché (dicevano) avevo ormai compiuto il mio « sistema », io sapevo che in realtà non avevo né compiuto né chiuso nulla, ma solamente scritto alcuni volumi intorno ai problemi accumulatisi nel mio spirito via via sin dagli anni della giovinezza. E mi ridetti a vivere la vita e a leggere libri non tanto di filosofi quanto di poeti e di storici; e dopo un po' sorsero spontanee le mie meditazioni intorno alla *Filosofia del Vico*,

le dissertazioni sulla *Teoria* e sulla *Storia della storiografia*, i *Frammenti di Etica*, i saggi sulla *Storia della storiografia italiana*: tutti pensieri che rompono i pretesi cancelli del preteso sistema e danno, se ben si guardi, nuovi sistemi o nuove « sistemazioni », perché a ogni passo nostro si muove sempre il tutto. E altrettanto farò; e continuerò a filosofare, se anche, come certe volte mi vado non senza diletto immaginando, abbandonerò un giorno la « filosofia », quella che si suol chiamare filosofia in senso stretto o scolastico, il trattato, la dissertazione, la disputa, l'esame storico delle dottrine dei cosiddetti filosofi; perché questo appunto importa l'unità di filosofia e di storia: che si filosofa sempre che si pensa, e qualsiasi cosa e in qualsiasi forma si pensi. Anzi, la perfezione di un filosofare sta (per quel che mi vuol parere) nell'aver superato la forma provvisoria dell'astratta « teoria », e nel pensare la filosofia dei fatti particolari, narrando la storia, la storia pensata.

Se alcuno ora mi domandasse quale risonanza abbia avuta l'opera mia, potrei riempire molte e molte pagine col dar notizia della divulgazione ottenuta dai miei libri in Italia e fuori, delle discussioni che hanno levate e che sono state talvolta aspre polemiche, dei molteplici lavori che hanno suscitati nei varî campi percorsi dal mio pensiero, nell'estetica, nella filosofia del linguaggio, nella storia della letteratura, nella storia dell'arte, nella logica, nella teoria della storiografia, nell'etica, nella economica e politica, nella dottrina del diritto, e via scorrendo. Abituato a prendere appunti e fare schede per gli autori che studio e che mi sono piú particolarmente cari (dove le parecchie « bibliografie » da me pubblicate), osservo questa pratica anche verso me stesso, che mi studio e, in certa misura almeno, com'è naturale, mi sono caro: sicché il materiale qui mi abbonderebbe e, disposto in bell'ordine, mi darebbe la soddisfazione di un padre e di un nonno, che contempli intorno a sé larga progenie di figliuoli e di nipotini. Ma, se facessi ciò, scriverei quelle « memorie », le quali non mi sono proposto di scrivere per la semplice ragione che non ne vedo l'utilità e certamente non ne sento l'urgenza, e le quali anzi mi ripugnerebbe scrivere, perché, se non cado nella stravaganza di aborrire me stesso, non ho poi l'animo di parlare di me, quando ciò non mi sembra utile a cosa alcuna. E utile mi è sembrato invece questo tentativo di analisi del mio svolgimento etico e intellettuale, e perciò mi son provato a farlo.

La precedente domanda può avere anche una significa-

zione piú intima: cioè se e quali effetti le mie teorie abbiano prodotti nel pensiero contemporaneo. Ma a questo proposito dovrei ricordare un criterio che ho fatto valere nei miei lavori di storia della filosofia, cioè che immaginare un pensiero, « che produca effetti », è concepire naturalisticamente e meccanicamente il pensiero e la vita tutta, e che, in realtà, un pensiero non produce mai effetti, ma è sempre collaborazione; e come il pensiero di un singolo autore nasce dalla collaborazione della storia precedente e contemporanea, così quel pensiero in quanto, come si dice impropriamente, esce da lui e si comunica ad altri, ha una storia che non è piú sua, ma di tutti coloro che lo accolgono e lo elaborano o altresí lo negano e lo fraintendono e l'avversano e l'ignorano, e, insomma, pensano per loro conto. Non è Cartesio che ha prodotto il razionalismo e la rivoluzione francese, ma lo spirito del mondo che si è attuato successivamente nella filosofia cartesiana, nell'enciclopedismo e nella rivoluzione francese. Per rispondere alla domanda intesa in questo secondo modo, dovrei scrivere dunque un saggio sulla storia del pensiero dei miei tempi, come, nel caso precedente, della cultura dei miei tempi; e ciò è altresí fuori del mio tema e del proposito che ho formato, e mi sembrerebbe ora poco opportuno.

Infine, quella domanda può avere un terzo significato, che chiamerò psicologico: se cioè io sia contento o scontento, lieto o triste dell'opera mia e dell'accoglienza che essa ha ricevuta. Della prima (e anche questo è naturale), contento e scontento insieme; e, quanto alla seconda, sempre contento, perché sono adusato a riconoscere la razionalità di qualunque cosa accada, e, in un significato piú contingente e piú volgare, contentissimo, perché non avrei mai immaginato di ottenere l'uditorio che mi sono trovato intorno: io che non ricordo di aver fatto in mia giovinezza sogni ambiziosi, e ricordo invece di essermi ristretto a ideali assai modesti; io che, quando ebbi scritto l'*Estetica*, insistetti con l'editore perché non ne tirasse piú di cinquecento copie, e nel fondare la *Critica* contavo sopra un paio di centinaia di benevoli lettori. Sicché tutto è proceduto oltre, non dirò le mie speranze, ma le mie aspetta-

zioni. Di desiderî e di speranze non ho provato mai fortemente altri (mi sia permesso dirlo, perché è il vero) che quelli di uscir fuori dalle tenebre alla luce.

E anche ora le tenebre mi si raddensano di volta in volta sull'intelletto; ma l'angoscia acuta, della quale ho tanto sofferto in gioventù, è ormai un'angoscia cronica, e da selvatica e fiera si è fatta domestica e mite, perché, come ho di sopra accennato, ora ne conosco i sintomi, il rimedio, il decorso, e perciò ho acquistato la calma, che la maturità degli anni porta a coloro, che, beninteso, hanno lavorato per maturarsi.

Questa calma mi ha reso anche possibile, da circa un quindicennio, di delineare di volta in volta con sufficiente esattezza il programma che avrei attuato in séguito, ossia più genericamente per quattro o cinque anni, e più particolarmente pei due o tre prossimi. L'imprevisto, in quel che ho fatto nell'ultimo quindicennio, è stato assai poco; e di rado e in cose secondarie mi è accaduto di lasciarmi trascinare dalle occasioni. Alquanto più incerto sono ora che ricapitolo me stesso, in un anno che avevo riserbato a rivedere, ordinare e correggere tutta la mia produzione giovanile e a preparare parecchi lavori editoriali e a dare assetto a mie faccende private; e ciò in gran parte ho già adempiuto, e conto di averlo adempiuto tutto prima della fine dell'anno. Una sorta di « liquidazione del passato », che era indirizzata a prepararmi la tranquillità di animo per continuare e intensificare l'opera già da me iniziata intorno agli studî storici, pei quali vagheggiavo di compiere qualcosa di simile, mercé teorie, esempi e polemiche, a ciò che ho press'a poco eseguito negli studî filosofici e di estetica e di critica letteraria. Soprattutto avevo in disegno un lavoro sullo svolgimento storico del secolo decimonono in quanto vive nelle condizioni presenti della nostra civiltà, una storia che desse quasi mano alla *praxis*. Ma io scrivo queste pagine mentre rugge intorno la guerra, che assai probabilmente investirà anche l'Italia; e questa guerra grandiosa, e ancora oscura nei suoi andamenti e nelle sue riposte tendenze, questa guerra che potrà essere

seguita da generale irrequietezza o da duro torpore, non si può prevedere quali travagli sarà per darci nel prossimo avvenire e quali doveri ci assegnerà. L'animo rimane sospeso; e l'immagine di sé medesimo, proiettata nel futuro, balena sconvolta come quella riflessa nello specchio d'un'acqua in tempesta.

Napoli, 8 aprile 1915.

I

Ripiglio la penna dopo vent'anni per porre un'aggiunta all'autobiografico *Contributo alla critica di me stesso*, scritto nel 1915. Chiudevo quelle pagine con l'accento alla tempesta ch'era scatenata nel mondo e all'oscuro avvenire: ora, da venti anni, siamo dentro a questa e non c'è ancora barlume di speranza che ne prometta l'uscita.

Tuttavia, nei venti anni trascorsi, io, attraverso le difficoltà esteriori e interiori, ho tenacemente proseguito quello che stimavo il mio compito scientifico: e poiché è ciò che precipuamente dovevo alla società e di cui mi spetta rendere più stretto conto, ne discorrerò in primo luogo, pur con la conveniente brevità.

Conforme allo svolgimento che già esposi del mio pensiero fino a quel tempo, l'ulteriore mio lavoro si disegnava rivolto soprattutto agli studi storici, col duplice intento, teorico e storico, di rendere sempre più chiari i problemi della costruzione storica, e di comporre, secondo i criteri per questa via ottenuti, alcune storie che avessero particolare utilità morale e civile.

Così alla *Teoria e storia della storiografia*, nella quale avevo procurato di determinare la natura della vera storiografia come storia sempre « contemporanea », cioè nascente dai bisogni intellettuali e morali del presente, e di fornire insieme un orientamento generale circa le sue vicende e progressi dall'età ellenica ai nostri giorni, fornii un complemento particolare e monografico nella *Storia*

della storiografia italiana nel secolo decimonono. Mi parve che fosse pedagogicamente efficace condurre gli studiosi italiani ad osservare quei problemi della costruzione storica nella più familiare cerchia italiana ed ottocentesca, in cui l'esemplificazione veniva più alla mano. Anche all'approfondimento del concetto della storia, con speciale riferimento a quella politica, concorsero parecchi dei saggi che raccolsi nel volume *Etica e politica*, nei quali per la prima volta adoperai la formula (che ora è entrata nell'uso generale) di storiografia « etico-politica ». Volli, con questa formula, per una parte accogliere le richieste della cosiddetta « storia della cultura o della civiltà » contro la mera storia « politica » o storia dello « stato » (propugnata questa insistentemente dagli storici tedeschi), e, per l'altra, correggere la vaghezza o l'unilateralità della prima col dimostrare che la storia culturale e morale dell'umanità concretamente si attua nelle azioni politiche intese in tutta la loro estensione e varietà, e viste in questo rapporto e non nella considerazione strettamente tecnica di azioni diplomatiche o militari o economiche, e simili.

Passando alla storia propriamente detta, alla storia narrata, mi piacque togliere commiato dalle mie giovanili indagini con lo scrivere una concisa *Storia del regno di Napoli*, a cui lo stimolo venne dalle controversie che da molti anni vedevo agitarsi intorno all'Italia meridionale, messa a confronto con la restante Italia, e alla parte che essa aveva avuto o no nell'opera della civiltà, e insomma da quella che si solea chiamare la « questione meridionale », che per di più era concepita primariamente, se non esclusivamente, in termini di agricoltura e di economia; e il pensiero ispiratore fu, di conseguenza, nel rivendicare anche in quella breve cerchia l'egemonia della vita intellettuale e morale, sicché un recensente tedesco ebbe a notare che il mio modo d'interpretazione della storia napoletana la faceva finita di fatto col materialismo storico. Contrariamente alla tradizione letteraria storiografica, che collocava a capo della storia del regno di Napoli l'epopea del regno normanno-svevo, io iniziai il mio racconto dal tempo in cui si formò veramente, col distacco

della Sicilia, un regno dell'Italia meridionale, e detti rilievo all'importanza della nuova capitale angioina, Napoli, che, divenuta centro di cultura e per essa di affetti politici, doveva condurre in ultimo, attraverso il riformismo settecentesco, all'azione liberale ed unitaria nazionale.

Un'altra e diversa storia fu quella dell'*Età barocca in Italia*, dell'età che corre dalla reazione cattolica col congiunto assolutismo spagnuolo al moto razionalistico iniziatosi nell'ultimo quarto del seicento: età di decadenza, quale è stata sempre considerata e in certo senso è, ma di una decadenza che conviene intendere nel suo carattere di scemata capacità creatrice di ideali morali, e nel tempo stesso temperare, lueggiando, poco o molto che fosse, il travaglio non infecondo intorno a concetti pratici ed estetici sorti nel Rinascimento e non dimenticati (intorno alla politica e all'arte), e l'abito serbato dell'umanesimo letterario, e il metodo e l'effettivo svolgimento delle scienze fisiche e naturali. Contro la tendenza dei moderni storici di trattare il concetto di « barocco » come concetto positivo, designante una nuova e originale epoca del pensiero e dell'arte e della vita sociale, io, tornando all'originario significato negativo di quella parola, riposi le forze positive unicamente nella ragione, nella coscienza morale, nella ispirazione estetica, che nessuna decadenza spegne mai del tutto. E già, quando io scrivevo il mio libro, cominciavano a fiorire gli amoreggiamenti con la controriforma, l'assolutismo, la regola dall'alto, la letteratura e l'arte sensuale; e la mia storia fu, anche contro di ciò, un'implicita protesta.

La rottura delle tradizioni cagionata dalla guerra mondiale e dagli sconvolgimenti morali e politici che le tennero dietro; l'ignoranza delle nuove generazioni intorno a quella che era stata la vita dell'Italia dopo il conseguimento dell'unità; l'obbrobrio, lo spregio e lo scherno, che non solo per queste cagioni ma per calcolata azione partigiana venivano gettati sulla modesta e onesta e solida opera dei nostri padri e nostra, onde l'Italia prese il suo posto nella moderna cultura e nella politica internazionale, mi accesero l'animo a narrare la *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*.

La narrai come testimone, partecipe, che aveva seguito e sofferto in sé quell'opera e adempieva il dovere di trasmettere il ricordo alle future generazioni, che molte parti, ma specialmente lo spirito che la mosse e gli affetti che la accompagnarono, non ne avrebbero potuto, o assai difficilmente e imperfettamente, ritrovare e intendere.

Ma poiché la crisi morale e politica italiana di dopo la guerra si legava alla crisi generale del mondo moderno e in questa si ampliava, e poiché sostanzialmente consisteva nel rifiuto dell'ideale morale di libertà per l'altro, moralmente cieco, del cosiddetto « attivismo », anche la mia storia italiana si ampliò in una *Storia d'Europa dal 1815 al 1915*, dalla Restaurazione e dall'inizio del moto liberale alla grande guerra. Non si trattava già di una semplice difesa della libertà, in termini teorici assai agevole, perché altro principio non v'ha della vita umana se non quello; ma di una storia dell'assurgere del metodo liberale, e delle opposizioni ed ostacoli, delle lotte e delle vittorie attraverso a cui passò nell'ultimo secolo, fino ai giorni nostri: una storia che permettesse d'intendere le condizioni presenti, in cui par quasi che dal mondo la libertà sia esulata, laddove essa vi resta, e vi resterà sempre, eterna irremovibile premessa se anche sottintesa o conculcata, perpetuo punto di riferimento, intima e indomabile esigenza, unico criterio esplicativo e direttivo.

A queste estese trattazioni storiche si annodano variegate molte monografie e saggi, tra quelli raccolti nei volumi *Una famiglia di patrioti*, *Uomini e cose della vecchia Italia*, *Nuovi saggi sulla letteratura italiana del seicento*, *Varietà di storia civile e letteraria*. Le sei biografie riunite nel libro *Vite di avventure, di fede e di passione* furono composte con intento di opposizione alla moda delle cosiddette « vite romanzate », insulse e malsane.

Anche nella storia della poesia e della letteratura eseguii, in questo periodo, i miei maggiori lavori: le monografie su *Dante*, *Ariosto*, *Shakespeare*, *Corneille*, *Goethe*; la storia della *Poesia italiana dal tre al cinquecento*, nella quale tra l'altro cercai di dare un nuovo e proprio concetto di quello che sia da intendere per « poesia popolare »;

le parti letterarie dei ricordati volumi sull'*Età barocca* e sul seicento; una serie di saggi sulla poesia europea del secolo decimonono, che intitolai *Poesia e non poesia*, perché vi attendevo a sceverare con particolare risalto i valori puramente poetici da quelli oratori o di altra natura; e i due volumi di aggiunte alla *Letteratura della nuova Italia*; senza dire delle pagine così di letteratura come di filosofia e di storia, che sono contenute nelle *Conversazioni critiche*, delle quali ho raccolto finora quattro serie.

In tutti questi lavori storici, oltre che alle particolarità delle materie trattate, io mirai costantemente a illustrare con esempli concreti i procedimenti metodici che mi parevano da raccomandare; ma anche m'indugiai a dissipare preconetti, a sgombrare ostacoli, a mettere le indagini sulla via buona, a stabilire taluni capisaldi in modo che, dopo le mie trattazioni, quei vari oggetti di studio si trovassero in condizioni migliori di prima e gli studiosi potessero ulteriormente lavorarvi, districati da vecchi ceppi, indirizzati a segni più certi. Come più volte mi è occorso di dichiarare, non ho mai creduto ai cosiddetti « libri definitivi », ma solo a quelli che i tedeschi chiamano *bahn-brechende*, tali cioè che non ripetono le cose già sapute, non arruffano le matasse ma le dipanano, e non tolgono ad altri la voglia di cercare e pensare, e anzi li eccitano a nuovi pensieri e ricerche.

Assai minore di mole rispetto a quella del ventennio precedente è stata invece la mia produzione di pura filosofia; né ho mai desiderato che fosse altrimenti, aborrendo dalla filosofia come mestiere, considerando il filosofare nient'altro che uno scioglimento dei nodi che ostacolano di volta in volta la conoscenza delle cose particolari e che perciò costringono a ricorrere ai concetti direttivi e alle categorie. Mi pare suggello di un filosofare sostanzioso e conclusivo che esso non si trascini lungo tutta una vita, ma ne rappresenti certe crisi di crescita; e segno, per contrario, di un filosofare professorale e inconcludente, il caso opposto. Importanti svolgimenti diedi della mia dottrina estetica, particolarmente nei *Nuovi saggi di estetica*, che sono quasi un rifacimento della mia prima *Estetica*, e in

quelli teorici e storici che si contengono negli *Ultimi saggi*; e una grande quantità di problemi di filosofia della pratica si propongono e si risolvono nel volume *Etica e politica*, e altresì nei detti *Ultimi saggi*. Inoltre, acquistai coscienza sempre più limpida della natura del mio e di ogni effettivo filosofare, e l'espressi nella formula, di apparenza paradossale, che la « filosofia è la metodologia della storiografia ». Per un altro verso, la considerazione attenta di quelle che un tempo si dicevano le *facultates inferiores* dello spirito, perché più sembravano attenersi al senso e all'appetizione, la fantasia, cioè, e l'utilitaria o economica volontà, mi condusse a vedere nella trascuranza o nel dispregio di queste l'impedimento, e nel riconoscimento della loro importanza e valore la via necessaria a intendere in pieno l'unità dello spirito, a criticare e dissolvere il concetto di Natura, malamente intesa come « altro » dallo spirito, e a stabilire l'immanenza del reale. Debbo notare altresì che, come nella mia storiografia, parimente nel mio filosofare, ho sempre preso sul serio l'unità della filosofia con la storia, per ciascun problema indagando come esso si sia storicamente formato, e ho procurato di non mettere mai passo senza prima aver conosciuto fin dove erano giunti coloro che mi avevano preceduto. Purtroppo vedo che questa elementare esigenza scientifica è ignorata da molti che si danno al filosofare o professata solo a parole. La mia impazienza e fastidio verso, per esempio, tutta la cosiddetta estetica che oggi si stampa in Francia e nella in ciò digenere Germania, viene dal suo affacciarsi e anfanare nel vuoto, dalla sua mancanza di legame con la speculazione anteriore, in modo da non formare catena saldando anello ad anello.

So bene che la concezione della filosofia come subserviente alla storia, e dello spiritualismo assoluto che chiude il varco ad ogni trascendenza, lascia deluse e malcontente molte anime, alle quali sembra che, tolta la visione o almeno la speranza del di là, e perfino la trepidanza del mistero, la vita umana si faccia angusta ed arida da non meritare di esser vissuta (« conosciuto il mondo, non cresce, anzi si scema », secondo il paradosso leopar-

diano). E c'è di più, in tale scontento, l'errore d'immaginare che l'uomo possa mai porsi a faccia a faccia con l'idea della vita, e approvarla o disapprovarla come cosa degna o no di essere accettata e vissuta: domanda che non ha nessun senso logico e non è in realtà se non l'indizio di un ingorgo nel fluire della vita, che la vita di volta in volta forma e sol essa di volta in volta scioglie. Posta che si sia siffatta assurda domanda disperata, se avviene poi di essere presi da amore e da qualsiasi altro e vivo affetto, o di essere rischiarati dal fulgore della gioia o dal luccicare della speranza, essa svanisce a un tratto dall'anima, senza, a quel che pare, aver ricevuto risposta, e non ci si pensa più o non ci si pensa più per un pezzo, o non ci si pensa almeno allora; ma con ciò ha pure ricevuto la sua risposta, la sola che faccia al caso, dalla sola parte che può darla, dalla vita, che rinfresca e rianima la vita, e che come vita non è mai arida perché è l'onda che sempre segue all'onda e si rinnova. E, quanto alla angustia e alla povertà, non s'intende quale ricchezza possa esser mai il preteso possesso di ciò che, così come vien proposto, non è pensabile, e perché mai il renderlo pensabile, correggendone i termini e risolvendolo nell'unica realtà dello spirito, sia da considerare una perdita. Comunque, la realtà non ha nessuna misura fuori di sé stessa, e non v'ha luogo a considerarla piccola o grande, larga o stretta, fuorché nel nostro capriccioso e fantastico parlare. Nell'atto di viverla, la vita è il finito-infinito, e così la sentiamo.

Abbracciando con lo sguardo, ora che è vicina al suo termine, questa mia molteplice e pur unitaria opera scientifica, con la quale ho bensì via via appagato i bisogni del mio intelletto, ma ho anche adempiuto il mio ufficio sociale, mi sembra di aver offerto agli italiani (ai quali, in prima linea, ho sempre rivolto il pensiero) una comprensiva trattazione di tutti i problemi attuali delle varie scienze filosofiche, riportati ai loro precedenti e risolti nei termini da me a me stesso proposti, e che tuttavia sono sempre aperti verso i nuovi problemi e le nuove soluzioni; e altresì, quasi esempli di filosofia effettuale, una serie di studi su alcune parti della storia letteraria e civile, ricon-

siderate al lume di piú chiari concetti; e con ciò stesso di aver segnato un metodo onde la filosofia e la storia si rinfrescano di continuo l'una nell'altra, e il presente si stringe tanto piú forte al passato quanto piú s'indirizza all'avvenire.

Ma se, nonostante tutto, mi è venuto fatto in questi venti anni di portare molto innanzi il mio lavoro scientifico, impossibile mi è stato tenermi lungi dalle agitazioni della vita pubblica, come, fino a un certo segno, mi era stato concesso nei lunghi anni di pace dei quali la mia generazione ha goduto e che io non ho lasciato trascorrere senza coglierne il frutto.

Durante il periodo di neutralità, non fui tra coloro che sollecitavano l'Italia a entrare in guerra, perché un interno ritegno mi ammoniva che tale parte non mi spettava. Dichiarata la guerra, è superfluo dire che non venni meno al dovere di farsi tutt'uno col proprio popolo che combatte, e che trepidai e sofferersi e sperai come ogni altro uomo di sano sentire; ma non per questo reputai che mi toccasse rinunciare al mio giudizio e all'elezione della mia volontà con l'adottare gli stolti concetti, e il costume partigiano e fanatico, che altri con violenza pretendevano imporre. Mi prefissi dunque di non interrompere il lavoro scientifico e di esortare e aiutare allo stesso fine coloro che, non chiamati alle armi, rimanevano nelle città e facilmente si lasciavano andare all'ozio e al vano vociferare; e d'altra parte, in ufficio di pubblicista (si veda il volume *Pagine sulla guerra*, in cui è raccolto questo mio lavoro pubblicistico), presi ad insistere principalmente su due punti. Il primo era la difesa dell'autorità e forza dello Stato, contro le ideologie democratiche, e della politica in quanto politica, contro la rettorica umanitaria e gli appelli a un inesistente tribunale internazionale; temendo negli italiani, per siffatte illusioni, una ragione di debolezza che non era negli avversari tedeschi. Può ben darsi che in ciò sbagliassi o troppo insistessi per effetto dell'ammirazione e stima nutrita dagli uomini della mia generazione verso la Germania, veduta non solo alla luce della sua grande età goethiana, kantiana e hegeliana, ma anche nel suo presente fiorire di lavoro in ogni parte della vita; ma, allora,

tali mi apparivano le nostre deficienze e i nostri bisogni, e mi comportai in conseguenza. L'altro punto era la critica, e l'indignazione e la satira, contro le menzogne storiche e scientifiche che in Italia, come altrove, si fabbricavano in gran copia da coloro di solito che volevano mettersi in mostra e farsi lodare per zelo patriottico, i quali si adoperavano (come dicevano) ad eccitare con quei mezzi e a tener vivo l'odio e il disprezzo contro il nemico: cosa che a me pareva ai fini immediati di più che dubbia efficacia, e ai fini lontani esiziale, scemando ancor piú il già scemato abito critico e disponendo a trattare la verità come cosa pratica da riferire ai bisogni e sottomettere ai criteri dell'utile e del comodo. Per questa parte certamente non sbagliavo, come è comprovato da quanto è accaduto dopo la guerra e tuttora è in atto e prende forma persino costituzionale nei cosiddetti « stati totalitari », cioè nell'asservimento dell'arte, del pensiero, della religione, del costume alla politica, la quale poi, in questa spasmodica sua prepotenza, ben lungi dal potenziarsi, perde la sua ragione di vita e la sua forza. E fin d'allora io accusavo quella che fu poi chiamata, con formola che ha avuto fortuna, la *trahison des clercs*.

E allora propriamente cominciò contro di me una sequela e quasi un vezzo di manifestazioni ostili, che non erano già la polemica esercitata dai diversamente pensanti nella cerchia intellettuale e morale in cui io stesso mi movevo, ma il provocato intervento degli incompetenti ed ignari a gridar contumelie e a tentar di soffocare pensieri e giudizi ai quali la loro mente era chiusa e di cui essi non erano in grado neppure d'intendere all'incirca i termini. Che tutto ciò non mi abbia turbato, né mi turbi, è ovvio, perché noi non ci turbiamo veramente se non delle parole che vengono a toccare punti deboli che sentiamo in noi e di cui già proviamo qualche sospetto e rimorso; ma le altre cadono intorno alle nostre persone come frecce spuntate. Mi avveniva anche sovente di riconoscere, tra quei gridatori ed eccitatori al gridare, scrittori da me non lodati, accademici che avevano dovuto nel campo scientifico mordere il freno innanzi ai concetti e ai me-

todi da me difesi e fatti valere, e ai quali ora non pareva vero di rifarsi così largamente, e così a buon mercato, col contrapporre alla mia presente tepidezza di cittadino l'alta temperatura dei loro fervidi cuori.

Terminata la guerra, ebbero fine anche le « postille » politiche che pubblicavo nella mia rivista la *Critica*; e io m'illusi che fosse possibile agli uomini di studio tornare agli studi, spettando agli uomini pratici e di governo il diverso dovere di ridare a poco a poco un qualche assetto pacifico al mondo sconvolto. Ma nel giugno del 1920, incaricato il Giolitti di comporre un nuovo gabinetto, inaspettatamente fui chiamato a Roma, e dal vecchio uomo di stato (che non conoscevo di persona e col quale fin allora non avevo avuto mai alcuna relazione) pregato di accettare il ministero della pubblica istruzione nel governo che egli stava formando, « per tentare (furono le sue parole) di salvare dalla rovina — e non so se vi riusciremo (aggiunse) — la nostra patria ». Non mai avevo, nonché desiderato, immaginato di assumere posti di governo; e quella chiamata a Roma mi suscitò dapprima smarrimento per la mia inesperienza del mondo parlamentare e governativo, di uomini e costumi e modi di maneggiarli, e, col senso penoso dell'inadeguatezza, l'impeto di sottrarmi rifiutando. Ma a un tempo sentii che, nelle condizioni in cui era allora il paese, non dovevo sottrarmi, come, per poco disposto guerriero che si sia, non ci si sottrae alla chiamata militare. Nell'anno del mio ministero preparai molto lavoro legislativo e tra l'altro la legge per la riforma dell'insegnamento secondario; ma ebbi sempre nemica, nella Camera, la commissione per la pubblica istruzione, nella quale preponderavano una dozzina e più di maestri elementari socialisti, inaspettatamente innalzati a quel posto dal nuovo sistema elettorale, e altrettanti o più radico-massonici. Come dimostrazione che costoro non volevano tollerarmi nell'ufficio assegnatomi, la prima volta che presentai un gruppo di piccoli disegni di legge essi li respinsero tutti insieme; ma poiché io chiesi al presidente della commissione di farmi ascoltare da questa, accadde che alla mia bonaria e sorridente domanda del

perché li avessero respinti e alle spiegazioni che fornii sulla ragione di ciascuno di essi, nessuno dei componenti trovasse argomenti in contrario, sicché furono approvati tutti. Ma la seconda volta che ripeterono il giuoco e respinsero il mio disegno di legge sull'esame di stato, avendo io a mia volta ripetuto la richiesta di essere ascoltato, dichiararono al presidente della commissione, il Boselli, che non credevano necessario di ascoltarmi; sicché a me non restò che di mandare al Giolitti le mie dimissioni, le quali egli non accolse e mi rispose che ce ne saremmo andati insieme, perché intendeva sciogliere la Camera e indire, come fece, le elezioni generali. Anche condussi l'amministrazione a me affidata con la più rigorosa parsimonia, a segno da sembrare più volte, a coloro che mi stavano attorno, curiosamente anacronistico nell'assai diverso costume che veniva prevalendo. Tra le molte cose a cui attesi, procurai a tutto potere di agevolare le buone relazioni coi popoli coi quali eravamo stati in guerra, specialmente col tedesco, facendo a questo restituire istituti scientifici e proprietà confiscate. Nel consiglio dei ministri sostenni sempre la necessità di mantenere l'autorità dello Stato, di non cedere alle imposizioni degli agitatori e di fronteggiare e reprimere gli scioperi degli addetti alle pubbliche amministrazioni. E anzi posso affermare che l'ultimo sciopero degli impiegati statali nel maggio-giugno 1921 fu vinto precipuamente per opera mia, giacché lontano il Giolitti (il quale in quei giorni era prostrato dal dolore per la morte della moglie), assenti quasi tutti gli altri ministri che erano accorsi alla lotta elettorale nei loro collegi, mi trovai per qualche tempo solo in mezzo a quel minacciato dissolvimento dell'amministrazione centrale. Io mi risolsi ad andare a prendere istruzioni dal Giolitti a Cavour e avvertii della mia risoluzione il Bonomi, che mi si fece volentieri compagno, e, dopo il colloquio a tre, tornato a Roma con un particolareggiato programma per la resistenza, mi adoprai personalmente ad eseguirlo con la polemica da me suggerita, o da me dettata, nei giornali, e lo sciopero fu vinto, gli impiegati blandamente sospesi per alcuni giorni di stipendio, e pochissimi tra i

più dissennati agitatori destituiti, sicché si rifece la calma, e quella sorta di sciopero non fu più tentata.

Qualche settimana dopo, il Giolitti si ritirò, perché il risultato delle elezioni, invece di dargli, come egli sperava, una maggioranza su cui potesse appoggiarsi, riportò per effetto del sistema della proporzionale, con poche variazioni il frazionamento di prima, e imbaldanzò il partito così detto « popolare », che mise il veto a ogni nuovo ministero di lui, per motivi vari che non è qui il luogo di esporre, come qui non mi trattengo nel narrare particolari in proposito, dei quali fui testimone o ebbi certa notizia. Dirò soltanto che il capo extraparlamentare di quel partito, don Sturzo, incontrò il rifiuto del Giolitti quando volle dibattere con lui argomenti o impegnarlo in questioni che erano di competenza e responsabilità del Consiglio dei ministri, e da lui fu invitato a discorrere di quelle cose nella cerchia del suo partito. Il nuovo metodo era, in effetto, una deviazione pericolosa e menava alla impossibilità di ogni unitario governo. Mi raccontò anche il Giolitti, una delle ultime volte che lo visitai, nel 1928, che un deputato, tornato da Parigi, gli aveva portato gli ossequi di don Sturzo, allora, come ancor oggi, abbandonato dal Vaticano ed esule — dignitosamente esule, — e, insieme con gli ossequi, l'ammissione che « egli, il Giolitti, aveva avuto ragione »: parola che il saggio uomo di stato accolse col malinconico e filosofico commento: « Troppo tardi! ».

Venuto al potere, poco di poi, il cosiddetto fascismo¹, non narrerò particolari di casi e di persone circa questi dieci anni della nostra opposizione (1924-34), non solo perché tale non è la natura del presente scritto, ma anche per l'impazienza verso la rimemorazione del particolare

¹ Qui seguivano nel manoscritto alcune pagine intorno al movimento fascistico e come dopo un primo momento di non partecipazione e di riserbo, fattasi piena chiarezza sulla vera e delittuosa natura di quello, io entrassi nella risoluta e continuata opposizione. In questa stampa le sopprimo, perché di ciò ho trattato più particolarmente in certi miei « ricordi », che vedranno la luce quando che sia [v. in seguito, nelle *Nuove pagine sparse*, 2ª ed., Bari, 1966, I, pp. 61-106]; e qui conservo solo le pagine finali che toccano del nuovo compito che si formò in me spontaneo e che esercitai, fondendolo con quello mio antico e consueto.

e dell'aneddotico nell'animo preso dal problema vitale che ancora tutto lo tiene e che è ben lungi dall'essere risolto. Da mia parte, scrissi il *Manifesto degli intellettuali antifascisti*, che fu pubblicato il 1° maggio 1925 e raccolse parecchie centinaia di firme; feci quanto ancora si poteva fare nelle ultime manifestazioni dei partiti e del parlamento, nei consigli e nei congressi del partito liberale (al quale mi iscrissi e che fu poi disciolto), nella stampa ancora semilibera per qualche tempo, e nel Senato, dove votai contro le leggi che sopprimevano la libertà di associazione e di stampa, contro quelle del tribunale speciale e della pena di morte e le altre simili, contro la cosiddetta riforma elettorale che distruggeva l'elettorato, e, infine, pronunziai l'unico discorso che si udì nel parlamento italiano di critica alla conciliazione e al concordato con la chiesa di Roma. Tutto ciò, sebbene senza alcuna speranza di pratici effetti immediati, bisognava adempiere e fu adempiuto come si poteva dai miei amici e da me. Neppure chiusi del tutto l'orecchio, in Italia e tra gli esuli dall'Italia, a coloro che vagheggiavano azioni più prontamente risolutive e cospiravano; ma ciò feci, a dir vero, piuttosto per condiscendenza e per non dare impressione di scoraggiante timidezza, che per fede che io avessi in quei metodi o per capacità che sentissi in me di praticarli, perché tutta la mia vita ho giocato a carte scoperte e non so giocare altrimenti, anche quando forse sarebbe necessario. Ma poiché, come ho detto, quello che io sentivo scosso, sconvolto e traballante era il fondamento di ogni serio concetto e di ogni elevata azione politica, la mia migliore opposizione, ossia quella a me più confacente e nella quale potevo dare maggiore rendimento, doveva consistere nella difesa e restaurazione delle necessarie premesse intellettuali e morali e nella continuazione resa più intensa della mia opera personale di pensatore e di scrittore. Gli studi per sé stessi, anche quelli che paiono distaccati dalla pratica, come il gusto per la poesia o la diligenza nell'indagine filologica, hanno sempre il potere di introdurre negli animi qualcosa di universale, che contrasta e tempera l'esclusiva caccia delle utilità im-

mediate. Ma da allora i miei lavori filosofici e storici, senza cessar di essere severamente scientifici, perché mi sarei vergognato di abbassarli a strumento di partito o di contaminarli con tendenze pratiche, e, del resto, così facendo ne avrei inaridito in me la sorgente, si mossero, con maggiore e più rapida corrispondenza che per l'innanzi, secondo le nuove esigenze che la coscienza morale poneva e per apportarle la luce che essa domandava. Ciò si vede nei libri dei quali ho fatto di sopra ricordo, segnatamente nei saggi sui concetti politici e nelle storie che sono venute componendo, le quali, ideate già prima della guerra, dai nuovi eventi ricevettero un'accentuazione che prima non avrebbero avuto, oltreché una chiaroveggenza di certi processi che prima non sarebbe stata altrettanto limpida. Non sempre questo intento che ha guidato il mio lavoro è stato compreso da coloro stessi che sono nel campo dell'opposizione, perché molti di essi recano nel sangue lo stesso politicismo che è nei loro avversari e stimano assai poco l'efficacia della vita religiosa e morale e della filosofia e della critica, e continuano a pensare la storia come cieca lotta di interessi economici e sopraffazione compiuta ora da uno ora da altro partito o classe. Mi è avvenuto di cogliere a più riprese l'obiezione che il mio concetto della libertà sia antiquato e formale, e che bisogni ammodernarlo e dargli un contenuto con l'introdurvi il soddisfacimento delle richieste e dei bisogni di questa o quella classe o gruppo sociale. Ma il concetto della libertà ha per contenuto unicamente la libertà, come quello della poesia unicamente la poesia; e si deve risvegliarlo negli animi nella sua purezza che è il suo vigore ideale, guardandosi dal confonderlo con bisogni e richieste di altri ordini, e altresí lasciando all'uomo di azione nel momento dell'azione di valersi, nei limiti che egli stesso dovrà porsi, delle forze che trova realmente disponibili e conducenti al suo fine, e sia pure di quella che Augusto Barbier e Giosue Carducci salutavano « santa canaglia ». L'infermità dei nostri tempi, l'infermità da risanare, è proprio questa: che non si riesce ad infiammarsi per le pure idee come in altri tempi per la redenzione cristiana, per la Ragione o per la

Libertà; e perciò (né questo dico io solo) la crisi salutare della società moderna dovrà essere, presto o tardi, di carattere profondamente religioso.

La mia opera di pacata e ragionata opposizione mi ha meritato riconoscimenti di vario genere dalla parte che avversavo: vale a dire, accresciute e ormai stilizzate contumelie che accompagnano il mio nome quasi come epiteti omerici; irruzioni notturne nella mia dimora di gente maleducata ma ben addestrata a destare dal sonno donne e bambine e a fracassare vetri e mobili; esclusione da ogni incarico pubblico e dagli istituti stessi scientifici, ai quali da lunghi anni appartenevo e ai quali solevo dare assidua collaborazione; esclusione dei miei libri, anche puramente letterari e filosofici, dalle scuole e dalle biblioteche scolastiche; divieti o paure di mentovare il mio nome, e accenni nebulosi che talora ne fanno coloro che per ragioni di studio non possono tacerne, e frequente ricorso alla forma aggettivale (il « pensiero crociano » la « teoria crociana », ecc.) per la quale è possibile l'uso della minuscola, sicché io dico ridendo che per gl'italiani sono passato da « sostantivo » ad « aggettivo »; divieti o paure di lasciarsi vedere in mia compagnia, per modo che mi accade talvolta di raccogliere premurosi e calorosi omaggi negli incontri in vicoli deserti e in corridoi appartati; e così via. Di questi e consimili effetti non è da far meraviglia, come non ci si meraviglia, che per l'acquisto di una merce si paghi l'equo prezzo. Qualche meraviglia si ha invece che io abbia potuto ciò nonostante continuare a pubblicare i miei libri presso un editore a me fedele, e amico non della ventura, e continuare la rivista *La Critica*, che dirigo ormai da trentadue anni e che è in buona parte mio lavoro personale e in minor parte di un paio di valenti e saldi collaboratori. Non sono in grado di assegnare esattamente le ragioni di questa sorta di immunità, come non posso prevedere se e quanto sia per durare. Si dice generalmente che, essendo il mio nome di studioso noto nei circoli esteri e avendo negli anni addietro levato molto scandalo la notizia diffusa dai giornali stranieri della devastazione della mia casa, si è voluto

d'allora in poi evitare ulteriori scandali in proposito, e all'occasione fornire una prova della libertà di cui si gode in Italia: in effetto, almeno una volta, in una sua intervista con un giornalista straniero, il capo del fascismo addusse a documento della rispettata libertà di stampa in Italia la pubblicazione senza ostacoli della mia *Storia d'Italia*. Forse anche si considera saggiamente che io sono vecchio e che non è il caso di procacciarsi fastidi per toglier via un inconveniente che cadrà di per sé. E forse (e dico ciò perché mi parrebbe male di escludere, pregiudizialmente e pessimisticamente, ogni qualsiasi sensibilità per motivi ideali in tutti coloro a cui ora sto contro), il prestigio, che, specie in un paese di antica cultura com'è l'Italia, esercitano la letteratura e il culto degli studi, e la fama in ciò acquistata, avranno avuto la loro parte nel risparmiare l'estremo, che ad altri non fu risparmiato, della persecuzione, dell'oppressione, e nel far che mi si lasciasse qualche respiro e qualche raggio d'azione. Checché si pensi in proposito, io di questa personale e relativa libertà mi sono valso non come di una concessione e largizione per la quale dovessi ad alcuno gratitudine, ma come di un mio diritto, pure usando la moderazione e osservando l'austerità che il buon gusto consiglia in condizioni così gravi e insieme così delicate.

La piena dell'affetto mi porterebbe qui a versare sulla carta quel che mi ha riempito l'anima in questi anni, dolori e tristezze e scotimenti di sdegno e di odio, ma anche elevazioni nell'amore e nell'entusiasmo e propositi non bassi e virili conforti; se l'oggetto di queste note non fosse unicamente di rendere sommario conto di quanto ho fatto o procurato di fare.

Avevo vagheggiato pei miei ultimi anni, se non una totale rinunzia, una diminuzione della mia fatica di ricercatore, critico e scrittore, e di circondarmi di giovani ai quali avrei comunicato le mie esperienze di studioso e, per così dire, i piccoli segreti di mestiere, dato a loro indirizzo per la formazione scientifica nelle cose della filosofia, della storia e della letteratura, e cercato di far loro intendere e sentire il legame che queste hanno con

la disposizione morale e religiosa dello spirito; sempre seguendo l'impulso che ci porta a volere i nostri figli migliori di noi, o almeno non impacciati dagli impacci dai quali noi con difficoltà ci siamo liberati. Ma i fati hanno disposto diversamente, ed eccomi ad attendere ancora a lunghi lavori di ricerca, a curare una rivista, a recensire libri, a correggere storture, a protestare contro atti e tendenze riprovevoli e perniciosi, a sforzarmi di mantenere da mia parte la tradizione degli studi e il costume e i concetti morali che furono quelli degli uomini a cui dobbiamo il risorgimento d'Italia. Non posso far altro, e debbo far questo.

Fontaniva (Vicenza), villa Cittadella, 5 ottobre 1934.

II

Sono passati altri sette anni e, non senza mia meraviglia, sono ancora vivo e attivo e scrivo qualche nota in continuazione della continuazione; la quale fu fatta circa vent'anni dopo del primo racconto, laddove la presente viene scritta dopo solo sette anni, per la ragione che disse una volta il Pascoli, cioè che a una certa età « i giorni non vengono, ma vanno », e non si può troppo aspettare.

La condizione generale della società del mio tempo non è cangiata essenzialmente in questi sette anni, salvo in ciò che i conflitti, prima in essa cronici o latenti, sono da due anni scoppiati in guerra aperta e violentissima. Ricordo che un giornalista inglese e liberale, al quale or sono tre anni movevo obiezioni sull'atteggiamento contraddittorio dell'Inghilterra, mi rispose: « Noi non possiamo fare una guerra di religione ». Ma proprio una guerra di religione io sentivo che si stava preparando, e una guerra di religione dichiara ora di fare l'Inghilterra insieme con gli Stati Uniti d'America, che sono già idealmente schierati al suo fianco. Che una simile guerra includa in sé momenti politici e prenda forma politica, è cosa ovvia, ma non permette di negare questo sostanziale carattere reli-

gioso, che tutti sentiamo attorno a noi e in noi stessi, e che ha fatto passare in seconda linea gl'interessi particolari che determinarono l'altra guerra, e ha disorientato dapprima e sconvolto e mortificato il sentimento patriottico, nel quale eravamo stati educati, e che non gl'inglesi soli inculcavano a sé stessi nel motto: « Abbia ragione o torto, il mio paese è il mio paese ». Gli osservatori e i pubblicisti cominciano a parlare della « fine del patriottismo »; e dovrebbero parlare, invece, della sua provvisoria sospensione nel vecchio senso, e della sua rinascita, con nuovi rapporti, nell'avvenire.

In tal guerra di religione io ero da molti anni impegnato, e ho continuato a tenervi il mio posto in questi ultimi sette, nel modo che mi era confacente e nel quale stimavo di poter rendere migliore servizio. Il concetto della libertà aveva, per così dire, disarmato nella età liberale, che è stata quella della giovinezza e della maturità per gli uomini della mia generazione, perché la libertà, conquistata dai padri, formava un pacifico possesso che non si pensava che potesse essere più mai turbato e meno che mai oppresso e vilipeso; a segno che ci si lasciava andare facilmente a quel censurare leggiero e a quel motteggiare che merita il nome storico di « fronda » alla francese o « fionda » all'italiana, dando esagerato risalto agli inconvenienti e ai malanni che si manifestano nel regime liberale come in ogni altro regime, e traendone estreme conseguenze. Pareva persino elegante lodare e invidiare alcuni atteggiamenti e procedimenti dei vecchi regimi assoluti e idealizzare i personaggi che li rappresentarono: invidie, rimpianti, desiderî, nostalgie, che erano più che altro giuochi d'immaginazione senza alcuna serietà effettiva. La coscienza riflessa della libertà, la sistemazione dei suoi problemi in una generale e coerente concezione della realtà e della vita, non aveva ricevuto adeguata elaborazione nella filosofia della prima metà del secolo diciannovesimo; e non solo non progredì ma rimase, peggio che negletta, contrastata nel positivismo e materialismo della seconda metà del secolo. La reazione speculativa, che seguì all'inizio del secolo, si volse di preferenza ad altri

problemi, che certamente le si collegavano, ma non erano direttamente questi. Ora, nella difesa che si è dovuta ripigliare della non più riverita e indiscussa libertà, era necessario agli sforzi pratici e alle asserzioni passionali unire per sostegno e fondamento la vigorosa affermazione e dimostrazione logica, la teoria speculativa della libertà; e a questo io ho inteso in modo precipuo nei miei ultimi due libri filosofici: *La storia come pensiero e come azione* e *Il carattere della filosofia moderna*, nel quale ultimo è compreso anche un breve saggio sintetico, che scrissi nel 1939 per una pubblicazione americana e che ho udito dire da ascoltatori della radio essere stato diffuso di recente colà in opuscolo. Altri miei scritti minori o di diversa materia richiamano di continuo i problemi dottrinali della libertà. Da questa mia non già propaganda ma insistente chiarificazione e dimostrazione non pochi sono stati condotti alla rimeditazione dei problemi della libertà e hanno riaccesso nelle loro menti la luce e nelle loro anime il fuoco centrale del nostro Risorgimento: circoscritto ma non dispregevole effetto dell'opera mia, dalla quale io non traggio compiacimento, che i duri tempi non permettono, rendendoci unicamente pensosi delle nuove fatiche da compiere, né orgoglio, che è estraneo al mio sentire, intorno a quello che da una forza superiore si fa in noi e che non facciamo noi; ma bene una tranquillità interiore per non avere tradito la parola che gli uomini del Risorgimento ci trasmisero. Se in ciò deviassi o tentennassi, sento che voci si leverebbero dalle tombe che mi rinnegherebbero e mi getterebbero in una non sostenibile vergogna.

Le indagini sulla storia, e sul suo soggetto che è la libertà, non mi hanno fatto tralasciare l'altro campo mio di indagini che è la teoria dell'arte. Il mio libro sulla *Poesia* tratta di proposito e a fondo la distinzione, che era già nei miei lavori precedenti, della poesia dalla letteratura, non rimanendo io pago alla semplice negazione della letteratura in rapporto alla poesia ma ricercando e in certo senso rivendicando il carattere positivo di essa, l'ufficio che ha adempiuto nei secoli e che ancora oggi adempie, e così dando assetto ben altrimenti solido al di-

stacco che è da segnare e mantenere tra le due. L'altro libro, *Poesia antica e moderna*, potrebbe considerarsi quasi appendice esemplificatrice del precedente; per non ricordare qui i non pochi miei scritti recenti di storia letteraria raccolti o non raccolti in volumi, il che sarebbe materia di bibliografia.

Confesso che, al termine di queste ultime mie opere, sono stato preso per alcun tempo da un vago senso di non aver altro ormai da fare per l'incremento degli studi: un senso non veramente di malinconia e di tristezza, e meno ancora di desolazione, perché l'aver terminato il compito della propria vita apporta primamente soddisfazione e insieme un pensiero di gratitudine verso la Provvidenza, che ha largito a noi quello che ha negato ad altri, cioè di vedere attuato quanto ci era apparso in forma di confusa delineazione dell'avvenire negli anni della giovinezza, e di non essere stati crudelmente portati via nel corso della preparazione o nel fervore dell'opera. Ma, certo, quel senso mi spingeva a cercare (poiché non mi era lecito o non era giunto per me il momento di invocare il *dimitte*) che cosa altro mai mi fosse dato di fare al mondo per giustificare a me stesso il mio proprio rimanere nel mondo: ricerca di necessità arida, perché la ricerca del da fare implica che si sia già dentro a un fare e lo si venga attuando nel particolare, ma il fare stesso non s'invoca né si sceglie ad arbitrio e richiede determinate condizioni di cose e l'ispirazione sopr'esse sorgente, cosicché cercare un fare varrebbe cercare l'ispirazione, come usano i poeti perdigiorni e ogni genia di inetti. E l'ispirazione appunto anche questa volta mi soccorse spontanea, portandomi giorno per giorno a riflettere su quanto mi accade di osservare nella realtà e a rileggere i vecchi libri e a leggerne di nuovi, non disdegnando nemmeno quella letteratura che mi dà poca fiducia e che giudico stravagante e artificiale, perché giova guardare in faccia tutto ciò che è, ancorché sia diverso da ciò che i loro autori s'immaginano che sia. Così vengono nascendo saggi su questioni filosofiche, di cui parecchi ho già composti e hanno cominciato a vedere la luce nella *Critica* col titolo di *Conversazioni filo-*

*sofiche*¹; così mi sono trovato ad aver messo insieme a pezzo a pezzo un non piccolo volume su poco noti o poco letti *Poeti e scrittori del pieno e del tardo Rinascimento*²; e così altri miei pensieri e altre pagine; e di siffatto lavoro per ora non vedo la fine, e non so se mi accadrà di doverlo sospendere o cangiarlo per qualche altra materia che il corso degli eventi m'imporrà di trattare, di più vasta e di più urgente importanza. Per ora, coltivo i miei (spero non indegni) *otia literaria*.

Pollone (Biella), 29 agosto 1941.

¹ Sono stati poi raccolti in due volumi col titolo: *Discorsi di varia filosofia* (Bari, 1945).

² Anche questi compongono due volumi e la stampa ne è terminata

Ce ne sono oggi tra i miei amici e compagni di lavoro, e altri tra quelli che forse tale non mi considerano, sebbene io mi senta tale verso di loro perché li comprendo, e comprendere vuol dire ritrovare negli altri sé stesso e abbracciarli idealmente come parti del passato e presente sé stesso, e perciò compatirli (« sympathiein »), tuttoché nelle controversie che si accendono talora io mi spazientisca o ironizzi e celi verso di loro, perché siffatto è il necessario andamento e ritmo del conversare e disputare tra gli uomini. Parlo, ben inteso, di coloro che sono o che io stimo serî e, per quanto si può, sinceri verso sé stessi, e non già del volgo che si muove secondo certi comodi e fini pratici, al quale non si rivolge il mio dire.

Anch'io ho cercato e ho lottato col trascendente e ho sofferto crisi necessarie, segnatamente in due momenti della mia vita, dell'uno e dell'altro dei quali ho toccato nel *Contributo*. Il primo ebbe luogo tra l'adolescenza e la giovinezza, per il dissolversi in me della vecchia fede e il maturarsi della nuova; e dopo non breve tempo di tristezza e di smarrimento venne superato dalla chiarezza critica invincibile che tutto il pensiero moderno appresta e rende naturale in quel rapporto. Il secondo accadde intorno ai trent'anni, quando il trascendente mi si ripresentò avvolto in veste terrena e laica, che ne celava l'interna contraddizione con un'apparenza storicistica di carattere filosofico e dialettico; e prese forma di una generosa radicale liberazione dal male, dall'ingiustizia e dall'irrazionalità mercé di un nuovo mondo da costruire che sa-

rebbe stato l'unico, il vero « regno della libertà », dopo tanto secolare affanno di servitù. Ma le dottrine del Marx non ressero alla critica coscienziosa e spregiudicata a cui fui a passo a passo condotto e costretto; e quel suo regno egualitario o comunistico mi si dimostrò incapace di realtà storica, e quasi meno fondato, direi, della *Città del sole*, che il Campanella ideava non come cominciamento di una storia ma come una pausa innanzi alla fine del mondo, da lui profetata imminente. Invero, un mondo di egualità è sinonimo della morte del mondo.

Ora, dopo aver fallito due volte nei miei conati verso il trascendente — verso quello che vuol trascendere il mondo terreno per un altro e celeste, e verso quello che si prova a trascenderlo per un altro terreno che si trarrebbe fuori dalle lotte e dai contrasti, — posso io ritornare o incoraggiare il ritorno a una via che ormai non solo ho sperimentata, ma, per un logico lavoro che l'ha esplorata in tutti i suoi meandri e recessi, conosco affatto preclusa e a chi s'illude di entrarvi delusiva? Al ritorno dell'illusione mancherebbero questa volta i motivi sentimentali che nell'adolescente venivano dalla religione tradizionale e familiare, e nel giovane dal razionalismo e semplicismo illuministico, che è naturale nei giovani.

Né l'una né l'altra di quelle due forme di trascendenza possono operare la catarsi del male, non già perché questa catarsi non sia reale e non operi di continuo e essa sola non dia dignità alla vita umana, ma perché l'una come l'altra pretendono di disgiungersi e di distaccarsi dal male e ricacciarlo nel profondo inferno o annientarlo, laddove la vera catarsi non si effettua se non in costante congiunzione col male che supera ma di cui, nel superarlo, prepara la rinascita in nuovi modi. L'uomo, lo spirito umano, non uscirà mai da questo circolo (o corso e ricorso vicenda), da questo circolo che è la vita. Accettare la realtà di quelle cose stesse che dobbiamo affrontare e condannare e abbattere, e in quest'atto sentirle e giudicarle come male, errore e bruttezza, per creare il bene, la verità, la bellezza, vuol dire accettare la forza della vita animale (utilitaria, edonistica, economica), senza cui alla vita altamente spi-

rituale e morale verrebbe meno così la materia sua come il suo strumento: forza che comprende tutti i bisogni e tutte le passioni e tutte le azioni indirizzate al piacere e al benessere, a tutte e qualsiasi le forme del piacere e del benessere, da quelle del cibo e dell'abitazione alle altre dell'amore e dell'ambizione, della famiglia e dello stato, della pace e della guerra, della volontà di potenza e dell'ampliamento dello « spazio vitale », da quelle degli individui singoli a quelle di popoli interi, come si è visto ai nostri giorni. Proporsi, nell'anelito al puro, al vero, al bene, al bello, di spezzare il circolo per impedire una volta per tutte il ricorso di queste forze contrarie, varrebbe annullare bontà, verità, bellezza, che hanno la loro genesi e il loro ufficio solo in quel circolo e in quel ricorso; ed è un proposito che sfuma in vacue e contraddittorie sentenze, quando non sia un semplice sfogo di dolore e di furore, a cui conviene indulgere talvolta.

L'atteggiamento pratico che in certo modo si collega a questo proposito non può essere nell'effetto l'impossibile abolizione delle passioni, ma solo l'ascetica riduzione di esse al minor numero, o la studiata calma del saggio di fronte ad esse, o la rinuncia a impegnarsi in esse per intendere al più sicuro acquisto della beatitudine celeste. E questo atteggiamento, pur nel suo sembiante austero, non va esente dalla taccia di diserzione dalle battaglie della vita e, nonostante gli abbellimenti di cui si suole adornarlo, di più o meno sottile egoismo. Sottilissimo e perfino assai caro e gentile, lo ritrovai una volta in alcuni versetti per monacazione, composti da un gesuita, l'Hopkins, che era poeta e come tale perspicace nel cogliere anche senza avvedersene la realtà e la verità: « Ho desiderato di andare dove le primavere non vengono meno, a campi dove non batte di traverso la dura grandine e sol pochi gigli fioriscono. E ho chiesto di stare dove non giungono le tempeste, dove la verde onda è nei porti muta e fuori dell'urto del mare ».

Questa diffidenza e riprovazione morale qui si richiama per notare che vi si contiene implicita la negazione della trascendenza e per implicito vi si afferma la realtà

nella sua unità come immanenza del positivo e del negativo, del piacere e del dolore, del bene e del male. Ma la restaurata idea della trascendenza, o il tentativo di restaurarla, inizia un assai sconsiderato e cattivo giuoco, che può togliere il coraggio all'uomo, e a noi in particolare quel molto coraggio del quale oggi abbiamo bisogno. Già al termine dell'altra guerra, nel 1918, così glorioso e così favorevole alla nostra patria, anziché espandermi nel giubilo, io sentii il bisogno di raccogliermi, tra malinconia e pensiero dell'avvenire, e nel ricordo mi si levò allora la figura di Carlo Magno, nella chiusa della *Chanson de Roland*, che non può frenare il pianto degli occhi e si tira la bianca barba, chiamato come si sente a nuove imprese e pericoli, ed esclama sospirando: « *Deus, si peneuse est ma vie!* »; onde mi ritrassi dal partecipare a feste. « Far festa, perché? — Scrissi allora, il 5 novembre di quell'anno. — La nostra Italia esce da questa guerra come da una grave e mortale malattia, con piaghe aperte, con debolezze pericolose nella sua carne, che solo lo spirito pronto, l'animo cresciuto rendono possibile sostenere e volgere, mercé di duro lavoro, a incentivi di grandezza ». Ma che cosa bisognerebbe ora dire in relazione agli eventi e alla condizione nella quale siamo stati gettati e ci dibattiamo? Né disgiungevo allora dall'Italia l'Europa, e raccomandavo ai miei colleghi scrittori italiani che se, durante la guerra, si era dovuto guardare l'Europa e il mondo solo attraverso l'Italia, ora, per contrario, si doveva guardare l'Italia solo attraverso l'Europa e il mondo¹. La condizione dell'Europa e del mondo non è oggi meno paurosa di quella dell'Italia, perché tutte le antiche assise sono cadute o traballano, né le menti degli uomini di stato e dei pubblicisti riescono pure a idearne, con qualche fiducia di certezza, altre nuove e solide. La Germania, per un fato che la travagliava di dentro, ha finito col distruggere sé stessa; ma (come accade nei suicidi che vanno a ferire, oltre la propria persona, la famiglia e la società) ha distrutto con sé stessa l'Europa. Già nel corso dell'al-

¹ *L'Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla guerra*, quarta edizione, pp. 291-92, 299-30.

tra guerra, nel 1917, il filosofo Simmel vedeva nel tramonto dell'« idea Europa » un'accaduta perdita netta e per lungo tempo non riparabile¹; e oggi all'Europa è venuto meno non solo il grande contributo di lavoro che le conferiva il popolo tedesco in ogni campo, ma la potenza politico-militare di quel popolo, posto nel suo centro ed elemento del suo equilibrio, e in cambio le resta dinanzi una gente disfatta che essa dovrebbe trarre dall'abisso in cui è precipitata e rieducare, o piuttosto lasciar che si educi da sé, una gente che da quell'abisso Dio sa con quali folli concetti e disegni verrà fuori per la scarsezza, di cui ha dato finora prova, nel senso politico o nel buon senso in politica. Si aggiunga che già si notano tra gli stessi vincitori dissidî e contrasti, non solo in questioni particolari, ma nei criterî del giudizio e nei metodi dell'azione.

Ci sarebbe luogo, tutto ciò indagando e considerando, a disperare, se il disperare fosse un partito, come non è. Ma, d'altro lato, non basta a rialzare gli animi l'indubbia sentenza, che il mondo non ha né dimostra alcuna intenzione di morire, e che perciò in un modo o in un altro, più o meno lentamente, ritroverà la sua strada e riavrà le sue nuove età di splendore e di pace, nelle quali i mali del presente parranno un brutto e favoloso sogno. Non basta, perché l'uomo non vuole attendere dal di fuori e dalla sorte o dalla Provvidenza quel che gli bisogna, e vuole procacciarselo esso, con l'opera sua, che è l'attualità della Provvidenza. Passivamente infelice non vuol essere, ma neppure passivamente felice.

Or bene: questa forza del cooperare e operare l'uomo la possiede, sempre, e nessuno può strappargliela, perché egli possiede nel suo petto e nella sua mente la fucina nella quale si foggia l'opera e in cui quel che è male, che è falso, che è brutto, che è irrazionale si converte in nuova bontà, nuova verità, nuova bellezza, in migliore razionalità. In questa conversione e trasfigurazione incessante egli attinge gioia e pace, e supera il mondo nel mondo

¹ Op. cit., p. 185.

stesso, non già volgendogli le spalle e distaccandosene, ma di volta in volta assoggettandolo e unendolo a sé. A un sol patto: che egli conosca e senta di non potersi in quella gioia e pace giammai fermare, che quel godere è non più che un divino respiro di riposo, al quale seguiranno nuove forme di male, di falso, di brutto, d'irrazionale, che richiederanno nuovo lavoro; e così *ad infinitum* per l'umanità e *ad finitum* per lui individuo, dalle cui mani cadrà la face della vita dopo averne acceso altre, ed egli si riposerà del solo riposo che è scevro di fatica e che appunto per questo solo metaforicamente si chiama riposo. E da che mai viene quel godere? Ha forse la stessa scaturigine del piacere sensuale o della mera vitalità? Non diceva bene il vecchio Kant nel distinguerlo e innalzarlo come *Gefallen* sull'altro che è semplice *Vergnügen*? E, per un altro verso, viene esso forse dalla fatua credenza e compiacenza di mai riuscire a determinare e guidare il corso degli eventi, ossia, in altri termini, di poter mai sostituire la personale saggezza alle forze vitali o naturali che si chiamino, le quali veramente hanno in sé le loro proprie « ragioni che la ragione non conosce »? Il momento della gioia ci viene dalla coscienza che col nostro atto noi abbiamo di poco o di molto migliorato e accresciuto il mondo intorno a noi, e che questo miglioramento e accrescimento si propagherà e penetrerà tra le forze vitali, tra le aride lotte degli uomini, e vi eserciterà la sua virtù fecondatrice e produrrà le età di splendore che col mero moto dei fatti bruti, coi guadagni economici e con le vittorie delle armi, non sono mai nate se altre forze più generose non intervengano a indirizzare i cuori verso l'alto.

Perciò i miei cari amici, ansiosi ricercatori di « trascendenze », — così di quella delle religioni rivelate come delle illuministiche, anch'esse e a lor modo non pensate ma rivelate¹, — mi vorranno perdonare se non mi unisco

¹ Non a torto il libro del Becker (1932) sul pensiero degli illuministi ha il titolo: *La città celeste del secolo decimottavo*. Di questo libro sta per venir fuori un'edizione italiana [Napoli, Ricciardi, 1945].

al loro coro e mi tengo stretto alla virtù che « immane »
in noi e mi serbo assoluto immanentista. Può darsi che
in questa virtù si possegga un Dio che ci dirige e ci co-
manda, un Dio che s'invoca dal fondo del cuore intensa-
mente e che è piú soccorrevole all'uomo del Dio o del-
l'idea trascendente.

Napoli, 8 maggio 1945.

INDICE DEL VOLUME

Avvertenza 5

Frammenti di etica

Avvertenza 9

I.	Desiderare e volere	11
II.	I « peccati di pensiero »	14
III.	L'amore per le cose	17
IV.	Religione e serenità	20
V.	I trapassati	23
VI.	Eros	25
VII.	Perdonare e dimenticare	28
VIII.	Dire la verità	31
IX.	Verità e moralità	36
X.	La « buona fede »	40
XI.	Lo spirito sano e lo spirito malato	44
XII.	I « mestieri infami »	51
XIII.	Gratitudine e merito	54
XIV.	Cuore e ragione	57
XV.	Compassione e giustizia	61
XVI.	Lavoro e pena	64
XVII.	I « piaceri dell'immaginazione »	67
XVIII.	Di là dalla vita	72
XIX.	La gioia del male	73
XX.	Amicizia	79
XXI.	La politica della virtù	81
XXII.	Il non pensare e la fede	84
XXIII.	L'umiltà	86
XXIV.	Difesa della virtù imperfetta	88
XXV.	L'individuo, la Grazia e la Provvidenza	92

xxvi.	La Provvidenza	94
xxvii.	L'individuo e l'opera	97
xxviii.	Responsabilità	101
xxix.	Speranza e timore	104
xxx.	Gl'idoli	107
xxxi.	La perfezione e l'imperfezione	110
xxxii.	L'innocenza e la malizia	115
xxxiii.	L'efficacia dell'esempio	119
xxxiv.	Lo sdoppiamento	123
xxxv.	La specificazione delle attività e la reciproca intolleranza	126
xxxvi.	Il disinteressamento per la cosa pubblica	128
xxxvii.	L'onestà politica	133
xxxviii.	La nausea per la politica	136
xxxix.	False unificazioni e illegittime separazioni	139
xl.	L'antierocità degli Stati	142
xli.	Lo Stato etico	145
xlII.	Istituzioni razionali e istituzioni irrazionali	148
xlIII.	Programmi sociali e realtà pratica dell'azione	151
xlIV.	L'intellettualità	154
xlV.	Il non-filosofo	156
xlVI.	L'impenetrabilità degli spiriti	158
xlVII.	La beatitudine	162
xlVIII.	Religiosità	165

Elementi di politica

I.	Politica « in nuce »:	
I.	Il senso politico	171
II.	Lo Stato e l'etica	183
III.	I partiti politici	189
IV.	La scienza empirica della politica	196
II.	Per la storia della filosofia della politica:	
I.	Machiavelli e Vico. La politica e l'etica	204
II.	Rousseau. Il diritto naturale	209
III.	Hegel. Lo « Stato etico »	213
IV.	Haller. Lo Stato come di diritto privato	216
V.	Teorie eclettiche	220
VI.	La storia della filosofia della politica	223
III.	Storia economico-politica e storia etico-politica	225
IV.	La concezione liberale come concezione della vita	235
V.	Constant e Jellinek: intorno alla differenza tra la	

	libertà degli antichi e quella dei moderni	244
VI.	Contrasti d'ideali politici dopo il 1870	251
VII.	Liberismo e liberalismo	263
VIII.	Di un equivoco concetto storico: la « Borghesia »	268
IX.	Stato e Chiesa in senso ideale e loro perpetua lotta nella storia	284
X.	Giustizia internazionale	290
XI.	Pessimismo storico	295

<i>Appendice:</i>	Per una Società di cultura politica	301
-------------------	-------------------------------------	-----

Contributo alla critica di me stesso

Avvertenza	311
------------	-----

I.	Ciò che non si troverà e ciò che si troverà in queste pagine	313
II.	Casi della vita e vita interiore	316
III.	Svolgimento intellettuale	338
IV.	Sguardo intorno e innanzi a me	352
	Note autobiografiche	357
	Agli amici che cercano il « trascendente »	378