

Progetto Manuzio



Antonio Gramsci

Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce



www.liberliber.it

Questo e-book è stato realizzato anche grazie al sostegno di:

E-text

Editoria, Web design, Multimedia

<http://www.e-text.it/>

QUESTO E-BOOK:

TITOLO: Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce

AUTORE: Gramsci, Antonio

TRADUTTORE:

CURATORE: Gerratana, Valentino

NOTE:

DIRITTI D'AUTORE: no

LICENZA: questo testo è distribuito con la licenza
specificata al seguente indirizzo Internet:
<http://www.liberliber.it/biblioteca/licenze/>

TRATTO DA: Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce / Antonio Gramsci. - 3. ed. - Roma : Editori riuniti, 1996. - XX, 386 p. ; 22 cm. - (Biblioteca del pensiero moderno)

CODICE ISBN: 88-359-4074-5

1a EDIZIONE ELETTRONICA DEL: 22 maggio 2008

INDICE DI AFFIDABILITA': 1

0: affidabilità bassa

1: affidabilità media

2: affidabilità buona

3: affidabilità ottima

ALLA EDIZIONE ELETTRONICA HANNO CONTRIBUITO:

Catia Righi, catia_righi@tin.it

REVISIONE:

Paolo Alberti, paoloalberti@iol.it

PUBBLICATO DA:

Claudio Paganelli, paganelli@mclink.it

Informazioni sul "progetto Manuzio"

Il "progetto Manuzio" è una iniziativa dell'associazione culturale Liber Liber. Aperto a chiunque voglia collaborare, si pone come scopo la pubblicazione e la diffusione gratuita di opere letterarie in formato elettronico. Ulteriori informazioni sono disponibili sul sito Internet: <http://www.liberliber.it/>

Aiuta anche tu il "progetto Manuzio"

Se questo "libro elettronico" è stato di tuo gradimento, o se condividi le finalità del "progetto Manuzio", invia una donazione a Liber Liber. Il tuo sostegno ci aiuterà a far crescere ulteriormente la nostra biblioteca. Qui le istruzioni: <http://www.liberliber.it/sostieni/>

Antonio Gramsci

Il materialismo
storico
e la filosofia
di Benedetto Croce

Indice

Avvertenza

Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce

I. Avviamento allo studio della filosofia e del materialismo storico

Le note contenute in questo quaderno (Q. 11)

Alcuni punti preliminari di riferimento

Occorre distruggere il pregiudizio (Q. 11)

Problemi di filosofia e di storia

[La discussione scientifica] (Q. 10, II)

[Filosofia e storia] (Q. 10, II)

[Filosofia «creativa»] (Q. 11)

Quando si può dire che una filosofia ha un'importanza storica? (Q. 7)

[Il filosofo] (Q. 10, II)

[Il linguaggio, le lingue, il senso comune] (Q. 10, II)

Posta la filosofia come concezione (Q. 10, II)

Che cosa è l'uomo? (Q. 10, II)

L'affermazione di Feuerbach (Q. 7)

Progresso e divenire (Q. 10, II)

[L'individualismo] (Q. 15)

Esame del concetto di natura umana (Q. 7)

[Filosofia e democrazia] (Q. 10, II)

Quantità e qualità (Q. 10, II)

[Teoria e pratica] (Q. 11)

Poiché ogni azione (Q. 15)

[Struttura e superstrutture] (Q. 10, II)

La struttura e le superstrutture formano un «blocco storico» (Q. 8)

Il termine di «catarsi» (Q. 10, II)

[Il noumeno kantiano] (Q. 10, II)

Se la realtà è come noi la conosciamo (Q. 10, II)

[Storia e antistoria] (Q. 10, II)

Dalla recensione di Mario Missiroli (Q. 3)

Filosofia speculativa (Q. 11)

Nel brano sul «materialismo francese» (Q. 10, II)

Serie di concetti e di posizioni filosofiche (Q. 11)

«Obbiettività» della conoscenza (Q. 11)

Pragmatismo e politica (Q. 17)

Etica (Q. 11)

Scetticismo (Q. 5)

Concetto di «ideologia» (Q. 11)

Un elemento di errore (Q. 7)

Ricordare la frequente affermazione (Q. 7)

La scienza e le ideologie «scientifiche»

- L'affermazione di Eddington (Q. 11)
 - Raccogliere le principali definizioni (Q. 11)
 - Porre la scienza a base della vita (Q. 11)
 - È da notare che (Q. 11)

Gli strumenti logici del pensiero

- [La metodologia di Mario Govi] (Q. 11)
- La dialettica come parte della logica formale e della retorica (Q. 11)
- Valore puramente strumentale della logica e della metodologia formali (Q. 11)
- La tecnica del pensare (Q. 11)
- Esperanto filosofico e scientifico (Q. 11)

Traducibilità dei linguaggi scientifici e filosofici

- Nel 1921 trattando di quistioni (Q. 11)
 - È da risolvere il problema (Q. 11)
- Giovanni Vailati e la traducibilità dei linguaggi scientifici (Q. 11)
 - L'osservazione contenuta (Q. 11)
- Storia della terminologia e delle metafore (Q. 11)
- La proposizione che occorre rimettere «l'uomo sui suoi piedi» (Q. 10, II)
- Traducibilità dei linguaggi scientifici (Q. 10, II)

II. *Alcuni problemi per lo studio della filosofia della prassi*

- Posizione del problema (Q. 7)
- Quistioni di metodo (Q. 16)
- Antonio Labriola (Q. 11)
- [La filosofia della prassi e la cultura moderna] (Q. 16)
 - Questi modelli di sviluppo culturale (Q. 7)
 - Che il processo attuale (Q. 7)
- Immanenza speculativa e immanenza storicistica o realistica (Q. 10, II)
 - 1) Una serie di concetti da approfondire (Q. 10, II)
- Unità negli elementi costitutivi del marxismo (Q. 7)
- Filosofia-politica-economia (Q. 11)
- Storicità della filosofia della prassi (Q. 11)
- Concezione soggettiva della realtà e filosofia della praxis (Q. 10, II, seconda parte)
- Struttura e superstruttura (Q. 7)
- Scienza morale e materialismo storico (Q. 7)
- Regolarità e necessità (Q. 11)
- Un repertorio della filosofia della praxis (Q. 16)
- I fondatori della filosofia della praxis e l'Italia (Q. 16)
- Egemonia della cultura occidentale su tutta la cultura mondiale (Q. 15)
- Sorel, Proudhon, De Man (Q. 11)
 - In un articolo su Clemenceau (Q. 10, II)
 - Nota II (Q. 11)
 - (continuazione pagina 70 bis sgg.) (Q. 11)

Da un articolo di Arturo Masoero (Q. 7)

Passaggio dal sapere al comprendere, al sentire, e viceversa, dal sentire al comprendere, al sapere (Q. 11)

III. *Note critiche su un tentativo di «Saggio popolare di sociologia»*

Premessa

Un lavoro come il *Saggio popolare* (Q. 11)

Quistioni generali

[Materialismo storico e sociologia] (Q. 11)

Riduzione della filosofia della praxis a una sociologia (Q. 11)

[Le parti costitutive della filosofia della prassi] (Q. 11)

[Struttura e movimento storico] (Q. 11)

Sulla metafisica (Q. 11)

Una delle tracce piú vistose (Q. 11)

Il concetto di «scienza» (Q. 11)

La cosí detta «realtà del mondo esterno» (Q. 11)

Può la concezione «soggettiva» (Q. 11)

Cfr. Tolstoi (Q. 11)

Oltre all'esempio di Tolstoi (Q. 10, II)

L'espressione di Engels (Q. 11)

Il neoscolastico Casotti (Q. 11)

Giudizio sulle filosofie passate (Q. 11)

L'immanenza e la filosofia della praxis (Q. 11)

In alcuni punti del *Saggio* (Q. 11)

Quistioni di nomenclatura e di contenuto (Q. 11)

La scienza e gli strumenti scientifici (Q. 11)

Lo «strumento tecnico» (Q. 11)

Obbiezione all'empirismo (Q. 17)

Concetto di «ortodossia» (Q. 11)

La «materia» (Q. 11)

Quantità e qualità (Q. 11)

La teleologia (Q. 11)

Nella concezione di «missione storica» (Q. 11)

Sull'arte (Q. 11)

Si potrebbe fare una esposizione (Q. 8)

Dal *Saggio popolare* (Q. 15)

IV. *La filosofia di Benedetto Croce*

Punti di riferimento

Introduzione (Q. 10, I)

Alcuni criteri generali metodici per la critica della filosofia del Croce (Q. 10, II)

Il Croce come uomo di partito (Q. 10, II)

1. Atteggiamento del Croce durante la guerra mondiale (Q. 10, I)

La biografia politico-intellettuale del Croce (Q. 10, II)

2. Croce come leader intellettuale delle correnti revisionistiche della fine del secolo XIX (Q. 10, I)

3. Elaborazione della teoria della storia etico-politica (Q. 10, I)

4. Elementi della relativa popolarità del pensiero del Croce (Q. 10, I)

5. Croce e la religione (Q. 10, I)
6. Croce e la tradizione storiografica italiana (Q. 10, I)
7. Definizione del concetto di storia etico-politica (Q. 10, I)
L'avvicinamento dei due termini *etica* e *politica* (Q. 10, II)
8. Trascendenza - teologia - speculazione (Q. 10, I)
9. Paradigmi di storia etico-politica (Q. 10, I)
10. La libertà come identità di storia (Q. 10, I)
11. Si può dire (Q. 10, I)
12. Da tutto ciò che è detto (Q. 10, I)
Il saggio potrebbe avere (Q. 10, II)

Note

- 1) Elementi di storia etico-politica (Q. 10, I)

Benedetto Croce e il materialismo storico

- [Le critiche di Croce al marxismo] (Q. 10, II)
 - Per comprendere meglio la teoria crociana (Q. 10, II)
 - La critica crociana della filosofia della praxis (Q. 10, II)
- [L'elemento pratico nella posizione del Croce] (Q. 10, II)
 - A proposito della nota precedente (Q. 10, II)
 - Giudizi del Croce sul libro del De Man (Q. 10, II)
- [La teoria del valore] (Q. 10, II)
 - La teoria del valore come paragone ellittico (Q. 10, II)
- [La caduta tendenziale del saggio del profitto] (Q. 10, II)
 - Dopo aver notato (Q. 10, II)
 - Sulla caduta tendenziale del saggio del profitto (Q. 10, II)
- [Lo storicismo di B. Croce] (Q. 10, II)
 - Vedere se il principio di «distinzione» (Q. 10, II)
- Identità di storia e filosofia (Q. 10, II)
 - L'idealismo attuale fa coincidere (Q. 10, II)
- Le origini nazionali dello storicismo crociano (Q. 10, II)
 - Esaminare, ancora, il principio crociano (Q. 10, II)
 - È da vedere se, a suo modo, lo storicismo (Q. 10, II)
 - Come occorre intendere l'espressione (Q. 10, II)
- [Religione, filosofia, politica] (Q. 10, II)
 - È da ricordare il giudizio del Croce (Q. 10, II)
- Nesso tra filosofia, religione, ideologia (nel senso crociano) (Q. 10, II)
- [La dottrina delle ideologie politiche] (Q. 10, II)
- [Un passo indietro rispetto a Hegel] (Q. 10, II)
- [Politica e ideologie politiche] (Q. 10, II)
- Passione e politica (Q. 10, II)
 - Può nascere passione (Q. 10, II)
- [Le storie d'Italia e d'Europa] (Q. 10, II)
- [Il Croce uomo del Rinascimento] (Q. 10, II)
 - La posizione relativa del Croce (Q. 10, II)
- [L'importanza culturale del Croce] (Q. 10, II)
- Appendice. La conoscenza filosofica come atto pratico, di volontà (Q. 10, II)
- Punti per un saggio critico sulle due Storie del Croce: d'Italia e d'Europa (Q. 10, II)

Note sparse

[L'atteggiamento del Croce nel periodo fascista] (Q. 10, II)
 Scienza della politica (Q. 10, II)
 Nota su Luigi Einaudi (Q. 10, II)
 [Un saggio di A. Cajumi] (Q. 10, II)
 Croce e J. Benda (Q. 10, II)
 [Croce e Forges Davanzati] (Q. 10, II)
 [Croce e Stammler] (Q. 10, II)
 Croce e Hegel (Q. 10, II)

V. *Noterelle di economia*

Punti di meditazione per lo studio dell'economia (Q. 10, II)
 Punti di meditazione sull'economia (Q. 10, II)
 Nella «Riforma Sociale» di marzo-aprile 1933 (Q. 15)
 Quando si può parlare di un inizio della scienza economica? (Q. 10, II)
 [Sul metodo di ricerca economica] (Q. 10, II)
 (Cfr. p. 26) (Q. 15)
 [«Homo oeconomicus»] (Q. 10, II)
 A proposito del così detto *homo oeconomicus* (Q. 10, II)
 Distribuzione delle forze umane di lavoro e di consumo (Q. 10, II)
 [«Economia pura»] (Q. 10, II)
 Intorno ai *Principi di Economia Pura* del Pantaleoni (Q. 10, II)
 Le idee di Agnelli (Q. 10, II)
 Luigi Einaudi ha raccolto in volume (Q. 15)
 Ugo Spirito e C. (Q. 8)
 Polemica Einaudi-Spirito sullo Stato (Q. 10, II)
 Identificazione di individuo e Stato (Q. 10, II)
 Libertà e «automatismo» o razionalità (Q. 10, II)
 Gli studi di storia economica (Q. 8)
 Su Graziadei (Q. 7)
 Il paese di Cuccagna di Graziadei (Q. 7)
 Vedere nel *Gog* di Papini (Q. 7)
 [Per un compendio di economia critica] (Q. 10, II)

VI. *Appendice. Note sparse bibliografiche e varie*

Introduzione allo studio della filosofia (Q. 10, II)
 In Tertulliano (Q. 17)
 Luciano Herr (Q. 11)
 Di Lucien Herr (Q. 15)
 Alessandro Levi (Q. 11)
 Antonino Lovecchio, *Filosofia della prassi e filosofia dello spirito* (Q. 11)
 Giovanni Gentile (Q. 11)
 Un giudizio sull'«idealismo attuale» di Gentile (Q. 7)
 Giuseppe Rensi (Q. 11)
 Ideologia, psicologismo, positivismo (Q. 5)
 Alessandro Chiappelli (Q. 11)
 [Il «Saggiatore»] (Q. 15)
 [Visione cattolica del mondo] (Q. 10, II)
 [Tomismo, materialismo, hegelismo] (Q. 17)

[La tradizione intellettuale del Mezzogiorno] (Q. 10, II)
[Les chiens de garde] (Q. 10, II)
Lettere del Sorel al Croce (Q. 1)
[Senso comune] (Q. 15)
[Le nombre] (Q. 11)
Economia (Q. 7)
Filosofia-ideologia, scienza-dottrina (Q. 4)
Antonio Labriola e lo hegelismo (Q. 8)

Indice dei nomi

Il materialismo storico
e la filosofia
di Benedetto Croce

I. Avviamento allo studio della
filosofia e del materialismo storico

Le note contenute in questo quaderno, come negli altri, sono state scritte a penna corrente, per segnare un rapido promemoria. Esse sono tutte da rivedere e controllare minutamente, perché contengono certamente inesattezze, falsi accostamenti, anacronismi. Scritte senza aver presenti i libri cui si accenna, è possibile che dopo il controllo, debbano essere radicalmente corrette perché proprio il contrario di ciò che è scritto risulti vero.

Alcuni punti preliminari di riferimento

Occorre distruggere il pregiudizio molto diffuso che la filosofia sia un alcunché di molto difficile per il fatto che essa è l'attività intellettuale propria di una determinata categoria di scienziati specialisti o di filosofi professionali e sistematici. Occorre pertanto dimostrare preliminarmente che tutti gli uomini sono «filosofi», definendo i limiti e i caratteri di questa «filosofia spontanea», propria di «tutto il mondo», e cioè della filosofia che è contenuta: 1) nel linguaggio stesso, che è un insieme di nozioni e di concetti determinati e non già e solo di parole grammaticalmente vuote di contenuto; 2) nel senso comune e buon senso; 3) nella religione popolare e anche quindi in tutto il sistema di credenze, superstizioni, opinioni, modi di vedere e di operare che si affacciano in quello che generalmente si chiama «folclore».

Avendo dimostrato che tutti sono filosofi, sia pure a modo loro, inconsapevolmente, perché anche solo nella minima manifestazione di una qualsiasi attività intellettuale, il «linguaggio», è contenuta una determinata concezione del mondo, si passa al secondo momento, al momento della critica e della consapevolezza, cioè alla questione: è preferibile «pensare» senza averne consapevolezza critica, in modo disgregato e occasionale, cioè «partecipare» a una concezione del mondo «imposta» meccanicamente dall'ambiente esterno, e cioè da uno dei tanti gruppi sociali nei quali ognuno è automaticamente coinvolto fin dalla sua entrata nel mondo cosciente (e che può essere il proprio villaggio o la provincia, può avere origine nella parrocchia e nell'«attività intellettuale» del curato o del vecchione patriarcale la cui «saggezza» detta legge, nella donnetta che ha ereditato la sapienza dalle streghe o nel piccolo intellettuale inacidito nella propria stupidaggine e impotenza a operare) o è preferibile elaborare la propria concezione del mondo consapevolmente e criticamente e quindi, in connessione con tale lavoro del proprio cervello, scegliere la propria sfera di attività, partecipare attivamente alla produzione della storia del mondo, essere guida di se stessi e non già accettare passivamente e supinamente dall'esterno l'impronta alla propria personalità?

Nota I. Per la propria concezione del mondo si appartiene sempre a un determinato aggruppamento, e precisamente a quello di tutti gli elementi sociali che condividono uno stesso modo di pensare e di operare. Si è conformisti di un qualche conformismo, si è sempre uomini-massa o uomini-collettivi. La questione è questa: di che tipo storico è il conformismo, l'uomo-massa di cui si fa parte? Quando la concezione del mondo non è critica e coerente ma occasionale e disgregata, si appartiene simultaneamente a una molteplicità di uomini-massa, la propria personalità è composita in modo bizzarro: si trovano in essa elementi dell'uomo delle caverne e principii della scienza più moderna e progredita, pregiudizi di tutte le fasi storiche passate grettamente localistiche e intuizioni di una filosofia avvenire quale sarà propria del genere umano unificato mondialmente. Criticare la propria concezione del mondo significa dunque renderla unitaria e coerente e innalzarla fino al punto cui è giunto il pensiero mondiale più progredito. Significa quindi anche criticare tutta la filosofia finora esistita, in quanto essa ha lasciato stratificazioni consolidate nella filosofia popolare. L'inizio dell'elaborazione critica è la coscienza di quello che è realmente, cioè un «conosci te stesso» come prodotto del processo storico finora svoltosi che ha lasciato in te stesso un'infinità di tracce accolte senza beneficio d'inventario. Occorre fare inizialmente un tale inventario.

Nota II. Non si può separare la filosofia dalla storia della filosofia e la cultura dalla storia della cultura. Nel senso più immediato e aderente, non si può essere filosofi, cioè avere una concezione del mondo criticamente coerente, senza la consapevolezza della sua storicità, della fase di sviluppo da essa rappresentata e del fatto che essa è in contraddizione con altre concezioni o con elementi di altre concezioni. La propria concezione del mondo risponde a determinati problemi posti dalla realtà, che sono ben determinati e «originali» nella loro attualità. Come è possibile pensare il presente e un ben determinato presente con un pensiero elaborato per problemi del passato spesso ben remoto e sorpassato? Se ciò avviene, significa che si è «anacronistici» nel proprio tempo, che si è dei fossili

e non esseri modernamente viventi. O per lo meno che si è «compositi» bizzarramente. E infatti avviene che gruppi sociali che per certi aspetti esprimono la piú sviluppata modernità, per altri sono in arretrato con la loro posizione sociale e pertanto sono incapaci di completa autonomia storica.

Nota III. Se è vero che ogni linguaggio contiene gli elementi di una concezione del mondo e di una cultura, sarà anche vero che dal linguaggio di ognuno si può giudicare la maggiore o minore complessità della sua concezione del mondo. Chi parla solo il dialetto o comprende la lingua nazionale in gradi diversi, partecipa necessariamente di una intuizione del mondo piú o meno ristretta e provinciale, fossilizzata, anacronistica in confronto delle grandi correnti di pensiero che dominano la storia mondiale. I suoi interessi saranno ristretti, piú o meno corporativi o economicistici, non universali. Se non sempre è possibile imparare piú lingue straniere per mettersi a contatto con vite culturali diverse, occorre almeno imparare bene la lingua nazionale. Una grande cultura può tradursi nella lingua di un'altra grande cultura, cioè una grande lingua nazionale, storicamente ricca e complessa, può tradurre qualsiasi altra grande cultura, cioè essere una espressione mondiale. Ma un dialetto non può fare la stessa cosa.

Nota IV. Creare una nuova cultura non significa solo fare individualmente delle scoperte «originali», significa anche e specialmente diffondere criticamente delle verità già scoperte, «socializzarle» per così dire e pertanto farle diventare base di azioni vitali, elemento di coordinamento e di ordine intellettuale e morale. Che una massa di uomini sia condotta a pensare coerentemente e in modo unitario il reale presente è fatto «filosofico» ben piú importante e «originale» che non sia il ritrovamento da parte di un «genio» filosofico di una nuova verità che rimane patrimonio di piccoli gruppi intellettuali.

Connessione tra il senso comune, la religione e la filosofia. La filosofia è un ordine intellettuale, ciò che non possono essere né la religione né il senso comune. Vedere come, nella realtà, neanche religione e senso comune coincidono, ma la religione è un elemento del disgregato senso comune. Del resto «senso comune» è nome collettivo, come «religione»: non esiste un solo senso comune, ché anche esso è un prodotto e un divenire storico. La filosofia è la critica e il superamento della religione e del senso comune e in tal senso coincide col «buon senso» che si contrappone al senso comune.

Relazioni tra scienza - religione - senso comune. La religione e il senso comune non possono costituire un ordine intellettuale perché non possono ridursi a unità e coerenza neanche nella coscienza individuale per non parlare della coscienza collettiva: non possono ridursi a unità e coerenza «liberamente» perché «autoritativamente» ciò potrebbe avvenire come infatti è avvenuto nel passato entro certi limiti. Il problema della religione intesa non nel senso confessionale ma in quello laico di unità di fede tra una concezione del mondo e una norma di condotta conforme; ma perché chiamare questa unità di fede «religione» e non chiamarla «ideologia» o addirittura «politica»?

Non esiste infatti la filosofia in generale: esistono diverse filosofie o concezioni del mondo e si fa sempre una scelta tra di esse. Come avviene questa scelta? È questa scelta un fatto meramente intellettuale o piú complesso? E non avviene spesso che tra il fatto intellettuale e la norma di condotta ci sia contraddizione? Quale sarà allora la reale concezione del mondo: quella logicamente affermata come fatto intellettuale, o quella che risulta dalla reale attività di ciascuno, che è implicita nel suo operare? E poiché l'operare è sempre un operare politico, non si può dire che la filosofia reale di ognuno è contenuta tutta nella sua politica? Questo contrasto tra il pensare e l'operare, cioè la coesistenza di due concezioni del mondo, una affermata a parole e l'altra esplicita nell'effettivo operare, non è dovuto sempre a malafede. La malafede può essere una spiegazione soddisfacente per alcuni individui singolarmente presi, o anche per gruppi piú o meno numerosi, non è soddisfacente però quando il contrasto si verifica nella manifestazione di vita di larghe masse: allora esso non può non essere l'espressione di contrasti piú profondi di ordine storico sociale. Significa che un gruppo sociale, che ha una sua propria concezione del mondo, sia pure embrionale, che si manifesta nell'azione, e quindi saltuariamente, occasionalmente, cioè quando tal gruppo si muove come un in-

sieme organico, ha, per ragioni di sottomissione e subordinazione intellettuale, preso una concezione non sua a prestito da un altro gruppo e questa afferma a parole, e questa anche crede di seguire, perché la segue in «tempi normali», cioè quando la condotta non è indipendente e autonoma, ma appunto sottomessa e subordinata. Ecco quindi che non si può staccare la filosofia dalla politica e si può mostrare anzi che la scelta e la critica di una concezione del mondo è fatto politico anch'essa.

Occorre dunque spiegare come avviene che in ogni tempo coesistano molti sistemi e correnti di filosofia, come nascono, come si diffondono, perché nella diffusione seguono certe linee di frattura e certe direzioni ecc. Ciò mostra quanto sia necessario sistemare criticamente e coerentemente le proprie intuizioni del mondo e della vita, fissando con esattezza cosa deve intendersi per «sistema» perché non sia capito nel senso pedantesco e professorale della parola. Ma questa elaborazione deve essere e può solo essere fatta nel quadro della storia della filosofia che mostra quale elaborazione il pensiero abbia subito nel corso dei secoli e quale sforzo collettivo sia costato il nostro attuale modo di pensare che riassume e compendia tutta questa storia passata, anche nei suoi errori e nei suoi delirii, che, d'altronde, per essere stati commessi nel passato ed essere stati corretti non è detto non si riproducano nel presente e non domandino di essere ancora corretti.

Quale è l'idea che il popolo si fa della filosofia? Si può ricostruire attraverso i modi di dire del linguaggio comune. Uno dei più diffusi è quello di «prendere le cose con filosofia», che, analizzato, non è poi da buttar via del tutto. È vero che in esso è contenuto un invito implicito alla rassegnazione e alla pazienza, ma pare che il punto più importante sia invece l'invito alla riflessione, a rendersi conto e ragione che ciò che succede è in fondo razionale e che come tale occorre affrontarlo, concentrando le proprie forze razionali e non lasciandosi trascinare dagli impulsi istintivi e violenti. Si potrebbero raggruppare questi modi di dire popolari con le espressioni simili degli scrittori di carattere popolare – prendendole dai grandi vocabolari – in cui entrano i termini di «filosofia» e «filosoficamente» e si potrà vedere che questi hanno un significato molto preciso, di superamento delle passioni bestiali ed elementari in una concezione della necessità che dà al proprio operare una direzione consapevole. È questo il nucleo sano del senso comune, ciò che appunto potrebbe chiamarsi buon senso e che merita di essere sviluppato e reso unitario e coerente. Così appare che anche perciò non è possibile disgiungere quella che si chiama filosofia «scientifica» da quella filosofia «volgare» e popolare che è solo un insieme disgregato di idee e opinioni.

Ma a questo punto si pone il problema fondamentale di ogni concezione del mondo, di ogni filosofia, che sia diventata un movimento culturale, una «religione», una «fede», cioè che abbia prodotto un'attività pratica e una volontà e in esse sia contenuta come «premessa» teorica implicita (una «ideologia» si potrebbe dire, se al termine ideologia si dà appunto il significato più alto di una concezione del mondo che si manifesta implicitamente nell'arte, nel diritto, nell'attività economica, in tutte le manifestazioni di vita individuali e collettive), cioè il problema di conservare l'unità ideologica in tutto il blocco sociale che appunto da quella determinata ideologia è cementato e unificato. La forza delle religioni e specialmente della chiesa cattolica è consistita e consiste in ciò che esse sentono energicamente la necessità dell'unione dottrinale di tutta la massa «religiosa» e lottano perché gli strati intellettualmente superiori non si staccino da quelli inferiori. La chiesa romana è stata sempre la più tenace nella lotta per impedire che «ufficialmente» si formino due religioni, quella degli «intellettuali» e quella delle «anime semplici». Questa lotta non è stata senza gravi inconvenienti per la chiesa stessa, ma questi inconvenienti sono connessi al processo storico che trasforma tutta la società civile e che in blocco contiene una critica corrosiva delle religioni; tanto più risalta la capacità organizzatrice nella sfera della cultura del clero e il rapporto astrattamente razionale e giusto che nella sua cerchia la chiesa ha saputo stabilire tra intellettuali e semplici. I gesuiti sono stati indubbiamente i maggiori artefici di questo equilibrio e per conservarlo essi hanno impresso alla chiesa un movimento progressivo che tende a dare certe soddisfazioni alle esigenze della scienza e della filosofia, ma con ritmo così lento e metodico che le mutazioni non sono percepite dalla massa dei semplici, sebbene esse appaiano «rivoluzionarie» e demagogiche agli «integralisti».

Una delle maggiori debolezze delle filosofie immanentistiche in generale consiste appunto nel non aver saputo creare una unità ideologica tra il basso e l'alto, tra i «semplici» e gli intellettuali. Nella storia della civiltà occidentale il fatto si è verificato su scala europea, col fallimento immediato del Rinascimento e in parte anche della Riforma nei confronti della chiesa romana. Questa debolezza si manifesta nella questione scolastica, in quanto dalle filosofie immanentistiche non è stato neppure tentato di costruire una concezione che potesse sostituire la religione nell'educazione infantile, quindi il sofisma pseudo-storicistico per cui pedagogisti areligiosi (aconfessionali), e in realtà atei, concedono l'insegnamento della religione perché la religione è la filosofia dell'infanzia dell'umanità che si rinnova in ogni infanzia non metaforica. L'idealismo si è anche mostrato avverso ai movimenti culturali di «andata verso il popolo», che si manifestarono nelle così dette Università popolari e istituzioni simili e non solo per i loro aspetti deteriori, perché in tal caso avrebbero solo dovuto cercare di far meglio. Tuttavia questi movimenti erano degni di interesse, e meritavano di essere studiati: essi ebbero fortuna, nel senso che dimostrarono da parte dei «semplici» un entusiasmo sincero e una forte volontà di innalzarsi a una superiore forma di cultura e di concezione del mondo. Mancava però in essi ogni organicità sia di pensiero filosofico, sia di saldezza organizzativa e di centralizzazione culturale; si aveva l'impressione che rassomigliassero ai primi contatti tra i mercanti inglesi e i negri dell'Africa: si dava merce di paccottiglia per avere pepite d'oro. D'altronde l'organicità di pensiero e la saldezza culturale poteva aversi solo se tra gli intellettuali e i semplici ci fosse stata la stessa unità che deve esserci tra teoria e pratica; se cioè gli intellettuali fossero stati organicamente gli intellettuali di quelle masse, se avessero cioè elaborato e reso coerente i principi e i problemi che quelle masse ponevano con la loro attività pratica, costituendo così un blocco culturale e sociale. Si ripresentava la stessa questione già accennata: un movimento filosofico è tale solo in quanto si applica a svolgere una cultura specializzata per ristretti gruppi di intellettuali o è invece tale solo in quanto, nel lavoro di elaborazione di un pensiero superiore al senso comune e scientificamente coerente non dimentica mai di rimanere a contatto coi «semplici» e anzi in questo contatto trova la sorgente dei problemi da studiare e risolvere? Solo per questo contatto una filosofia diventa «storica», si depura dagli elementi intellettualistici di natura individuale e si fa «vita».

(Forse è utile «praticamente» distinguere la filosofia dal senso comune per meglio indicare il passaggio dall'uno all'altro momento: nella filosofia sono specialmente spiccati i caratteri di elaborazione individuale del pensiero, nel senso comune invece i caratteri diffusi e dispersi di un pensiero generico di una certa epoca in un certo ambiente popolare. Ma ogni filosofia tende a diventare senso comune di un ambiente anche ristretto – di tutti gli intellettuali –. Si tratta pertanto di elaborare una filosofia che avendo già una diffusione, o diffusività, perché connessa alla vita pratica e implicita in essa, diventi un rinnovato senso comune con la coerenza e il nerbo delle filosofie individuali: ciò non può avvenire se non è sempre sentita l'esigenza del contatto culturale coi «semplici»).

Una filosofia della prassi non può che presentarsi inizialmente in atteggiamento polemico e critico, come superamento del modo di pensare precedente e del concreto pensiero esistente (o mondo culturale esistente). Quindi innanzi tutto come critica del «senso comune» (dopo essersi basata sul senso comune per dimostrare che «tutti» sono filosofi e che non si tratta di introdurre ex novo una scienza nella vita individuale di «tutti», ma di innovare e rendere «critica» un'attività già esistente) e quindi della filosofia degli intellettuali, che ha dato luogo alla storia della filosofia, e che, in quanto individuale (e si sviluppa infatti essenzialmente nell'attività di singoli individui particolarmente dotati) può considerarsi come le «punte» di progresso del senso comune, per lo meno del senso comune degli strati più colti della società, e attraverso questi anche del senso comune popolare. Ecco quindi che un avviamento allo studio della filosofia deve esporre sinteticamente i problemi nati nel processo di sviluppo della cultura generale, che si riflette solo parzialmente nella storia della filosofia, che tuttavia, in assenza di una storia del senso comune (impossibile a costruirsi per l'assenza di materiale documentario) rimane la fonte massima di riferimento per criticarli, dimostrarne il valore reale (se ancora l'hanno) o il significato che hanno avuto come anelli superati di una catena e fissare i problemi nuovi attuali o l'impostazione attuale dei vecchi problemi.

Il rapporto tra filosofia «superiore» e senso comune è assicurato dalla «politica», così come è assicurato dalla politica il rapporto tra il cattolicesimo degli intellettuali e quello dei «semplici». Le differenze nei due casi sono però fondamentali. Che la chiesa debba affrontare un problema dei «semplici» significa appunto che c'è stata rottura nella comunità dei «fedeli», rottura che non può essere sanata innalzando i «semplici» al livello degli intellettuali (la chiesa non si propone neppure questo compito, idealmente ed economicamente impari alle sue forze attuali), ma con una disciplina di ferro sugli intellettuali perché non oltrepassino certi limiti nella distinzione e non la rendano catastrofica e irreparabile. Nel passato queste «rotture» nella comunità dei fedeli erano sanate da forti movimenti di massa che determinavano o erano riassunti nella formazione di nuovi ordini religiosi intorno a forti personalità (Domenico, Francesco). (I movimenti ereticali del Medio Evo come reazione simultanea al politicantismo della chiesa e alla filosofia scolastica che ne fu una espressione, sulla base dei conflitti sociali determinati dalla nascita dei Comuni, sono stati una rottura tra massa e intellettuali nella chiesa «rimarginata» dalla nascita di movimenti popolari religiosi riassorbiti dalla chiesa nella formazione degli ordini mendicanti e in una nuova unità religiosa). Ma la Controriforma ha isterilito questo pullulare di forze popolari: la Compagnia di Gesù è l'ultimo grande ordine religioso, di origine reazionario e autoritario, con carattere repressivo e «diplomatico», che ha segnato, con la sua nascita, l'irrigidimento dell'organismo cattolico. I nuovi ordini sorti dopo hanno scarsissimo significato «religioso» e un grande significato «disciplinare» sulla massa dei fedeli, sono ramificazioni e tentacoli della Compagnia di Gesù o ne sono diventati tali, strumenti di «resistenza» per conservare le posizioni politiche acquisite, non forze rinnovatrici di sviluppo. Il cattolicesimo è diventato «gesuitismo». Il modernismo non ha creato «ordini religiosi» ma un partito politico, la democrazia cristiana: (Ricordare l'aneddoto, raccontato dallo Steed nelle sue *Memorie*, del cardinale che al protestante inglese filo-cattolico spiega che i miracoli di S. Gennaro sono utili per il popolino napoletano, non per gli intellettuali, che anche nell'Evangelo ci sono delle «esagerazioni» e alla domanda: «ma non siamo cristiani?», risponde «noi siamo prelati», cioè «politici» della Chiesa di Roma).

La posizione della filosofia della praxis è antitetica a questa cattolica: la filosofia della praxis non tende a mantenere i «semplici» nella loro filosofia primitiva del senso comune, ma invece a condurli a una concezione superiore della vita. Se afferma l'esigenza del contatto tra intellettuali e semplici non è per limitare l'attività scientifica e per mantenere una unità al basso livello delle masse, ma appunto per costruire un blocco intellettuale-morale che renda politicamente possibile un progresso intellettuale di massa e non solo di scarsi gruppi intellettuali.

L'uomo attivo di massa opera praticamente, ma non ha una chiara coscienza teorica di questo suo operare che pure è un conoscere il mondo in quanto lo trasforma. La sua coscienza teorica anzi può essere storicamente in contrasto col suo operare. Si può quasi dire che egli ha due coscienze teoriche (o una coscienza contraddittoria), una implicita nel suo operare e che realmente lo unisce a tutti i suoi collaboratori nella trasformazione pratica della realtà e una superficialmente esplicita o verbale che ha ereditato dal passato e ha accolto senza critica. Tuttavia questa concezione «verbale» non è senza conseguenze: essa riannoda a un gruppo sociale determinato, influisce nella condotta morale, nell'indirizzo della volontà, in modo più o meno energico, che può giungere fino a un punto in cui la contraddittorietà della coscienza non permette nessuna azione, nessuna decisione, nessuna scelta e produce uno stato di passività morale e politica. La comprensione critica di se stessi avviene quindi attraverso una lotta di «egemonie» politiche, di direzioni contrastanti, prima nel campo dell'etica, poi della politica, per giungere a una elaborazione superiore della propria concezione del reale. La coscienza di essere parte di una determinata forza egemonica (cioè la coscienza politica) è la prima fase per una ulteriore e progressiva autocoscienza in cui teoria e pratica finalmente si unificano. Anche l'unità di teoria e pratica non è quindi un dato di fatto meccanico, ma un divenire storico, che ha la sua fase elementare e primitiva nel senso di «distinzione», di «distacco», di indipendenza appena istintivo, e progredisce fino al possesso reale e completo di una concezione del mondo coerente e unitaria. Ecco perché è da mettere in rilievo come lo sviluppo politico del concetto di

egemonia rappresenta un grande progresso filosofico oltre che politico-pratico, perché necessariamente coinvolge e suppone una unità intellettuale e una etica conforme a una concezione del reale che ha superato il senso comune ed è diventata, sia pure entro limiti ancora ristretti, critica.

Tuttavia, nei più recenti sviluppi della filosofia della praxis, l'approfondimento del concetto di unità della teoria e della pratica non è ancora che ad una fase iniziale: rimangono ancora dei residui di meccanicismo, poiché si parla di teoria come «complemento», «accessorio» della pratica, di teoria come ancella della pratica. Pare giusto che anche questa questione debba essere impostata storicamente, e cioè come un aspetto della questione politica degli intellettuali. Autocoscienza critica significa storicamente e politicamente creazione di una élite di intellettuali: una massa umana non si «distingue» e non diventa indipendente «per sé» senza organizzarsi (in senso lato) e non c'è organizzazione senza intellettuali, cioè senza organizzatori e dirigenti, cioè senza che l'aspetto teorico del nesso teoria-pratica si distingua concretamente in uno strato di persone «specializzate» nell'elaborazione concettuale e filosofica. Ma questo processo di creazione degli intellettuali è lungo, difficile, pieno di contraddizioni, di avanzate e di ritirate, di sbandamenti e di riaggruppamenti, in cui la «fedeltà» della massa (e la fedeltà e la disciplina sono inizialmente la forma che assume l'adesione della massa e la sua collaborazione allo sviluppo dell'intero fenomeno culturale) è messa talvolta a dura prova. Il processo di sviluppo è legato a una dialettica intellettuali-massa; lo strato degli intellettuali si sviluppa quantitativamente e qualitativamente, ma ogni sbalzo verso una nuova «ampiezza» e complessità dello strato degli intellettuali è legato a un movimento analogo della massa di semplici, che si innalza verso livelli superiori di cultura e allarga simultaneamente la sua cerchia di influenza, con punte individuali o anche di gruppi più o meno importanti verso lo strato degli intellettuali specializzati. Nel processo però si ripetono continuamente dei momenti in cui tra massa e intellettuali (o certi di essi, o un gruppo di essi) si forma un distacco, una perdita di contatto, quindi l'impressione di «accessorio», di complementare, di subordinato. L'insistere sull'elemento «pratico» del nesso teoria-pratica, dopo aver scisso, separato e non solo distinto i due elementi (operazione appunto meramente meccanica e convenzionale) significa che si attraversa una fase storica relativamente primitiva, una fase ancora economico-corporativa, in cui si trasforma quantitativamente il quadro generale della «struttura» e la qualità-superstruttura adeguata è in via di sorgere, ma non è ancora organicamente formata. È da porre in rilievo l'importanza e il significato che hanno, nel mondo moderno, i partiti politici nell'elaborazione e diffusione delle concezioni del mondo in quanto essenzialmente elaborano l'etica e la politica conforme ad esse, cioè funzionano quasi da «sperimentatori» storici di esse concezioni. I partiti selezionano individualmente la massa operante e la selezione avviene sia nel campo pratico che in quello teorico congiuntamente, con un rapporto tanto più stretto tra teoria e pratica quanto più la concezione è vitalmente e radicalmente innovatrice e antagonista dei vecchi modi di pensare. Perciò si può dire che i partiti sono gli elaboratori delle nuove intellettualità integrali e totalitarie, cioè il crogiolo dell'unificazione di teoria e pratica intesa come processo storico reale e si capisce come sia necessaria la formazione per adesione individuale e non del tipo «laburista» perché, se si tratta di dirigere organicamente «tutta la massa economicamente attiva» si tratta di dirigerla non secondo vecchi schemi ma innovando, e l'innovazione non può diventare di massa, nei suoi primi stadi, se non per il tramite di una élite in cui la concezione implicita nella umana attività sia già diventata in una certa misura coscienza attuale coerente e sistematica e volontà precisa e decisa. Una di queste fasi si può studiare nella discussione attraverso la quale si sono verificati i più recenti sviluppi della filosofia della praxis, discussione riassunta in un articolo di D. S. Mirskij, collaboratore della «Cultura». Si può vedere come sia avvenuto il passaggio da una concezione meccanicistica e puramente esteriore a una concezione attivistica, che si avvicina di più, come si è osservato, a una giusta comprensione dell'unità di teoria e pratica, sebbene non ne abbia ancora attinto tutto il significato sintetico. Si può osservare come l'elemento deterministico, fatalistico, meccanicistico sia stato un «aroma» ideologico immediato della filosofia della praxis, una forma di religione e di eccitante (ma al modo degli stupefacenti), resa necessaria e giustificata storicamente dal carattere «subalterno» di determinati strati sociali. Quando non si ha l'ini-

ziativa nella lotta e la lotta stessa finisce quindi con l'identificarsi con una serie di sconfitte, il determinismo meccanico diventa una forza formidabile di resistenza morale, di coesione, di perseveranza paziente e ostinata. «Io sono sconfitto momentaneamente, ma la forza delle cose lavora per me a lungo andare ecc.». La volontà reale si traveste in un atto di fede, in una certa razionalità della storia, in una forma empirica e primitiva di finalismo appassionato che appare come un sostituto della predestinazione, della provvidenza, ecc., delle religioni confessionali. Occorre insistere sul fatto che anche in tal caso esiste realmente una forte attività volitiva, un intervento diretto sulla «forza delle cose» ma appunto in una forma implicita, velata, che si vergogna di se stessa e pertanto la coscienza è contraddittoria, manca di unità critica, ecc. Ma quando il «subalterno» diventa dirigente e responsabile dell'attività economica di massa, il meccanicismo appare a un certo punto un pericolo imminente, avviene una revisione di tutto il modo di pensare perché è avvenuto un mutamento nel modo sociale di essere. I limiti e il dominio della «forza delle cose» vengono ristretti perché? perché, in fondo, se il subalterno era ieri una cosa, oggi non è più una cosa ma una persona storica, un protagonista, se ieri era irresponsabile perché «resistente» a una volontà estranea, oggi sente di essere responsabile perché non più resistente ma agente e necessariamente attivo e intraprendente. Ma anche ieri era egli mai stato mera «resistenza», mera «cosa», mera «irresponsabilità»? Certamente no, ed è anzi da porre in rilievo come il fatalismo non sia che un rivestimento da deboli di una volontà attiva e reale. Ecco perché occorre sempre dimostrare la futilità del determinismo meccanico, che, spiegabile come filosofia ingenua della massa e in quanto solo tale elemento intrinseco di forza, quando viene assunto a filosofia riflessa e coerente da parte degli intellettuali, diventa causa di passività, di imbecille autosufficienza, e ciò senza aspettare che il subalterno sia diventato dirigente o responsabile. Una parte della massa anche subalterna è sempre dirigente e responsabile e la filosofia della parte precede sempre la filosofia del tutto non solo come anticipazione teorica, ma come necessità attuale.

Che la concezione meccanicistica sia stata una religione di subalterni appare da un'analisi dello sviluppo della religione cristiana, che in un certo periodo storico e in condizioni storiche determinate è stata e continua ad essere una «necessità», una forma necessaria della volontà delle masse popolari, una forma determinata di razionalità del mondo e della vita e dette i quadri generali per l'attività pratica reale. In questo brano di un articolo della «Civiltà Cattolica» (*Individualismo pagano e individualismo cristiano*, fasc. del 5 marzo 1932) mi pare bene espressa questa funzione del cristianesimo: «La fede in un sicuro avvenire, nell'immortalità dell'anima, destinata alla beatitudine, nella sicurezza di poter arrivare al godimento eterno, fu la molla di propulsione per un lavoro di intensa perfezione interna, e di elevazione spirituale. Il vero individualismo cristiano ha trovato qui l'impulso alle sue vittorie. Tutte le forze del cristiano furono raccolte intorno a questo fine nobile. Liberato dalle fluttuazioni speculative che snervano l'anima nel dubbio, e illuminato da principi immortali, l'uomo sentì rinascere le speranze; sicuro che una forza superiore lo sorreggeva nella lotta contro il male, egli fece violenza a se stesso e vinse il mondo». Ma anche in questo caso, è il cristianesimo ingenuo che si intende; non il cristianesimo gesuitizzato, divenuto un puro narcotico per le masse popolari.

Ma la posizione del calvinismo, con la sua concezione ferrea della predestinazione e della grazia, che determina una vasta espansione di spirito di iniziativa (o diventa la forma di questo movimento) è ancora più espressiva e significativa. (A questo proposito si può vedere: Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, pubblicato nei «Nuovi Studi», fascicoli dal 1931 e sgg., e il libro del Groethuysen sulle origini religiose della borghesia in Francia).

Perché e come si diffondono, diventando popolari, le nuove concezioni del mondo? In questo processo di diffusione (che è nello stesso tempo di sostituzione del vecchio e molto spesso di combinazione tra il nuovo e il vecchio) influiscono, e come e in che misura, la forma razionale in cui la nuova concezione è esposta e presentata, l'autorità (in quanto sia riconosciuta ed apprezzata almeno genericamente) dell'espositore e dei pensatori e scienziati che l'espositore chiama in suo sostegno, l'appartenere alla stessa organizzazione di chi sostiene la nuova concezione (dopo però essere entra-

ti nell'organizzazione per altro motivo che non sia il condividere la nuova concezione)? Questi elementi in realtà variano a seconda del gruppo sociale e del livello culturale del gruppo dato. Ma la ricerca interessa specialmente per ciò che riguarda le masse popolari, che più difficilmente mutano di concezione, e che non le mutano mai, in ogni caso, accettandole nella forma «pura», per dir così, ma solo e sempre come combinazione più o meno eteroclita e bizzarra. La forma razionale, logicamente coerente, la completezza del ragionamento che non trascura nessun argomento positivo o negativo di un qualche peso, ha la sua importanza, ma è ben lontana dall'essere decisiva; essa può essere decisiva in via subordinata, quando la persona data è già in condizioni di crisi intellettuale, ondeggia tra il vecchio e il nuovo, ha perduto la fede nel vecchio e ancora non si è decisa per il nuovo ecc. Così si può dire per l'autorità dei pensatori e scienziati. Essa è molto grande nel popolo, ma di fatto ogni concezione ha i suoi pensatori e scienziati da porre innanzi e l'autorità è divisa; inoltre è possibile per ogni pensatore distinguere, porre in dubbio che abbia proprio detto in tal modo ecc. Si può concludere che il processo di diffusione delle concezioni nuove avviene per ragioni politiche, cioè in ultima istanza sociali, ma che l'elemento formale, della logica coerenza, l'elemento autoritativo e l'elemento organizzativo hanno in questo processo una funzione molto grande subito dopo che l'orientamento generale è avvenuto, sia nei singoli individui che in gruppi numerosi. Da ciò si conclude però che nelle masse in quanto tali la filosofia non può essere vissuta che come una fede. Si immagini del resto la posizione intellettuale di un uomo del popolo; egli si è formato delle opinioni, delle convinzioni, dei criteri di discriminazione e delle norme di condotta. Ogni sostenitore di un punto di vista contrastante al suo, in quanto è intellettualmente superiore, sa argomentare le sue ragioni meglio di lui, lo mette in sacco logicamente ecc.; dovrebbe perciò l'uomo del popolo mutare le sue convinzioni? Perché nell'immediata discussione non sa farsi valere? ma allora gli potrebbe capitare di dover mutare una volta al giorno, cioè ogni volta che incontra un avversario ideologico intellettualmente superiore. Su quali elementi si fonda dunque la sua filosofia? e specialmente la sua filosofia nella forma che per lui ha maggiore importanza di norma di condotta? L'elemento più importante è indubbiamente di carattere non razionale, di fede. Ma in chi e che cosa? Specialmente nel gruppo sociale al quale appartiene in quanto la pensa diffusamente come lui: l'uomo del popolo pensa che in tanti non si può sbagliare, così in tronco, come l'avversario argomentatore vorrebbe far credere; che egli stesso, è vero, non è capace di sostenere e svolgere le proprie ragioni come l'avversario le sue, ma che nel suo gruppo c'è chi questo saprebbe fare, certo anche meglio di quel determinato avversario ed egli ricorda infatti di aver sentito esporre diffusamente, coerentemente, in modo che egli ne è rimasto convinto, le ragioni della sua fede. Non ricorda le ragioni in concreto e non saprebbe ripeterle, ma sa che esistono perché le ha sentite esporre e ne è rimasto convinto. L'essere stato convinto una volta in modo folgorante è la ragione permanente del permanere della convinzione, anche se essa non si sa più argomentare.

Ma queste considerazioni conducono alla conclusione di una estrema labilità nelle convinzioni nuove delle masse popolari, specialmente se queste nuove convinzioni sono in contrasto con le convinzioni (anche nuove) ortodosse, socialmente conformiste secondo gli interessi generali delle classi dominanti. Si può vedere questo riflettendo alle fortune delle religioni e delle chiese. La religione, e una determinata chiesa, mantiene la sua comunità di fedeli (entro certi limiti, delle necessità dello sviluppo storico generale) nella misura in cui intrattiene permanentemente e organizzata la fede propria, ripetendone l'apologetica indefessamente, lottando in ogni momento e sempre con argomenti simili, e mantenendo una gerarchia di intellettuali che alla fede diano almeno l'apparenza della dignità del pensiero. Ogni volta che la continuità dei rapporti tra chiesa e fedeli è stata interrotta violentemente, per ragioni politiche, come è avvenuto durante la Rivoluzione francese, le perdite subite dalla chiesa sono state incalcolabili e se le condizioni di difficile esercizio delle pratiche abitudinarie si fossero protratte oltre certi limiti di tempo, è da pensare che tali perdite sarebbero state definitive e una nuova religione sarebbe sorta, come del resto in Francia è sorta in combinazione col vecchio cattolicesimo. Se ne deducono determinate necessità per ogni movimento culturale che tenda a sostituire il senso comune e le vecchie concezioni del mondo in generale: 1) di

non stancarsi mai dal ripetere i propri argomenti (variandone letterariamente la forma): la ripetizione è il mezzo didattico più efficace per operare sulla mentalità popolare; 2) di lavorare incessantemente per elevare intellettualmente sempre più vasti strati popolari, cioè per dare personalità all'amorfo elemento di massa, ciò che significa di lavorare a suscitare élites di intellettuali di un tipo nuovo che sorgano direttamente dalla massa pur rimanendo a contatto con essa per diventarne le «stecche» del busto. Questa seconda necessità, se soddisfatta, è quella che realmente modifica il «panorama ideologico» di un'epoca. Né, d'altronde, queste élites possono costituirsi e svolgersi senza che nel loro interno si verifichi una gerarchizzazione di autorità e di competenza intellettuale, che può culminare in un grande filosofo individuale, se questo è capace di rivivere concretamente le esigenze della massiccia comunità ideologica, di comprendere che essa non può avere la snellezza di movimento propria di un cervello individuale e pertanto riesce a elaborare formalmente la dottrina collettiva nel modo più aderente e adeguato ai modi di pensare di un pensatore collettivo.

È evidente che una costruzione di massa di tal genere non può avvenire «arbitrariamente», intorno a una qualsiasi ideologia, per la volontà formalmente costruttiva di una personalità o di un gruppo che se lo proponga per fanatismo delle proprie convinzioni filosofiche o religiose. L'adesione di massa a una ideologia o la non adesione è il modo con cui si verifica la critica reale della razionalità e storicità dei modi di pensare. Le costruzioni arbitrarie sono più o meno rapidamente eliminate dalla competizione storica, anche se talvolta, per una combinazione di circostanze immediate favorevoli, riescono a godere di una tal quale popolarità, mentre le costruzioni che corrispondono alle esigenze di un periodo storico complesso e organico finiscono sempre con l'imporsi e prevalere anche se attraversano molte fasi intermedie in cui il loro affermarsi avviene solo in combinazioni più o meno bizzarre ed eteroclite.

Questi svolgimenti pongono molti problemi, i più importanti dei quali si riassumono nel modo e nella qualità dei rapporti tra i vari strati intellettualmente qualificati, cioè nell'importanza e nella funzione che deve e può avere l'apporto creativo dei gruppi superiori in connessione con la capacità organica di discussione e di svolgimento di nuovi concetti critici da parte degli strati subordinati intellettualmente. Si tratta cioè di fissare i limiti della libertà di discussione e di propaganda, libertà che non deve essere intesa nel senso amministrativo e poliziesco, ma nel senso di autolimita che i dirigenti pongono alla propria attività ossia, in senso proprio, di fissazione di un indirizzo di politica culturale. In altre parole: chi fisserà i «diritti della scienza» e i limiti della ricerca scientifica, e potranno questi diritti e questi limiti essere propriamente fissati? Pare necessario che il lavoro di ricerca di nuove verità e di migliori, più coerenti e chiare formulazioni delle verità stesse sia lasciato all'iniziativa libera dei singoli scienziati, anche se essi continuamente ripongono in discussione gli stessi principi che paiono i più essenziali. Non sarà del resto difficile mettere in chiaro quando tali iniziative di discussione abbiano motivi interessati e non di carattere scientifico. Non è del resto impossibile pensare che le iniziative individuali siano disciplinate e ordinate, in modo che esse passino attraverso il crivello di accademie o istituti culturali di vario genere e solo dopo essere state selezionate diventino pubbliche ecc.

Sarebbe interessante studiare in concreto, per un singolo paese, l'organizzazione culturale che tiene in movimento il mondo ideologico ed esaminarne il funzionamento pratico. Uno studio del rapporto numerico tra il personale che professionalmente è dedito al lavoro attivo culturale e la popolazione dei singoli paesi sarebbe anche utile, con approssimativo calcolo delle forze libere. La scuola, in tutti i suoi gradi, e la chiesa sono le due maggiori organizzazioni culturali in ogni paese, per il numero del personale che occupano. I giornali, le riviste, e l'attività libraria, le istituzioni scolastiche private, sia in quanto integrano la scuola di Stato, sia come istituzioni di cultura del tipo Università popolare. Altre professioni incorporano nella loro attività specializzata una frazione culturale non indifferente, come quella dei medici, degli ufficiali dell'esercito, della magistratura. Ma è da notare che in tutti i paesi, sia pure in misura diversa, esiste una grande frattura tra le masse popolari e i gruppi intellettuali, anche quelli più numerosi e più vicini alla periferia nazionale, come i maestri e i preti. E che ciò avviene perché, anche dove i governanti ciò affermano a parole, lo Stato

come tale non ha una concezione unitaria, coerente e omogenea, per cui i gruppi intellettuali sono disgregati tra strato e strato e nella sfera dello stesso strato. L'università, eccetto che in alcuni paesi, non esercita nessuna funzione unificatrice; spesso un pensatore libero ha più influsso di tutta la istituzione universitaria ecc.

Nota I. A proposito della funzione storica svolta dalla concezione fatalistica della filosofia della praxis si potrebbe fare un elogio funebre di essa, rivendicandone la utilità per un certo periodo storico, ma appunto per ciò sostenendo la necessità di seppellirla con tutti gli onori del caso. Si potrebbe veramente paragonare la sua funzione a quella della teoria della grazia e della predestinazione per gli inizi del mondo moderno che poi ha però culminato con la filosofia classica tedesca e con la sua concezione della libertà come coscienza della necessità. Essa è stato un surrogato popolare del grido «dio lo vuole», tuttavia anche su questo piano primitivo ed elementare era un inizio di concezione più moderna e feconda di quella contenuta nel «dio lo vuole» o nella teoria della grazia. È possibile che «formalmente» una nuova concezione si presenti in altra veste che quella rozza e incondita di una plebe? E tuttavia lo storico, con tutta la prospettiva necessaria, riesce a fissare e a capire che gli inizi di un mondo nuovo, sempre aspri e pietrosi, sono superiori al declinare di un mondo in agonia e ai canti del cigno che esso produce. Il deperimento del «fatalismo» e del «meccanicismo» indica una grande svolta storica; perciò la grande impressione fatta dallo studio riassuntivo del Mirskij. Ricordi che esso ha destato; ricordare a Firenze nel novembre 1917 la discussione con l'avv. Mario Trozzi e il primo accenno di bergsonismo, di volontarismo ecc. Si potrebbe fare un quadro semiserio di come questa concezione realmente si presentava. Ricordare anche la discussione col prof. Presutti a Roma nel giugno 1924. Paragone col capitano Giulietti fatto da G. M. Serrati e che per lui era decisivo e di condanna capitale. Per G. M. Serrati Giulietti era come il confuciano per il taoista, il cinese del Sud, mercante attivo e operoso per il letterato mandarino del Nord, che guardava, con supremo disprezzo da illuminato e da saggio per cui la vita non ha più misteri, questi omiciattoli del Sud che credevano coi loro movimenti irrequieti di formiche di poter forzare la «via». Discorso di Claudio Treves sull'espiazione. C'era in questo discorso un certo spirito da profeta biblico: chi aveva voluto e fatto la guerra, chi aveva sollevato il mondo dai suoi cardini ed era quindi responsabile del disordine del dopoguerra doveva espriare portando la responsabilità di questo disordine stesso. Avevano peccato di «volontarismo», dovevano essere puniti nel loro peccato ecc. C'era una certa grandezza sacerdotale in questo discorso, uno stridore di maledizioni che dovevano impietrire di spavento e invece furono una grande consolazione, perché indicavano che il becchino non era ancora pronto e Lazzaro poteva risorgere.

Problemi di filosofia e di storia

[*La discussione scientifica.*] Nell'impostazione dei problemi storico-critici, non bisogna concepire la discussione scientifica come un processo giudiziario, in cui c'è un imputato e c'è un procuratore che, per obbligo d'ufficio, deve dimostrare che l'imputato è colpevole e degno di essere tolto dalla circolazione. Nella discussione scientifica, poiché si suppone che l'interesse sia la ricerca della verità e il progresso della scienza, si dimostra più «avanzato» chi si pone dal punto di vista che l'avversario può esprimere un'esigenza che deve essere incorporata, sia pure come momento subordinato, nella propria costruzione. Comprendere e valutare realisticamente la posizione e le ragioni dell'avversario (e talvolta è avversario tutto il pensiero passato) significa appunto essersi liberato dalla prigione delle ideologie (nel senso deteriore, di cieco fanatismo ideologico), cioè porsi da un punto di vista «critico», l'unico fecondo nella ricerca scientifica.

[*Filosofia e storia.*] (Cfr. quad. 1, p. 63 bis). Cosa occorra intendere per filosofia, per filosofia di un'epoca storica e quale sia l'importanza e il significato delle filosofie dei filosofi in ognuna di tali epoche storiche. Assunta la definizione che B. Croce dà della religione, cioè di una concezione del mondo che sia diventata norma di vita, poiché norma di vita non si intende in senso libresco ma attuata nella vita pratica, la maggior parte degli uomini sono filosofi in quanto operano praticamente e nel loro pratico operare (nelle linee direttive della loro condotta) è contenuta implicitamente una concezione del mondo, una filosofia. La storia della filosofia come si intende comunemente, cioè la storia delle filosofie dei filosofi, è la storia dei tentativi e delle iniziative ideologiche di una determinata classe di persone per mutare, correggere, perfezionare le concezioni del mondo esistenti in ogni determinata epoca e per mutare quindi le conformi e relative norme di condotta, ossia per mutare la attività pratica nel suo complesso. Dal punto di vista che a noi interessa, lo studio della storia e della logica delle diverse filosofie dei filosofi non è sufficiente. Almeno come indirizzo metodico, occorre attirare l'attenzione sulle altre parti della storia della filosofia: cioè sulle concezioni del mondo delle grandi masse, su quelle dei più ristretti gruppi dirigenti (o intellettuali) e infine sui legami tra questi vari complessi culturali e la filosofia dei filosofi. La filosofia di un'epoca non è la filosofia di uno o altro filosofo, di uno o altro gruppo di intellettuali, di una o altra grande partizione delle masse popolari: è una combinazione di tutti questi elementi che culmina in una determinata direzione, in cui il suo culminare diventa norma d'azione collettiva, cioè diventa «storia» concreta e completa (integrale). La filosofia di un'epoca storica non è dunque altro che la «storia» di quella stessa epoca, non è altro che la massa di variazioni che il gruppo dirigente è riuscito a determinare nella realtà precedente: storia e filosofia sono inscindibili in questo senso, formano «blocco». Possono però essere «distinti» gli elementi filosofici propriamente detti, e in tutti i loro diversi gradi: come filosofia dei filosofi, come concezione dei gruppi dirigenti (cultura filosofica) e come religioni delle grandi masse, e vedere come in ognuno di questi gradi si abbia a che fare con forme diverse di «combinazione» ideologica.

[*Filosofia «creativa».*] Cosa è la filosofia? Un'attività puramente ricettiva o tutto al più ordinatrice, oppure una attività assolutamente creativa? Occorre definire cosa s'intende per «ricettivo», «ordinatore», «creativo». «Ricettivo» implica la certezza di un mondo esterno assolutamente immutabile, che esiste «in generale»; obbiettivamente nel senso volgare del termine. «Ordinatore» si avvicina a «ricettivo»: sebbene implichi un'attività nel pensiero, questa attività è limitata e angusta. Ma cosa significa «creativo»? Significherà che il mondo esterno è creato dal pensiero? Ma da qual pensiero e di chi? Si può cadere nel solipsismo e infatti ogni forma di idealismo cade nel solipsismo necessariamente. Per sfuggire al solipsismo e nello stesso tempo alle concezioni meccanicistiche

che sono implicite nella concezione del pensiero come attività ricettiva e ordinatrice, occorre porre la questione «storicisticamente» e nello stesso tempo porre a base della filosofia la «volontà» (in ultima analisi l'attività pratica o politica), ma una volontà razionale, non arbitraria, che si realizza in quanto corrisponde a necessità obbiettive storiche, cioè in quanto è la stessa storia universale nel momento della sua attuazione progressiva; se questa volontà è rappresentata inizialmente da un singolo individuo, la sua razionalità è documentata da ciò che essa viene accolta dal gran numero, e accolta permanentemente, cioè diventa una cultura, un «buon senso», una concezione del mondo, con una etica conforme alla sua struttura. Fino alla filosofia classica tedesca, la filosofia fu concepita come attività ricettiva o al massimo ordinatrice, cioè fu concepita come conoscenza di un meccanismo obbiettivamente funzionante all'infuori dell'uomo. La filosofia classica tedesca introdusse il concetto di «creatività» del pensiero, ma in senso idealistico e speculativo. Pare che solo la filosofia della prassi abbia fatto fare un passo in avanti al pensiero, sulla base della filosofia classica tedesca, evitando ogni tendenza al solipsismo, storicizzando il pensiero in quanto lo assume come concezione del mondo, come «buon senso» diffuso nel gran numero (e tale diffusione non sarebbe appunto pensabile senza la razionalità o storicità) e diffuso in modo tale da convertirsi in norma attiva di condotta. *Creativo* occorre intenderlo quindi nel senso «relativo», di pensiero che modifica il modo di sentire del maggior numero e quindi della realtà stessa che non può essere pensata senza questo maggior numero. *Creativo* anche nel senso che insegna come non esista una «realtà» per se stante, in sé e per sé, ma in rapporto storico con gli uomini che la modificano ecc.

Quando si può dire che una filosofia ha un'importanza storica? Molte ricerche e studi intorno al significato storico delle diverse filosofie sono assolutamente sterili e cervellotici perché non si tiene conto del fatto che molti sistemi filosofici sono espressioni puramente (o quasi) individuali e che la parte che di essi può chiamarsi storica è spesso minima e annegata in un complesso di astrazioni di origine puramente razionale e astratta. Si può dire che il valore storico di una filosofia può essere «calcolato» dall'efficacia «pratica» che essa ha conquistato (e «pratica» deve essere intesa in senso largo). Se è vero che ogni filosofia è l'espressione di una società, dovrebbe reagire sulla società, determinare certi effetti, positivi e negativi: la misura in cui appunto reagisce è la misura della sua portata storica, del suo non essere «elucubrazione» individuale, ma «fatto storico».

[*Il filosofo.*] Posto il principio che tutti gli uomini sono «filosofi», che cioè tra i filosofi professionali o «tecnici» e gli altri uomini non c'è differenza «qualitativa» ma solo «quantitativa» (e in questo caso «quantità» ha un significato suo particolare, che non può essere confuso con somma aritmetica, poiché indica maggiore o minore «omogeneità», «coerenza», «logicità» ecc., cioè quantità di elementi qualitativi), è tuttavia da vedere in che consista propriamente la differenza. Così non sarà esatto chiamare «filosofia» ogni tendenza di pensiero, ogni orientamento generale ecc. e neppure ogni «concezione del mondo e della vita». Il filosofo si potrà chiamare «un operaio qualificato» in confronto ai manovali, ma neanche questo è esatto, perché nell'industria, oltre al manovale e all'operaio qualificato c'è l'ingegnere, il quale non solo conosce il mestiere praticamente, ma lo conosce teoricamente e storicamente. Il filosofo professionale o tecnico non solo «pensa» con maggior rigore logico, con maggiore coerenza, con maggiore spirito di sistema degli altri uomini, ma conosce tutta la storia del pensiero, cioè sa rendersi ragione dello sviluppo che il pensiero ha avuto fino a lui ed è in grado di riprendere i problemi dal punto in cui essi si trovano dopo aver subito il massimo di tentativo di soluzione ecc. Hanno nel campo del pensiero la stessa funzione che nei diversi campi scientifici hanno gli specialisti. Tuttavia c'è una differenza tra il filosofo specialista e gli altri specialisti: che il filosofo specialista si avvicina più agli altri uomini di ciò che avvenga per gli altri specialisti. L'aver fatto del filosofo specialista una figura simile, nella scienza, agli altri specialisti, è appunto ciò che ha determinato la caricatura del filosofo. Infatti si può immaginare un entomologo

specialista, senza che tutti gli altri uomini siano «entomologhi» empirici, uno specialista della trigonometria, senza che la maggior parte degli altri uomini si occupino di trigonometria ecc. (si possono trovare scienze raffinatissime, specializzatissime, necessarie, ma non perciò «comuni»), ma non si può pensare nessun uomo che non sia anche filosofo, che non pensi, appunto perché il pensare è proprio dell'uomo come tale (a meno che non sia patologicamente idiota).

[*Il linguaggio, le lingue, il senso comune.*] In che consiste esattamente il pregio di quello che suol chiamarsi «senso comune» o «buon senso»? Non solamente nel fatto che, sia pure implicitamente, il senso comune impiega il principio di causalità, ma nel fatto molto più ristretto, che in una serie di giudizi il senso comune identifica la causa esatta, semplice e alla mano, e non si lascia deviare da arzigogolature e astruserie metafisiche, pseudo-profonde, pseudo-scientifiche ecc. Il «senso comune» non poteva non essere esaltato nei secoli XVII e XVIII, quando si reagì al principio di autorità rappresentato dalla Bibbia e da Aristotele: si scoprì infatti che nel «senso comune» c'era una certa dose di «sperimentalismo» e di osservazione diretta della realtà, sia pure empirica e limitata. Anche oggi, in rapporti simili, si ha lo stesso giudizio di pregio del senso comune, sebbene la situazione sia mutata e il «senso comune» odierno abbia molta più limitatezza nel suo pregio intrinseco.

Posta la filosofia come concezione del mondo e l'operosità filosofica non concepita più solamente come elaborazione «individuale» di concetti sistematicamente coerenti ma inoltre e specialmente come lotta culturale per trasformare la «mentalità» popolare e diffondere le innovazioni filosofiche che si dimostreranno «storicamente vere» nella misura in cui diventeranno concretamente cioè storicamente e socialmente universali, la questione del linguaggio e delle lingue «tecnicamente» deve essere posta in primo piano. Saranno da rivedere le pubblicazioni in proposito dei pragmatisti. Cfr. gli *Scritti di G. Vailati* (Firenze, 1911), tra i quali lo studio *Il linguaggio come ostacolo alla eliminazione di contrasti illusori*.

Nel caso dei pragmatisti, come in generale nei confronti di qualsiasi altro tentativo di sistemazione organica della filosofia, non è detto che il riferimento sia alla totalità del sistema o al nucleo essenziale di esso. Mi pare di poter dire che la concezione del linguaggio del Vailati e di altri pragmatisti non sia accettabile: tuttavia pare che essi abbiano sentito delle esigenze reali e le abbiano «descritte» con esattezza approssimativa, anche se non sono riusciti a impostare i problemi e a darne la soluzione. Pare si possa dire che «linguaggio» è essenzialmente un nome collettivo, che non presuppone una cosa «unica» né nel tempo né nello spazio. Linguaggio significa anche cultura e filosofia (sia pure nel grado di senso comune) e pertanto il fatto «linguaggio» è in realtà una molteplicità di fatti più o meno organicamente coerenti e coordinati: al limite si può dire che ogni essere parlante ha un proprio linguaggio personale, cioè un proprio modo di pensare e di sentire. La cultura, nei suoi vari gradi, unifica una maggiore o minore quantità di individui in strati numerosi, più o meno a contatto espressivo, che si capiscono tra loro in gradi diversi ecc. Sono queste differenze e distinzioni storico-sociali che si riflettono nel linguaggio comune e producono quegli «ostacoli» e quelle «cause di errore» di cui i pragmatisti hanno trattato.

Da questo si deduce l'importanza che ha il «momento culturale» anche nell'attività pratica (collettiva): ogni atto storico non può non essere compiuto dall'«uomo collettivo», cioè presuppone il raggiungimento di una unità «culturale-sociale» per cui una molteplicità di voleri disgregati, con eterogeneità di fini, si saldano insieme per uno stesso fine, sulla base di una (uguale) e comune concezione del mondo (generale e particolare, transitoriamente operante – per via emozionale – o permanente, per cui la base intellettuale è così radicata, assimilata, vissuta, che può diventare passione). Poiché così avviene, appare l'importanza della questione linguistica generale, cioè del raggiungimento collettivo di uno stesso «clima» culturale.

Questo problema può e deve essere avvicinato all'impostazione moderna della dottrina e della pratica pedagogica, secondo cui il rapporto tra maestro e scolaro è un rapporto attivo, di relazioni

reciproche e pertanto ogni maestro è sempre scolaro e ogni scolaro maestro. Ma il rapporto pedagogico non può essere limitato ai rapporti specificatamente «scolastici», per i quali le nuove generazioni entrano in contatto con le anziane e ne assorbono le esperienze e i valori storicamente necessari «maturando» e sviluppando una propria personalità storicamente e culturalmente superiore. Questo rapporto esiste in tutta la società nel suo complesso e per ogni individuo rispetto ad altri individui, tra ceti intellettuali e non intellettuali, tra governanti e governati, tra élites e seguaci, tra dirigenti e diretti, tra avanguardie e corpi di esercito. Ogni rapporto di «egemonia» è necessariamente un rapporto pedagogico e si verifica non solo nell'interno di una nazione, tra le diverse forze che la compongono, ma nell'intero campo internazionale e mondiale, tra complessi di civiltà nazionali e continentali.

Perciò si può dire che la personalità storica di un filosofo individuale è data anche dal rapporto attivo tra lui e l'ambiente culturale che egli vuole modificare, ambiente che reagisce sul filosofo e, costringendolo a una continua autocritica, funziona da «maestro». Così si è avuto che una delle maggiori rivendicazioni dei moderni ceti intellettuali nel campo politico è stata quella delle così dette «libertà di pensiero e di espressione del pensiero (stampa e associazione)» perché solo dove esiste questa condizione politica si realizza il rapporto di maestro-discepolo nei sensi più generali su ricordati e in realtà si realizza «storicamente» un nuovo tipo di filosofo che si può chiamare «filosofo democratico», cioè del filosofo convinto che la sua personalità non si limita al proprio individuo fisico, ma è un rapporto sociale attivo di modificazione dell'ambiente culturale. Quando il «pensatore» si accontenta del pensiero proprio, «soggettivamente» libero, cioè astrattamente libero, dà oggi luogo alla beffa: l'unità di scienza e vita è appunto una unità attiva, in cui solo si realizza la libertà di pensiero, è un rapporto maestro-scolaro, filosofo-ambiente culturale in cui operare, da cui trarre i problemi necessari da impostare e risolvere, cioè è il rapporto filosofia-storia.

Che cosa è l'uomo? È questa la domanda prima e principale della filosofia. Come si può rispondere. La definizione si può trovare nell'uomo stesso; e cioè in ogni singolo uomo. Ma è giusta? In ogni singolo uomo si può trovare che cosa è ogni «singolo uomo». Ma a noi non interessa che cosa è ogni singolo uomo, che poi significa che cosa è ogni singolo uomo in ogni singolo momento. Se ci pensiamo, vediamo che ponendoci la domanda che cosa è l'uomo vogliamo dire: che cosa l'uomo può diventare, se cioè l'uomo può dominare il proprio destino, può «farsi», può crearsi una vita. Diciamo dunque che l'uomo è un processo e precisamente è il processo dei suoi atti. Se ci pensiamo, la stessa domanda: cosa è l'uomo? non è una domanda astratta, o «obbiettiva». Essa è nata da ciò che abbiamo riflettuto su noi stessi e sugli altri e vogliamo sapere, in rapporto a ciò che abbiamo riflettuto e visto, cosa siamo e cosa possiamo diventare, se realmente ed entro quali limiti, siamo «fabbrici di noi stessi», della nostra vita, del nostro destino. E ciò vogliamo saperlo «oggi», nelle condizioni date oggi, della vita «odierna» e non di una qualsiasi vita e di un qualsiasi uomo. La domanda è nata, riceve il suo contenuto da speciali, cioè determinati modi di considerare la vita e l'uomo: il più importante di questi modi è la «religione» ed una determinata religione, il cattolicesimo. In realtà, domandandoci: «cos'è l'uomo», quale importanza ha la sua volontà e la sua concreta attività nel creare se stesso e la vita che vive, vogliamo dire: «è il cattolicesimo una concezione esatta dell'uomo e della vita? essendo cattolici, cioè facendo del cattolicesimo una norma di vita, sbagliamo o siamo nel vero?» Tutti hanno la vaga intuizione che facendo del cattolicesimo una norma di vita sbagliano, tanto vero che nessuno si attiene al cattolicesimo come norma di vita, pur dichiarandosi cattolico. Un cattolico integrale, che cioè applicasse in ogni atto della vita le norme cattoliche, sembrerebbe un mostro, ciò che è, a pensarci, la critica più rigorosa del cattolicesimo stesso e la più perentoria. I cattolici diranno che nessuna altra concezione è seguita puntualmente, ed hanno ragione, ma ciò dimostra solo che non esiste di fatto, storicamente, un modo di concepire ed operare uguale per tutti gli uomini e niente altro; non ha nessuna ragione favorevole al cattolicesimo, sebbene questo modo di pensare ed operare da secoli sia organizzato a questo scopo, ciò che ancora non è avvenuto

per nessun'altra religione con gli stessi mezzi, con lo stesso spirito di sistema, con la stessa continuità e centralizzazione. Dal punto di vista «filosofico» ciò che non soddisfa nel cattolicesimo è il fatto che esso, nonostante tutto, pone la causa del male nell'uomo stesso individuo, cioè concepisce l'uomo come individuo ben definito e limitato. Tutte le filosofie finora esistite può dirsi che riproducono questa posizione del cattolicesimo, cioè concepiscono l'uomo come individuo limitato alla sua individualità e lo spirito come tale individualità. È su questo punto che occorre riformare il concetto dell'uomo. Cioè occorre concepire l'uomo come una serie di rapporti attivi (un processo) in cui se l'individualità ha la massima importanza, non è però il solo elemento da considerare. L'umanità che si riflette in ogni individualità è composta di diversi elementi: 1) l'individuo; 2) gli altri uomini; 3) la natura. Ma il 2° e il 3° elemento non sono così semplici come potrebbe apparire. L'individuo non entra in rapporti con gli altri uomini per giustapposizione, ma organicamente, cioè in quanto entra a far parte di organismi dai più semplici ai più complessi. Così l'uomo non entra in rapporto con la natura semplicemente, per il fatto di essere egli stesso natura, ma attivamente, per mezzo del lavoro e della tecnica. Ancora. Questi rapporti non sono meccanici. Sono attivi e coscienti, cioè corrispondono a un grado maggiore o minore d'intelligenza che di essi ha il singolo uomo. Perciò si può dire che ognuno cambia se stesso, si modifica, nella misura in cui cambia e modifica tutto il complesso di rapporti di cui egli è il centro di annodamento. In questo senso il filosofo reale è e non può non essere altri che il politico, cioè l'uomo attivo che modifica l'ambiente, inteso per ambiente l'insieme dei rapporti di cui ogni singolo entra a far parte. Se la propria individualità è l'insieme di questi rapporti, farsi una personalità significa acquistare coscienza di tali rapporti, modificare la propria personalità significa modificare l'insieme di questi rapporti. Ma questi rapporti, come si è detto, non sono semplici. Intanto, alcuni di essi sono necessari, altri volontari. Inoltre averne coscienza più o meno profonda (cioè conoscere più o meno il modo con cui si possono modificare) già li modifica. Gli stessi rapporti necessari in quanto sono conosciuti nella loro necessità, cambiano d'aspetto e d'importanza. La conoscenza è potere, in questo senso. Ma il problema è complesso anche per un altro aspetto: che non basta conoscere l'insieme dei rapporti in quanto esistono in un momento dato come un dato sistema, ma importa conoscerli geneticamente, nel loro moto di formazione, poiché ogni individuo non solo è la sintesi dei rapporti esistenti ma anche della storia di questi rapporti, cioè è il riassunto di tutto il passato. Si dirà che ciò che ogni singolo può cambiare è ben poco, in rapporto alle sue forze. Ciò che è vero fino a un certo punto. Poiché il singolo può associarsi con tutti quelli che vogliono lo stesso cambiamento e, se questo cambiamento è razionale, il singolo può moltiplicarsi per un numero imponente di volte e ottenere un cambiamento ben più radicale di quello che a prima vista può sembrare possibile.

Società alle quali un singolo può partecipare: sono molto numerose, più di quanto può sembrare. È attraverso queste «società» che il singolo fa parte del genere umano. Così sono molteplici i modi con cui il singolo entra in rapporto colla natura, poiché per tecnica, deve intendersi non solo quell'insieme di nozioni scientifiche applicate industrialmente che di solito s'intende, ma anche gli strumenti «mentali», la conoscenza filosofica.

Che l'uomo non possa concepirsi altro che vivente in società è luogo comune, tuttavia non se ne traggono tutte le conseguenze necessarie anche individuali: che una determinata società umana presupponga una determinata società delle cose e che la società umana sia possibile solo in quanto esiste una determinata società delle cose è anche luogo comune. È vero che finora a questi organismi oltre individuali è stato dato un significato meccanicistico e deterministico (sia la *societas hominum* che la *societas rerum*): quindi la reazione. Bisogna elaborare una dottrina in cui tutti questi rapporti sono attivi e in movimento, fissando ben chiaro che sede di questa attività è la coscienza dell'uomo singolo che conosce, vuole, ammira, crea, in quanto già conosce, vuole, ammira, crea ecc. e si concepisce non isolato ma ricco di possibilità offertegli dagli altri uomini e dalla società delle cose, di cui non può non avere una certa conoscenza. (Come ogni uomo è filosofo, ogni uomo è scienziato ecc.).

L'affermazione di Feuerbach: «L'uomo è quello che mangia», può essere, presa in sé, interpretata variamente. Interpretazione gretta e stolta: cioè l'uomo è volta per volta quello che mangia materialmente, cioè i cibi hanno una immediata influenza determinatrice sul modo di pensare. Ricordare l'affermazione di Amadeo che se si sapesse ciò che un uomo ha mangiato prima di un discorso, per esempio, si sarebbe in grado di interpretare meglio il discorso stesso. Affermazione infantile, e, di fatto, estranea anche alla scienza positiva, poiché il cervello non viene nutrito di fave o di tartufi, ma i cibi giungono a ricostituire le molecole del cervello trasformati in sostanze omogenee e assimilabili, che hanno cioè la «stessa natura» potenziale delle molecole cerebrali. Se questa affermazione fosse vera, la storia avrebbe la sua matrice determinante nella cucina e le rivoluzioni coinciderebbero coi mutamenti radicali dell'alimentazione di massa. Il contrario è storicamente vero: cioè sono le rivoluzioni e il complesso sviluppo storico che hanno modificato l'alimentazione e creato i «gusti» successivi nella scelta dei cibi. Non è la semina regolare del frumento che ha fatto cessare il nomadismo, ma viceversa, le condizioni emergenti contro il nomadismo hanno spinto alle semine regolari ecc. (Cfr. questa affermazione del Feuerbach con la campagna di S. E. Marinetti contro la pasta-sciumma e la polemica di S. E. Bontempelli in difesa, e ciò nel 1930, in pieno sviluppo della crisi mondiale).

D'altronde è anche vero che «l'uomo è quello che mangia», in quanto l'alimentazione è una delle espressioni dei rapporti sociali nel loro complesso, e ogni raggruppamento sociale ha una sua fondamentale alimentazione, ma allo stesso modo si può dire che l'«uomo è il suo appartamento», l'«uomo è il suo particolare modo di riprodursi cioè la sua famiglia», poiché l'alimentazione, l'abbigliamento, la casa, la riproduzione sono elementi della vita sociale in cui appunto in modo più evidente e più diffuso (cioè con estensione di massa) si manifesta il complesso dei rapporti sociali.

Il problema di cos'è l'uomo è dunque sempre il così detto problema della «natura umana», o anche quello del così detto «uomo in generale», cioè la ricerca di creare una scienza dell'uomo (una filosofia) parte da un concetto inizialmente «unitario», da un'astrazione in cui si possa contenere tutto l'«umano». Ma l'«umano» è un punto di partenza o un punto di arrivo, come concetto e fatto unitario? o non è piuttosto, questa ricerca, un residuo «teologico» e «metafisico» in quanto posto come punto di partenza? La filosofia non può essere ridotta ad una naturalistica «antropologia», cioè l'unità del genere umano non è data dalla natura «biologica» dell'uomo; le differenze dell'uomo, che contano nella storia non sono quelle biologiche (razze, conformazione del cranio, colore della pelle ecc.; e a ciò si riduce poi l'affermazione «l'uomo è ciò che mangia» – mangia grano in Europa, riso in Asia ecc. – che si ridurrebbe poi all'altra affermazione: «l'uomo è il paese dove abita», poiché la gran parte degli alimenti, in generale, è legata alla terra abitata) e neppure l'«unità biologica» ha mai contato gran che nella storia (l'uomo è quell'animale che ha mangiato se stesso, proprio quando era più vicino allo «stato naturale», cioè quando non poteva moltiplicare «artificialmente» la produzione dei beni naturali). Neanche la facoltà di «ragionare» o lo «spirito» ha creato unità o può essere riconosciuto come fatto unitario, perché concetto solo formale, categorico. Non il «pensiero», ma ciò che realmente si pensa unisce o differenzia gli uomini.

Che la «natura umana» sia il «complesso dei rapporti sociali» è la risposta più soddisfacente, perché include l'idea del divenire: l'uomo diviene, si muta continuamente col mutarsi dei rapporti sociali, e perché nega l'«uomo in generale»: infatti i rapporti sociali sono espressi da diversi gruppi di uomini che si presuppongono, la cui unità è dialettica, non formale. L'uomo è aristocratico in quanto è servo della gleba ecc. (cfr. Plekhanov in opuscolo su libertari se fissa questo carattere dialettico). Si può anche dire che la natura dell'uomo è la «storia» (e in questo senso, posta storia = spirito, che la natura dell'uomo è lo spirito) se appunto si dà a storia il significato di «divenire», in una «concordia discors» che non parte dall'unità, ma ha in sé le ragioni di una unità possibile: perciò la «natura umana» non può ritrovarsi in nessun uomo particolare ma in tutta la storia del genere umano (e il fatto che si adoperi la parola «genere», di carattere naturalistico, ha il suo significato) mentre in ogni singolo si trovano caratteri messi in rilievo dalla contraddizione con quelli di altri. Le concezioni di «spirito» delle filosofie tradizionali, come quella di «natura umana» trovata nella bio-

logia, dovrebbero spiegarsi come «utopie scientifiche» che sostituirono la maggior utopia della «natura umana» cercata in Dio (e gli uomini – figli di Dio) e servono a indicare il travaglio continuo della storia, un'aspirazione razionale o sentimentale ecc. È vero che tanto le religioni che affermano l'eguaglianza degli uomini come figli di Dio o le filosofie che affermano la loro uguaglianza come partecipanti della facoltà di ragionare sono state espressioni di complessi movimenti rivoluzionari (la trasformazione del mondo classico – la trasformazione del mondo medioevale) che hanno posto gli anelli più potenti dello sviluppo storico.

Che la dialettica hegeliana sia stata un riflesso di questi grandi nodi storici e che la dialettica, da espressione delle contraddizioni sociali debba diventare, con la sparizione di queste contraddizioni, una pura dialettica concettuale, sarebbe alla base delle ultime filosofie a base utopistica come quella del Croce. Nella storia l'«uguaglianza» reale, cioè il grado di «spiritualità» raggiunto dal processo storico della «natura umana», si identifica nel sistema di associazioni «private e pubbliche», esplicite ed implicite, che si annodano nello «Stato» e nel sistema mondiale politico: si tratta di «uguaglianze» sentite come tali fra i membri di una associazione e di «diseguaglianze» sentite tra le diverse associazioni, uguaglianze e disuguaglianze che valgono in quanto se ne abbia coscienza individualmente e come gruppo. Si giunge così anche all'eguaglianza o equazione tra «filosofia e politica», tra pensiero e azione, cioè ad una filosofia della praxis. Tutto è politica, anche la filosofia o le filosofie (confronta note sul carattere delle ideologie) e la sola «filosofia» è la storia in atto, cioè è la vita stessa. In questo senso si può interpretare la tesi del proletariato tedesco erede della filosofia classica tedesca – e si può affermare che la teorizzazione e la realizzazione dell'egemonia fatta da Ilici è stata anche un grande avvenimento «metafisico».

Progresso e divenire. Si tratta di due cose diverse o di aspetti diversi di uno stesso concetto? Il progresso è una ideologia, il divenire è una concezione filosofica. Il «progresso» dipende da una determinata mentalità, a costituire la quale entrano certi elementi culturali storicamente determinati; il «divenire» è un concetto filosofico, da cui può essere assente il «progresso». Nell'idea di progresso è sottintesa la possibilità di una misurazione quantitativa e qualitativa: più e meglio. Si suppone quindi una misura «fissa» o fissabile, ma questa misura è data dal passato, da una certa fase del passato, o da certi aspetti misurabili ecc. (Non che si pensi a un sistema metrico del progresso). Come è nata l'idea del progresso? Rappresenta questa nascita un fatto culturale fondamentale, tale da fare epoca? Pare di sí. La nascita e lo sviluppo dell'idea del progresso corrisponde alla coscienza diffusa che è stato raggiunto un certo rapporto tra la società e la natura (incluso nel concetto di natura quello di caso e di «irrazionalità») tale per cui gli uomini, nel loro complesso, sono più sicuri del loro avvenire, possono concepire «razionalmente» dei piani complessivi della loro vita. Per combattere l'idea di progresso il Leopardi deve ricorrere alle eruzioni vulcaniche, cioè a quei fenomeni naturali che sono ancora «irresistibili» e senza rimedio. Ma nel passato c'erano ben più numerose forze irresistibili: carestie, epidemie, ecc. che entro certi limiti sono state dominate. Che il progresso sia stata una ideologia democratica è indubbio; che abbia servito politicamente alla formazione dei moderni Stati costituzionali ecc. pure. Che oggi non sia più in auge, anche; ma in che senso? Non in quello che si sia perduto la fede nella possibilità di dominare razionalmente la natura e il caso, ma in senso «democratico»; cioè che i «portatori» ufficiali del progresso sono divenuti incapaci di questo dominio, perché hanno suscitato forze distruttive attuali altrettanto pericolose e angosciose di quelle del passato (ormai dimenticate «socialmente» se non da tutti gli elementi sociali, perché i contadini continuano a non comprendere il «progresso», cioè credono di essere, e sono ancora troppo in balia delle forze naturali e del caso, conservano quindi una mentalità «magica», medioevale, «religiosa») come le «crisi», la disoccupazione ecc. La crisi dell'idea di progresso non è quindi crisi dell'idea stessa, ma crisi dei portatori di essa idea, che sono diventati «natura» da dominare essi stessi. Gli assalti all'idea di progresso, in questa situazione, sono molto interessati e tendenziosi.

Può disgiungersi l'idea di progresso da quella di divenire? Non pare. Esse sono nate insieme, come politica (in Francia), come filosofia (in Germania, poi sviluppata in Italia). Nel «divenire» si è cercato di salvare ciò che di più concreto è nel «progresso», il movimento e anzi il movimento dialettico (quindi anche un approfondimento, perché il progresso è legato alla concezione volgare dell'evoluzione).

Da un articoluccio di Aldo Capasso nell'«Italia Letteraria» del 4 dicembre 1932 riporto alcuni brani che presentano i dubbi volgari su questi problemi: «Anche da noi è comune l'irrisione verso l'ottimismo umanitario e democratico di stile ottocentesco, e Leopardi non è un solitario quando parla delle "sorti progressive" con ironia; ma s'è escogitato quell'astuto travestimento del "Progresso" ch'è l'idealistico "Divenire": idea che resterà nella storia, crediamo, più ancora come italiana che come tedesca. Ma che senso può avere un Divenire che si prosegue ad infinitum, un miglioramento che non sarà mai paragonabile ad un bene fisico? Mancando il criterio di un *ultimo* gradino stabile, manca, del "miglioramento", l'unità di misura. E inoltre non si può arrivare nemmeno a pascersi della fiducia di essere, noi uomini reali e viventi, migliori, che so io, dei Romani o dei primi Cristiani, perché il "miglioramento" andando inteso in un senso tutto ideale, è perfettamente ammissibile che noi oggi siamo tutti "decadenti" mentre, allora, fossero quasi tutti uomini pieni o magari santi. Sicché, dal punto di vista etico, l'idea d'ascesa ad infinitum implicita nel concetto di Divenire resta alquanto ingiustificabile, dato che il "miglioramento" etico è fatto individuale e che nel piano individuale è proprio possibile concludere, procedendo caso per caso, che tutta l'epoca ultima è deteriorare... E allora il concetto del Divenire ottimistico si fa inafferrabile tanto sul piano ideale quanto nel piano reale (...). È noto come il Croce negasse il valore razziocinativo del Leopardi, asserendo che pessimismo e ottimismo sono atteggiamenti sentimentali, non filosofici. Ma il pessimista (...) potrebbe osservare che, per l'appunto, la concezione del Divenire idealistica, è un fatto d'ottimismo e di sentimento: perché il pessimista e l'ottimista (se non animati di fede nel Trascendente) concepiscono allo stesso modo la Storia: come lo scorrere di un fiume senza foce; e poi collocare l'accento sulla parola "fiume" o sulle parole "senza foce", secondo il loro stato sentimentale. Dicono gli uni: non c'è foce, ma, come in un fiume armonioso, c'è la continuità delle onde e la sopravvivenza, sviluppata, nell'oggi, dello ieri... E gli altri: c'è la continuità di un fiume, ma non c'è la foce... Insomma, non dimentichiamo che l'ottimismo è sentimento, non meno del pessimismo. Resta che ogni "filosofia" non può fare a meno di atteggiarsi sentimentalmente, come pessimismo o come ottimismo» ecc. ecc.

Non c'è molta coerenza nel pensiero del Capasso, ma il suo modo di pensare è espressivo di uno stato d'animo diffuso, molto snobistico e incerto, molto sconnesso e superficiale e talvolta anche senza molta onestà e lealtà intellettuale e senza la necessaria logicità formale.

La quistione è sempre la stessa: cos'è l'uomo? cos'è la natura umana? Se si definisce l'uomo come individuo, psicologicamente e speculativamente, questi problemi del progresso e del divenire sono insolubili o rimangono di mera parola. Ma se si concepisce l'uomo come l'insieme dei rapporti sociali, intanto appare che ogni paragone tra uomini nel tempo è impossibile, perché si tratta di cose diverse se non eterogenee. D'altronde, poiché l'uomo è anche l'insieme delle sue condizioni di vita, si può misurare quantitativamente la differenza tra il passato e il presente, poiché si può misurare la misura in cui l'uomo domina la natura e il caso. La possibilità non è la realtà, ma è anch'essa una realtà: che l'uomo possa fare una cosa o non possa farla, ha la sua importanza per valutare ciò che realmente si fa. Possibilità vuol dire «libertà». La misura delle libertà entra nel concetto d'uomo. Che ci siano le possibilità obbiettive di non morire di fame, e che si muoia di fame ha la sua importanza, a quanto pare. Ma l'esistenza delle condizioni obbiettive, o possibilità o libertà non è ancora sufficiente: occorre «conoscerle» e sapersene servire. Volersene servire. L'uomo, in questo senso, è volontà concreta, cioè applicazione effettuale dell'astratto volere o impulso vitale ai mezzi concreti che tale volontà realizzano. Si crea la propria personalità: 1) dando un indirizzo determinato e concreto («razionale») al proprio impulso vitale o volontà; 2) identificando i mezzi che rendono tale volontà concreta e determinata e non arbitraria; 3) contribuendo a modificare l'insieme delle condi-

zioni concrete che realizzano questa volontà nella misura dei propri limiti di potenza e nella forma più fruttuosa. L'uomo è da concepire come un blocco storico di elementi puramente individuali e soggettivi e di elementi di massa e oggettivi o materiali coi quali l'individuo è in rapporto attivo. Trasformare il mondo esterno, i rapporti generali, significa potenziare se stesso, sviluppare se stesso. Che il «miglioramento» etico sia puramente individuale è illusione ed errore: la sintesi degli elementi costitutivi dell'individualità è «individuale», ma essa non si realizza e sviluppa senza un'attività verso l'esterno, modificatrice dei rapporti esterni, da quelli verso la natura a quelli verso gli altri uomini in vari gradi, nelle diverse cerchie sociali in cui si vive, fino al rapporto massimo, che abbraccia tutto il genere umano. Perciò si può dire che l'uomo è essenzialmente «politico», poiché l'attività per trasformare e dirigere coscientemente gli altri uomini realizza la sua «umanità», la sua «natura umana».

[*L'individualismo.*] Sul così detto «individualismo», cioè sull'atteggiamento che ogni periodo storico ha avuto della posizione dell'individuo nel mondo e nella vita storica. Ciò che oggi si chiama «individualismo» ha avuto origine nella rivoluzione culturale successa al Medio Evo (Rinascimento e Riforma) e indica una determinata posizione verso il problema della divinità e quindi della Chiesa: è il passaggio dal pensiero trascendente all'immanentismo. Pregiudizi contro l'individualismo, fino a ripetere contro di esso le geremiadi, più che critiche, del pensiero cattolico e retrivo. L'«individualismo» che è diventato antistorico oggi è quello che si manifesta nell'appropriazione individuale della ricchezza, mentre la produzione della ricchezza si è andata sempre più socializzando. Che i cattolici poi siano i meno adatti a gemere sull'individualismo si può dedurre dal fatto che essi sempre, politicamente, hanno riconosciuto una personalità politica solo alla proprietà, cioè l'uomo valeva non per sé, ma in quanto integrato da beni materiali. Cosa significava il fatto che si era elettori in quanto si aveva un censo e che si apparteneva a tante comunità politico-amministrative in quante comunità si aveva beni materiali, se non un abbassamento dello «spirito» di fronte alla «materia»? Se è concepito «uomo» solo chi possiede, e se è diventato impossibile che tutti possiedano, perché sarebbe antispirituale il cercare una forma di proprietà in cui le forze materiali integrino e contribuiscano a costituire tutte le personalità? In realtà, implicitamente si riconosceva che la «natura» umana era non dentro l'individuo, ma nell'unità dell'uomo e delle forze materiali: pertanto la conquista delle forze materiali è un modo, e il più importante, di conquistare la personalità. (In questi ultimi tempi è stato molto lodato un libro del giovane scrittore cattolico francese Daniel Rops *Le monde sans âme*, Parigi, Plon, 1932, tradotto anche in Italia, in cui sarebbe da prendere in esame tutta una serie di concetti attraverso i quali, sofisticamente, si rimettono in onore posizioni del passato come fossero di attualità ecc.).

Esame del concetto di natura umana. Origini del sentimento di «uguaglianza»: la religione con la sua idea di dio-padre e uomini-figli, quindi uguali; la filosofia secondo l'aforisma: «Omnis enim philosophia, cum ad communem hominum cogitandi facultatem revocet, per se democratica est; ideoque ab optimatibus non iniuria sibi existimatur pernicioso». La scienza biologica, che afferma l'uguaglianza «naturale» cioè psico-fisica di tutti gli elementi individuali del «genere» umano: tutti nascono allo stesso modo ecc. «L'uomo è mortale; Tizio è uomo, Tizio è mortale». Tizio = tutti gli uomini. Così ha origine empirico-scientifica (empirico = scienza folcloristica) la formula: «Siamo nati tutti nudi».

Ricordare la novella di Chesterton nella *Ingenuità di padre Brown* sull'uomo-portalettere e l'uomo-piccolo costruttore di macchine portentose; c'è un'osservazione di questo genere: «Una vecchia dama abita in un castello con venti servi: è visitata da un'altra dama e dice a questa: "Sono sempre così sola ecc."; il medico le annuncia che c'è la peste in giro, infezioni ecc. e allora dice "Siamo in tanti"». (Il Chesterton trae da questo spunto effetti puramente novellistici di intrigo).

[*Filosofia e democrazia.*] Si può osservare il parallelo svolgersi della democrazia moderna e di determinate forme di materialismo metafisico e di idealismo. L'uguaglianza è ricercata dal materialismo francese del secolo XVIII nella riduzione dell'uomo a categoria della storia naturale, individuo di una specie biologica, distinto non per qualificazioni sociali e storiche, ma per doti naturali; in ogni caso essenzialmente uguale ai suoi simili. Questa concezione è passata nel senso comune, che ha come affermazione popolare che «siamo nati tutti nudi» (se pure l'affermazione di senso comune non è precedente alla discussione ideologica degli intellettuali). Nell'idealismo si ha l'affermazione che la filosofia è la scienza democratica per eccellenza in quanto si riferisce alla facoltà di ragionare comune a tutti gli uomini, cosa per cui si spiega l'odio degli aristocratici per la filosofia e le proibizioni legali contro l'insegnamento e la cultura da parte delle classi del vecchio regime.

Quantità è qualità. Poiché non può esistere quantità senza qualità e qualità senza quantità (economia senza cultura, attività pratica senza intelligenza e viceversa) ogni contrapposizione dei due termini è un non senso razionalmente. E infatti, quando si contrappone la qualità alla quantità con tutte le variazioni melense alla Guglielmo Ferrero e Co., in realtà si contrappone una certa qualità ad altra qualità, una certa quantità ad altra quantità, cioè si fa una certa politica e non si fa un'affermazione filosofica. Se il nesso quantità-qualità è inscindibile si pone la questione: ove sia più utile applicare la propria forza di volere: a sviluppare la quantità o la qualità? quale dei due aspetti è più controllabile? quale più facilmente misurabile? su quale si possono fare previsioni, costruire piani di lavoro? La risposta non pare dubbia: sull'aspetto quantitativo. Affermare pertanto che si vuole lavorare sulla quantità, che si vuole sviluppare l'aspetto «corposo» del reale non significa che si voglia trascurare la «qualità», ma significa invece che si vuole porre il problema qualitativo nel modo più concreto e realistico, cioè si vuole sviluppare la qualità nel solo modo in cui tale sviluppo è controllabile e misurabile.

La questione è connessa all'altra espressa nel proverbio: «Primum vivere, deinde philosophari». In realtà non è possibile staccare il vivere dal filosofare; tuttavia il proverbio ha un significato pratico: vivere significa occuparsi specialmente dell'attività pratica economica, filosofare occuparsi di attività intellettuali, di otium litteratum. Tuttavia c'è chi «vive» solamente, chi è costretto a un lavoro servile, estenuante ecc., senza di cui alcuni non potrebbero avere la possibilità di essere esonerati dall'attività economica per filosofare.

Sostenere la «qualità» contro la quantità significa proprio solo questo: mantenere intatte determinate condizioni di vita sociale in cui alcuni sono pura quantità, altri qualità. E come è piacevole ritenersi rappresentanti patentati della qualità, della bellezza, del pensiero ecc. Non c'è signora del bel mondo che non creda di adempiere a tale funzione di conservare sulla terra la qualità e la bellezza!

[*Teoria e pratica.*] È da ricercare, analizzare e criticare la diversa forma in cui si è presentato nella storia delle idee il concetto di unità della teoria e della pratica, poiché pare indubbio che ogni concezione del mondo e ogni filosofia si è preoccupata di questo problema.

Affermazione di S. Tomaso e della scolastica: «Intellectus speculativus extensione fit practicus», la teoria per semplice estensione si fa pratica, cioè affermazione della necessaria connessione tra l'ordine delle idee e quello dell'azione.

Aforisma del Leibnitz, tanto ripetuto dagli idealisti italiani: «quo magis speculativa, magis practica» detto della scienza.

La proposizione di G. B. Vico «verum ipsum factum» tanto discussa e variamente interpretata (cfr. il libro del Croce sul Vico e altri scritti polemici del Croce stesso) e che il Croce svolge nel

sensu idealistico che il conoscere sia un fare e che si conosce ciò che si fa, in cui «fare» ha un particolare significato, tanto particolare che poi significa niente altro che «conoscere» cioè si risolve in una tautologia (concezione che tuttavia deve essere messa in relazione colla concezione propria della filosofia della prassi).

Poiché ogni azione è il risultato di volontà diverse, con diverso grado di intensità, di consapevolezza, di omogeneità con l'intero complesso di volontà collettiva, è chiaro che anche la teoria corrispondente e implicita sarà una combinazione di credenze e punti di vista altrettanto scompaginati ed eterogenei. Tuttavia vi è adesione completa della teoria alla pratica, in questi limiti e in questi termini. Se il problema di identificare teoria e pratica si pone, si pone in questo senso: di costruire, su una determinata pratica, una teoria che coincidendo e identificandosi con gli elementi decisivi della pratica stessa, acceleri il processo storico in atto, rendendo la pratica più omogenea, coerente, efficiente in tutti i suoi elementi, cioè potenziandola al massimo; oppure, data una certa posizione teorica, di organizzare l'elemento pratico indispensabile per la sua messa in opera. L'identificazione di teoria e pratica è un atto critico, per cui la pratica viene dimostrata razionale e necessaria o la teoria realistica e razionale. Ecco perché il problema dell'identità di teoria e pratica si pone specialmente in certi momenti storici così detti di transizione, cioè di più rapido movimento trasformativo, quando realmente le forze pratiche scatenate domandano di essere giustificate per essere più efficienti ed espansive, o si moltiplicano i programmi teorici che domandano di essere anch'essi giustificati realisticamente in quanto dimostrano di essere assimilabili dai movimenti pratici che solo così diventano più pratici e reali.

[*Struttura e superstrutture.*] La proposizione contenuta nell'introduzione alla *Critica dell'economia politica* che gli uomini prendono coscienza dei conflitti di struttura nel terreno delle ideologie deve essere considerata come un'affermazione di valore gnoseologico e non puramente psicologico e morale. Da ciò consegue che il principio teorico-pratico dell'egemonia ha anche esso una portata gnoseologica e pertanto in questo campo è da ricercare l'apporto teorico massimo di Ilici alla filosofia della praxis. Ilici avrebbe fatto progredire effettivamente la filosofia come filosofia in quanto fece progredire la dottrina e la pratica politica. La realizzazione di un apparato egemonico, in quanto crea un nuovo terreno ideologico, determina una riforma delle coscienze e dei metodi di conoscenza, è un fatto di conoscenza, un fatto filosofico. Con linguaggio crociano: quando si riesce a introdurre una nuova morale conforme a una nuova concezione del mondo, si finisce con l'introdurre anche tale concezione, cioè si determina una intera riforma filosofica.

La struttura e le superstrutture formano un «blocco storico», cioè l'insieme complesso e discorde delle soprastrutture sono il riflesso dell'insieme dei rapporti sociali di produzione. Se ne trae: che solo un sistema di ideologie totalitario riflette razionalmente la contraddizione della struttura e rappresenta l'esistenza delle condizioni oggettive per il rovesciamento della praxis. Se si forma un gruppo sociale omogeneo al 100% per l'ideologia, ciò significa che esistono al 100% le premesse per questo rovesciamento, cioè che il «razionale» è reale attuosamente e attualmente. Il ragionamento si basa sulla reciprocità necessaria tra struttura e superstrutture (reciprocità che è appunto il processo dialettico reale).

Il termine di «catarsi». Si può impiegare il termine di «catarsi» per indicare il passaggio dal momento meramente economico (o egoistico-passionale) al momento etico-politico, cioè l'elaborazione superiore della struttura in superstruttura nella coscienza degli uomini. Ciò significa anche il passaggio dall'«oggettivo al soggettivo» e dalla «necessità alla libertà». La struttura da forza esteriore che schiaccia l'uomo, lo assimila a sé, lo rende passivo, si trasforma in mezzo di libertà, in

strumento per creare una nuova forma etico-politica, in origine di nuove iniziative. La fissazione del momento «catartico» diventa così, mi pare, il punto di partenza per tutta la filosofia della praxis; il processo catartico coincide con la catena di sintesi che sono risultato dello svolgimento dialettico. (Ricordare i due punti tra cui oscilla questo processo: – che nessuna società si pone compiti per la cui soluzione non esistano già o siano in via di apparizione le condizioni necessarie e sufficienti – e che nessuna società perisce prima di aver espresso tutto il suo contenuto potenziale).

[*Il «noumeno» kantiano.*] La questione della «oggettività esterna del reale» in quanto è connessa col concetto della «cosa in sé» e del «noumeno» kantiano. Pare difficile escludere che la «cosa in sé» sia una derivazione dell'«oggettività esterna del reale» e del così detto realismo greco-cristiano (Aristotele-S. Tomaso) e ciò si vede anche dal fatto che tutta una tendenza del materialismo volgare e del positivismo ha dato luogo alla scuola neo-kantiana o neo-critica. Cfr. a proposito della kantiana «cosa in sé» ciò che è scritto nella *Sacra Famiglia*.

Se la realtà è come noi la conosciamo e la nostra conoscenza muta continuamente, se cioè nessuna filosofia è definitiva ma è storicamente determinata, è difficile immaginare che la realtà oggettivamente muti col nostro mutare ed è difficile ammetterlo non solo per il senso comune ma anche per il pensiero scientifico. Nella *Sacra Famiglia* si dice che la realtà si esaurisce tutta nei fenomeni e che al di là dei fenomeni non c'è nulla, e così è certamente. Ma la dimostrazione non è agevole. Cosa sono i fenomeni? Sono qualcosa di oggettivo, che esistono in sé e per sé, o sono qualità che l'uomo ha distinto in conseguenza dei suoi interessi pratici (la costruzione della sua vita economica) e dei suoi interessi scientifici, cioè della necessità di trovare un ordine nel mondo e di descrivere e classificare le cose (necessità che è anch'essa legata a interessi pratici mediati e futuri)? Posta l'affermazione che ciò che noi conosciamo nelle cose è niente altro che noi stessi, i nostri bisogni e i nostri interessi, cioè che le nostre conoscenze sono sovrastrutture (o filosofie non definitive) è difficile evitare che si pensi a qualcosa di reale al di là di queste conoscenze, non nel senso metafisico di un «noumeno», di un «dio ignoto» o di «un inconoscibile», ma nel senso concreto di una «relativa ignoranza» della realtà, di qualcosa di ancora «sconosciuto» che però potrà essere un giorno conosciuto quando gli strumenti «fisici» e intellettuali degli uomini saranno più perfetti, cioè quando saranno mutate, in senso progressivo le condizioni sociali e tecniche della umanità. Si fa quindi una previsione storica che consiste semplicemente nell'atto del pensiero che proietta nell'avvenire un processo di sviluppo come quello che si è verificato dal passato ad oggi. In ogni modo occorre studiare Kant e rivedere i suoi concetti esattamente.

[*Storia e antistoria.*] È da osservare che l'attuale discussione tra «storia e antistoria» non è altro che la ripetizione nei termini della cultura filosofica moderna della discussione, avvenuta alla fine del secolo scorso, nei termini del naturalismo e positivismo, se la natura e la storia procedano per «salti» o solo per evoluzione graduale e progressiva. La stessa discussione si ritrova svolta anche dalle generazioni precedenti, sia nel campo delle scienze naturali (dottrine del Cuvier) sia nel campo filosofico (e si trova la discussione nello Hegel). Si dovrebbe fare la storia di questo problema in tutte le sue manifestazioni concrete e significative e si troverebbe che esso è sempre stato attuale, perché in ogni tempo ci sono stati conservatori e giacobini, progressisti e retrivi. Ma il significato «teorico» di questa discussione mi pare consistere in ciò: essa indica il punto di passaggio «logico» di ogni concezione del mondo alla morale che le è conforme, di ogni «contemplazione» all'«azione», di ogni filosofia all'azione politica che ne dipende. È il punto cioè in cui la concezione del mondo, la contemplazione, la filosofia diventano «reali» perché tendono a modificare il mondo, a rovesciare la prassi. Si può dire perciò che questo è il nesso centrale della filosofia della prassi, il punto in cui essa si attualizza, vive storicamente, cioè socialmente e non più solo nei cervelli indivi-

duali, cessa dall'essere «arbitraria» e diventa necessaria-razionale-reale. Il problema è da vedere storicamente, appunto. Che i tanti mascherotti nietzschiani rivoltati verbalmente contro tutto l'esistente, contro i convenzionalismi ecc. abbiano finito con lo stomacare e col togliere serietà a certi atteggiamenti, può essere ammesso, ma non bisogna, nei propri giudizi, lasciarsi guidare dai mascherotti. Contro il titanismo di maniera, il velleitarismo, l'astrattismo occorre avvertire la necessità di essere «sobri» nelle parole e negli atteggiamenti esteriori, appunto perché ci sia più forza nel carattere e nella volontà concreta. Ma questa è questione di stile, non «teoretica».

La forma classica di questi passaggi dalla concezione del mondo alla norma pratica di condotta, mi pare quella per cui dalla predestinazione calvinistica sorge uno dei maggiori impulsi all'iniziativa pratica che si sia avuto nella storia mondiale. Così ogni altra forma di determinismo a un certo punto si è sviluppata in spirito di iniziativa e in tensione estrema di volontà collettiva.

Dalla recensione di Mario Missiroli (ICS, gennaio 1929) del libro di Tilgher *Saggi di Etica e di Filosofia del Diritto*, Torino, Bocca, 1928, in 8°, pp. XIV-218, appare che la tesi fondamentale dell'opuscolo *Storia e Antistoria* ha una grande portata nel sistema (!) filosofico del Tilgher. Scrive il Missiroli: «Si è detto, e non a torto, che l'idealismo italiano, che fa capo al Croce ed a Gentile, si risolve in un puro fenomenismo. Non v'è posto per la personalità. Contro questa tendenza reagisce vivacemente Adriano Tilgher con questo volume. Risalendo alla tradizione della filosofia classica, particolarmente a Fichte, Tilgher ribadisce con grande vigore la dottrina della libertà e del "dover essere". Dove non c'è libertà di scelta, c'è "natura". Impossibile sottrarsi al fatalismo. La vita e la storia perdono ogni senso e nessuna risposta ottengono gli eterni interrogativi della coscienza. Senza riferirsi ad un *quid* che trascenda la realtà empirica, non si può parlare di moralità, di bene e di male. Vecchia tesi. L'originalità di Tilgher consiste nell'aver esteso per primo questa esigenza alla logica. Il "dover essere" è necessario alla logica non meno che alla morale. Di qui l'indissolubilità della logica e della morale che i vecchi trattatisti amavano tenere distinte. Posta la libertà come una premessa necessaria, ne consegue una teoria del libero arbitrio come assoluta possibilità di scelta fra il bene e il male. Così la pena (acutissime le pagine su il diritto penale) trova il suo fondamento non soltanto nella responsabilità (scuola classica) ma nel fatto puro e semplice che l'individuo può fare il male conoscendolo come tale. La causalità può tenere le veci della responsabilità. Il determinismo di chi delinque equivale al determinismo di chi punisce. Tutto bene. Ma questo energico richiamo al "dover essere", all'antistoria, che crea la storia, non restaura, logicamente, il dualismo e la trascendenza? Non si può riguardare la trascendenza come un "momento" senza ricadere nell'immanentismo. Non si viene a patti con Platone».

Filosofia speculativa. Non bisogna nascondersi le difficoltà che presenta la discussione e la critica del carattere «speculativo» di certi sistemi filosofici e la «negazione» teorica della «forma speculativa» delle concezioni filosofiche. Questioni che nascono: 1) l'elemento «speculativo» è proprio di ogni filosofia, è la forma stessa che deve assumere ogni costruzione teorica in quanto tale, cioè «speculazione» è sinonimo di filosofia e di teoria? 2) oppure è da farsi una questione «storica»: il problema è solo un problema storico e non teorico nel senso che ogni concezione del mondo, in una sua determinata fase storica, assume una forma «speculativa» che ne rappresenta l'apogeo e l'inizio del dissolvimento? Analogia e connessione collo sviluppo dello Stato, che dalla fase «economico-corporativa» passa alla fase «egemonica» (di consenso attivo). Si può dire cioè che ogni cultura ha il suo momento speculativo o religioso, che coincide col periodo di completa egemonia del gruppo sociale che esprime e forse coincide proprio col momento in cui l'egemonia reale si disgrega alla base, molecolarmente, ma il sistema di pensiero, appunto perciò (per reagire alla disgregazione) si perfeziona dogmaticamente, diventa una «fede» trascendentale: perciò si osserva che ogni epoca così detta di decadenza (in cui avviene una disgregazione del vecchio mondo) è caratterizzata da un pensiero raffinato e altamente «speculativo». La critica pertanto deve risolvere la speculazione nei

suoi termini reali di ideologia politica, di strumento d'azione pratica; ma la critica stessa avrà una sua fase speculativa, che ne segnerà l'apogeo. La questione è questa: se questo apogeo non sia per essere l'inizio di una fase storica di nuovo tipo, in cui necessità-libertà essendosi compenstrate organicamente non ci saranno più contraddizioni sociali e la sola dialettica sarà quella ideale, dei concetti e non più delle forze storiche.

Nel brano sul «materialismo francese nel secolo XVIII» (*Sacra Famiglia*) è abbastanza bene e chiaramente accennata la genesi della filosofia della praxis: essa è il «materialismo» perfezionato dal lavoro della stessa filosofia speculativa e fusi con l'umanesimo. È vero che con questi perfezionamenti del vecchio materialismo rimane solo il realismo filosofico.

Altro punto da meditare è questo: se la concezione di «spirito» della filosofia speculativa non sia una trasformazione aggiornata del vecchio concetto di «natura umana» proprio sia della trascendenza che del materialismo volgare, se cioè nella concezione dello «spirito» non ci sia altro che il vecchio «Spirito santo» speculativizzato. Si potrebbe allora dire che l'idealismo è intrinsecamente teologico.

Serie di concetti e di posizioni filosofiche da esaminare in una introduzione allo studio della filosofia: trascendenza, teologia, filosofia speculativa, storicismo speculativo. La «speculazione» (in senso idealistico) non ha introdotto una trascendenza di nuovo tipo nella riforma filosofica caratterizzata dalle concezioni immanentistiche? Pare che solo la filosofia della prassi sia la concezione conseguentemente «immanentistica». Sono specialmente da rivedere e criticare tutte le teorie storicistiche di carattere speculativo. Si potrebbe scrivere un nuovo *Anti-Dühring* che potrebbe essere un «Anti-Croce» da questo punto di vista, riassumendo non solo la polemica contro la filosofia speculativa, ma anche quella contro il positivismo e il meccanicismo e le forme deteriori della filosofia della prassi.

«Obbiettività» della conoscenza. Per i cattolici «... tutta la teoria idealista riposa sulla negazione dell'obbiettività di ogni nostra conoscenza e sul monismo idealista dello "Spirito" (equivalente, in quanto monismo, a quello positivista della «Materia») per cui il fondamento stesso della religione, Dio, non esiste obbiettivamente fuori di noi, ma è una creazione dell'intelletto. Pertanto l'idealismo, non meno del materialismo, è radicalmente contrario alla religione». (Cfr. articolo del padre Mario Barbera nella «Civiltà Cattolica» del 1° giugno 1929).

La questione della «obbiettività» della conoscenza secondo la filosofia della prassi può essere elaborata partendo dalla proposizione (contenuta nella prefazione alla *Critica dell'economia politica*) che «gli uomini diventano consapevoli (del conflitto tra le forze materiali di produzione) nel terreno ideologico» delle forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche, filosofiche. Ma tale consapevolezza è limitata al conflitto tra le forze materiali di produzione e i rapporti di produzione – secondo la lettera del testo – o si riferisce a ogni conoscenza consapevole? Questo è il punto da elaborare e che può esserlo con tutto l'insieme della dottrina filosofica del valore delle superstrutture. Cosa significherà, in tal caso, il termine di «monismo»? Non certo quello materialista né quello idealista, ma identità dei contrari nell'atto storico concreto, cioè attività umana (storia-spirito) in concreto, connessa indissolubilmente a una certa «materia» organizzata (storicizzata), alla natura trasformata dall'uomo. Filosofia dell'atto (prassi, svolgimento) ma non dell'atto «puro», bensì proprio dell'atto «impuro», reale nel senso più profano e mondano della parola.

Pragmatismo e politica. Il «pragmatismo» (di James, ecc.) non pare possa essere criticato se non si tiene conto del quadro storico anglosassone in cui è nato e si è diffuso. Se è vero che ogni filosofia è una «politica» e che ogni filosofo è essenzialmente un uomo politico, ciò tanto più si può

dire per il pragmatista che costruisce la filosofia «utilitariamente» in senso immediato. Ma ciò non è pensabile (come movimento) in paesi cattolici, dove la religione e la vita culturale si sono scissi fin dal tempo del Rinascimento e della Controriforma, mentre è pensabile per i paesi anglosassoni, in cui la religione è molto aderente alla vita culturale di ogni giorno e non è centralizzata burocraticamente e dogmatizzata intellettualmente. In ogni caso il pragmatismo evade dalla sfera religiosa positiva e tende a creare una morale laica (di tipo non francese), tende a creare una «filosofia popolare» superiore al senso comune, è un «partito ideologico» [immediato] più che un sistema di filosofia. Se si prende il principio del pragmatista quale è esposto dal James: «il metodo migliore per discutere i punti diversi di qualche teoria si è di cominciare dal mettere in sodo quale differenza pratica risulterebbe dal fatto che l'una o l'altra delle due alternative fosse la vera» (W. James, *Le varie forme della scienza religiosa. Studio sulla natura umana*, trad. di G. C. Ferrari e M. Calderoni, ed. Bocca, 1904, pp. 382), si vede quale sia l'immediatezza del politicismo filosofico pragmatista. Il filosofo «individuale» tipo italiano o tedesco, è legato alla «pratica» mediamente (e spesso la mediazione è una catena di molti anelli), il pragmatismo vi si vuole legare subito e in realtà appare così che il filosofo tipo italiano o tedesco è più «pratico» del pragmatista che giudica dalla realtà immediata, spesso volgare, mentre l'altro ha un fine più alto, pone il bersaglio più alto e quindi tende a elevare il livello culturale esistente (quando tende, si capisce). Hegel può essere concepito come il precursore teorico delle rivoluzioni liberali dell'Ottocento. I pragmatisti, tutt'al più, hanno giovato a creare il movimento del Rotary club o a giustificare tutti i movimenti conservatori e retrivi (a giustificarli di fatto e non solo per distorsione polemica come è avvenuto per Hegel e lo Stato prussiano).

Etica. La massima di E. Kant: «Opera in modo che la tua condotta possa diventare una norma per tutti gli uomini, in condizioni simili» è meno semplice e ovvia di ciò che appare a prima vista. Cosa si intende per «condizioni simili»? Le condizioni immediate in cui si opera, o le condizioni generali complesse e organiche, la cui conoscenza richiede una ricerca lunga e criticamente elaborata? (Fondamento sull'etica socratica, in cui la volontà – morale – ha la sua base sull'intelletto, sulla sapienza, per cui il male operare è dovuto all'ignoranza ecc. e la ricerca della conoscenza critica è la base di una superiore morale o della morale senz'altro). La massima kantiana può essere considerata un truismo, poiché è difficile trovare uno che non operi credendo di trovarsi nelle condizioni in cui tutti opererebbero come lui. Chi ruba per fame ritiene che chi ha fame ruberebbe, chi ammazza la moglie infedele ritiene che tutti i mariti traditi dovrebbero ammazzare ecc. Solo i «matti» in senso clinico, operano senza ritenere di essere nel giusto. La questione è connessa con altre: 1) ognuno è indulgente con se stesso, perché quando opera non «conformisticamente» conosce il meccanismo delle proprie sensazioni e dei propri giudizi, della catena di cause ed effetti che l'hanno portato ad operare, mentre per gli altri è rigorista, perché non ne conosce la vita interiore; 2) ognuno opera secondo la sua cultura, cioè la cultura del suo ambiente, e «tutti gli uomini» per lui sono il suo ambiente, quelli che la pensano come lui: la massima di Kant presuppone una sola cultura, una sola religione, un conformismo «mondiale». L'obbiezione che non pare esatta è questa, che «condizioni simili» non esistono perché tra le condizioni è compreso chi opera, la sua individualità ecc.

Si può dire che la massima di Kant è connessa al tempo, all'illuminismo cosmopolita, e alla concezione critica dell'autore, cioè è legata alla filosofia degli intellettuali come ceti cosmopolitici. Pertanto chi opera è il portatore delle «condizioni simili», ossia il creatore di esse; cioè egli «deve» operare secondo un «modello» che vorrebbe diffuso tra tutti gli uomini, secondo un tipo di civiltà per l'avvento del quale lavora o per la cui conservazione «resiste» contro le forze disgregatrici ecc.

Scetticismo. L'obbiezione di senso comune che si può fare allo scetticismo è questa: che per essere coerente a se stesso, lo scettico non dovrebbe fare altro che vivere come un vegetale, senza intrigarsi negli affari della vita comune. Se lo scettico interviene nella discussione, significa che egli

crede di poter convincere, cioè non è più scettico, ma rappresenta una determinata opinione positiva, che di solito è cattiva e può trionfare solo convincendo la comunità che le altre sono anche peggiori, in quanto sono inutili. Lo scetticismo è collegato col materialismo volgare e col positivismo: è interessante un brano di Roberto Ardigò, in cui si dice che occorre lodare il Bergson per il suo volontarismo. Ma che significa ciò? Non è una confessione della impotenza della propria filosofia a spiegare il mondo, se occorre rivolgersi a un sistema opposto per trovare l'elemento necessario per la vita pratica? Questo punto di Ardigò (contenuto negli *Scritti vari* raccolti e ordinati da G. Marchesini, Firenze, Le Monnier, 1922) deve essere messo in rapporto con le tesi su Feuerbach di Marx; e dimostra appunto di quanto Marx avesse superato la posizione filosofica del materialismo volgare.

Concetto di «ideologia». L'«ideologia» è stata un aspetto del «sensismo», ossia del materialismo francese del XVIII secolo. Il suo significato originario era quello di «scienza delle idee» e poiché l'analisi era il solo metodo riconosciuto e applicato dalla scienza, significava «analisi delle idee» cioè «ricerca dell'origine delle idee». Le idee dovevano essere scomposte nei loro «elementi» originari e questi non potevano essere altro che le «sensazioni»: le idee derivano dalle sensazioni. Ma il sensismo poteva associarsi senza troppa difficoltà colla fede religiosa, con le credenze più estreme nella «potenza dello Spirito» e nei suoi «destini immortali» e così avviene che il Manzoni, anche dopo la sua conversione o ritorno al cattolicesimo, anche quando scrisse gli *Inni Sacri*, mantenne la sua adesione di massima al sensismo, finché non conobbe la filosofia del Rosmini.

Il più efficace propagatore letterario dell'ideologia è stato Destutt de Tracy (1754-1836) per la facilità e popolarità della sua esposizione; altro, il dott. Cabanis col suo *Rapport du Physique et du Moral* (Condillac, Helvétius ecc. sono più strettamente filosofi). Legame tra cattolicesimo e Ideologia: Manzoni, Cabanis, Bourget, Taine (Taine è caposcuola per Maurras e altri di indirizzo cattolico); «romanzo psicologico» (Stendhal fu allievo del de Tracy ecc.). Di Destutt de Tracy l'opera principale è gli *Éléments d'Idéologie* (Parigi, 1817-18) che è più completa nella traduzione italiana: *Elementi di Ideologia del conte Destutt de Tracy*, tradotta da G. Compagnoni, Milano, Stamperia di Giambattista Sonzogno, 1819 (nel testo francese manca una intera sezione, credo quella sull'Amore, che Stendhal conobbe e utilizzò dalla traduzione italiana).

Come il concetto di Ideologia da «scienza delle idee», da «analisi sull'origine delle idee», sia passato a significare un determinato «sistema di idee» è da esaminare storicamente, poiché logicamente il processo è facile da cogliere e comprendere.

Si può affermare che il Freud sia l'ultimo degli Ideologi e che un «ideologo» sia il De Man, per cui appare tanto più strano l'«entusiasmo» per il De Man del Croce e dei crociani, se non ci fosse una giustificazione «pratica» di tale entusiasmo.

È da esaminare come l'autore del *Saggio popolare* sia rimasto impigliato nell'Ideologia, mentre la filosofia della prassi rappresenta un netto superamento e storicamente si contrapponga appunto all'Ideologia. Lo stesso significato che il termine di «ideologia» ha assunto nella filosofia della prassi contiene implicitamente un giudizio di disvalore ed esclude che per i suoi fondatori l'origine delle idee fosse da ricercare nelle sensazioni e quindi, in ultima analisi, nella fisiologia: questa stessa «ideologia» deve essere analizzata storicamente, secondo la filosofia della prassi, come una superstruttura.

Un elemento di errore nella considerazione del valore delle ideologie mi pare sia dovuto al fatto (fatto che d'altronde non è casuale) che si dà il nome di ideologia sia alla sovrastruttura necessaria di una determinata struttura, sia alle elucubrazioni arbitrarie di determinati individui. Il senso deterioro della parola è diventato estensivo e ciò ha modificato e snaturato l'analisi teorica del concetto di ideologia. Il processo di questo errore può essere facilmente ricostruito: 1°) si identifica l'ideologia come distinta dalla struttura e si afferma che non le ideologie mutano le strutture ma vice-

versa; 2°) si afferma che una certa soluzione politica è «ideologica» cioè è insufficiente a mutare la struttura, mentre crede di poterla mutare si afferma che è inutile, stupida ecc.; 3°) si passa ad affermare che ogni ideologia è «pura» apparenza, inutile, stupida ecc.

Bisogna dunque distinguere tra ideologie storicamente organiche, che sono cioè necessarie a una certa struttura, e ideologie arbitrarie, razionalistiche, «volute». In quanto storicamente necessarie esse hanno una validità che è validità «psicologica», esse «organizzano» le masse umane, formano il terreno in cui gli uomini si muovono, acquistano coscienza della loro posizione, lottano ecc. In quanto «arbitrarie» non creano altro che «movimenti» individuali, polemiche ecc.; (non sono completamente inutili neanche esse, perché sono come l'errore che si contrappone alla verità e l'afferma).

Ricordare la frequente affermazione che fa il Marx della «solidità delle credenze popolari» come elemento necessario di una determinata situazione: egli dice presso a poco «quando questo modo di concepire avrà la forza delle credenze popolari» ecc. (Ricerca queste affermazioni e analizzarle nel contesto in cui sono espresse). Altra affermazione del Marx è che una persuasione popolare ha spesso la stessa energia di una forza materiale o qualcosa di simile e che è molto significativa. L'analisi di queste affermazioni credo porti a rafforzare la concezione di «blocco storico», in cui appunto le forze materiali sono il contenuto e le ideologie la forma, distinzione di forma e contenuto meramente didascalica, perché le forze materiali non sarebbero concepibili storicamente senza forma e le ideologie sarebbero ghiribizzi individuali senza le forze materiali.

La scienza e le ideologie «scientifiche»

L'affermazione di Eddington: «Se nel corpo di un uomo eliminassimo tutto lo spazio privo di materia e riunissimo i suoi protoni ed elettroni in una sola massa, l'uomo (il corpo dell'uomo) sarebbe ridotto a un corpuscolo appena visibile al microscopio» (cfr. *La natura del mondo fisico*, edizione francese, p. 20) ha colpito e messo in moto la fantasia di G. A. Borgese (cfr. il suo libretto). Ma che significa concretamente l'affermazione di Eddington? A rifletterci un po', non significa proprio nulla, oltre il suo significato letterale. Se anche la riduzione su descritta venisse fatta (da chi?) e fosse però estesa a tutto il mondo, i rapporti non muterebbero, le cose rimarrebbero tali come sono. Le cose muterebbero se solamente gli uomini o determinati uomini subissero questa riduzione in modo da avere, nell'ipotesi, una realizzazione di alcuni capitoli dei Viaggi di Gulliver, con i Lillipuziani, i giganti e Borgese-Gulliver tra di loro.

In realtà si tratta di puri giochi di parole, di scienza romanzata, non di un nuovo pensiero scientifico o filosofico, di un modo di porre le questioni atto solo a far fantasticare le teste vuote. Forse la materia vista al microscopio non è più materia realmente oggettiva, ma una creazione dello spirito umano che non esiste oggettivamente o empiricamente? Si potrebbe ricordare, a questo proposito, la novellina ebraica della ragazza che ha subito un guasto piccolo, piccolo, tic... come un colpetto d'unghia. Nella fisica di Eddington e in molte altre manifestazioni scientifiche moderne, la sorpresa del lettore ingenuo dipende dal fatto che le parole adoperate per indicare determinati fatti sono piegate ad indicare arbitrariamente fatti assolutamente diversi. Un corpo rimane «massiccio» nel senso tradizionale anche se la «nuova» fisica dimostra che esso è costituito di 1/1.000.000 di materia e di 999.999 parti di vuoto. Un corpo è «poroso» nel senso tradizionale e non lo diventa nel senso della «nuova» fisica anche dopo l'affermazione di Eddington. La posizione dell'uomo rimane la stessa, nessuno dei concetti fondamentali della vita viene minimamente scosso e tanto meno capovolto. Le glosse dei diversi Borgese varranno solo, a lungo andare, a rendere ridicole le concezioni soggettivistiche della realtà che permettono simili banali giochetti di parole.

Il prof. Mario Camis («Nuova Antologia» del 1° novembre 1931, nella rubrica «Scienze biologiche e mediche») scrive: «Considerando la insuperata minutezza di questi metodi di indagine ci tornava alla memoria la espressione di un membro dell'ultimo Congresso filosofico di Oxford il quale, secondo riferisce il Borgese, parlando dei fenomeni infinitamente piccoli cui l'attenzione dei tanti è oggi rivolta, osservava che "essi non si possono considerare indipendentemente dal soggetto che li osserva". Sono parole che inducono a molte riflessioni e che rimettono in campo, da punti di vista completamente nuovi, i grandi problemi dell'esistenza soggettiva dell'universo e del significato delle informazioni sensoriali nel pensiero scientifico». A quanto consta, è questo uno dei pochi esempi di infiltrazione fra gli scienziati italiani del modo di pensare funambolico di certi scienziati specialmente inglesi a proposito della «nuova» fisica. Il prof. Camis avrebbe dovuto riflettere che se l'osservazione riportata dal Borgese fa riflettere, la prima riflessione dovrebbe essere questa: che la scienza non può più esistere, così come è concepita finora, ma deve trasformarsi in una serie di atti di fede nelle affermazioni dei singoli sperimentatori, perché i fatti osservati non esistono indipendentemente dal loro spirito. Tutto il progresso scientifico non si è manifestato finora nel fatto che le nuove esperienze ed osservazioni hanno corretto e ampliato le esperienze ed osservazioni precedenti? Come questo potrebbe avvenire se l'esperienza data non si riproducesse anche se, mutato l'osservatore, non potesse essere controllata, ampliata, dando luogo a nessi nuovi e originali? Ma la superficialità dell'osservazione del Camis risulta proprio dal contesto dell'articolo da cui è fatta la citazione riferita, poiché in esso il Camis spiega implicitamente come l'espressione che ha fatto tanto vaneggiare il Borgese possa e debba intendersi in un senso meramente empirico e non filosofico. Lo scritto del Camis è una recensione dell'opera *On the principles of renal function* di Gösta Ekehorn (Stoccolma, 1931). Si parla di esperienze su elementi così piccoli che non possono essere descritti

(e si intende anche ciò in senso relativo) con parole che siano valide e rappresentative per gli altri e che pertanto l'esperimentatore non riesce ancora a scindere dalla propria personalità soggettiva e ad oggettivare: ogni sperimentatore deve giungere alla percezione con mezzi propri, direttamente, seguendo minutamente tutto il processo. Si faccia questa ipotesi: che non esistano microscopi e che solo alcuni uomini abbiano la forza visiva naturale uguale a quella dell'occhio normale armato di microscopio. In questa ipotesi è evidente che le esperienze dell'osservatore munito di una vista eccezionale non possono essere scisse dalla sua personalità fisica e psichica e non possono essere «ripetute». Solo l'invenzione del microscopio pareggerà le condizioni fisiche di osservazione e permetterà a tutti gli scienziati di riprodurre l'esperienza e di svilupparla collettivamente. Ma questa ipotesi permette di osservare e identificare solo una parte delle difficoltà; nelle esperienze scientifiche non è solo la forza visiva in gioco. Come dice il Camis: l'Ekehorn punge un glomerulo di rene di rana con una cannula «la cui preparazione è opera di tanta finezza e tanto *legata alle indefinibili ed inimitabili intuizioni manuali* dello sperimentatore, che lo stesso Ekehorn, nel descrivere l'operazione del taglio a sghembo del capillare di vetro, dice di non poterne dare i precetti a parole, ma deve accontentarsi di una vaga indicazione». L'errore è di credere che simili fenomeni si verificano solo nell'esperimento scientifico. In realtà, in ogni officina, per certe operazioni industriali di precisione, esistono specialisti individuali, la cui capacità si basa proprio e solo sull'estrema sensibilità della vista, del tatto, della rapidità del gesto. Nei libri di Ford si possono trovare esempi in proposito: nella lotta contro l'attrito, per ottenere superfici senza minime granulosità o ineguaglianze (ciò che permette un risparmio notevole di materiale) si sono fatti passi in avanti incredibili, con l'aiuto delle macchine elettriche, che collaudano l'aderenza perfetta del materiale come l'uomo non potrebbe fare. È da ricordare il fatto riferito dal Ford di un tecnico scandinavo che riesce a dare all'acciaio una tale eguaglianza di superficie che per staccare due superfici fatte aderire tra loro occorre il peso di alcuni quintali.

Ciò che pertanto osserva il Camis non ha nessuna coerenza con le fantasticherie del Borgese e delle sue fonti. Se fosse vero che i fenomeni infinitamente piccoli in questione non si possono considerare esistenti indipendentemente dal soggetto che li osserva, essi in realtà non sarebbero neppure «osservati», ma «creati» e cadrebbero nello stesso dominio della pura intuizione fantastica dell'individuo. Sarebbe anche da porre la questione se lo stesso individuo può «due volte» creare (osservare) lo stesso fatto. Non si tratterebbe neppure di «solipsismo» ma di demiurgia o di stregoneria. Non i fenomeni (inesistenti) ma queste intuizioni fantastiche sarebbero allora oggetto di scienza, come le opere d'arte. Il gregge degli scienziati, che non gode di facoltà demiurgiche, studierebbe scientificamente il piccolo gruppo dei grandi scienziati taumaturghi. Ma se invece, nonostante tutte le difficoltà pratiche inerenti alla diversa sensibilità individuale, il fenomeno si ripete, e può essere *osservato* oggettivamente da vari scienziati, indipendentemente gli uni dagli altri, cosa significa l'affermazione riportata dal Borgese se non appunto che si fa una metafora per indicare le difficoltà inerenti alla descrizione e alla rappresentazione oggettiva dei fenomeni osservati? E non pare difficile spiegare questa difficoltà: 1) con l'incapacità letteraria degli scienziati, *didatticamente* preparati finora a descrivere e rappresentare solo i fenomeni macroscopici; 2) con l'insufficienza del linguaggio comune, foggiate anch'esso per i fenomeni macroscopici; 3) col relativamente piccolo sviluppo di queste scienze minimoscopiche, che attendono un ulteriore sviluppo dei loro metodi e criteri per essere comprese dai *molti* per comunicazione letteraria (e non solo per diretta visione sperimentale, che è privilegio di pochissimi); 4) occorre ancora ricordare che molte esperienze minimoscopiche sono esperienze indirette, a catena, il cui risultato «si vede» nei risultati e non in atto (così le esperienze di Rutherford).

Si tratta, in ogni modo, di una fase transitoria e iniziale di una nuova epoca scientifica, che ha prodotto, combinandosi con una grande crisi intellettuale e morale, una nuova forma di «sofistica», che richiama i classici sofismi di Achille e della tartaruga, del mucchio e del granello, della freccia scoccata dall'arco che non può non essere ferma ecc. Sofismi che tuttavia hanno rappresentato una

fase nello sviluppo della filosofia e della logica e hanno servito a raffinare gli strumenti del pensiero.

Raccogliere le principali definizioni che sono state date della scienza (nel senso di scienza naturale). «Studio dei fenomeni e delle loro leggi di somiglianza (regolarità), di coesistenza (coordinazione), di successione (causalità)». Altre tendenze, tenendo conto dell'ordinamento più comodo che la scienza stabilisce tra i fenomeni, in modo da poterli meglio far padroneggiare dal pensiero e dominarli per i fini dell'azione, definiscono la scienza come «la descrizione più economica della realtà». La questione più importante da risolvere intorno al concetto di scienza è questa: se la scienza può dare, e in che modo, la «certezza» dell'esistenza obbiettiva della così detta realtà esterna. Per il senso comune la questione non esiste neppure; ma da che cosa è originata la certezza del senso comune? Essenzialmente dalla religione (almeno dal cristianesimo in occidente); ma la religione è un'ideologia, l'ideologia più radicata e diffusa, non una prova o una dimostrazione. Si può sostenere come sia un errore domandare alla scienza come tale la prova dell'obbiettività del reale, poiché questa obbiettività è una concezione del mondo, una filosofia e non può essere un dato scientifico. Cosa può dare la scienza in questa direzione? La scienza seleziona le sensazioni, gli elementi primordiali della conoscenza: considera certe sensazioni come transitorie, come apparenti, come fallaci perché dipendono da speciali condizioni individuali e certe altre come durature, come permanenti, come superiori alle condizioni speciali individuali. Il lavoro scientifico ha due aspetti principali: uno che incessantemente rettifica il modo della conoscenza, rettifica e rafforza gli organi delle sensazioni, elabora principi nuovi e complessi di induzione e deduzione, cioè affina gli strumenti stessi dell'esperienza e del suo controllo; l'altro che applica questo complesso strumentale (di strumenti materiali e mentali) a stabilire ciò che nelle sensazioni è necessario da ciò che è arbitrario, individuale, transitorio. Si stabilisce ciò che è comune a tutti gli uomini, ciò che tutti gli uomini possono controllare nello stesso modo, indipendentemente gli uni dagli altri, purché essi abbiano osservato ugualmente le condizioni tecniche di accertamento. «Oggettivo» significa proprio e solo questo: che si afferma essere oggettivo, realtà oggettiva, quella realtà che è accertata da tutti gli uomini, che è indipendente da ogni punto di vista che sia meramente particolare o di gruppo. Ma in fondo anche questa è una particolare concezione del mondo, è una ideologia. Tuttavia questa concezione, nel suo insieme e per la direzione che segna, può essere accettata dalla filosofia della praxis mentre è da rigettare quella del senso comune, che pure conclude materialmente nello stesso modo. Il senso comune afferma l'obbiettività del reale in quanto la realtà, il mondo, è stato creato da dio indipendentemente dall'uomo, prima dell'uomo; essa è pertanto espressione della concezione mitologica del mondo; d'altronde il senso comune, nel descrivere questa obbiettività, cade negli errori più grossolani, in gran parte è ancora rimasto alla fase dell'astronomia tolemaica, non sa stabilire i nessi reali di causa ed effetto ecc., cioè afferma «oggettiva» una certa «soggettività» anacronistica, perché non sa neanche concepire che possa esistere una concezione soggettiva del mondo e cosa ciò voglia o possa significare. Ma tutto ciò che la scienza afferma è «oggettivamente» vero? In modo definitivo? Se le verità scientifiche fossero definitive, la scienza avrebbe cessato di esistere come tale, come ricerca, come nuovi esperimenti e l'attività scientifica si ridurrebbe a una divulgazione del già scoperto. Ciò che non è vero, per fortuna della scienza. Ma se le verità scientifiche non sono neanche esse definitive e perentorie, anche la scienza è una categoria storica, è un movimento in continuo sviluppo. Solo che la scienza non pone nessuna forma di «inconoscibile» metafisico, ma riduce ciò che l'uomo non conosce a un'empirica «non conoscenza» che non esclude la conoscibilità, ma la condiziona allo sviluppo degli elementi fisici strumentali e allo sviluppo della intelligenza storica dei singoli scienziati.

Se è così, ciò che interessa la scienza non è tanto dunque l'obbiettività del reale, ma l'uomo che elabora i suoi metodi di ricerca, che rettifica continuamente i suoi strumenti materiali che rafforzano gli organi sensori e gli strumenti logici (incluse le matematiche) di discriminazione e di accertamento, cioè la cultura, cioè la concezione del mondo, cioè il rapporto tra l'uomo e la realtà con la me-

diazione della tecnologia. Anche nella scienza cercare la realtà fuori degli uomini, inteso ciò nel senso religioso o metafisico, appare niente altro che un paradosso. Senza l'uomo, cosa significherebbe la realtà dell'universo? Tutta la scienza è legata ai bisogni, alla vita, all'attività dell'uomo. Senza l'attività dell'uomo, creatrice di tutti i valori, anche scientifici, cosa sarebbe l'«oggettività»? Un caos, cioè niente, il vuoto, se pure così si può dire, perché realmente, se si immagina che non esiste l'uomo, non si può immaginare la lingua e il pensiero. Per la filosofia della praxis l'essere non può essere disgiunto dal pensare, l'uomo dalla natura, l'attività dalla materia, il soggetto dall'oggetto; se si fa questo distacco si cade in una delle tante forme di religione o nell'astrazione senza senso.

Porre la scienza a base della vita, fare della scienza la concezione del mondo per eccellenza, quella che nebbia gli occhi da ogni illusione ideologica, che pone l'uomo dinanzi alla realtà così come essa è, significa ricadere nel concetto che la filosofia della praxis abbia bisogno di sostegni filosofici all'infuori di se stessa. Ma in realtà anche la scienza è una superstruttura, una ideologia. Si può dire, tuttavia, che nello studio delle superstrutture la scienza occupi un posto privilegiato, per il fatto che la sua reazione sulla struttura ha un carattere particolare, di maggiore estensione e continuità di sviluppo, specialmente dopo il Settecento, da quando alla scienza fu fatto un posto a parte nell'apprezzamento generale? Che la scienza sia una superstruttura è dimostrato anche dal fatto che essa ha avuto dei periodi interi di eclisse, oscurata come essa fu da un'altra ideologia dominante, la religione, che affermava di aver assorbito la scienza stessa: così la scienza e la tecnica degli arabi apparivano ai cristiani pura stregoneria. Inoltre: la scienza, nonostante tutti gli sforzi degli scienziati, non si presenta mai come nuda nozione obbiettiva: essa appare sempre rivestita da una ideologia e concretamente è scienza l'unione del fatto obbiettivo con un'ipotesi o un sistema d'ipotesi che superano il mero fatto obbiettivo. È vero però che in questo campo è relativamente facile distinguere la nozione obbiettiva dal sistema d'ipotesi, con un processo di astrazione che è insito nella stessa metodologia scientifica, in modo che si può appropriarsi dell'una e respingere l'altro. Ecco perché un gruppo sociale può appropriarsi la scienza di un altro gruppo senza accettarne l'ideologia (l'ideologia dell'evoluzione volgare, per esempio) così che le osservazioni in proposito del Missiroli (e del Sorel) cadono.

È da notare che accanto alla più superficiale infatuazione per le scienze, esiste in realtà la più grande ignoranza dei fatti e dei metodi scientifici, cose molto difficili e che sempre più diventano difficili per il progressivo specializzarsi di nuovi rami di ricerca. La superstizione scientifica porta con sé illusioni così ridicole e concezioni così infantili che la stessa superstizione religiosa ne viene nobilitata. Il progresso scientifico ha fatto nascere la credenza e l'aspettazione di un nuovo tipo di Messia, che realizzerà in questa terra il paese di Cuccagna; le forze della natura, senza nessun intervento della fatica umana, ma per opera di meccanismi sempre più perfezionati, daranno alla società in abbondanza tutto il necessario per soddisfare i suoi bisogni e vivere agiatamente. Contro questa infatuazione, i cui pericoli sono evidenti (la superstiziosa fede astratta nella forza taumaturgica dell'uomo, paradossalmente porta ad isterilire le basi stesse di questa stessa forza e a distruggere ogni amore al lavoro concreto e necessario, per fantasticare, come se si fosse fumato una nuova specie di oppio) bisogna combattere con vari mezzi, dei quali il più importante dovrebbe essere una migliore conoscenza delle nozioni scientifiche essenziali, divulgando la scienza per opera di scienziati e di studiosi seri e non più di giornalisti onnisapienti e di autodidatti presuntuosi. In realtà, poiché si aspetta troppo dalla scienza, la si concepisce come una superiore stregoneria, e perciò non si riesce a valutare realisticamente ciò che di concreto la scienza offre.

Gli strumenti logici del pensiero

[*La metodologia di Mario Govi.*] Cfr. Mario Govi, *Fondazione della Metodologia. Logica ed Epistemologia*, Torino, Bocca, 1929, pp. 579. Il Govi è un positivista e il suo libro tende a rinnovare il vecchio positivismo classico, a creare un neopositivismo. In fondo per il Govi «metodologia» ha un significato molto ristretto, di «piccola logica»: si tratta per lui di costruire una nuova logica formale, astratta da ogni contenuto, anche dove egli parla delle varie scienze (classificate secondo la metodologia generale, ma sempre esteriormente) che sono presentate nella loro particolare logica astratta (specializzata, ma astratta), che il Govi chiama Epistemologia. Il Govi appunto divide la Metodologia in due parti: Metodologia generale o Logica propriamente detta e Metodologia speciale o Epistemologia. La Epistemologia ha come scopo primario e principale la conoscenza esatta di quello speciale scopo conoscitivo a cui ciascuna diversa ricerca è diretta, per poter poi determinare i mezzi e il procedimento per conseguirlo. Il Govi riduce a tre i diversi scopi conoscitivi legittimi della ricerca umana; questi tre scopi costituiscono lo scibile umano e sono irriducibili a uno solo, ossia sono essenzialmente diversi. Due sono scopi conoscitivi finali: la conoscenza teoretica o della realtà, la conoscenza pratica o di ciò che si deve o non si deve fare; il terzo consiste nelle conoscenze le quali sono mezzi per l'acquisizione delle precedenti. Si hanno dunque tre parti nella Epistemologia: scienza teorica o della realtà, scienza pratica, scienza strumentale. Da ciò tutta una analitica classificazione delle scienze. Il concetto di *legittimo* ha una grande importanza nel sistema del Govi (esso è parte della metodologia generale o scienza del giudizio): ogni giudizio, considerato in sé, è vero o falso; considerato soggettivamente, ossia come prodotto dell'attività del pensiero di chi lo fa, è legittimo o illegittimo. Un giudizio può essere conosciuto vero o falso solo in quanto è riconosciuto legittimo o illegittimo. Sono legittimi i giudizi che sono eguali in tutti gli uomini (che li abbiano o li facciano) e vengono formati in tutti egualmente: sono quindi legittimi i concetti primitivi formati *naturalmente* e senza dei quali non si può pensare, i concetti scientifici formati metodologicamente, i giudizi primitivi e i giudizi metodologicamente derivati dai giudizi legittimi.

Questi cenni sono tratti dall'articolo *Metodologia o agnosticismo*, nella «Civiltà Cattolica» del 15 novembre 1930. Pare che il libro del Govi sia interessante per il materiale storico che raccoglie specialmente intorno alla Logica generale e speciale, al problema della conoscenza e alle teorie sull'origine delle idee, alla classificazione delle scienze e alle varie divisioni dello scibile umano, alle varie concezioni e divisioni della Scienza teoretica, pratica ecc. La sua filosofia il Govi la chiama «empiristico-integralista», distinguendola dalla concezione religiosa e da quella razionalistica, nella quale primeggia la filosofia kantiana: la distingue anche, ma in modo subordinato, dalla concezione «empiristico-particolaristica» che è il positivismo. Egli si distingue dal positivismo in quanto ne ribatte alcuni eccessi e cioè la negazione non solo di ogni metafisica religiosa o razionalistica, ma anche ogni possibilità e legittimità di una metafisica; il Govi ammette invece la legittimità di una metafisica, ma con fondamenti puramente empirici (!) e costruita, in parte, dopo e sulla base delle scienze reali particolari. (Cfr. quanto delle teorie del Govi sono prese dai neorealisti inglesi e specialmente da Bertrand Russell).

La dialettica come parte della logica formale e della retorica. Cfr. per il modo di concepire la dialettica dei neotomisti, il libretto *Dialectica* dei padri Liberatore e Corsi della Compagnia di Gesù (Napoli, Tipografia commerciale, 1930, in 8°, pp. 80, L. 7). Il padre Liberatore è stato uno dei più celebri polemisti gesuiti e direttore della «Civiltà Cattolica».

Sono da confrontare anche i due volumi sulla *Dialettica* di B. Labanca, cattolico. Del resto nel suo capitolo su «Dialettica e logica» nei *Problemi fondamentali* Plekhanov concepisce la dialettica come una sezione della logica formale, come la logica del movimento in confronto alla logica della stasi. Il legame tra dialettica e retorica continua anche oggi nel linguaggio comune, in senso supe-

riore quando si vuole indicare una oratoria stringente, in cui la deduzione o il nesso tra causa ed effetto è di carattere particolarmente convincente e in senso deteriore per l'oratoria pagliettesca, che fa stare a bocca aperta i villani.

Valore puramente strumentale della logica e della metodologia formali. Si può accostare la logica formale e la metodologia astratta alla «filologia». Anche la filologia ha un valore schiettamente strumentale, insieme con l'erudizione. Una funzione analoga è quella delle scienze matematiche. Concepita come valore strumentale, la logica formale ha un suo significato e un suo contenuto (il contenuto è nella sua funzione) così come hanno un loro valore e un loro significato gli strumenti e gli utensili da lavoro. Che una «lima» possa indifferentemente essere usata per limare ferro, rame, legno, diverse leghe metalliche ecc., non significa che sia «senza contenuto», puramente formale ecc. Così la logica formale ha un suo sviluppo, una sua storia, ecc.; può essere insegnata, arricchita ecc.

La tecnica del pensare. Su questo argomento è da confrontare l'affermazione contenuta nella prefazione dell'*Antidühring* (3^a ed., Stoccarda, 1894, p. XIX) che «l'arte di operare coi concetti non è alcunché di innato o di dato nella coscienza comune, ma è un lavoro tecnico del pensiero, che ha una lunga storia, né più né meno della ricerca sperimentale delle scienze naturali» (citato dal Croce in *Materialismo storico ed economia marxistica*, 1921, IV, p. 31). Questo concetto è richiamato in parecchie note. È da vedere il testo originale di Engels, per collocare il brano nel suo nesso generale. Il Croce, citandolo, nota tra parentesi che non si tratta di un concetto «peregrino», ma che esso era diventato di senso comune già prima di Engels. Ma non si tratta della maggiore o minore originalità o peregrinità del concetto, in questo caso e per questa trattazione: si tratta della sua importanza e del posto che deve occupare in un sistema di filosofia della praxis e si tratta di vedere se esso ha quel riconoscimento «pratico e culturale» che deve avere. A questo concetto occorre richiamarsi per intendere ciò che vuol dire Engels quando scrive che, dopo le innovazioni portate dalla filosofia della praxis, della vecchia filosofia rimane, tra l'altro, la *logica formale*, affermazione che il Croce riporta nel suo saggio sullo Hegel accompagnandola di un punto *esclamativo*. Lo stupore del Croce per la «riabilitazione» della logica formale che pare implicita nell'affermazione dell'Engels deve essere collegato alla sua dottrina della *tecnica* dell'arte, per esempio, e a tutta una serie di altre sue opinioni che costituiscono la somma del suo effettivo «antistoricismo» e astrattismo metodico (le «distinzioni», il cui principio «metodico» è vanto del Croce aver introdotto nella tradizione «dialettica», diventano da principio scientifico, causa di «astrattezza» e di antistoricismo nella loro formalistica applicazione). Ma l'analogia tra la *tecnica* artistica e la *tecnica* del pensiero è superficiale e fallace, almeno in un certo senso. Può esistere un artista che «consapevolmente» o «riflessamente» non conosce nulla dell'elaborazione tecnica precedente (la sua tecnica egli la prenderà ingenuamente dal senso comune); ma ciò non può avvenire nella sfera della scienza in cui esiste progresso e deve esistere progresso, in cui il progresso della conoscenza è strettamente connesso al progresso strumentale, tecnico, metodologico e ne è anzi condizionato, proprio come nelle scienze sperimentali in senso stretto.

È da porre addirittura la questione se l'idealismo moderno e particolarmente il crocismo, con la sua riduzione della filosofia a una metodologia della storia non sia essenzialmente una «tecnica»; se lo stesso concetto di «speculazione» non sia essenzialmente una ricerca «tecnica», intesa certo in un significato superiore, meno estrinseco e materiale della ricerca che culminò nella costruzione della scolastica logica formale. Non pare che sia lontano da un tale punto di vista Adolfo Omodeo quando scrive («Critica» del 20 luglio 1932, p. 295): (Il Loisy) «che aveva fatto l'esperienza dei sistemi di teologia, diffida di quelli di filosofia. Teme che una formula di sistema uccida ogni interesse per la storia concreta, che una deduzione più o meno dialettica annienti la pienezza umana del-

l'effettiva formazione spirituale. E in vero, in tutte le filosofie post-kantiane insieme con l'avviamento ad una visione panistorica, è attiva una tendenza metaistorica che vorrebbe dare di per sé un concetto metafisico dello spirito. Il Loisy avverte lo stesso bisogno che in Italia ha generato il tentativo di ridurre la filosofia a mera metodologia astratta della storia, contro la boria metafisica che disprezza "le grosse materialità della storia". Egli chiarisce assai bene il suo concetto nel problema della morale. Scarta le formole filosofiche perché esse, con una considerazione riflessa sulla morale, annullano il problema della vita e dell'azione morale, della formazione della personalità e della coscienza, ciò che noi siamo soliti chiamare la storicità dello spirito, la quale non è corollario di filosofia astratta. Ma forse l'esigenza è spinta troppo oltre, sino a disconoscere la funzione della filosofia come controllo metodico dei nostri concetti».

Nell'affermazione dell'Engels è da vedere, sia pure espressa in termini non rigorosi, questa esigenza metodica, che è tanto più viva quanto più il riferimento sottinteso è fatto non per gli intellettuali e per le così dette classi colte, ma per le masse popolari incolte, per le quali è necessaria ancora la conquista della logica formale, della più elementare grammatica del pensiero e della lingua. Potrà sorgere la questione del posto che una tale tecnica deve occupare nei quadri della scienza filosofica, se essa cioè faccia parte della scienza come tale, già elaborata, o della propedeutica scientifica, del processo di elaborazione come tale. (Così nessuno può negare l'importanza, in chimica, dei corpi catalitici, perché di essi non rimane traccia nel risultato finale). Anche per la dialettica si presenta lo stesso problema: essa è un nuovo modo di pensare, una nuova filosofia, ma è anche perciò una nuova tecnica. Il principio della distinzione, sostenuto dal Croce, e pertanto tutte le sue polemiche con l'attualismo gentiliano, non sono anche questioni tecniche? Si può staccare il fatto tecnico da quello filosofico? Lo si può però isolare ai fini pratici didascalici. E infatti è da notare l'importanza che ha la tecnica del pensiero nella costruzione dei programmi didattici. Né si può fare il paragone tra la tecnica del pensiero e le vecchie retoriche. Queste né creavano artisti, né creavano il gusto, né davano criteri per apprezzare la bellezza: erano utili solo per creare un «conformismo» culturale, e un linguaggio da conversazione tra letterati. La tecnica del pensiero, elaborata come tale, non creerà certo grandi filosofi, ma darà criteri di giudizio e di controllo e correggerà le storture del modo di pensare del senso comune.

Sarebbe interessante un esame comparativo della tecnica del senso comune, della filosofia dell'uomo della strada, e la tecnica del pensiero riflesso e coerente. Anche in questo riguardo vale l'osservazione del Macaulay sulle debolezze logiche della cultura formata per via oratoria e declamatoria.

Tutto questo argomento deve essere ben studiato, dopo aver raccolto tutto il materiale possibile in proposito. È da connettere a questo argomento la questione, sollevata dai pragmatisti, sul linguaggio come causa di errore: Prezzolini, Pareto, ecc. È da approfondire la questione dello studio della tecnica del pensiero come propedeutica, come processo di elaborazione, ma occorre esser cauti perché l'immagine di «strumento» tecnico può trarre in errore. Tra «tecnica» e «pensiero in atto» esistono più identità che non esistano nelle scienze sperimentali tra «strumenti materiali» e scienza propriamente detta. Forse un astronomo che non sappia servirsi dei suoi strumenti è concepibile (può avere da altri il materiale di ricerca da elaborare matematicamente) perché i rapporti tra «astronomia» e «strumenti astronomici» sono esteriori e meccanici e anche in astronomia esiste una tecnica del pensiero oltre alla tecnica degli strumenti materiali. Un poeta può non saper leggere e scrivere: in un certo senso anche un pensatore può farsi leggere e scrivere tutto ciò che lo interessa degli altri o egli ha già pensato. Perché il leggere e scrivere si riferiscono alla memoria, sono un aiuto della memoria. La tecnica del pensiero non può essere paragonata a queste operazioni, per cui si possa dire che importa insegnare questa tecnica come importa insegnare a leggere e a scrivere senza che ciò interessi la filosofia come il leggere e lo scrivere non interessa il poeta come tale.

«Gli strumenti mentali e morali di cui l'uomo dispone sono sempre i medesimi (?): l'osservazione, l'esperimento, il ragionamento induttivo e deduttivo, l'abilità manuale (?) e la fantasia inventiva. A seconda del metodo con cui questi mezzi sono usati si ha un indirizzo empirico o scientifico

dell'attività umana, con questa differenza fra i due: che il secondo è molto più rapido ed ha un rendimento molto maggiore» (Mario Camis, *L'aeronautica e le scienze biologiche*, in «Nuova Antologia» del 16 marzo 1928).

Esempi di un ragionare semplicisticamente che, secondo l'opinione comune, è il modo di ragionare della grande maggioranza degli uomini (i quali non si controllano e quindi non si accorgono di quanto il sentimento e l'interesse immediato turbino il processo logico). Il ragionamento di Babbitt sulle organizzazioni sindacali (nel romanzo di Sinclair Lewis): «Una buona associazione operaia è una buona cosa perché impedisce i sindacati rivoluzionari che distruggerebbero la proprietà. Però nessuno dovrebbe essere costretto a entrare in una associazione. Tutti gli agitatori laburisti che tentano di costringere chiunque a entrare in una associazione dovrebbero essere impiccati. In breve, sia detto tra noi, bisognerebbe non permettere nessuna associazione; e poiché questa è la maniera migliore di combatterle, ogni uomo d'affari dovrebbe appartenere a una associazione d'imprenditori e alla Camera di Commercio. L'unione fa la forza. Perciò ogni solitario egoista che non fa parte della Camera di Commercio dovrebbe essere costretto ad affiliarsi».

Il ragionamento di don Ferrante è impeccabile formalmente, ma errato nelle premesse di fatto e nella presunzione del ragionatore, onde nasce il senso di umorismo.

Il modo di ragionare di Iliic nella novella di Tolstoj *La morte di Iliic* («Gli uomini sono mortali, Caio è uomo, Caio è mortale, ma io non sono Caio», ecc.).

Esperanto filosofico e scientifico. Dal non comprendere la storicità dei linguaggi e quindi delle filosofie, delle ideologie e delle opinioni scientifiche consegue la tendenza, che è propria di tutte le forme di pensiero (anche di quelle idealistico-storicistiche) a costruire se stesse come un esperanto o volapük della filosofia e della scienza. Si può dire che si sia perpetuato (in forme sempre diverse e più o meno attenuate) lo stato d'animo dei popoli primitivi verso gli altri popoli con cui entravano in rapporto. Ogni popolo primitivo chiamava (o chiama) se stesso con una parola che significa anche «uomo» e gli altri con parole che significano «muti» o «balbettanti» (barbari), in quanto non conoscono la «lingua degli uomini» (ne è venuto il bellissimo paradosso per cui «cannibale» o mangiatore di uomini significa originalmente – etimologicamente – «uomo per eccellenza» o «uomo vero»). Per gli esperantisti della filosofia e della scienza tutto ciò che non è espresso nel loro linguaggio è delirio, è pregiudizio, è superstizione, ecc.; essi (con un processo analogo a quello che si verifica nella mentalità settaria) trasformano in giudizio morale o in diagnosi di ordine psichiatrico quello che dovrebbe essere un mero giudizio storico. Molte tracce di questa tendenza si trovano nel *Saggio popolare*. L'esperantismo filosofico è specialmente radicato nelle concezioni positivistiche e naturalistiche; la «sociologia» è forse il maggior prodotto di una tale mentalità. Così le tendenze alla «classificazione» astratta, al metodologismo e alla logica formale. La logica e la metodologia generale vengono concepite come esistenti in sé e per sé, come formule matematiche, astratte dal pensiero concreto e dalle concrete scienze particolari (così come si suppone che la lingua esista nel vocabolario e nelle grammatiche, la tecnica fuori del lavoro e dell'attività concreta ecc.). D'altronde non bisogna pensare che la forma di pensiero «antiesperantistico» significhi scetticismo o agnosticismo o eclettismo. È certo che ogni forma di pensiero deve ritenere se stessa come «esatta» e «vera» e combattere le altre forme di pensiero; ma ciò «criticamente». Dunque la questione è sulle dosi di «criticismo» e di «storicismo» che sono contenute in ogni forma di pensiero. La filosofia della prassi, riducendo la «speculatività» ai suoi limiti giusti (negando cioè che la «speculatività» come l'intendono anche gli storicisti dell'idealismo sia il carattere essenziale della filosofia) appare essere la metodologia storica più aderente alla realtà e alla verità.

Traducibilità dei linguaggi scientifici e filosofici.

Nel 1921 trattando di quistioni di organizzazione Vilici scrisse e disse (press'a poco) così: non abbiamo saputo «tradurre» nelle lingue europee la nostra lingua.

È da risolvere il problema: se la traducibilità reciproca dei vari linguaggi filosofici e scientifici sia un elemento «critico» proprio di ogni concezione del mondo o solamente proprio della filosofia della prassi (in modo organico) e solo parzialmente appropriabile da altre filosofie. La traducibilità presuppone che una data fase della civiltà ha una espressione culturale «fondamentalmente» identica, anche se il linguaggio è storicamente diverso, determinato dalla particolare tradizione di ogni cultura nazionale e di ogni sistema filosofico, dal predominio di una attività intellettuale o pratica ecc. Così è da vedere se la traducibilità è possibile tra espressioni di fasi diverse di civiltà, in quanto queste fasi sono momenti di sviluppo una dall'altra, e quindi si integrano a vicenda, o se un'espressione data può essere tradotta coi termini di una fase anteriore di una stessa civiltà, fase anteriore che però è più comprensibile che non il linguaggio dato ecc. Pare si possa dire appunto che solo nella filosofia della prassi la «traduzione» è organica e profonda, mentre da altri punti di vista spesso è un semplice gioco di «schematismi» generici.

Giovanni Vailati e la traducibilità dei linguaggi scientifici. Passo della *Sacra Famiglia* in cui si afferma che il linguaggio politico francese del Proudhon corrisponda e possa tradursi nel linguaggio della filosofia classica tedesca. Questa affermazione [è] molto importante per comprendere alcuni aspetti della filosofia della prassi e per trovare la soluzione di molte apparenti contraddizioni dello sviluppo storico e per rispondere ad alcune superficiali obiezioni contro questa teoria storiografica (anche utile per combattere alcuni astrattismi meccanicistici).

È da vedere se questo principio critico possa essere avvicinato o confuso con affermazioni analoghe. Nel fascicolo di settembre-ottobre 1930 dei «Nuovi Studi di Diritto, Economia e Politica», in una lettera aperta di Luigi Einaudi a Rodolfo Benini (*Se esista, storicamente, la pretesa repugnanza degli economisti verso il concetto dello Stato produttore*) in una nota a p. 303 si legge: «Se io possedessi la meravigliosa facoltà che in sommo grado aveva il compianto amico Vailati di tradurre una qualunque teoria dal linguaggio geometrico in quello algebrico, da quello edonista in quello della morale kantiana, dalla terminologia economica pura normativa in quella applicata precettistica, potrei tentare di ritradurre la pagina dello Spirito nella formalistica tua, ossia economicistica classica. Sarebbe un esercizio fecondo, simile a quelli di cui racconta Loria, da lui intrapresi in gioventù, di esporre successivamente una data dimostrazione economica prima in linguaggio di Adamo Smith e poi di Ricardo, e quindi di Marx, di Stuart-Mill e di Cairnes. Ma sono esercizi che vanno, come faceva Loria, dopo fatti, riposti nel cassetto. Giovano ad insegnare la umiltà ad ognuno di noi, quando per un momento ci illudiamo di aver visto qualcosa di nuovo. Perché se questa novità poteva essere stata detta con le loro parole e inquadarsi nel pensiero dei vecchi, segno è che quel qualcosa era contenuto in quel pensiero. Ma non possono né devono impedire che ogni generazione usi quel linguaggio che meglio si adatta al modo suo di pensare e d'intendere il mondo. Si riscrive la storia; perché non si dovrebbe riscrivere la scienza economica, prima in termini di costo di produzione e poi di utilità e quindi di equilibrio statico e poi di equilibrio dinamico?» Lo spunto metodologico-critico dell'Einaudi è molto circoscritto e si riferisce piuttosto che a linguaggi di culture nazionali, a linguaggi particolari di personalità della scienza. L'Einaudi si riattacca alla corrente rappresentata da alcuni pragmatisti italiani, dal Pareto, dal Prezzolini. Egli si propone con la sua lettera fini critici e metodologici assai limitati: vuole dare una piccola lezione a Ugo Spirito, nel quale, molto spesso, la novità delle idee, dei metodi dell'impostazione dei problemi, è puramente e sempli-

cemente una quistione verbale, di terminologia, di un «gergo» personale o di gruppo. Tuttavia è da vedere se questo non sia il primo grado del più vasto e profondo problema che è implicito nell'affermazione della *Sacra Famiglia*. Come due «scienziati» formati nel terreno di una stessa cultura fondamentale, credono di sostenere «verità» diverse solo perché impiegano un diverso linguaggio (e non è detto che tra loro non ci sia una differenza e che essa non abbia il suo significato) scientifico, così due culture nazionali, espressioni di civiltà fundamentalmente simili, credono di essere diverse, opposte, antagonistiche, una superiore all'altra, perché impiegano linguaggi di tradizione diversa, formati su attività caratteristiche e particolari a ognuna di esse: linguaggio politico-giuridico in Francia, filosofico, dottrinario, teorico in Germania. Per lo storico, in realtà, queste civiltà sono traducibili reciprocamente, riducibili l'una all'altra. Questa traducibilità non è «perfetta» certamente, in tutti i particolari, anche importanti (ma quale lingua è esattamente traducibile in un'altra? quale singola parola è traducibile esattamente in un'altra lingua?), ma lo è nel «fondo» essenziale. È anche possibile che una sia realmente superiore all'altra, ma quasi mai in ciò che i loro rappresentanti e i loro chierici fanatici pretendono, e specialmente quasi mai nel loro complesso: il progresso reale della civiltà avviene per la collaborazione di tutti i popoli, per «spinte» nazionali, ma tali spinte quasi sempre riguardano determinate attività culturali o gruppi di problemi.

La filosofia gentiliana è oggi quella che fa più quistioni di «parole», di «terminologia», di «gergo», che dà per «creazioni» nuove quelle che sono espressioni verbali nuove non sempre molto felici e adeguate. La nota dell'Einaudi ha perciò esasperato Ugo Spirito che non riesce però a rispondere nulla di conclusivo. (Vedere tutta la polemica nella rivista citata).

L'osservazione contenuta nella *Sacra Famiglia* che il linguaggio politico francese equivale al linguaggio della filosofia classica tedesca è stata espressa «poeticamente» dal Carducci nell'espressione: «decapitaro, Emmanuel Kant, Iddio – Massimiliano Robespierre, il re». A proposito di questo riavvicinamento carducciano tra la politica pratica di M. Robespierre e il pensiero speculativo di E. Kant, B. Croce registra una serie di «fonti» filologiche molto interessanti, ma che per il Croce sono di portata puramente filologica e culturale, senza alcun significato teorico o «speculativo». Il Carducci attinse il motivo da Enrico Heine (terzo libro del *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* del 1834). Ma il riavvicinamento di Robespierre a Kant non è originale dello Heine. Il Croce, che ha ricercato l'origine del riavvicinamento, scrive di averne trovato un lontano cenno in una lettera del 21 luglio 1795 dello Hegel allo Schelling (contenuto in *Briefe von und an Hegel*, Lipsia, 1887, I, 14-16), svolto poi nelle lezioni che lo stesso Hegel tenne sulla storia della filosofia e sulla filosofia della storia. Nelle prime lezioni di storia della filosofia, Hegel dice che «la filosofia del Kant, del Fichte e dello Schelling contiene in forma di pensiero la rivoluzione», alla quale lo spirito negli ultimi tempi ha progredito in Germania, in una grande epoca cioè della storia universale, a cui «solo due popoli hanno preso parte, i Tedeschi e i Francesi, per opposti che siano tra loro, anzi appunto perché opposti»; sicché, laddove il nuovo principio in Germania «ha fatto irruzione come spirito e concetto» in Francia invece si è esplicato «come realtà effettuale» (cfr. *Vorles. über die Gesch. d. Philos.*, 2 [ed.], Berlino, 1844, III, 485). Nelle lezioni di filosofia della storia, Hegel spiega che il principio della volontà formale, della libertà astratta, secondo cui «la semplice unità dell'autocoscienza, l'Io, è la libertà assolutamente indipendente e la fonte di tutte le determinazioni universali», «rimase presso i Tedeschi una *tranquilla teoria*, ma i Francesi vollero eseguirlo praticamente» (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 3 [ed.], Berlino, 1848, pp. 531-532). Questo passo di Hegel è appunto, pare, parafrasato dalla *Sacra Famiglia* dove si difende un'affermazione di Proudhon contro i Bauer, o, se non la si difende, la si spiega secondo questo canone ermeneutico hegeliano. Ma il passo di Hegel pare assai più importante come «fonte» del pensiero espresso nelle *Tesi su Feuerbach* che «i filosofi hanno spiegato il mondo e si tratta ora di mutarlo», cioè che la filosofia deve diventare politica per inverarsi, per continuare ad essere filosofia, che la «tranquilla teoria» deve essere «eseguita praticamente», deve farsi «realtà effettuale», come

fonte dell'affermazione di Engels che la filosofia classica tedesca ha come erede legittimo il «popolo» tedesco e infine come elemento per la teoria dell'unità di teoria e di pratica.

A. Ravà nel suo libro *Introduzione allo studio della filosofia di Fichte* (Modena, Formiggini, 1909, pp. 6-8 n.) fa osservare al Croce che già nel 1791 il Baggesen in una lettera al Reinhold accostava le due rivoluzioni, che lo scritto di Fichte del 1792 sulla rivoluzione francese è animato da questo senso di affinità tra l'opera della filosofia e l'avvenimento politico e che nel 1794 lo Schumann svolse particolarmente il paragone, notando che la rivoluzione politica di Francia «fa sentire dall'esterno il bisogno di una determinazione fondamentale dei diritti umani» e la riforma filosofica tedesca «mostra dall'interno i mezzi e la via per cui e sulla quale solamente questo bisogno può essere soddisfatto»; anzi che lo stesso paragone dava motivo nel 1797 a una scrittura satirica contro la filosofia kantiana. Il Ravà conclude che il «paragone era nell'aria».

Il paragone venne ripetuto moltissime volte nel corso dell'Ottocento (dal Marx, per es., nella *Critica della filosofia del diritto di Hegel*) e «dilatato» dallo Heine. In Italia, qualche anno prima del Carducci, lo si ritrova in una lettera di Bertrando Spaventa, dal titolo *Paolottismo, positivismo e razionalismo*, pubblicata nella «Rivista bolognese» del maggio 1868 e ristampata negli *Scritti filosofici* (ed. Gentile, p. 301). Il Croce conclude facendo delle riserve sul paragone in quanto «affermazione di un rapporto logico e storico». «Perché se è vero che al Kant giusnaturalista risponde assai bene nel campo dei fatti la rivoluzione francese, è anche vero che quel Kant appartiene alla filosofia del secolo decimottavo, che precesse e informò quel moto politico; laddove il Kant che apre l'avvenire, il Kant della *sintesi a priori*, è il primo anello di una nuova filosofia, la quale oltrepassa la filosofia che s'incarnò nella rivoluzione francese». Si capisce questa riserva del Croce che però è impropria e incongruente, poiché le stesse citazioni del Croce da Hegel mostrano che non del particolare paragone di Kant col Robespierre si tratta, ma di qualcosa di più esteso e comprensivo, del moto politico francese nel suo complesso e della riforma filosofica tedesca nel suo complesso. Che il Croce sia favorevole alle «tranquille teorie» e non alle «realità effettuali», che una riforma «in idea» gli sembri la fondamentale e non quella in atto, si capisce: in tal senso la filosofia tedesca ha influito in Italia nel periodo del Risorgimento, col «moderatismo» liberale (nel senso più stretto di «libertà nazionale»), sebbene nel *De Sanctis* si senta l'insofferenza di questa posizione «intellettualistica» come appare dal suo passaggio alla «Sinistra» e da alcuni scritti, specialmente *Scienze e vita*, e gli articoli sul verismo, ecc.

Tutta la quistione sarebbe da rivedere, ristudiando i riferimenti dati dal Croce e dal Ravà, cercandone altri, per inquadrarli nella quistione che è argomento della rubrica e cioè che due strutture fondamentalmente simili hanno superstrutture «equivalenti» e reciprocamente traducibili, qualunque sia il linguaggio particolare nazionale. Di questo fatto avevano coscienza i contemporanei della rivoluzione francese e ciò è di sommo interesse. (Le note del Croce sul paragone carducciano tra Robespierre e Kant sono pubblicate nella II Serie delle *Conversazioni Critiche*, pp. 292 sgg.).

Storia della terminologia e delle metafore. L'espressione tradizionale che l'«anatomia» della società è costituita dalla sua «economia» è una semplice metafora ricavata dalle discussioni svoltesi intorno alle scienze naturali e alla classificazione delle specie animali, classificazione entrata nella sua fase «scientifica» quando appunto si partì dall'anatomia e non più da caratteri secondari e accidentali. La metafora era giustificata anche dalla sua «popolarità», cioè dal fatto che offriva anche a un pubblico non intellettualmente raffinato, uno schema di facile comprensione (di questo fatto non si tiene quasi mai il conto debito: che la filosofia della prassi, proponendosi di riformare intellettualmente e moralmente strati sociali culturalmente arretrati, ricorre a metafore talvolta «grossolane e violente» nella loro popolarità). Lo studio dell'origine linguistico-culturale di una metafora impiegata per indicare un concetto o un rapporto nuovamente scoperto, può aiutare a comprendere meglio il concetto stesso, in quanto esso viene riportato al mondo culturale, storicamente determinato, in cui è sorto, così come è utile per precisare il limite della metafora stessa, cioè ad impedire che essa

si materializzi e si meccanicizzi. Le scienze sperimentali e naturali sono state, in una certa epoca, un «modello», un «tipo»; e poiché le scienze sociali (la politica e la storiografia) cercavano di trovare un fondamento obbiettivo e scientificamente adatto a dar loro la stessa sicurezza ed energia delle scienze naturali, è facile comprendere che a queste si sia ricorso per crearne il linguaggio.

D'altronde, da questo punto di vista, occorre distinguere tra i due fondatori della filosofia della prassi, il cui linguaggio non ha la stessa origine culturale e le cui metafore riflettono interessi diversi.

Un altro spunto «linguistico» è legato allo sviluppo delle scienze giuridiche: si dice nell'introduzione alla *Critica dell'economia politica* che «non si può giudicare un'epoca storica da ciò che essa pensa di se stessa», cioè dal complesso delle sue ideologie. Questo principio è da connettere a quello quasi contemporaneo per cui un giudice non può giudicare l'imputato da ciò che l'imputato pensa di se stesso e dei propri atti od omissioni (sebbene ciò non significhi che la nuova storiografia sia concepita come un'attività tribunizia), principio che ha portato alla radicale riforma dei metodi processuali, ha contribuito a far abolire la tortura e ha dato all'attività giudiziaria e penale una base moderna.

A questo stesso ordine [di] osservazioni appartiene l'altra quistione riguardante il fatto che le sovrastrutture sono considerate come mere e labili «apparenze». Anche in questo «giudizio» è da vedere più un riflesso delle discussioni nate sul terreno delle scienze naturali (della zoologia e della classificazione delle specie, della scoperta che l'«anatomia» deve essere posta alla base delle classificazioni) che un derivato coerente del materialismo metafisico, per il quale i fatti spirituali sono una mera apparenza, *irreale*, *illusoria*, dei fatti corporali. A questa origine storicamente accertabile del «giudizio» si è venuto in parte sovrapponendo e in parte addirittura sostituendo ciò che si può dire un mero «atteggiamento psicologico» senza portata «conoscitiva o filosofica», come non è difficile dimostrare, in cui il contenuto teorico è scarsissimo (o indiretto, e forse si limita a un atto di volontà, che in quanto universale, ha un valore filosofico o conoscitivo implicito) e predomina la immediata passione polemica non solo contro una esagerata e deformata affermazione in senso inverso (che solo lo «spirituale» sia reale) ma contro l'«organizzazione» politica-culturale di cui tale teoria è espressione. Che l'affermazione dell'«apparenza» delle superstrutture non sia un atto filosofico, di conoscenza, ma solo un atto pratico, di polemica politica, risulta da ciò che essa non è posta come «universale», ma solo per determinate superstrutture. Si può osservare, ponendo la quistione in termini individuali, che chi è scettico per il «disinteresse» degli altri, ma non per il proprio «disinteresse», non è «scettico» filosoficamente, ma fa una quistione di «storia concreta individuale»; lo scetticismo sarebbe tale, cioè un atto filosofico, se lo «scettico» dubitasse di se stesso o della propria capacità filosofica, di conseguenza. E infatti è osservazione ovvia che lo scettico, filosofando per negare la filosofia, in realtà la esalta e la afferma. Nel caso dato, l'affermazione dell'«apparenza» delle superstrutture significa solo l'affermazione che una determinata «struttura» è condannata a perire, deve essere distrutta e il problema che si pone è se questa affermazione sia di pochi o di molti, sia già o sia per diventare una forza storica decisiva o sia puramente l'opinione isolata (o isolabile) di qualche singolare fanatico ossessionato da idee fisse.

L'atteggiamento «psicologico» che sostanzia l'affermazione dell'«apparenza» delle superstrutture, potrebbe essere paragonato all'atteggiamento che si è verificato in certe epoche (anch'esse «materialistiche» e «naturalistiche») verso la «donna» e l'«amore». Si vedeva una graziosa giovinetta, fornita di tutti quei pregi fisici che tradizionalmente destano il giudizio di «amabilità». L'uomo «pratico» valutava la sua struttura «scheletrica», l'ampiezza del «bacino», cercava di conoscere sua madre e sua nonna, per vedere quale probabile processo di deformazione ereditaria l'attuale giovinetta avrebbe subito con gli anni, per avere la possibilità di prevedere quale «moglie» egli avrebbe avuto dopo dieci, venti, trenta anni. Il giovanotto «satanico», atteggiandosi al pessimismo ultrarealistico, avrebbe osservato la giovinetta con occhi «stecchettiani»: l'avrebbe giudicata «in realtà» un puro sacco di putredine, l'avrebbe immaginata già morta e sotterrata, con le «occhiaie fetenti e vuote» ecc. ecc. Pare che questo atteggiamento psicologico sia proprio dell'età subito dopo la pubertà,

legato alle prime esperienze, alle prime riflessioni, ai primi disinganni, ecc. Tuttavia viene superato dalla vita e una «determinata» donna non susciterà più quei tali pensieri.

Nel giudizio di «apparenza» delle superstrutture c'è un fatto dello stesso genere: un «disinganno», un pseudopessimismo ecc. che scompare di colpo quando si è «conquistato» lo Stato e le superstrutture sono quelle del proprio mondo intellettuale e morale. E infatti queste deviazioni dalla filosofia della prassi sono in gran parte legate a gruppi di intellettuali «vagabondi» socialmente, disincantati ecc. disancorati, ma pronti ad ancorarsi in qualche buon porto.

La proposizione che occorre rimettere «l'uomo sui suoi piedi». Nell'esame dell'influsso esercitato dall'hegelismo sul fondatore della filosofia della prassi occorre ricordare (tenuto conto specialmente del carattere eminentemente pratico-critico del Marx) che il Marx partecipò alla vita universitaria tedesca poco dopo la morte dello Hegel, quando doveva essere ancora vivissimo il ricordo dell'insegnamento orale dello Hegel e delle discussioni appassionate, con riferimento alla storia effettuale recente, che tale insegnamento aveva suscitato, discussioni nelle quali la concretezza storica del pensiero hegeliano doveva risultare molto più evidente di quanto risulti dagli scritti sistematici. Alcune proposizioni della filosofia della prassi pare siano da ritenere specialmente legate a questa vivacità conversativa: per esempio, l'affermazione che lo Hegel fa camminare gli uomini sulla testa. Hegel impiega questa espressione parlando della Rivoluzione francese, quando dice che in un certo momento pareva che il mondo camminasse sulla testa (da verificare con esattezza). Il Croce si domanda (verificare dove e come) da dove Marx abbia preso questa immagine, come se essa non fosse stata impiegata dallo Hegel nei suoi scritti. L'immagine è così poco «libresca», che dà l'impressione di essere scaturita da una conversazione.

Antonio Labriola nello scritto *Da un secolo all'altro* scrive: «Gli è proprio quel *codino* di Hegel che disse come quegli uomini (della Convenzione) avessero pei primi, dopo Anassagora, tentato di capovolgere la nozione del mondo, poggiando questo sulla ragione» (ed. Dal Pane, p. 45).

Questa proposizione, sia nell'impiego fattone da Hegel, sia in quello fattone dalla filosofia della prassi, è da confrontare col parallelo, fatto dallo stesso Hegel e che ha uno spunto nella *Sacra Famiglia*, tra il pensiero pratico-giuridico francese e quello speculativo tedesco (a questo proposito è da vedere il quaderno su «Introduzione allo studio della filosofia» p. 59).

Traducibilità dei linguaggi scientifici. Le note scritte in questa rubrica devono essere raccolte appunto nella rubrica generale sui rapporti delle filosofie speculative e la filosofia della praxis e della loro riduzione a questa come momento politico che la filosofia della praxis spiega «politicamente». Riduzione a «politica» di tutte le filosofie speculative, a momento della vita storico-politica; la filosofia della praxis concepisce la realtà dei rapporti umani di conoscenza come elemento di «egemonia» politica.

II. Alcuni problemi per lo studio
della filosofia della prassi

Posizione del problema. Produzione di nuove Weltanschauungen, che feconda e alimenta la cultura di un'età storica e produzione indirizzata filosoficamente secondo le Weltanschauungen originali. Marx è un creatore di Weltanschauung, ma quale è la posizione di Ilici? È puramente subordinata e subalterna? La spiegazione è nello stesso marxismo – scienza e azione –. Il passaggio dall'utopia alla scienza e dalla scienza all'azione (ricordare opuscolo relativo di Carlo Radek). La fondazione di una classe dirigente (cioè di uno Stato) equivale alla creazione di una Weltanschauung. L'espressione che il proletariato tedesco è l'erede della filosofia classica tedesca: come deve essere intesa – non voleva indicare Marx l'ufficio storico della sua filosofia divenuta teoria di una classe che sarebbe diventata Stato? Per Ilici questo è realmente avvenuto in un territorio determinato. Ho accennato altrove all'importanza filosofica del concetto e del fatto di egemonia, dovuto a Ilici. L'egemonia realizzata significa la critica reale di una filosofia, la sua reale dialettica. Cfr. ciò che scrive Graziadei¹ nell'introduzione a *Prezzo e sovrapprezzo*: egli pone Marx come unità di una serie di grandi scienziati. Errore fondamentale: nessuno degli altri ha prodotto una originale e integrale concezione del mondo. Marx inizia intellettualmente un'età storica che durerà probabilmente dei secoli, cioè fino alla sparizione della Società politica e all'avvento della Società regolata. Solo allora la sua concezione del mondo sarà superata (concezione della necessità, [superata] da concezione della libertà). Fare un parallelo tra Marx e Ilici per giungere a una gerarchia è stolto e ozioso: esprimono due fasi: scienza-azione, che [sono] omogenee ed eterogenee nello stesso tempo. Così, storicamente, sarebbe assurdo un parallelo tra Cristo e S. Paolo: Cristo-Weltanschauung, S. Paolo organizzazione, azione, espansione della Weltanschauung: essi sono ambedue necessari nella stessa misura e però sono della stessa statura storica. Il Cristianesimo potrebbe chiamarsi, storicamente, cristianesimo-paolinismo e sarebbe l'espressione più esatta (solo la credenza nella divinità di Cristo ha impedito un caso di questo genere, ma questa credenza è anch'essa solo un elemento storico, e non teorico).

Quistioni di metodo. Se si vuole studiare la nascita di una concezione del mondo che dal suo fondatore non è stata mai esposta sistematicamente (e la cui coerenza essenziale è da ricercare non in ogni singolo scritto o serie di scritti ma nell'intero sviluppo del lavoro intellettuale vario in cui gli elementi della concezione sono impliciti) occorre fare preliminarmente un lavoro filologico minuzioso e condotto col massimo scrupolo di esattezza, di onestà scientifica, di lealtà intellettuale, di assenza di ogni preconetto ed apriorismo o partito preso. Occorre, prima di tutto, ricostruire il processo di sviluppo intellettuale del pensatore dato per identificare gli elementi divenuti stabili e «permanenti», cioè che sono stati assunti come pensiero proprio, diverso e superiore al «materiale» precedentemente studiato e che ha servito di stimolo; solo questi elementi sono momenti essenziali del processo di sviluppo. Questa selezione può essere fatta per periodi più o meno lunghi, come risulta dall'intrinseco e non da notizie esterne (che pure possono essere utilizzate) e dà luogo a una serie di «scarti», cioè di dottrine e teorie parziali per le quali quel pensatore può aver avuto, in certi momenti, una simpatia, fino ad averle accettate provvisoriamente ed essersene servito per il suo lavoro critico o di creazione storica e scientifica. È osservazione comune di ogni studioso, come esperienza personale, che ogni nuova teoria studiata con «eroico furore» (cioè quando non si studia per mera curiosità esteriore ma per un profondo interesse) per un certo tempo, specialmente se si è giovani, attira di per se stessa, si impadronisce di tutta la personalità e viene limitata dalla teoria successivamente studiata finché non si stabilisce un equilibrio critico e si studia con profondità senza però arrendersi subito al fascino del sistema o dell'autore studiato. Questa serie di osservazioni valgono tanto più quanto più il pensatore dato è piuttosto irruento, di carattere polemico e manca dello spirito di sistema, quando si tratta di una personalità nella quale l'attività teorica e quella pratica so-

¹ Graziadei è arretrato in confronto di mons. Olgiati che nel suo volumetto sul Marx non trova altro paragone possibile che con Gesù, paragone che per un prelado è realmente il colmo della concessione poiché egli crede alla natura divina del Cristo (*n.d.a.*)

no indissolubilmente intrecciate, di un intelletto in continua creazione e in perpetuo movimento, che sente vigorosamente l'autocritica nel modo piú spietato e conseguente. Date queste premesse, il lavoro deve seguire queste linee: 1) la ricostruzione della biografia non solo per ciò che riguarda l'attività pratica ma specialmente per l'attività intellettuale; 2) il registro di tutte le opere, anche le piú trascurabili, in ordine cronologico, diviso secondo motivi intrinseci: di formazione intellettuale, di maturità, di possesso e applicazione del nuovo modo di pensare e di concepire la vita e il mondo. La ricerca del *leit-motiv*, del ritmo del pensiero in sviluppo, deve essere piú importante delle singole affermazioni casuali e degli aforismi staccati.

Questo lavoro preliminare rende possibile ogni ulteriore ricerca. Tra le opere del pensatore dato, inoltre, occorre distinguere tra quelle che egli ha condotto a termine e pubblicate e quelle rimaste inedite, perché non compiute, e pubblicate da qualche amico o discepolo, non senza revisioni, rifacimenti, tagli, ecc., ossia non senza un intervento attivo dell'editore. È evidente che il contenuto di queste opere postume deve essere assunto con molta discrezione e cautela, perché non può essere ritenuto definitivo, ma solo materiale ancora in elaborazione, ancora provvisorio; non può escludersi che queste opere, specialmente se da lungo tempo in elaborazione e che l'autore non si decideva mai a compiere, in tutto o in parte fossero ripudiate dall'autore o non ritenute soddisfacenti.

Nel caso specifico del fondatore della filosofia della praxis, l'opera letteraria può essere distinta in queste sezioni: 1) lavori pubblicati sotto la responsabilità diretta dell'autore: tra questi devono essere considerati, in linea generale, non solo quelli materialmente dati alle stampe, ma quelli «pubblicati» o messi in circolazione in qualsiasi modo dall'autore, come le lettere, le circolari, ecc. (un esempio tipico sono le *Glosse al programma di Gotha* e l'epistolario); 2) le opere non stampate sotto la responsabilità diretta dell'autore, ma da altri, postume; intanto di queste sarebbe bene avere il testo diplomatico, ciò che è già in via di essere fatto, o per lo meno una minuziosa descrizione del testo originale fatta con criteri diplomatici.

L'una e l'altra sezione dovrebbero essere ricostruite per periodi cronologico-critici, in modo da poter stabilire confronti validi e non puramente meccanici ed arbitrari.

Dovrebbe essere minutamente studiato e analizzato il lavoro di elaborazione compiuto dall'autore sul materiale delle opere poi da lui stesso stampate: questo studio darebbe per lo meno degli indizi e dei criteri per valutare criticamente l'attendibilità delle redazioni compilate da altri delle opere postume. Quanto piú il materiale preparatorio delle opere edite dall'autore si allontana dal testo definitivo redatto dallo stesso autore, e tanto meno è attendibile la redazione di altro scrittore di un materiale dello stesso tipo. Un'opera non può mai essere identificata col materiale bruto, raccolto per la sua compilazione: la scelta definitiva, la disposizione degli elementi componenti, il peso maggiore o minore dato a questo o a quello degli elementi raccolti nel periodo preparatorio, sono appunto ciò che costituisce l'opera effettiva.

Anche lo studio dell'epistolario deve essere fatto con certe cautele: un'affermazione recisa fatta in una lettera non sarebbe forse ripetuta in un libro. La vivacità stilistica delle lettere, se spesso è artisticamente piú efficace dello stile piú misurato e ponderato di un libro, talvolta porta a deficienze di argomentazione; nelle lettere, come nei discorsi, come nelle conversazioni si verificano piú spesso *errori logici*; la rapidità maggiore del pensiero è spesso a scapito della sua solidità.

Solo in seconda linea, nello studio di un pensiero originale e innovatore, viene il contributo di altre persone alla sua documentazione. Così, almeno in linea di principio, come metodo, deve essere impostata la questione dei rapporti di omogeneità tra i due fondatori della filosofia della praxis. L'affermazione dell'uno o dell'altro sull'accordo reciproco vale solo per l'argomento dato. Anche il fatto che uno ha scritto qualche capitolo per il libro scritto dall'altro, non è una ragione perentoria perché tutto il libro sia considerato come risultato di un perfetto accordo. Non bisogna sottovalutare il contributo del secondo, ma non bisogna neanche identificare il secondo col primo, né bisogna pensare che tutto ciò che il secondo ha attribuito al primo sia assolutamente autentico e senza infiltrazioni. È certo che il secondo ha dato la prova di un disinteresse e di un'assenza di vanità personale unici nella storia della letteratura, ma non di ciò si tratta, né di porre in dubbio l'assoluta onestà scientifica

del secondo. Si tratta che il secondo non è il primo e che se si vuole conoscere il primo occorre cercarlo specialmente nelle sue opere autentiche, pubblicate sotto la sua diretta responsabilità. Da queste osservazioni conseguono parecchie avvertenze di metodo e alcune indicazioni per ricerche collaterali. Per esempio che valore ha il libro di Rodolfo Mondolfo sul *Materialismo Storico di Federico Engels* edito dal Formiggini nel 1912? Il Sorel (in una lettera al Croce) pone in dubbio che si possa studiare un argomento di tal fatta, data la scarsa capacità di pensiero originale dell'Engels, e spesso ripete che bisogna non confondere tra i due fondatori della filosofia della praxis. A parte la questione posta dal Sorel, pare che per il fatto stesso che si suppone (si afferma) una scarsa capacità teoretica nel secondo dei due amici (per lo meno una sua posizione subalterna rispetto al primo) sia indispensabile ricercare a chi spetti il pensiero originale, ecc. In realtà una ricerca sistematica di questo genere (eccetto il libro del Mondolfo) nel mondo della cultura non è mai stata fatta, anzi le esposizioni del secondo, alcune relativamente sistematiche, sono ormai assunte in primo piano, come fonte autentica e anzi sola fonte autentica. Perciò il volume del Mondolfo pare molto utile, almeno per la direttiva che traccia.

Antonio Labriola. Sarebbe di grande utilità un riassunto obiettivo e sistematico (anche se di tipo scolastico-analitico) di tutte le pubblicazioni di Antonio Labriola sulla filosofia della prassi per sostituire i volumi esauriti. Un lavoro di tal genere è preliminare per ogni iniziativa rivolta a rimettere in circolazione la posizione filosofica del Labriola che è pochissimo conosciuta all'infuori di una cerchia ristretta. È stupefacente che nelle sue *Memorie* Leone Bronstein parli di «dilettantismo» del Labriola (rivedere). Non si capisce questo giudizio (almeno non significasse il distacco tra teoria e pratica nella persona del Labriola, ciò che non pare il caso) se non come un riflesso inconsapevole della pedanteria pseudoscientifica del gruppo intellettuale tedesco che ebbe tanta influenza in Russia. In realtà il Labriola, affermando che la filosofia della prassi è indipendente da ogni altra corrente filosofica, è autosufficiente, è il solo che abbia cercato di costruire scientificamente la filosofia della prassi. La tendenza dominante si è manifestata in due correnti principali:

1) Quella cosiddetta ortodossa rappresentata dal Plekhanov (cfr. *I Problemi fondamentali*) che in realtà, nonostante le sue affermazioni in contrario, ricade nel materialismo volgare. Non è stato bene impostato il problema delle «origini» del pensiero del fondatore della filosofia della prassi: uno studio accurato della cultura filosofica del Marx (e dell'ambiente filosofico generale in cui egli si formò direttamente e indirettamente) è certo necessario, ma come premessa allo studio, ben più importante, della sua propria e «originale» filosofia, che non può esaurirsi in alcune «fonti» o nella «cultura sua personale»: occorre, prima di tutto, tener conto della sua attività creatrice e costruttrice. Il modo di porre il problema da parte del Plekhanov è tipicamente proprio del metodo positivista e mostra le sue scarse facoltà speculative e storiografiche.

2) La tendenza «ortodossa» ha determinato la sua opposta: di collegare la filosofia della prassi al kantismo o ad altre tendenze filosofiche non positivistiche e materialistiche, fino alla conclusione «agnostica» di Otto Bauer che nel suo libretto sulla «Religione» scrive che il marxismo può essere sostenuto e integrato da una qualsiasi filosofia, quindi anche dal tomismo. Questa seconda non è quindi una tendenza in senso stretto, ma un insieme di tutte le tendenze che non accettano la così detta «ortodossia» del pedantismo tedesco, fino a quella freudiana del De Man.

Perché il Labriola e la sua impostazione del problema filosofico, hanno avuto così scarsa fortuna? Si può dire a questo proposito ciò che la Rosa disse a proposito dell'economia critica e dei suoi problemi più alti: nel periodo romantico della lotta, dello *Sturm und Drang* popolare, tutto l'interesse si appunta sulle armi più immediate, sui problemi di tattica, in politica e sui minori problemi culturali nel campo filosofico. Ma dal momento in cui un gruppo subalterno diventa realmente autonomo ed egemone suscitando un nuovo tipo di Stato, nasce concretamente l'esigenza di costruire un nuovo ordine intellettuale e morale, cioè un nuovo tipo di società e quindi l'esigenza di elaborare i concetti più universali, le armi ideologiche più raffinate e decisive. Ecco la necessità di rimettere

in circolazione Antonio Labriola e di far predominare la sua impostazione del problema filosofico. Si può così porre la lotta per una cultura superiore autonoma; la parte positiva della lotta che si manifesta in forma negativa e polemica con gli *a-* privativi e gli *anti-* (anticlericalismo, ateismo, ecc.). Si dà una forma moderna e attuale all'umanesimo laico tradizionale che deve essere la base etica del nuovo tipo di Stato.

La trattazione analitica e sistematica della concezione filosofica di Antonio Labriola potrebbe diventare la sezione filosofica di una rivista del tipo medio «Voce», «Leonardo» («Ordine Nuovo») di cui si parla nella rubrica del giornalismo. Bisognerebbe compilare una bibliografia internazionale sul Labriola («Neue Zeit», ecc.).

[*La filosofia della prassi e la cultura moderna.*] La filosofia della praxis è stata un momento della cultura moderna; in una certa misura ne ha determinato o fecondato alcune correnti. Lo studio di questo fatto, molto importante e significativo, è stato trascurato o è addirittura ignorato dai così detti ortodossi e per la seguente ragione: che la combinazione filosofica più rilevante è avvenuta tra la filosofia della praxis e diverse tendenze idealistiche, ciò che ai così detti ortodossi, legati essenzialmente alla particolare corrente di cultura dell'ultimo quarto del secolo scorso (positivismo, scientismo) è parso un controsenso se non una furberia da ciarlatani (tuttavia nel saggio di Plekhanov su i *Problemi fondamentali* c'è qualche accenno a questo fatto, ma solamente sfiorato e senza tentativo alcuno di spiegazione critica). Per ciò pare sia necessario rivalutare la impostazione del problema così come fu tentata da Antonio Labriola.

È avvenuto questo: la filosofia della praxis ha subito realmente una doppia revisione, cioè è stata sussunta in una doppia combinazione filosofica. Da una parte, alcuni suoi elementi, in modo esplicito o implicito, sono stati assorbiti e incorporati da alcune correnti idealistiche (basta citare il Croce, il Gentile, il Sorel, lo stesso Bergson, il pragmatismo); dall'altra i così detti ortodossi, preoccupati di trovare una filosofia che fosse, secondo il loro punto di vista molto ristretto, più comprensiva di una «semplice» interpretazione della storia, hanno creduto di essere ortodossi, identificandola fundamentalmente nel materialismo tradizionale. Un'altra corrente è ritornata al kantismo (e si può citare, oltre il prof. Max Adler viennese, i due professori italiani Alfredo Poggi e Adelchi Barotono). Si può osservare, in generale, che le correnti che hanno tentato combinazioni della filosofia della praxis con tendenze idealistiche sono in grandissima parte [di] intellettuali «puri», mentre quella che ha costituito l'ortodossia era di personalità intellettuali più spiccatamente dedite all'attività pratica e quindi più legate (con legami più o meno estrinseci) alle grandi masse popolari (ciò che del resto non ha impedito alla più gran parte di fare capitomboli non di poca importanza storico-politica). Questa distinzione ha una grande portata. Gli intellettuali «puri», come elaboratori delle più estese ideologie delle classi dominanti, come leaders dei gruppi intellettuali dei loro paesi, non potevano non servirsi almeno di alcuni elementi della filosofia della praxis, per irrobustire le loro concezioni e moderare il soverchio filosofismo speculativo col realismo storicista della teoria nuova, per fornire di nuove armi l'arsenale del gruppo sociale cui erano legati. D'altra parte la tendenza ortodossa si trovava a lottare con l'ideologia più diffusa nelle masse popolari, il trascendentalismo religioso e credeva di superarlo solo col più crudo e banale materialismo che era anch'esso una stratificazione non indifferente del senso comune, mantenuta viva, più di quanto si credesse e si creda, dalla stessa religione che nel popolo ha una sua espressione triviale e bassa, superstiziosa e stregonesca, in cui la materia ha una funzione non piccola.

Il Labriola si distingue dagli uni e dagli altri per la sua affermazione (non sempre sicura, a dire il vero) che la filosofia della praxis è una filosofia indipendente e originale che ha in se stessa gli elementi di un ulteriore sviluppo per diventare da interpretazione della storia filosofia generale. Occorre lavorare appunto in questo senso, sviluppando la posizione di Antonio Labriola, di cui i libri di Rodolfo Mondolfo non paiono (almeno per quanto si ricorda) un coerente svolgimento. Pare che il Mondolfo non abbia mai abbandonato completamente il fondamentale punto di vista del positivi-

simo di alunno di Roberto Ardigò. Il libro del discepolo del Mondolfo, il Diambri Palazzi (presentato da una prefazione del Mondolfo) sulla *Filosofia di Antonio Labriola* è un documento della povertà di concetti e di direttive dell'insegnamento universitario del Mondolfo stesso.

Perché la filosofia della praxis ha avuto questa sorte, di aver servito a formare combinazioni, coi suoi elementi principali, sia coll'idealismo che con il materialismo filosofico? Il lavoro di ricerca non può non essere complesso e delicato: domanda molta finezza nell'analisi e sobrietà intellettuale. Perché è molto facile lasciarsi prendere dalle somiglianze esteriori e non vedere le somiglianze nascoste e i nessi necessari ma camuffati. L'identificazione dei concetti che la filosofia della praxis ha «ceduto» alle filosofie tradizionali e per cui queste hanno trovato un qualche istante di ringiovanimento, deve essere fatta con molta cautela critica, e significa né più né meno che fare la storia della cultura moderna dopo l'attività dei fondatori della filosofia della praxis. L'assorbimento esplicito e evidentemente non è difficile da rintracciare, quantunque anche esso debba essere analizzato criticamente. Un esempio classico è quello rappresentato dalla riduzione crociana della filosofia della praxis a canone empirico di ricerca storica, concetto che è penetrato anche fra i cattolici (cfr. il libro di mons. Olgiati), che ha contribuito a creare la scuola storiografica economico-giuridica italiana che si è diffusa anche fuori d'Italia. Ma la ricerca più difficile e delicata è quella degli assorbimenti «impliciti», non confessati, avvenuti appunto perché la filosofia della praxis è stata un momento della cultura moderna, un'atmosfera diffusa, che ha modificato i vecchi modi di pensare per azioni e reazioni non apparenti e non immediate. Lo studio del Sorel è specialmente interessante da questo punto di vista, perché attraverso il Sorel e la sua fortuna si possono avere molti indizi in proposito; così dicasi del Croce. Ma lo studio più importante pare debba essere quello della filosofia bergsoniana e il pragmatismo per vedere in quanto certe loro posizioni sarebbero inconcepibili senza l'anello storico della filosofia della praxis. Un altro aspetto della questione è l'insegnamento pratico di scienza politica che la filosofia della praxis ha dato agli stessi avversari che la combattono aspramente per principio, così come i gesuiti combattevano teoricamente Machiavelli pur essendone in pratica i migliori discepoli. In una *Opinione* pubblicata da Mario Missiroli nella «Stampa» del tempo in cui fu corrispondente da Roma (intorno al 1925) si dice su per giù che sarebbe da vedere se nell'intimo della loro coscienza gli industriali più intelligenti non siano persuasi che l'Economia Critica non abbia visto molto bene nelle cose loro e non si servano degli insegnamenti così appresi. Tutto ciò non sarebbe per nulla sorprendente, perché se il fondatore della filosofia della praxis ha esattamente analizzato la realtà, egli non ha fatto che sistemare razionalmente e coerentemente ciò che gli agenti storici di questa realtà sentivano e sentono confusamente e istintivamente e di cui hanno preso maggior coscienza dopo la critica avversaria.

L'altro aspetto della questione è ancor più interessante. Perché anche i così detti ortodossi hanno «combinato» la filosofia della praxis con altre filosofie e con una piuttosto che con altre in prevalenza? Infatti quella che conta è la combinazione col materialismo tradizionale; la combinazione col kantismo non ha avuto che un successo limitato e presso solo ristretti gruppi intellettuali. Sull'argomento è da vedere il saggio della Rosa sui *Progressi e arresti nello sviluppo della filosofia della praxis* che nota come le parti costituenti questa filosofia si siano sviluppate in misura diversa, ma sempre a seconda delle necessità dell'attività pratica. Cioè i fondatori della filosofia nuova avrebbero percorso di molto le necessità del loro tempo e anche di quello successivo, avrebbero creato un arsenale con armi che ancora non giovavano perché anacronistiche e che solo col tempo sarebbero state ripulite. La spiegazione è un po' capziosa, in quanto non fa che dare in gran parte come spiegazione il fatto stesso da spiegare astrattizzato, tuttavia c'è in essa qualcosa di vero che si può approfondire. Una delle ragioni storiche pare sia da ricercare nel fatto che la filosofia della praxis ha dovuto allearsi con tendenze estranee per combattere i residui del mondo precapitalistico nelle masse popolari, specialmente nel terreno religioso. La filosofia della praxis aveva due compiti: combattere le ideologie moderne nella loro forma più raffinata, per poter costituire il proprio gruppo di intellettuali indipendenti, e educare le masse popolari, la cui cultura era medioevale. Questo secondo compito, che era fondamentale, dato il carattere della nuova filosofia, ha assorbito tutte le

forze, non solo quantitativamente ma anche qualitativamente; per ragioni «didattiche», la nuova filosofia si è combinata in una forma di cultura che era un po' superiore a quella media popolare (che era molto bassa), ma assolutamente inadeguata per combattere le ideologie delle classi colte, mentre la nuova filosofia era proprio nata per superare la più alta manifestazione culturale del tempo, la filosofia classica tedesca, e per suscitare un gruppo di intellettuali proprii del nuovo gruppo sociale di cui era la concezione del mondo. D'altra parte la cultura moderna, specialmente idealistica, non riesce a elaborare una cultura popolare, non riesce a dare un contenuto morale e scientifico ai propri programmi scolastici, che rimangono schemi astratti e teorici; essa rimane la cultura di una ristretta aristocrazia intellettuale, che talvolta ha presa sulla gioventù solo in quanto diventa politica immediata e occasionale.

È da vedere se questo modo di «schieramento» culturale non sia una necessità storica e se nella storia passata non si ritrovino schieramenti simili, tenuto conto delle circostanze di tempo e di luogo. L'esempio classico e precedente alla modernità, è indubbiamente quello del Rinascimento in Italia e della Riforma nei paesi protestanti. Nel volume *Storia dell'età barocca in Italia*, a p. 11, il Croce scrive: «Il movimento della Rinascita era rimasto aristocratico, di circoli eletti, e nella stessa Italia, che ne fu madre e nutrice, non uscì dai circoli di corte, non penetrò fino al popolo, non divenne costume o "pregiudizio", ossia collettiva persuasione e fede. La Riforma, invece, ebbe bensì questa efficacia di penetrazione popolare, ma la pagò con un ritardo del suo intrinseco sviluppo, con la lenta e più volte interrotta maturazione del suo germe vitale». E a p. 8 «E Lutero, come quegli umanisti, depreca la tristezza e celebra la letizia, condanna l'ozio e comanda il lavoro; ma, d'altra parte, è condotto a diffidenza e ostilità contro le lettere e gli studi, sicché Erasmo poté dire: *ubicumque regnat lutheranismus, ibi literarum est interitus*; e certo, se non proprio per solo effetto di quella avversione in cui era entrato il suo fondatore, il protestantesimo tedesco fu per un paio di secoli pressoché sterile negli studi, nella critica, nella filosofia. I riformatori italiani, segnatamente quelli del circolo di Giovanni de Valdès e i loro amici, riunirono invece senza sforzo l'umanesimo al misticismo, il culto degli studi all'austerità morale. Il calvinismo, con la sua dura concezione della grazia e la dura disciplina, neppur esso favorì la libera ricerca e il culto della bellezza, ma gli accadde, interpretando e svolgendo e adattando il concetto della grazia e quello della vocazione, di venire a promuovere energicamente la vita economica, la produzione e l'accrescimento della ricchezza». La riforma luterana e il calvinismo suscitarono un vasto movimento popolare-nazionale dove si diffusero, e solo in periodi successivi una cultura superiore; i riformatori italiani furono infecondi di grandi successi storici. È vero che anche la Riforma nella sua fase superiore necessariamente assunse i modi della Rinascita e come tale si diffuse anche nei paesi non protestanti dove non c'era stata l'incubazione popolare; ma la fase di sviluppo popolare ha permesso ai paesi protestanti di resistere tenacemente e vittoriosamente alla crociata degli eserciti cattolici e così nacque la nazione germanica come una delle più vigorose dell'Europa moderna. La Francia fu lacerata dalle guerre di religione con la vittoria apparente del cattolicesimo, ma ebbe una grande riforma popolare nel Settecento con l'illuminismo, il voltairianismo, l'enciclopedia che precedé e accompagnò la rivoluzione del 1789; si trattò realmente di una grande riforma intellettuale e morale del popolo francese, più completa di quella tedesca luterana, perché abbracciò anche le grandi masse contadine della campagna, perché ebbe un fondo laico spiccato e tentò di sostituire alla religione una ideologia completamente laica rappresentata dal legame nazionale e patriottico; ma neanche essa ebbe una fioritura immediata di alta cultura, altro che per la scienza politica nella forma di scienza positiva del diritto. (Cfr. il paragone fatto da Hegel delle particolari forme nazionali assunte dalla stessa cultura in Francia e in Germania nel periodo della rivoluzione francese; concezione hegeliana che attraverso una catena un po' lunga portò al famoso verso carducciano: «accomunati nella stessa fe', – decapitaro Emmanuel Kant Iddio, Massimiliano Robespierre il re»).

Una concezione della filosofia della praxis come riforma popolare moderna (poiché sono dei puri astrattisti quelli che aspettano una riforma religiosa in Italia, una nuova edizione italiana del calvinismo, come Missiroli e C.) è stata forse intravista da Giorgio Sorel, un po' (o molto) disper-

samente, intellettualisticamente, per una specie di furore giansenistico contro le brutture del parlamentarismo e dei partiti politici. Sorel ha preso da Renan il concetto della necessità di una riforma intellettuale e morale, ha affermato (in una lettera al Missiroli) che spesso grandi movimenti storici [non] sono rappresentati da una cultura moderna ecc. Ma mi pare che una tale concezione sia implicita nel Sorel quando si serve del cristianesimo primitivo come termine di paragone, con molta letteratura, è vero, ma tuttavia con più di un granello di verità, con riferimenti meccanici e spesso artificiosi, ma tuttavia con qualche lampo di intuizione profonda. La filosofia della praxis presuppone tutto questo passato culturale, la Rinascita e la Riforma, la filosofia tedesca e la rivoluzione francese, il calvinismo e la economia classica inglese, il liberalismo laico e lo storicismo che è alla base di tutta la concezione moderna della vita. La filosofia della praxis è il coronamento di tutto questo movimento di riforma intellettuale e morale, dialettizzato nel contrasto tra cultura popolare e alta cultura. Corrisponde al nesso Riforma protestante + Rivoluzione francese: è una filosofia che è anche una politica e una politica che è anche una filosofia. Attraversa ancora la sua fase popolare: suscitare un gruppo di intellettuali indipendenti non è cosa facile, domanda un lungo processo, con azioni e reazioni, con adesioni e dissoluzioni e nuove formazioni molto numerose e complesse: è la concezione di un gruppo sociale subalterno, senza iniziativa storica, che si amplia continuamente, ma disorganicamente, e senza poter oltrepassare un certo grado qualitativo che è sempre al di qua dal possesso dello Stato, dall'esercizio reale dell'egemonia su l'intera società che solo permette un certo equilibrio organico nello sviluppo del gruppo intellettuale. La filosofia della praxis è diventata anch'essa «pregiudizio» e «superstizione»; così come è, è l'aspetto popolare dello storicismo moderno, ma contiene in sé un principio di superamento di questo storicismo. Nella storia della cultura, che è molto più larga della storia della filosofia, ogni volta che la cultura popolare è affiorata, perché si attraversava una fase di rivolgimenti e dalla ganga popolare si selezionava il metallo di una nuova classe, si è avuta una fioritura di «materialismo», viceversa nello stesso momento le classi tradizionali si aggrappavano allo spiritualismo. Hegel, a cavallo della Rivoluzione francese e della Restaurazione, ha dialettizzato i due momenti della vita del pensiero, materialismo e spiritualismo, ma la sintesi fu «un uomo che cammina sulla testa». I continuatori di Hegel hanno distrutto quest'unità e si è ritornati ai sistemi materialistici da una parte e a quelli spiritualistici dall'altra. La filosofia della praxis, nel suo fondatore, ha rivissuto tutta questa esperienza, di hegelismo, feuerbachismo, materialismo francese – per ricostruire la sintesi dell'unità dialettica: «l'uomo che cammina sulle gambe». Il laceramento avvenuto per l'hegelismo si è ripetuto per la filosofia della praxis, cioè dall'unità dialettica si è ritornati da una parte al materialismo filosofico, mentre l'alta cultura moderna idealistica ha cercato di incorporare ciò che della filosofia della praxis le era indispensabile per trovare qualche nuovo elisir. «Politicamente» la concezione materialistica è vicina al popolo, al senso comune; essa è strettamente legata a molte credenze e pregiudizii, a quasi tutte le superstizioni popolari (stregonerie, spiriti, ecc.). Ciò si vede nel cattolicesimo popolare e specialmente nell'ortodossia bizantina. La religione popolare è crassamente materialistica, tuttavia la religione ufficiale degli intellettuali cerca di impedire che si formino due religioni distinte, due strati separati, per non staccarsi dalle masse, per non diventare anche ufficialmente, come è realmente, una ideologia di ristretti gruppi. Ma da questo punto di vista, non bisogna far confusione tra l'atteggiamento della filosofia della praxis e quello del cattolicesimo. Mentre quella mantiene un contatto dinamico e tende a sollevare continuamente nuovi strati di massa ad una vita culturale superiore, quello tende a mantenere un contatto puramente meccanico, un'unità esteriore, basata specialmente sulla liturgia e sul culto più appariscentemente suggestivo sulle grandi folle. Molti tentativi ereticali furono manifestazioni di forze popolari per riformare la chiesa e avvicinarla al popolo, innalzando il popolo. La chiesa ha reagito spesso in forma violentissima, ha creato la Compagnia di Gesù, si è catafratta con le decisioni del Concilio di Trento, quantunque abbia organizzato un meraviglioso meccanismo di religione «democratica» dei suoi intellettuali, ma come singoli individui, non come espressione rappresentativa di gruppi popolari. Nella storia degli sviluppi culturali, occorre tenere uno speciale conto dell'organizzazione della cultura e del personale in cui tale organizzazione prende forma con-

creta. Nel volume di G. De Ruggiero su *Rinascimento e Riforma* si può vedere quale sia stato l'atteggiamento di moltissimi intellettuali, con a capo Erasmo: essi piegarono dinanzi alle persecuzioni e ai roghi. Il portatore della Riforma è stato perciò proprio il popolo tedesco nel suo complesso, come popolo indistinto, non gli intellettuali. Appunto questa diserzione degli intellettuali dinanzi al nemico spiega la «sterilità» della Riforma sulla sfera immediata dell'alta cultura, finché dalla massa popolare, rimasta fedele, non si seleziona lentamente un nuovo gruppo di intellettuali che culmina nella filosofia classica. Qualcosa di simile è avvenuto finora per la filosofia della praxis; i grandi intellettuali formati nel suo terreno, oltre ad essere poco numerosi, non erano legati al popolo, non sbocciarono dal popolo, ma furono l'espressione di classi intermedie tradizionali, alle quali ritornarono nelle grandi «svolte» storiche; altri rimasero, ma per sottoporre la nuova concezione a una sistematica revisione, non per procurarne lo sviluppo autonomo. L'affermazione che la filosofia della praxis è una concezione nuova, indipendente, originale, pur essendo un momento dello sviluppo storico mondiale, è l'affermazione della indipendenza e originalità di una nuova cultura in incubazione che si svilupperà con lo svilupparsi dei rapporti sociali. Ciò che volta per volta esiste è una combinazione variabile di vecchio e nuovo, un equilibrio momentaneo dei rapporti culturali corrispondente all'equilibrio dei rapporti sociali. Solo dopo la creazione dello Stato, il problema culturale si impone in tutta la sua complessità e tende a una soluzione coerente. In ogni caso l'atteggiamento precedente alla formazione statale non può non essere critico-polemico, e mai dogmatico, deve essere un atteggiamento romantico, ma di un romanticismo che consapevolmente aspira alla sua composta classicità.

Nota I. Studiare il periodo della Restaurazione come periodo di elaborazione di tutte le dottrine storicistiche moderne, compresa la filosofia della praxis che ne è il coronamento e che del resto fu elaborata proprio alla vigilia del '48, quando la Restaurazione crollava da ogni parte e il patto della Santa Alleanza andava in pezzi. È noto che Restaurazione è soltanto una espressione metaforica; in realtà non ci fu nessuna restaurazione effettuale dell'ancien régime, ma solo una nuova sistemazione di forze, in cui le conquiste rivoluzionarie delle classi medie furono limitate e codificate. Il re in Francia e il papa a Roma divennero capi dei rispettivi partiti e non più indiscussi rappresentanti della Francia o della cristianità. La posizione del papa fu specialmente scossa e da allora ha inizio la formazione di organismi permanenti dei «cattolici militanti» che dopo altre tappe intermedie: il 1848-49, il 1861 (quando avvenne la prima disgregazione dello Stato pontificio con l'annessione delle Legazioni emiliane), il 1870 e il dopoguerra, diventeranno la potente organizzazione dell'Azione Cattolica, potente, ma in posizione difensiva. Le teorie storicistiche della restaurazione si oppongono alle ideologie settecentesche, astrattiste e utopistiche, che continuano a vivere come filosofia, etica e politica proletaria, diffusa specialmente in Francia, fino al 1870. La filosofia della praxis si oppone a queste concezioni settecentesche-popolari come filosofia di massa, in tutte le loro forme, da quelle più infantili, a quella del Proudhon, che subisce un qualche innesto dello storicismo conservatore e che pare possa esser chiamato il Gioberti francese, ma delle classi popolari, per il rapporto di arretratezza della storia italiana in confronto a quella francese, come appare nel periodo del 1848. Se gli storicisti conservatori, teorici del vecchio, sono ben piazzati per criticare il carattere utopistico delle ideologie giacobine mummificate, i filosofi della praxis sono meglio piazzati sia per apprezzare il valore storico reale e non astratto che il giacobinismo aveva avuto come elemento creatore della nuova nazione francese, cioè come fatto di attività circoscritte in determinate circostanze e non idoleggiate, sia per apprezzare il compito storico di questi stessi conservatori, che in realtà erano figli vergognosi dei giacobini, pur maledicendone gli eccessi mentre ne amministravano con cura l'eredità. La filosofia della praxis non solo pretendeva di spiegare e giustificare tutto il passato, ma di spiegare e giustificare storicamente anche se stessa, cioè era il massimo «storicismo», la liberazione totale da ogni «ideologismo» astratto, la reale conquista del mondo storico, l'inizio di una nuova civiltà.

Questi modelli di sviluppo culturale forniscono un punto di riferimento critico che mi pare sempre più comprensivo e importante (per il suo valore di suggestione pedagogica) quanto più ci rifletto. È evidente che non si capisce il processo molecolare di affermazione di una nuova civiltà che si svolge nel mondo contemporaneo senza aver capito il nesso storico Riforma-Rinascimento. Superficialità del Liefscitz nell'articolo introduttivo alla pubblicazione periodica di bibliografia del Rivière («La Critique Sociale»). Il Liefscitz mi pare non abbia capito gran che del marxismo e la sua concezione si potrebbe chiamare veramente da «burocratico». Luoghi comuni a tutto andare, detti con la mutria di chi è ben soddisfatto di se stesso e crede di essere tanto superiore alla critica che non immagina neanche di non dire continuamente verità strabilianti e originali. Critica (superficiale) fatta dal punto di vista dell'intellettuale (dell'intellettuale mezza calzetta). Il Liefscitz vede nell'uomo politico più il grande intellettuale nel senso letterario che il grande politico. Ma chi è stato più grande intellettuale, Bismarck o Barrès? Chi ha «realizzato» maggiori mutamenti nel mondo della cultura? Il Liefscitz non capisce nulla di tali quistioni, ma non capisce nulla neanche della quistione che egli malamente imposta: si tratta, è vero, di lavorare alla elaborazione di una élite, ma questo lavoro non può essere staccato dal lavoro di educare le grandi masse, anzi le due attività sono in realtà una sola attività ed è appunto ciò che rende difficile il problema (ricordare l'articolo della Rosa sullo sviluppo scientifico del marxismo e sulle ragioni del suo arresto); si tratta insomma di avere una Riforma e un Rinascimento contemporaneamente. Per il Liefscitz il problema è semplicemente un motivo di disfattismo; e non è infatti puro disfattismo trovare che tutto va male e non indicare criticamente una via d'uscita da questo male? Un «intellettuale», come crede di essere il Liefscitz, ha un modo di impostare e risolvere il problema: lavorando concretamente a creare quelle opere scientifiche di cui piange amaramente l'assenza, e non limitarsi a esigere che altri (chi?) lavori. Né il Liefscitz pretenderà che la sua rivista sia già questo lavoro: essa potrebbe essere un'attività utile se fosse scritta con modestia e con migliore autocritica e senso critico in generale. Una rivista è «un terreno» per iniziare a lavorare per la soluzione di un problema di cultura, non è essa stessa una soluzione: e, ancora, deve avere un indirizzo preciso e quindi offrire modo a un lavoro collettivo di un gruppo intellettuale, tutte cose che non si vedono nella rivista del Liefscitz. Recensire i libri è molto più facile che scrivere dei libri, tuttavia è cosa utile: ma un «recensore» per programma può, senza essere un puro disfattista, piangere sconsolatamente sul fatto che gli «altri» non scrivono libri? E se anche gli altri preferiscono scrivere «recensioni»?

Che il processo attuale di formazione molecolare di una nuova civiltà possa essere paragonato al movimento della Riforma può essere mostrato anche con lo studio di aspetti parziali dei due fenomeni. Il nodo storico-culturale da risolvere nello studio della Riforma è quello della trasformazione della concezione della grazia, che «logicamente» dovrebbe portare al massimo di fatalismo e di passività, in una pratica reale di intraprendenza e di iniziativa su scala mondiale che ne fu [invece] la conseguenza dialettica e che formò l'ideologia del capitalismo nascente. Ma noi vediamo oggi avvenire lo stesso per la concezione del materialismo storico; mentre da essa, per molti critici, non può derivare «logicamente» che fatalismo e passività, nella realtà invece essa dà luogo a una fioritura di iniziative e di intraprese che stupiscono molti osservatori (cfr. estratto dell'«Economist» di Michele Farbman). Se si dovesse fare uno studio su l'Unione, il primo capitolo, o addirittura la prima sezione del libro, dovrebbe proprio sviluppare il materiale raccolto sotto questa rubrica «Riforma e Rinascimento». Ricordare il libro del Masaryk su Dostojevskij e la sua tesi della necessità di una Riforma protestante in Russia, e le critiche di Leo Davidovich nel «Kampf» dell'agosto 1914; è notevole che il Masaryk nel suo libro di memorie (*La Résurrection d'un Etat. Souvenirs et réflexions, 1914-1918*, Parigi, Plon) proprio nel campo in cui la Riforma avrebbe dovuto operare, cioè come determinatrice di un nuovo atteggiamento verso la vita, atteggiamento attivo, di intraprendenza e iniziativa, riconosce l'apporto positivo del materialismo storico attraverso l'opera del gruppo che lo incarna. (A proposito di cattolicismo e protestantesimo e del loro atteggiamento reciproco verso la dottrina della grazia e quella delle «opere», ricordare che le «opere» nel linguaggio cattolico hanno

ben poco da vedere con l'attività e l'iniziativa operosa e laboriosa, ma hanno un significato ristretto e «corporativo»).

Immanenza speculativa e immanenza storicistica o realistica. Si afferma che la filosofia della praxis è nata sul terreno del massimo sviluppo della cultura della prima metà del secolo XIX, cultura rappresentata dalla filosofia classica tedesca, dall'economia classica inglese, e dalla letteratura e pratica politica francese. All'origine della filosofia della praxis sono questi tre momenti culturali. Ma in che senso occorre intendere questa affermazione? Che ognuno di questi movimenti ha contribuito a elaborare rispettivamente la filosofia, l'economia, la politica della filosofia della praxis? Oppure che la filosofia della praxis ha elaborato sinteticamente i tre movimenti, cioè l'intera cultura dell'epoca, e che nella sintesi nuova, in qualsiasi momento la si esamini, momento teorico, economico, politico, si ritrova come «momento» preparatorio ognuno dei tre movimenti? Così appunto a me pare. E il momento sintetico unitario mi pare da identificare nel nuovo concetto di immanenza, che dalla sua forma speculativa, offerta dalla filosofia classica tedesca, è stato tradotto in forma storicistica coll'aiuto della politica francese e dell'economia classica inglese. Per ciò che riguarda i rapporti di identità sostanziale tra il linguaggio filosofico tedesco e il linguaggio politico francese cfr. le note contenute sparsamente nei diversi quaderni. Ma una ricerca delle più interessanti e feconde mi pare debba essere fatta a proposito dei rapporti tra filosofia tedesca, politica francese e economia classica inglese. In un certo senso mi pare si possa dire che la filosofia della praxis è uguale a Hegel + Davide Ricardo. Il problema è da presentare inizialmente così: i nuovi canoni metodologici introdotti dal Ricardo nella scienza economica sono da considerarsi come valori meramente strumentali (per intendersi, come un nuovo capitolo della logica formale) o hanno avuto un significato di innovazione filosofica? La scoperta del principio logico formale della «legge di tendenza», che porta a definire scientificamente i concetti fondamentali nell'economia di «homo oeconomicus» e di «mercato determinato» non è stata una scoperta di valore anche gnoseologico? Non implica appunto una nuova «immanenza», una nuova concezione della «necessità» e della libertà ecc.? questa traduzione mi pare appunto abbia fatto la filosofia della praxis che ha universalizzato le scoperte di Ricardo estendendole adeguatamente a tutta la storia, quindi ricavandone originariamente una nuova concezione del mondo. Sarà da studiare tutta una serie di questioni: 1) riassumere i principi scientifici-formali del Ricardo nella loro forma di canoni empirici; 2) ricercare l'origine storica di questi principi ricardiani che sono connessi al sorgere della scienza economica stessa, cioè allo sviluppo della borghesia come classe «concretamente mondiale» e al formarsi quindi di un mercato mondiale già abbastanza «denso» di movimenti complessi perché se ne possano isolare e studiare delle leggi di regolarità necessarie, cioè delle leggi di tendenza, che sono leggi non in senso naturalistico o del determinismo speculativo, ma in senso «storicistico» in quanto cioè si verifica il «mercato determinato», ossia un ambiente organicamente vivo e connesso nei suoi movimenti di sviluppo. (L'economia studia queste leggi di tendenza in quanto espressioni *quantitative* dei fenomeni; nel passaggio dall'economia alla storia generale il concetto di quantità è integrato da quello di qualità e dalla dialettica quantità che diventa qualità *quantità = necessità; qualità = libertà*. La dialettica quantità-qualità è identica a quella necessità-libertà); 3) porre in connessione Ricardo con Hegel e con Robespierre; 4) come la filosofia della praxis è giunta dalla sintesi di queste tre correnti vive alla nuova concezione dell'immanenza, depurata da ogni traccia di trascendenza e di teologia.

1) Una serie di concetti da approfondire è anche quella di: empirismo - realismo storicistico - speculazione filosofica.

2) Accanto alla ricerca accennata nel paragrafo precedente e riguardante la questione dell'apporto ricardiano alla filosofia della praxis, è da porre quella accennata a p. 49 di questo stesso quaderno e riguardante l'atteggiamento della filosofia della praxis verso l'attuale continuazione della filosofia classica tedesca rappresentata dalla moderna filosofia idealistica italiana di Croce e Gentile.

Come occorre intendere la proposizione di Engels sull'eredità della filosofia classica tedesca? Occorre intenderla come un circolo storico ormai chiuso, in cui l'assorbimento della parte vitale dell'hegelismo è già definitivamente compiuto, una volta per tutte, o si può intendere come un processo storico ancora in movimento, per cui si riproduce una necessità nuova di sintesi culturale filosofica? A me pare giusta questa seconda risposta: in realtà si riproduce ancora la posizione reciprocamente unilaterale criticata nella prima tesi su Feuerbach tra materialismo e idealismo e come allora, sebbene in un momento superiore, è necessaria la sintesi in un momento di superiore sviluppo della filosofia della praxis.

Unità negli elementi costitutivi del marxismo. L'unità è data dallo sviluppo dialettico delle contraddizioni tra l'uomo e la materia (natura - forze materiali di produzione). Nell'economia il centro unitario è il valore, ossia il rapporto tra il lavoratore e le forze industriali di produzione (i negatori della teoria del valore cadono nel crasso materialismo volgare ponendo le macchine in sé - come capitale costante o tecnico - come produttrici di valore all'infuori dell'uomo che le conduce). Nella filosofia - la prassi - cioè rapporto tra la volontà umana (superstruttura) e la struttura economica. Nella politica - rapporto tra lo Stato e la società civile - cioè intervento dello Stato (volontà centralizzata) per educare l'educatore, l'ambiente sociale in genere. (Da approfondire e porre in termini più esatti).

Filosofia-politica-economia. Se queste tre attività sono gli elementi costitutivi necessari di una stessa concezione del mondo, necessariamente deve esserci, nei loro principii teorici, convertibilità da una all'altra, traduzione reciproca nel proprio specifico linguaggio di ogni elemento costitutivo: uno è implicito nell'altro, e tutti insieme formano un circolo omogeneo (cfr. le note precedenti sulla traducibilità reciproca dei linguaggi scientifici). Da queste proposizioni (che devono essere elaborate), conseguono, per lo storico della cultura e delle idee, alcuni criteri d'indagine e canoni critici di grande significato. Può avvenire che una grande personalità esprima il suo pensiero più fecondo non nella sede che apparentemente dovrebbe essere la più «logica», dal punto di vista classificatorio esterno, ma in altra parte che apparentemente può essere giudicata estranea. Un uomo politico scrive di filosofia: può darsi che la sua «vera» filosofia sia invece da ricercarsi negli scritti di politica. In ogni personalità c'è una attività dominante e predominante: è in questa che occorre ricercare il suo pensiero, *implicito* il più delle volte e talvolta in contraddizione con quello espresso *ex professo*. È vero che in un tale criterio di giudizio storico sono contenuti molti pericoli di diletterantismo e che nell'applicazione occorre esser molto cauti, ma ciò non toglie che il criterio sia fecondo di verità.

Realmente il «filosofo» occasionale più difficilmente riesce ad astrarre dalle correnti che dominano nel suo tempo, dalle interpretazioni divenute dogmatiche di una certa concezione del mondo ecc.; mentre invece come scienziato della politica si sente libero da questi *idola* del tempo o del gruppo, affronta più immediatamente e con tutta originalità la stessa concezione, vi penetra nell'intimo e la sviluppa in modo vitale. A questo proposito è ancora utile e fecondo il pensiero espresso dalla Luxemburg sulla impossibilità di affrontare certe quistioni della filosofia della prassi in quanto esse non sono ancora divenute *attuali* per il corso della storia generale o di un dato aggruppamento sociale. Alla fase economico-corporativa, alla fase di lotta per l'egemonia nella società civile, alla fase statale corrispondono attività intellettuali determinate che non si possono arbitrariamente improvvisare o anticipare. Nella fase della lotta per l'egemonia si sviluppa la scienza della politica; nella fase statale tutte le superstrutture devono svilupparsi, pena il dissolvimento dello Stato.

Storicità della filosofia della prassi. Che la filosofia della prassi concepisca se stessa storicamente, come cioè una fase transitoria del pensiero filosofico, oltre che implicitamente da tutto il suo sistema, appare esplicitamente dalla nota tesi che lo sviluppo storico sarà caratterizzato a un certo punto dal passaggio dal regno della necessità al regno della libertà. Tutte le filosofie (i sistemi filosofici) finora esistite sono state la manifestazione delle intime contraddizioni da cui la società è stata lacerata. Ma ogni sistema filosofico a sé preso non è stato l'espressione cosciente di queste contraddizioni, poiché tale espressione poteva essere data solo dall'insieme dei sistemi in lotta tra loro. Ogni filosofo è e non può non essere convinto di esprimere l'unità dello spirito umano, cioè l'unità della storia e della natura; infatti, se una tale convinzione non fosse, gli uomini non opererebbero, non creerebbero nuova storia, cioè le filosofie non potrebbero diventare «ideologie», non potrebbero nella pratica assumere la granitica compattezza fanatica delle «credenze popolari» che assumono la stessa energia delle «forze materiali».

Hegel rappresenta, nella storia del pensiero filosofico, una parte a sé, poiché, nel suo sistema, in un modo o nell'altro, pur nella forma di «romanzo filosofico», si riesce a comprendere cos'è la realtà, cioè si ha, in un solo sistema e in un solo filosofo, quella coscienza delle contraddizioni che prima risultava dall'insieme dei sistemi, dall'insieme dei filosofi, in polemica tra loro, in contraddizione tra loro.

In un certo senso, pertanto, la filosofia della prassi è una riforma e uno sviluppo dello hegelismo, è una filosofia liberata (o che cerca liberarsi) da ogni elemento ideologico unilaterale e fanatico, è la coscienza piena delle contraddizioni, in cui lo stesso filosofo, inteso individualmente o inteso come intero gruppo sociale, non solo comprende le contraddizioni ma pone se stesso come elemento della contraddizione, eleva questo elemento a principio di conoscenza e quindi di azione. L'«uomo in generale», comunque si presenti, viene negato e tutti i concetti dogmaticamente «unitari» vengono dileggiati e distrutti in quanto espressione del concetto di «uomo in generale» o di «natura umana» immanente in ogni uomo.

Ma se anche la filosofia della prassi è una espressione delle contraddizioni storiche, anzi ne è l'espressione più compiuta perché consapevole, significa che essa pure è legata alla «necessità» e non alla «libertà» che non esiste e non può ancora esistere storicamente. Dunque, se si dimostra che le contraddizioni spariranno, si dimostra implicitamente che sparirà, cioè verrà superata, anche la filosofia della prassi: nel regno della «libertà» il pensiero, le idee non potranno più nascere sul terreno delle contraddizioni e della necessità di lotta. Attualmente il filosofo (della prassi) può solo fare questa affermazione generica e non andare più oltre: infatti egli non può evadere dall'attuale terreno delle contraddizioni, non può affermare, più che genericamente, un mondo senza contraddizioni, senza creare immediatamente una utopia.

Ciò non significa che l'utopia non possa avere un valore filosofico, poiché essa ha un valore politico, e ogni politica implicitamente è una filosofia sia pure sconnessa e in abbozzo. In questo senso la religione è la più gigantesca utopia, cioè la più gigantesca «metafisica», apparsa nella storia, poiché essa è il tentativo più grandioso di conciliare in forma mitologica le contraddizioni reali della vita storica: essa afferma, invero, che l'uomo ha la stessa «natura», che esiste l'uomo in generale, in quanto creato da Dio, figlio di Dio, perciò fratello degli altri uomini, uguale agli altri uomini, libero fra gli altri e come gli altri uomini, e che tale egli si può concepire specchiandosi in Dio, «autocoscienza» dell'umanità, ma afferma anche che tutto ciò non è di questo mondo e per questo mondo, ma di un altro (– utopico –). Così le idee di uguaglianza, di fraternità, di libertà fermentano tra gli uomini, in quegli strati di uomini che non si vedono né uguali, né fratelli di altri uomini, né liberi nei loro confronti. Così è avvenuto che in ogni sommovimento radicale delle moltitudini, in un modo o nell'altro, sotto forme e ideologie determinate, siano state poste queste rivendicazioni.

In questo punto si inserisce un elemento proposto dal Vilici: nel programma dell'aprile 1917, nel paragrafo dedicato alla scuola unitaria e precisamente nella nota esplicativa di tale paragrafo (cfr. l'edizione di Ginevra del 1918) si ricorda che il chimico e pedagogo Lavoisier, ghigliottinato sotto il Terrore, aveva sostenuto appunto il concetto della scuola unitaria e ciò in rapporto ai senti-

menti popolari del tempo, che nel movimento democratico del 1789 vedevano una realtà in sviluppo e non solo una ideologia - strumento di governo e ne traevano conseguenze egualitarie concrete. In Lavoisier si trattava di elemento utopistico (elemento che appare più o meno in tutte le correnti culturali che presuppongono l'unicità di «natura» dell'uomo) tuttavia per il Vilici esso aveva significato dimostrativo-teorico di un principio politico.

Se la filosofia della prassi afferma teoricamente che ogni «verità» creduta eterna e assoluta ha avuto origini pratiche e ha rappresentato un valore «provvisorio» (storicità di ogni concezione del mondo e della vita), è molto difficile far comprendere «praticamente» che una tale interpretazione è valida anche per la stessa filosofia della prassi, senza scuotere quei convincimenti che sono necessari per l'azione. Questa è, d'altronde, una difficoltà, che si ripresenta per ogni filosofia storicistica: di essa abusano i polemisti a buon mercato (specialmente i cattolici) per contrapporre nello stesso individuo lo «scienziato» al «demagogo», il filosofo all'uomo d'azione, ecc. e per dedurre che lo storicismo conduce necessariamente allo scetticismo morale e alla depravazione. Da questa difficoltà nascono molti «drammi» di coscienza nei piccoli uomini e nei grandi, gli atteggiamenti «olimpici» alla Volfrango Goethe.

Ecco perché la proposizione del passaggio dal regno della necessità a quello della libertà deve essere analizzata ed elaborata con molta finezza e delicatezza.

Perciò avviene anche che la stessa filosofia della prassi tende a diventare una ideologia nel senso deteriore, cioè un sistema dogmatico di verità assolute ed eterne; specialmente quando, come nel *Saggio popolare*, esso è confuso col materialismo volgare, con la metafisica della «materia» che non può non essere eterna e assoluta.

È anche da dire che il passaggio dalla necessità alla libertà avviene per la società degli uomini e non per la natura (sebbene potrà avere conseguenze sull'intuizione della natura, sulle opinioni scientifiche ecc.).

Si può persino giungere ad affermare che mentre tutto il sistema della filosofia della prassi può diventare caduco in un mondo unificato, molte concezioni idealistiche, o almeno alcuni aspetti di esse, che sono utopistiche durante il regno della necessità, potrebbero diventare «verità» dopo il passaggio ecc. Non si può parlare di «Spirito» quando la società è raggruppata, senza necessariamente concludere che si tratti di... spirito di corpo (cosa che è riconosciuta implicitamente quando, come fa il Gentile nel volume sul «Modernismo», si dice, sulle tracce di Schopenhauer, che la religione è la filosofia della moltitudine, mentre la filosofia è la religione degli uomini più eletti, cioè dei grandi intellettuali), ma se ne potrà parlare quando sarà avvenuta l'unificazione ecc.

Concezione soggettiva della realtà e filosofia della prassi. La filosofia della prassi «assorbe» la concezione soggettiva della realtà (l'idealismo) nella teoria delle superstrutture, l'assorbe e lo spiega storicamente, cioè lo «supera», lo riduce a un suo «momento». La teoria delle superstrutture è la traduzione in termini di storicismo realistico della concezione soggettiva della realtà.

Struttura e superstruttura. Economia e ideologia. La pretesa (presentata come postulato essenziale del materialismo storico) di presentare ed esporre ogni fluttuazione della politica e dell'ideologia come una espressione immediata della struttura, deve essere combattuta teoricamente come un infantilismo primitivo, o praticamente deve essere combattuta con la testimonianza autentica del Marx, scrittore di opere politiche e storiche concrete. Per questo aspetto sono importanti specialmente il *18 Brumaio* e gli scritti sulla *Questione Orientale*, ma anche altri (*Rivoluzione e Controrivoluzione in Germania*, *La guerra civile in Francia* e minori). Un'analisi di queste opere permette di fissar meglio la metodologia storica marxista, integrando, illuminando e interpretando le affermazioni teoriche sparse in tutte le opere. Si potrà vedere quante cautele reali Marx introduca nelle sue ricerche concrete, cautele che non potevano trovar posto nelle opere generali (esse potrebbero trovar

posto solo in una esposizione metodica sistematica tipo Bernheim, e il libro del Bernheim potrà essere tenuto presente come «tipo» di manuale scolastico o «saggio popolare» del materialismo storico, in cui oltre al metodo filologico ed erudito – cui per programma si attiene il Bernheim, sebbene sia implicita nella sua trattazione una concezione del mondo – dovrebbe essere esplicitamente trattata la concezione marxista della storia). Tra queste cautele si potrebbero elencare come esempio queste:

1°) La difficoltà di identificare volta per volta, staticamente (come immagine fotografica istantanea), la struttura; la politica, di fatto, è volta per volta il riflesso delle tendenze di sviluppo della struttura, tendenze che non è detto necessariamente debbano inverarsi. Una fase strutturale può essere concretamente studiata e analizzata solo dopo che essa ha superato tutto il suo processo di sviluppo, non durante il processo stesso, altro che per ipotesi e esplicitamente dichiarando che si tratta di ipotesi.

2°) Dal 1° si deduce che un determinato atto politico può essere stato un errore di calcolo da parte dei dirigenti delle classi dominanti, errore che lo sviluppo storico, attraverso le «crisi» parlamentari governative delle classi dirigenti, corregge e supera: il materialismo storico meccanico non considera la possibilità di errore, ma assume ogni atto politico come determinato dalla struttura, immediatamente, cioè come riflesso di una reale e permanente (nel senso di acquisita) modificazione della struttura. Il principio dell'«errore» è complesso: può trattarsi di un impulso individuale per errato calcolo, o anche di manifestazione dei tentativi di determinati gruppi o gruppetti di assumere l'egemonia nell'interno del raggruppamento dirigente, tentativi che possono fallire.

3°) Non si considera abbastanza che molti atti politici sono dovuti a necessità interne di carattere organizzativo, cioè legati al bisogno di dare una coerenza a un partito, a un gruppo, a una società. Questo appare chiaro nella storia per esempio della Chiesa cattolica. Se di ogni lotta ideologica nell'interno della Chiesa si volesse trovare la spiegazione immediata, primaria, nella struttura, si starebbe freschi: molti romanzi politico-economici sono stati scritti per questa ragione. È evidente invece che la maggior parte di queste discussioni sono legate a necessità settarie, di organizzazione. Nella discussione tra Roma e Bisanzio sulla processione dello Spirito Santo, sarebbe ridicolo cercare nella struttura dell'Oriente Europeo l'affermazione che lo Spirito Santo procede solo dal Padre, e in quella dell'Occidente l'affermazione che esso procede dal Padre e dal Figlio. Le due Chiese, la cui esistenza e il cui conflitto è in dipendenza dalla struttura e da tutta la storia, hanno posto delle questioni che sono principio di distinzione e di coesione interna per ognuna, ma poteva avvenire che ognuna delle due Chiese avesse affermato ciò che invece ha affermato l'altra: il principio di distinzione e di conflitto si sarebbe mantenuto lo stesso ed è questo problema della distinzione e del conflitto che costituisce il problema storico, non la casuale bandiera di ognuna delle parti.

La «stelletta» che scrive dei romanzi di appendice ideologici nei «Problemi del Lavoro» (e che dev'essere il famigerato Franz Weiss) nella sua divertente filastrocca *Il dumping russo e il suo significato storico*, parlando appunto di queste controversie dei primi tempi cristiani, afferma che esse sono legate alle condizioni materiali immediate del tempo, e che se non riusciamo a identificare questo collegamento immediato è perché i fatti sono lontani o per altra nostra debolezza intellettuale. La posizione è comoda, ma irrilevante scientificamente. Infatti ogni fase storica reale lascia traccia di sé nelle fasi successive che ne diventano in un certo senso il migliore documento. Il processo di sviluppo storico è una unità nel tempo, per cui il presente contiene tutto il passato e del passato si realizza nel presente ciò che è «essenziale» senza residuo di un «inconoscibile» che sarebbe la vera «essenza». Ciò che si è «perduto», cioè non è stato trasmesso dialetticamente nel processo storico, era di per se stesso irrilevante, era «scoria» casuale e contingente, cronaca e non storia, episodio superficiale, trascurabile, in ultima analisi.

Scienza morale e materialismo storico. La base scientifica di una morale del materialismo storico è da cercare, mi pare, nell'affermazione che «la società non si pone compiti per la soluzione dei

quali non esistano già le condizioni di risoluzione». Esistendo le condizioni, la soluzione dei compiti *diviene* «dovere», la «volontà» *diviene* libera. La morale diventerebbe una ricerca delle condizioni necessarie per la libertà del volere in un certo senso, verso un certo fine e la dimostrazione che queste condizioni esistono. Si dovrebbe trattare anche non di una gerarchia dei fini, ma di una graduazione dei fini da raggiungere, dato che si vuole «moralizzare» non solo ogni individuo singolarmente preso, ma anche tutta una società di individui.

Regolarità e necessità. Come è sorto, nel fondatore della filosofia della prassi, il concetto di regolarità e di necessità nello sviluppo storico? Non pare che possa pensarsi a una derivazione dalle scienze naturali, ma pare invece debba pensarsi a una elaborazione di concetti nati nel terreno dell'economia politica, specialmente nella forma e nella metodologia che la scienza economica ricevette da Davide Ricardo. Concetto e fatto di «mercato determinato», cioè rilevazione scientifica che determinate forze decisive e permanenti sono apparse storicamente, forze il cui operare si presenta con un certo «automatismo» che consente una certa misura di «prevedibilità» e di certezza per il futuro delle iniziative individuali che a tali forze consentono dopo averle intuite o rilevate scientificamente. «Mercato determinato» equivale pertanto a dire «determinato rapporto di forze sociali in una determinata struttura dell'apparato di produzione», rapporto garantito (cioè reso permanente) da una determinata superstruttura politica, morale, giuridica. Dopo aver rilevato queste forze decisive e permanenti e il loro spontaneo automatismo (cioè la loro relativa indipendenza dagli arbitrii individuali e dagli interventi arbitrari governativi) lo scienziato ha, come ipotesi, reso assoluto l'automatismo stesso, ha isolato i fatti meramente economici dalle combinazioni più o meno importanti in cui realmente si presentano, ha stabilito dei rapporti di causa ed effetto, di premessa e conseguenza e così ha dato uno schema astratto di una determinata società economica (a questa costruzione scientifica realistica e concreta si è in seguito venuta sovrapponendo una nuova astrazione più generalizzata dell'«uomo» come tale, «astorico», generico, astrazione che è apparsa la «vera» scienza economica).

Date queste condizioni in cui è nata l'economia classica, perché si possa parlare di una nuova «scienza» o di una nuova impostazione della scienza economica (il che è lo stesso) occorrerebbe aver dimostrato che si sono venuti rilevando nuovi rapporti di forze, nuove condizioni, nuove premesse, che cioè si è «determinato» un nuovo mercato con un suo proprio nuovo «automatismo» e fenomenismo che si presenta come qualcosa di «obbiettivo», paragonabile all'automatismo dei fatti naturali. La economia classica ha dato luogo a una «Critica dell'economia politica» ma non pare che finora sia possibile una nuova scienza o una nuova impostazione del problema scientifico. La «critica» dell'economia politica parte dal concetto della storicità del «mercato determinato» e del suo «automatismo» mentre gli economisti puri concepiscono questi elementi come «eterni», «naturali»; la critica analizza realisticamente i rapporti delle forze che determinano il mercato, ne approfondisce le contraddizioni, valuta le modificabilità connesse all'apparire di nuovi elementi e al loro rafforzarsi e presenta la «caducità» e la «sostituibilità» della scienza criticata; la studia come vita ma anche come morte e trova nel suo intimo gli elementi che la dissolveranno e la supereranno immanabilmente, e presenta l'«erede» che sarà presuntivo finché non avrà dato prove manifeste di vitalità ecc. Che nella vita economica moderna l'elemento «arbitrario» sia individuale, sia di consorzi, sia dello Stato abbia assunto un'importanza che prima non aveva e abbia profondamente turbato l'automatismo tradizionale è fatto che non giustifica di per sé l'impostazione di nuovi problemi scientifici, appunto perché questi interventi sono «arbitrari», di misura diversa, imprevedibili. Può giustificare l'affermazione che la vita economica è modificata, che c'è «crisi», ma questo è ovvio; d'altronde non è detto che il vecchio «automatismo» sia sparito, esso si verifica solo su scale più grandi di quelle [di] prima, per i grandi fenomeni economici, mentre i fatti particolari sono «impazziti».

Da queste considerazioni occorre prendere le mosse per stabilire ciò che significa «regolarità», «legge», «automatismo» nei fatti storici. Non si tratta di «scoprire» una legge metafisica di «de-

terminismo» e neppure di stabilire una legge «generale» di causalità. Si tratta di rilevare come nello svolgimento storico si costituiscano delle forze relativamente «permanenti», che operano con una certa regolarità e automatismo. Anche la legge dei grandi numeri, sebbene sia molto utile come termine di paragone, non può essere assunta come la «legge» dei fatti storici. Per stabilire l'origine storica di questo elemento della filosofia della prassi (elemento che è poi, nientemeno, il suo particolare modo di concepire l'«immanenza») occorrerà studiare l'impostazione che delle leggi economiche fu fatta da Davide Ricardo. Si tratta di vedere che il Ricardo non ha avuto importanza nella fondazione della filosofia della prassi solo per il concetto del «valore» in economia, ma ha avuto un'importanza «filosofica», ha suggerito un modo di pensare e d'intuire la vita e la storia. Il metodo del «posto che», della premessa che dà una certa conseguenza, pare debba essere identificato come uno dei punti di partenza (degli stimoli intellettuali) delle esperienze filosofiche dei fondatori della filosofia della prassi. È da vedere se Davide Ricardo sia mai stato studiato da questo punto di vista.

(Così è da vedere il concetto filosofico di «caso» e di «legge», il concetto di una «razionalità» o di una «provvidenza» per cui si finisce nel teleologismo trascendentale se non trascendente e il concetto di «caso», come nel materialismo metafisico «che il mondo a caso pone»).

Appare che il concetto di «necessità» storica è strettamente connesso a quello di «regolarità» e di «razionalità». La «necessità» nel senso «speculativo-astratto» e nel senso «storico-concreto». Esiste necessità quando esiste una *premissa* efficiente e attiva, la cui consapevolezza negli uomini sia diventata operosa ponendo dei fini concreti alla coscienza collettiva, e costituendo un complesso di convinzioni e di credenze potentemente agente come le «credenze popolari». Nella *premissa* devono essere contenute, già sviluppate o in via di sviluppo, le condizioni materiali necessarie e sufficienti per la realizzazione dell'impulso di volontà collettiva, ma è chiaro che da questa premessa «materiale», calcolabile quantitativamente, non può essere disgiunto un certo livello di cultura, un complesso cioè di atti intellettuali e da questi (come loro prodotto e conseguenza) un certo complesso di passioni e sentimenti imperiosi, cioè che abbiano la forza di indurre all'azione «a tutti i costi».

Come si è detto, solo per questa via si può giungere a una concezione storicistica (e non speculativa-astratta) della «razionalità» nella storia (e quindi dell'«irrazionalità»).

Concetti di «provvidenza» e di «fortuna» nel senso in cui sono adoperati (speculativamente) dai filosofi idealisti italiani e specialmente dal Croce; occorrerà vedere il libro del Croce su G. B. Vico, in cui il concetto di «provvidenza» è tradotto in termini speculativi e in cui si dà inizio all'interpretazione idealistica della filosofia vichiana. Per il significato di «fortuna» nel Machiavelli è da vedere Luigi Russo (nota a p. 23 dell'edizione del *Principe*). Secondo il Russo, per il Machiavelli «fortuna» ha un duplice significato, obiettivo e soggettivo. La «fortuna» è la forza naturale delle cose (cioè il nesso causale), la concorrenza propizia degli eventi, quella che sarà la Provvidenza del Vico, oppure è quella potenza trascendente di cui favoleggiava la vecchia dottrina medioevale – cioè dio – e per il Machiavelli ciò non è poi che la virtù stessa dell'individuo e la sua potenza ha radice nella stessa volontà dell'uomo. La virtù del Machiavelli, come dice il Russo, non è più la virtù degli scolastici, la quale ha un carattere etico e ripete la sua forza dal cielo, e nemmeno quella di Tito Livio, che sta a significare per lo più il valore militare, ma la virtù dell'uomo del Rinascimento, che è capacità, abilità, industria, potenza individuale, sensibilità, fiuto delle occasioni e misura delle proprie possibilità.

Il Russo ondeggia in seguito nella sua analisi. Per lui il concetto di *fortuna*, come forza delle cose, che nel Machiavelli come negli umanisti serba ancora un *carattere naturalistico e meccanico* troverà il suo *inveramento* ed approfondimento storico solo nella *razionale provvidenza* di Vico e di Hegel. Ma è bene avvertire che tali concetti, nel Machiavelli, non hanno mai un carattere metafisico come nei filosofi veri e propri dell'Umanesimo ma sono semplici e profonde intuizioni (quindi filosofia!!) della vita, e come simboli di sentimento vanno intesi e spiegati.

Sulla lenta formazione metafisica di questi concetti, per il periodo premachiavellico, il Russo rimanda al Gentile, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento* (cap. «Il concetto dell'uomo nel

Rinascimento» e l'«Appendice»), Firenze, Vallecchi. (Sugli stessi concetti del Machiavelli cfr. F. Ercole, *La politica di Machiavelli*).

Un repertorio della filosofia della praxis. [1]. Sarebbe utilissimo un inventario critico di tutte le questioni che sono state sollevate e discusse intorno alla filosofia della praxis, con ampie bibliografie critiche. Il materiale per una simile opera enciclopedica specializzata è talmente esteso, disperso, di diversissimo valore, in tante lingue, che solo un comitato di redazione potrebbe elaborarlo in un tempo non breve. Ma l'utilità che una compilazione di tal genere avrebbe, sarebbe di una importanza immensa sia nel campo scientifico sia nel campo scolastico e tra i liberi studiosi. Diverrebbe uno strumento di primo ordine per la diffusione degli studi sulla filosofia della praxis, e per il loro consolidamento in disciplina scientifica, staccando nettamente due epoche: quella moderna da quella precedente di imparaticci, di pappagalismi e di dilettantismi giornalistici. Per costruire il progetto sarebbe da studiare tutto il materiale dello stesso tipo pubblicato dai cattolici dei vari paesi a proposito della Bibbia, degli Evangelii, della Patrologia, della Liturgia, dell'Apologetica, grosse enciclopedie specializzate di vario valore ma che si pubblicano continuamente e mantengono l'unità ideologica delle centinaia di migliaia di preti e altri dirigenti che formano la impalcatura e la forza della Chiesa Cattolica. (Per la bibliografia della filosofia della praxis in Germania sono da vedere le compilazioni di Ernst Drahn, citate dallo stesso Drahn nell'introduzione ai numeri 6068-6069 della *Reklams Universal Bibliothek*).

2. Occorrerebbe fare per la filosofia della praxis un lavoro come quello che il Bernheim ha fatto per il metodo storico (E. Bernheim: *Lehrbuch der historischen Methode*, ediz. 6^a, 1908, Leipzig, Duncker u. Humblot, tradotto in italiano e pubblicato dall'editore Sandron di Palermo). Il libro del Bernheim non è un trattato della filosofia dello storicismo, tuttavia implicitamente le è legato. La cosiddetta «sociologia della filosofia della praxis» dovrebbe stare a questa filosofia come il libro del Bernheim sta allo storicismo in generale cioè essere una esposizione sistematica di canoni pratici di ricerca e di interpretazione per la storia e la politica; una raccolta di criteri immediati, di cautele critiche ecc., una filologia della storia e della politica, come sono concepite dalla filosofia della praxis. Per alcuni rispetti occorrerebbe fare, di alcune tendenze della filosofia della praxis (e per avventura le più diffuse per la loro grossolanità) una stessa critica (o tipo di critica) che lo storicismo moderno ha fatto del vecchio metodo storico e della vecchia filologia, che avevano portato a forme ingenuie di dogmatismo e sostituivano l'interpretazione e la costruzione storica con la descrizione esteriore e l'elencazione delle fonti grezze spesso accumulate disordinatamente ed incoerentemente. La forza maggiore di queste pubblicazioni consisteva in quella specie di misticismo dogmatico che si era venuto creando e popolarizzando e che si esprimeva nell'affermazione non giustificata di essere seguaci del metodo storico e della scienza.

3. Intorno a questi argomenti è da richiamare qualche osservazione della serie «Riviste tipo» e di quelle intorno a un «Dizionario critico».

I fondatori della filosofia della praxis e l'Italia. Una raccolta sistematica di tutti gli scritti (anche dell'epistolario) che riguardano l'Italia o considerano problemi italiani. Ma una raccolta che si limitasse a questa scelta non sarebbe organica e compiuta. Esistono scritti dei due autori che, pure non riguardando specificatamente l'Italia, hanno un significato per l'Italia, e un significato non generico, s'intende, perché altrimenti tutte le opere dei due scrittori si può dire che riguardino l'Italia. Il piano della raccolta potrebbe essere costruito secondo questi criteri: 1) scritti che specificatamente si riferiscono all'Italia; 2) scritti che riguardano argomenti «specifici» di critica storica e politica, che pur non riferendosi all'Italia, hanno attinenza con problemi italiani. Esempi: l'articolo sulla costituzione spagnola del 1812 ha attinenza con l'Italia, per la funzione politica che tale costituzione ha avuto nei movimenti italiani fino al '48. Così ha attinenza con l'Italia la critica della *Miseria della*

filosofia contro la falsificazione della dialettica hegeliana fatta dal Proudhon, che ha riflessi in corrispondenti moti intellettuali italiani (Gioberti; l'hegelismo dei moderati; concetto di rivoluzione passiva; dialettica di rivoluzione-restaurazione). Lo stesso si dica dello scritto di Engels sui moti libertari spagnoli del 1873 (dopo l'abdicazione di Amedeo di Savoia) [che] ha attinenza con l'Italia, ecc.

Di questa seconda serie di scritti non bisogna forse fare la raccolta, ma è sufficiente un'esposizione critico-analitica. Forse il piano più organico potrebbe essere quello in tre parti: 1) introduzione storico-critica; 2) scritti sull'Italia; 3) analisi degli scritti attinenti indirettamente l'Italia, cioè che si propongono di risolvere questioni che sono essenziali e specifiche anche per l'Italia.

Egemonia della cultura occidentale su tutta la cultura mondiale. 1) Ammesso anche che altre culture abbiano avuto importanza e significato nel processo di unificazione «gerarchica» della civiltà mondiale (e certamente ciò è da ammettere senz'altro), esse hanno avuto valore universale in quanto sono diventate elementi costitutivi della cultura europea, la sola storicamente o concretamente universale, in quanto cioè hanno contribuito al processo del pensiero europeo e sono state da questo assimilate.

2) Ma anche la cultura europea ha subito un processo di unificazione, e, nel momento storico che ci interessa, ha culminato nello Hegel e nella critica all'hegelismo.

3) Dai due primi punti risulta che si tiene conto del processo culturale che si impersona negli intellettuali; non è da parlare delle culture popolari, per le quali non si può parlare di elaborazione critica e di processo di sviluppo.

4) Non è neanche da parlare di quei processi culturali che culminano nell'attività reale, come si verificò nella Francia del secolo XVIII, o almeno è da parlarne solo in connessione col processo culminato in Hegel e nella filosofia classica tedesca, come una riprova «pratica», nel senso cui si è più volte e altrove accennato, della reciproca traducibilità dei due processi, l'uno, quello francese, politico-giuridico, l'altro, quello tedesco, teorico-speculativo.

5) Dalla decomposizione dell'hegelismo risulta l'inizio di un nuovo processo culturale, di carattere diverso da quelli precedenti, in cui, cioè, si unificano il movimento pratico e il pensiero teorico (o cercano di unificarsi attraverso una lotta e teorica e pratica).

6) Non è rilevante il fatto che tale nuovo movimento abbia la sua culla in opere filosofiche mediocri, o, per lo meno, non in capolavori filosofici. Ciò che è rilevante è che nasce un nuovo modo di concepire il mondo e l'uomo, e che tale concezione non è più riservata ai grandi intellettuali, ai filosofi di professione, ma tende a diventare popolare, di massa, con carattere concretamente mondiale, modificando (sia pure col risultato di combinazioni ibride) il pensiero popolare, la mummificata cultura popolare.

7) Che tale inizio risulti dal confluire di vari elementi, apparentemente eterogenei, non meraviglia: Feuerbach, come critico di Hegel, la scuola di Tubinga come affermazione della critica storica e filosofica della religione ecc. Anzi è da notare che un tale capovolgimento non poteva non avere connessioni con la religione.

8) La filosofia della prassi come risultato e coronamento di tutta la storia precedente. Dalla critica dell'hegelismo nascono l'idealismo moderno e la filosofia della prassi. L'immanentismo hegeliano diventa storicismo; ma è storicismo assoluto solo con la filosofia della prassi, storicismo assoluto o umanesimo assoluto. (Equivoco dell'ateismo ed equivoco del deismo in molti idealisti moderni: evidente che l'ateismo è una forma puramente negativa e infeconda, a meno che non sia concepito come un periodo di pura polemica letterario-popolare).

Sorel, Proudhon, De Man. (Cfr. p. 78). La «Nuova Antologia» del 1° dicembre 1928 ha pubblicato un lungo (da p. 289 a p. 307) saggio di Giorgio Sorel col titolo *Ultime meditazioni (Scritto postumo inedito)*. Si tratta di uno scritto del 1920, che doveva servire di prefazione a una raccolta di

articoli pubblicati dal Sorel in giornali italiani dal 1910 al 1920 (raccolta che è stata pubblicata dalla Casa Ed. «Corbaccio» di Milano, a cura di Mario Missiroli col titolo *L'Europa sotto la tormenta*, forse con criteri molto diversi da quelli che sarebbero stati applicati nel 1920 quando la prefazione fu scritta: sarebbe utile vedere se nel volume sono riprodotti alcuni articoli come quello dedicato alla Fiat e qualche altro). Il ritardo nella pubblicazione del libro non è indipendente dalle oscillazioni che in Italia ha avuto la rinomanza del Sorel, dovuta a una serie di equivoci più o meno disinteressati, e che oggi è scaduta di molto: esiste già una letteratura antisorelliana.

Il saggio pubblicato dalla «Nuova Antologia» riassume tutti i pregi e tutte le manchevolezze del Sorel: è tortuoso, saltellante, incoerente, superficiale, sibillino, ecc.; ma dà o suggerisce punti di vista originali, trova nessi impensati eppur veri, obbliga a pensare e ad approfondire.

Qual è il significato di questo saggio? Esso risulta chiaramente da tutto l'articolo, che fu scritto nel 1920, ed è una patente falsificazione la noticina introduttiva della «Nuova Antologia» (dovuta forse allo stesso Missiroli, della cui lealtà intellettuale è bene non fidarsi) che conclude con queste parole: «... uno scrittore, che assegnò all'Italia del dopoguerra il primato intellettuale e politico in Europa». A quale Italia? Qualcosa in proposito potrebbe dire esplicitamente il Missiroli o si potrebbe trovare nelle lettere private del Sorel al Missiroli (lettere che dovrebbero essere pubblicate, secondo che è stato annunciato, ma non lo saranno o lo saranno non integre), ma si può arguire da numerosi articoli del Sorel. Da questo saggio è utile, pro-memoria, annotare alcuni spunti, ricordando che tutto il saggio è molto importante per comprendere Sorel e il suo atteggiamento nel dopoguerra:

a) Bernstein ha sostenuto (*Socialismo teorico e socialdemocrazia pratica*, trad. francese, pp. 53-54) che un rispetto superstizioso per la dialettica hegeliana ha condotto Marx a preferire alle costruzioni degli *utopisti* tesi rivoluzionarie assai prossime a quelle della tradizione giacobina, babeuvista o blanquista; non si comprende allora, però, come mai nel *Manifesto* non si parli della letteratura babeuvista che Marx indubbiamente conosceva. L'Andler è del parere (vol. II della sua ediz. del *Manifesto*, p. 191) che Marx faccia un'allusione piena di disprezzo per la congiura degli Uguali, quando parla dell'ascetismo universale e grossolano che si riscontra nelle più antiche rivendicazioni proletarie dopo la Rivoluzione Francese.

b) Pare che Marx non si sia mai potuto liberare completamente dall'idea hegeliana della storia, secondo la quale diverse ere si succedono nell'umanità, seguendo l'ordine di sviluppo dello spirito, che cerca di raggiungere la perfetta realizzazione della ragione universale. Alla dottrina del suo maestro egli aggiunge quella della lotta di classe: sebbene gli uomini non conoscano che le guerre sociali, nelle quali sono spinti dai loro antagonismi economici, essi cooperano inconsciamente a un'opera che il solo metafisico suppone. Questa ipotesi del Sorel è molto azzardata ed egli non la giustifica: ma evidentemente gli sta molto a cuore, sia per la sua esaltazione della Russia, sia per la sua previsione della funzione civile dell'Italia (è da segnalare, a proposito di questo avvicinamento Russia-Italia, l'atteggiamento di D'Annunzio, in un tempo quasi coincidente, nei manoscritti fatti circolare nella primavera del 1920; conobbe il Sorel questo atteggiamento dannunziano? Solo il Missiroli potrebbe dare una risposta). Secondo il Sorel «Marx aveva una così grande fiducia nella subordinazione della storia alle leggi dello sviluppo dello Spirito, che ha insegnato che, dopo la caduta del capitalismo, l'evoluzione verso il *Comunismo perfetto* si produrrebbe senza essere provocata da una lotta di classi (*lettera sul programma di Gotha*). Sembra che Marx abbia creduto, come Hegel, che i diversi momenti dell'evoluzione si manifestino in paesi diversi, ciascuno dei quali è specialmente adatto a ciascuno di quei momenti (vedere la prefazione del 21 gennaio 1882 a una traduzione russa del *Manifesto*). Egli non ha mai fatto una esposizione esplicita della sua dottrina; così molti marxisti sono persuasi che tutte le fasi dell'evoluzione capitalista devono prodursi nella stessa forma, presso tutti i popoli moderni. Questi marxisti sono troppo poco hegeliani».

c) La questione: prima o dopo il '48? Il Sorel non intende il significato di questo problema, nonostante la letteratura in proposito (sia pure letteratura da bancarella) e accenna al «curioso» (sic) cambiamento che si produsse nello spirito di Marx alla fine del 1850: nel marzo egli aveva firmato

un manifesto dei rivoluzionari rifugiati a Londra, nel quale era tracciato il programma di una agitazione rivoluzionaria da intraprendersi in vista di un nuovo prossimo sconvolgimento sociale, che Bernstein trova degno del primo venuto dei rivoluzionari da club (*Socialismo teorico* ecc. p. 51), mentre poi egli si convinse che la rivoluzione nata dalla crisi del '47 finiva con quella crisi. Ora gli anni dopo il '48 furono di una prosperità senza uguali: mancava dunque per la rivoluzione progettata la prima delle condizioni necessarie: un proletariato ridotto all'ozio e disposto a combattere (cfr. Andler, 1, pp. 55-56, ma di quale edizione?). Così sarebbe nata nei marxisti la concezione della miseria crescente, che avrebbe dovuto servire a spaventare gli operai e indurli a combattere in vista di un peggioramento probabile anche in una situazione prospera (spiegazione infantile e contraddetta dai fatti, anche se è vero che della teoria della miseria crescente è stato fatto uno strumento di tal genere, un argomento di immediata persuasione: e del resto si trattò di un arbitrio? Sul tempo in cui nacque la teoria della miseria crescente è da vedere la pubblicazione di Roberto Michels).

d) Su Proudhon: «Proudhon apparteneva a quella parte della borghesia che era più vicina al proletariato; per questo i marxisti hanno potuto accusarlo di essere un borghese, mentre gli scrittori più sagaci lo considerano come un ammirevole prototipo dei nostri (cioè, francesi) contadini e dei nostri artigiani (cfr. Daniele Halévy nei "Débats" del 3 gennaio 1913)». Questo giudizio del Sorel si può accettare. Ed ecco come il Sorel spiega la mentalità «giuridica» del Proudhon: «In ragione della modicità delle loro risorse, i contadini, i proprietari delle più piccole fabbriche, i piccoli commercianti sono obbligati a difendere aspramente i loro interessi davanti ai tribunali. Un socialismo che si proponga di proteggere i ceti posti sui gradini più bassi dell'economia, è naturalmente destinato a dare una grande importanza alla *sicurezza del diritto*; e una tendenza siffatta è particolarmente forte presso quegli scrittori che, come Proudhon, hanno la testa piena di ricordi della vita campagnola». E dà ancora altri spunti per rinforzare questa analisi, che non persuade del tutto: la mentalità giuridica del Proudhon è legata al suo antigiacobinismo, ai ricordi letterari della Rivoluzione francese e dell'antico regime che si suppone abbia portato all'esplosione giacobina proprio per l'arbitrarietà della giustizia: la mentalità giuridica è la sostanza del riformismo piccolo borghese del Proudhon e le sue origini sociali hanno contribuito a formarla per altro e «più alto» nesso di concetti e di sentimenti: in questa analisi il Sorel si confonde con la mentalità degli «ortodossi» da lui tanto spregiati. Lo strano è che il Sorel, avendo una tale convinzione sulla tendenza sociale del Proudhon, lo esalti e talvolta lo proponga a modello o fonte di principi per il proletariato moderno; se la mentalità giuridica del Proudhon ha questa origine perché gli operai dovrebbero occuparsi della questione di un «nuovo diritto», di una «sicurezza del diritto» ecc.?

A questo punto, si ha l'impressione che il saggio del Sorel sia stato mutilato e che manchi precisamente una parte, riguardante il movimento italiano delle fabbriche: dal testo pubblicato, è possibile immaginare che Sorel abbia trovato nel movimento delle commissioni interne rivolte a controllare i regolamenti di fabbrica e in generale la «legislazione» interna di fabbrica che dipendeva unicamente dall'arbitrio incontrollato degli imprenditori, il corrispettivo delle esigenze che Proudhon rifletteva per i contadini e gli artigiani. Il saggio, così come è pubblicato, è incoerente e incompleto; la sua conclusione, riguardante l'Italia («Molte ragioni mi avevano condotto, da gran tempo, a supporre, che quello che un hegeliano chiamerebbe il *Weltgeist*, spetta oggi all'Italia. Grazie all'Italia, la luce dei tempi nuovi non si spegnerà») non ha nessuna dimostrazione, sia pure per scorci e accenni, al modo del Sorel. Nell'ultima nota c'è un accenno ai consigli degli operai e contadini in Germania, «che io consideravo conformi allo spirito proudhoniano» e un rimando ai *Materiali per una teoria* ecc. (pp. 164 e 394). Sarebbe interessante sapere se veramente il saggio è stato mutilato e da chi: se direttamente dal Missiroli o da altri.

Nota I. Non si può comprendere il Sorel come figura di «intellettuale rivoluzionario» se non si pensa alla Francia di dopo il '70, come non si può comprendere il Proudhon senza il «panico antigiacobino» dell'epoca della Restaurazione. Il '70 [e il] '71 videro in Francia due terribili disfatte, quella nazionale, che pesò sugli intellettuali borghesi e la disfatta popolare della Comune che pesò sugli intellettuali rivoluzionari: la prima creò dei tipi come Clemenceau, quintessenza del giacobini-

simo nazionalista francese, la seconda creò l'antigiacobino Sorel e il movimento sindacalista «antipolitico». Il curioso antigiacobinismo del Sorel, settario, meschino, antistorico, è una conseguenza del salasso popolare del '71 (è da vedere in proposito la *Lettre à M. Daniel Halévy* nel «Mouvement socialiste», 16 agosto e 15 settembre 1907); da esso viene una curiosa luce per le sue *Riflessioni sulla violenza*. Il salasso del '71 tagliò il cordone ombelicale tra il «nuovo popolo» e la tradizione del '93: Sorel avrebbe voluto essere il rappresentante di questa rottura tra popolo e giacobinismo storico, ma non gli riuscì.

In un articolo su *Clemenceau* pubblicato nella «Nuova Antologia» del 16 dicembre 1929 e in un altro pubblicato nell'«Italia Letteraria» il 15 dicembre (il primo firmato «Spectator, il secondo col nome e cognome), Mario Missiroli riproduce due importanti brani di lettere inviategli dal Sorel e riguardanti Clemenceau (nella «Nuova Antologia» i due brani sono stampati come un tutto organico; nell'«Italia Letteraria» invece come distinti e tra il primo e il secondo il Missiroli intercala un «altrove», ciò che fa meglio comprendere stilisticamente il contesto): 1) «Egli (Clemenceau) giudica la filosofia di Marx, che costituisce l'ossatura del socialismo contemporaneo, come una dottrina oscura, buona per i barbari di Germania, come sempre è apparsa alle intelligenze pronte e brillanti, abituate alle facili letture. Spiriti leggeri come il suo non riescono a capire ciò che Renan capiva così bene, che, cioè, valori storici di grande importanza possono apparire congiunti con una produzione letteraria di evidente mediocrità, quale è appunto la letteratura socialista offerta al popolo». 2) «Io credo che se Clemenceau ha fatto per lungo tempo poco conto del socialismo, meno ancora dovette farne quando vide Jaurès diventare l'idolo dei partiti socialisti. La faconda oratoria di Jaurès lo inaspriva. Nella sua "estrema leggerezza" – la definizione è di Giuseppe Reinach – giudicò che il socialismo non potesse contenere nulla di serio, dal momento che un professore di università, riconosciuto capo della nuova dottrina, non riusciva a ricavarne che vento. Non si curava di sapere se le masse, una volta scosse dalle vacue declamazioni dei capi, non avrebbero saputo trovare nel loro seno dei direttori capaci di condurle verso delle regioni che i capi della democrazia non potevano neppure sospettare. Clemenceau non crede all'esistenza di una classe che si travaglia a formarsi la coscienza di una grande missione storica da compiere, missione che ha per iscopo il rinnovamento totale della nostra civiltà. Crede che il dovere delle democrazie sia quello di venire in soccorso dei diseredati che assicurano la produzione delle ricchezze materiali, delle quali nessuno può fare a meno. Nei momenti difficili un potere intelligente deve fare delle leggi per imporre ai ricchi dei sacrifici, destinati a salvare la solidarietà nazionale. Un'evoluzione bene ordinata, che conduca ad una vita relativamente dolce, ecco quanto il popolo reclamerebbe in nome della scienza, se avesse dei buoni consiglieri. Ai suoi occhi i socialisti sono dei cattivi pastori quando introducono, nella politica di un paese democratico, la nozione della rivoluzione. Come tutti gli uomini della sua generazione, Clemenceau ha conservato un vivo ricordo della Comune. Credo fermamente che egli non abbia ancora perdonato al popolo di Parigi la brutalità con la quale le guardie nazionali insorte lo cacciarono dal palazzo del Comune di Montmartre».

Nota II. Gli scritti del Sorel del dopoguerra hanno una certa importanza per la storia della cultura occidentale. Il Sorel attribuisce al pensiero di Proudhon tutta una serie di istituzioni e di atteggiamenti ideologici di questo periodo. Perché il Sorel ha potuto far questo? È assolutamente arbitrario questo suo giudizio? E data l'acutezza del Sorel come storico delle idee, che esclude, almeno in gran parte, una tale arbitrarietà, da quali esperienze culturali è partito il Sorel, e non è tutto ciò importante per un giudizio complessivo dell'opera sorelliana? È certo che occorre ristudiare Sorel, per cogliere al di sotto delle incrostazioni parassitarie deposte sul suo pensiero da ammiratori dilettanti e intellettuali, ciò che in esso è più essenziale e permanente. Occorre tener presente che si è esagerato molto sull'«austerità» e «serietà» morale e intellettuale del Sorel; dall'epistolario col Croce risulta che egli non sempre vinceva gli stimoli della vanità: ciò risulta, per es., dal tono impacciato della lettera in cui vuole spiegare al Croce la sua decisione (titubante e sia pure platonica) al «Circolo

Proudhon» di Valois e il suo civettare con gli elementi giovani della tendenza monarchica e clericale. Ancora: c'era molto diletantismo, molto «non impegnarsi mai a fondo», quindi molta intrinseca irresponsabilità negli atteggiamenti «politici» del Sorel, che non erano mai schiettamente politici, ma «culturali-politici», «intellettuali-politici», «au dessus de la mêlée»: anche al Sorel si potrebbero muovere molte accuse simili a quelle contenute nell'opuscolo di un suo discepolo, *I misfatti degli intellettuali*. Egli stesso era un «puro» intellettuale e perciò bisognerebbe separare, con una analisi accurata, ciò che vi è nelle sue opere di superficiale, di brillante, di accessorio, legato alle contingenze della polemica estemporanea, e ciò che vi è di «polposo» e sostanzioso, per farlo entrare, così definito, nel circolo della cultura moderna.

Nota III. Nel 1929, dopo la pubblicazione di una lettera in cui Sorel parlava di Oberdan, si moltiplicarono gli articoli di protesta per alcune espressioni usate dal Sorel nelle sue lettere al Croce e il Sorel fu «stroncato» (particolarmente violento un articolo di Arturo Stanghellini riportato nell'«Italia Letteraria» di quei giorni). L'epistolario fu interrotto nel numero successivo della «Critica» e ripreso, senza accenno alcuno all'incidente, ma con alcune novità: parecchi nomi furono pubblicati solo con le iniziali e si ebbe l'impressione che alcune lettere non siano state pubblicate o siano state espurgate. Da questo punto incomincia nel giornalismo una valutazione nuova del Sorel e dei suoi rapporti con l'Italia.

Per certi rispetti al Sorel si può accostare il De Man, ma quale differenza tra i due! Il De Man si imbroglia assurdamente nella storia delle idee e si lascia abbagliare dalle superficiali apparenze; se un appunto si può invece muovere al Sorel è proprio in senso contrario, di analizzare troppo minutamente il sostanziale delle idee e di perdere spesso il senso delle proporzioni. Il Sorel trova che una serie di avvenimenti del dopoguerra sono di carattere proudhoniano; il Croce trova che il De Man segna un ritorno al Proudhon, ma il De Man tipicamente non capisce gli avvenimenti del dopoguerra indicati dal Sorel. Per il Sorel è proudhoniano ciò che è «spontanea» creazione del popolo, è «ortodosso» ciò che è di origine burocratica, perché egli ha sempre dinanzi come ossessioni, da una parte la burocrazia dell'organizzazione tedesca e dall'altra il giacobinismo, ambedue fenomeni di centralizzazione meccanica con le leve di comando in mano a una banda di funzionari. Il De Man rimane, in realtà, un esemplare pedantesco della burocrazia laburista belga: tutto è pedantesco in lui, anche l'entusiasmo. Crede di aver fatto scoperte grandiose, perché ripete con un formulario «scientifico» la descrizione di una serie di fatti più o meno individuali: è una tipica manifestazione di positivismo, che raddoppia il fatto, descrivendolo e generalizzandolo in una formula e poi della formulazione del fatto fa la legge del fatto stesso. Per il Sorel, come appare dal saggio pubblicato dalla «Nuova Antologia» ciò che conta in Proudhon è l'orientamento psicologico, non già il concreto atteggiamento pratico, sul quale, in verità, il Sorel non si pronunzia esplicitamente: questo orientamento psicologico consiste nel «confondersi» coi sentimenti popolari (contadini e artigiani), che concretamente pullulano dalla situazione reale fatta al popolo dagli ordinamenti economico-statali, nel «calarsi» in essi per comprenderli ed esprimerli in forma giuridica, razionale; questa o quella interpretazione, o anche l'insieme di esse, possono essere errate, o cervelotiche, o addirittura ridicole, ma l'atteggiamento generale è il più produttivo di conseguenze pregevoli. L'atteggiamento del De Man è invece quello «scientificista»: egli si china verso il popolo non per comprenderlo disinteressatamente, ma per «teorizzare» i suoi sentimenti, per costruire schemi pseudo-scientifici; non per mettersi all'unisono ed estrarre principi giuridico-educativi, ma come lo zoologo osserva un mondo di insetti, come Maeterlinck osserva le api e le termiti.

Il De Man ha la pretesa pedantesca di porre in luce e in primo piano i così detti «valori psicologici ed etici» del movimento operaio; ma può ciò significare, come pretende il De Man, una confutazione perentoria e radicale della filosofia della prassi? Ciò sarebbe come dire che il porre in luce il fatto che la grande maggioranza degli uomini è ancora alla fase tolemaica, significhi confutare le dottrine copernicane, o che il folclore debba sostituire la scienza. La filosofia della praxis sostiene che gli uomini acquistano coscienza della loro posizione sociale sul terreno delle ideologie; ha forse escluso il popolo da questo modo di prender coscienza di sé? Ma è osservazione ovvia che il mondo

delle ideologie è (nel suo complesso) più arretrato che non i rapporti tecnici di produzione: un negro appena giunto dall'Africa può diventare un dipendente di Ford, pur mantenendosi per molto tempo un feticista e pur rimanendo persuaso che l'antropofagia sia un modo di nutrirsi normale e giustificato. Il De Man, fatta un'inchiesta in proposito, quali conclusioni ne potrebbe trarre? Che la filosofia della praxis debba studiare oggettivamente ciò che gli uomini pensano di sé e degli altri in proposito è fuori dubbio, ma deve supinamente accettare come eterno questo modo di pensare? Non sarebbe questo il peggiore dei meccanicismi e dei fatalismi? Compito di ogni iniziativa storica è di modificare le fasi culturali precedenti, di rendere omogenea la cultura a un livello superiore del precedente ecc. In realtà la filosofia della prassi ha sempre lavorato in quel terreno che il De Man crede di aver scoperto, ma vi ha lavorato per innovare, non per conservare supinamente. La «scoperta» del De Man è un luogo comune e la sua confutazione una rimasticatura poco gustosa.

Con questo «conservatorismo» si spiega il discreto successo del De Man, anche in Italia, almeno in certi ambienti (specialmente nell'ambiente crociano-revisionista e in quello cattolico). Del libro principale del De Man, Croce scrisse un annuncio nella «Critica» del 1928, il De Ruggiero scrisse una recensione nella «Critica» del 1929; la «Civiltà Cattolica» e il «Leonardo» recensioni nel 1929; G. Zibordi vi accennò nel suo libretto su Prampolini; un annuncio librario molto elogiativo ne fece la Casa Laterza per la traduzione Schiavi e lo Schiavi ne parlò come di gran cosa nella sua prefazione; articoli di adesione pubblicò «I problemi del Lavoro» che riprodusse le tesi finali non riportate nella traduzione Schiavi. L'«Italia Letteraria» dell'11 agosto 1929 ne pubblicò una recensione di Umberto Barbaro. Scrive il Barbaro: «... una critica del marxismo che, se si vale delle precedenti "revisioni" di carattere economico, in massima è fondata su di una questione tattica (sic) relativa alla psicologia delle masse operaie». «Dei molti tentativi di andare "au de là" del marxismo (il traduttore, il noto avvocato Alessandro Schiavi, modifica un po' il titolo, in "superamento" in senso crociano e assai giustificatamente (!) per altro, poiché il De Man stesso considera la sua come una posizione in antitesi necessaria per una sintesi superiore) questo non è certamente dei più poderosi e tanto meno dei più sistematici; anche perché la critica si basa prevalentemente appunto su quella misteriosa e fuggevole, benché certo affascinante, pseudoscienza che è la psicologia. Nei riguardi del "movimento" questo libro è piuttosto disfattista e talvolta fornisce addirittura argomenti alle tendenze che vuole combattere: al fascismo per un gruppo di osservazioni sugli stati affettivi e sui "complessi" (in senso freudiano) degli operai da cui derivano idee di "gioia del lavoro" e di "artigianato" ed al comunismo e fascismo insieme per la scarsa efficacia degli argomenti in difesa della democrazia e del riformismo».

Recensione di Paolo Milano nell'«Italia che scrive» del settembre 1929. Il Milano distingue nell'opera del De Man due apporti: [1°] la massa di osservazioni psicologiche sulle fasi di sviluppo, le deviazioni, le reazioni contraddittorie del movimento operaio e socialista negli anni recenti, una sagace collezione di *dati* e *documenti* sociali, insomma: l'analisi dell'evoluzione riformistica delle masse operaie da un lato e dei gruppi padronali dall'altro, secondo il Milano, è ricca e soddisfacente; [2°] e la discussione teorica da cui dovrebbe risultare il «superamento del marxismo» (esattamente, per il De Man, il «ripudio» del marxismo). Per il De Man la filosofia della prassi, nel suo fondo *meccanicistica* e *razionalistica* (!), è superata dalle indagini più recenti, che hanno assegnato alla concatenazione razionale soltanto un posto e neppure il più ragguardevole nella serie dei momenti degli atti umani. Alla reazione meccanica (!) della dialettica marxistica la scienza moderna (!) ha vittoriosamente (!) sostituito una *reazione psicologica*, la cui intensità non è proporzionale (?) alla causa agente. Per il Milano: «È ormai chiaro che qualunque critica alla concezione marxistica della storia porta automaticamente ad impostare il contrasto tra interpretazione materialistica e interpretazione idealistica del mondo e ad assegnare in sostanza una priorità all'essere o al conoscere». Il De Man è sfuggito a questo problema o meglio si è fermato a mezza strada, dichiarandosi per una concezione dei fatti umani come generati da «momenti psicologici» e da «complessi» sociali, cioè il De Man è influenzato dalla psicologia freudiana, soprattutto attraverso le applicazioni alle dottrine sociali, tentatane dall'Adler (forse Max Adler? e in quali scritti?). Osserva il Milano: «Si sa

d'altronde che labile terreno sia la psicologia nelle indagini storiche: tanto più equivoco in ricerche del tipo di queste, di cui si parla. I fenomeni psicologici infatti si prestano ad essere volta a volta indicati come tendenze volitive o come fatti materiali; tra queste opposte interpretazioni oscilla anche il De Man ed evita quindi una presa di posizione sul punto cruciale del contrasto. Davvero psicologica piuttosto un lettore accorto giudicherà che sia l'origine dell'opera del De Man: nata da una crisi di sfiducia e dalla constatazione dell'insufficienza delle dottrine marxistiche integrali a spiegare i fenomeni che all'osservazione dell'autore si erano offerti durante lo spicciolo lavoro politico. Nonostante le ottime intenzioni, il tenore del libro non supera questa documentata e mosca constatazione né riesce ad una confutazione teorica sul piano adeguato e col vigore "necessario"; e conclude: «La riprova ne dà l'ultimo capitolo, in cui la trattazione vorrebbe conchiudersi col raccomandare un pratico contegno politico. Il De Man, egualmente evitando i due estremi di una tattica di presa del potere e di un apostolato esclusivamente idealistico, consiglia una generica educazione delle masse e con ciò si pone fuori di quel socialismo, di cui pure per tutta l'opera si era dichiarato fedele e illuminato seguace».

Nella «Civiltà Cattolica» del 7 settembre 1929, nell'articolo *Per la pace sociale* (del p. Bruculeri) che commenta il famoso lodo emesso dalla Congregazione del Concilio nel conflitto tra operai e industriali cattolici della regione Roubaix-Tourcoing, c'è questo passo: «Il marxismo – come dimostra nelle sue più belle pagine il De Man – è stata una corrente materializzatrice del mondo operaio moderno». Cioè le pagine del De Man sono tutte belle, ma alcune sono più belle ancora. (Dato questo atteggiamento dei cattolici verso la tendenza del De Man, può spiegarsi come Giuseppe Prezzolini, accennando nel «Pégaso» del settembre 1930 al volume del Philip sul *Movimento operaio americano*, qualifichi il Philip come un «democratico cristiano», sebbene dal libro una tale qualifica non risulti e non sia giustificata).

Nei fascicoli della «Civiltà Cattolica» del 5 ottobre e 16 novembre 1919 è pubblicato un saggio molto diffuso sul libro del De Man. L'opera del De Man è reputata «nonostante le sue deficienze, la più importante e, diciamo pure, geniale, di quante finora ne annoveri la letteratura antimarxista». Verso la fine del saggio c'è questa impressione complessiva: «L'A. (il De Man), benché abbia superato una crisi di pensiero respingendo, con gesto magnanimo, il marxismo, è tuttavia ondeggiante, e la sua intelligenza sitibonda di vero non è a pieno soddisfatta. Egli batte sulle soglie della verità, raccoglie dei raggi, ma non si spinge innanzi per tuffarsi nella luce. Auguriamo al De Man che, compiendo la sua crisi, possa elevarsi, come il gran vescovo di Tagaste, dal divino riflesso che è la legge morale nell'anima, al divino infinito, alla sorgente eternamente splendida di tutto *ciò che per l'universo si squaderna*».

(continuazione pagina 70 bis sgg.). Mario Missiroli ha pubblicato nel 1932 presso le «Edizioni Corbaccio» di Milano, l'«annunziata» raccolta di articoli scritti da Giorgio Sorel nei giornali italiani dal 1910 al 1921, col titolo *L'Europa sotto la tormenta*. Lo scritto del Sorel, pubblicato nella «Nuova Antologia» del 1° dicembre 1928 col titolo *Ultime meditazioni (Scritto postumo inedito)* non è riprodotto nel volume, sebbene fosse stato annunziato come scritto dal Sorel a modo di prefazione: la scelta degli articoli riprodotti, del resto, non permetteva la stampa di tale prefazione, che col contenuto del libro non ha niente a che vedere. Appare evidente che il Missiroli non si è attenuto alle indicazioni che il Sorel doveva avergli dato per compilare la raccolta, indicazioni che si possono ricavare dalla «prefazione» scartata. La raccolta è stata fatta ad usum delphini, tenendo conto solo di una delle tante direzioni del pensiero sorelliano, che non si può ritenere fosse giudicata dallo scrittore come la più importante, perché altrimenti la «prefazione» sarebbe stata di altra intonazione. Alla raccolta precede invece una prefazione del Missiroli, che è unilaterale ed è in contrasto stridente con la prefazione censurata, della quale, poco lealmente, non si fa neppure cenno.

Da un articolo di Arturo Masoero, *Un americano non edonista* (in «Economia» del febbraio 1931) risulta che molte opinioni espresse dal H. De Man nella *Gioia del lavoro* e quindi anche in al-

tri suoi libri, sono prese dalle teorie dell'economista americano Thorstein Veblen, che ha portato nella scienza economica alcuni principii sociologici del positivismo, specialmente di A. Comte e dello Spencer: il Veblen vuole specialmente introdurre l'evoluzionismo nella scienza economica. Così troviamo nel Veblen l'«instinct of workmanship», che il De Man chiama «istinto creatore». W. James nel 1890 aveva esposto la nozione di un istinto costruttivo («instinct of constructiveness») e già Voltaire parlava di un istinto meccanico. (Cfr. questa grossolana concezione dell'«istinto» del De Man con ciò che scrive Marx sull'istinto delle api e su ciò che distingue l'uomo da questo istinto). Ma pare che il De Man abbia preso dal Veblen anche quella sua mirabolante e grossolana concezione di un «animismo» negli operai su cui tanto insiste nella *Gioia del lavoro*. Così il Masoero espone la concezione del Veblen: «Presso i primitivi l'interpretazione mitica cessa di essere un ostacolo e spesso diventa un aiuto per ciò che riguarda lo sviluppo della tecnica agricola e dell'allevamento. Non può che giovare, infatti, a questo sviluppo il considerare come dotati di anima o addirittura di caratteri divini le piante e gli animali, poiché da una simile considerazione derivano quelle cure, quelle attenzioni che possono portare ai miglioramenti tecnici e alle innovazioni. Una mentalità animista è invece decisamente contraria al progresso tecnico della manifattura, all'esplicarsi dell'istinto operaio sulla materia inerte. Così il Veblen spiega come, all'inizio dell'era neolitica, in Danimarca la tecnica agricola fosse già tanto avanzata mentre rimase nullo per lungo tempo lo sviluppo della tecnica manifatturiera. Attualmente l'istinto operaio, non più ostacolato dalla credenza nell'intervento di elementi provvidenziali e misteriosi, va unito a uno spirito positivo e consegue quei progressi nelle arti industriali, che sono propri dell'epoca moderna».

Il De Man avrebbe preso così dal Veblen l'idea di un «animismo operaio» che il Veblen crede esistito nell'età neolitica, ma non più oggi e l'avrebbe riscoperto nell'operaio moderno, con molta originalità.

È da notare, date queste origini spenceriane del De Man, la consequenzialità del Croce che ha visto nel De Man un superatore del manismo ecc. Tra Spencer e Freud, che ritorna ad una forma di sensismo più misterioso ancora di quello settecentesco, il De Man meritava proprio di essere esaltato dal Croce e di vedersi proposto allo studio degli italiani intelligenti. Del Veblen è annunciata la traduzione in italiano per iniziativa dell'on. Bottai. In ogni modo in questo articolo del Masoero si trova in nota la bibliografia essenziale. Nel Veblen si può osservare, come appare dall'articolo, un certo influsso del marxismo. Il Veblen mi pare che abbia avuto anche influsso nelle teorizzazioni del Ford.

Passaggio dal sapere al comprendere, al sentire, e viceversa, dal sentire al comprendere, al sapere. L'elemento popolare «sente», ma non sempre comprende o sa; l'elemento intellettuale «sa», ma non sempre comprende e specialmente «sente». I due estremi sono pertanto la pedanteria e il filisteismo da una parte e la passione cieca e il settarismo dall'altra. Non che il pedante non possa essere appassionato, anzi; la pedanteria appassionata è altrettanto ridicola e pericolosa che il settarismo e la demagogia più sfrenati. L'errore dell'intellettuale consiste [nel credere] che si possa *sapere* senza comprendere e specialmente senza sentire ed essere appassionato (non solo del sapere in sé, ma per l'oggetto del sapere) cioè che l'intellettuale possa essere tale (e non un puro pedante) se distinto e staccato dalla popolazione, cioè senza sentire le passioni elementari del popolo, comprendendole e quindi spiegandole e giustificandole nella determinata situazione storica, e collegandole dialetticamente alle leggi della storia, a una superiore concezione del mondo, scientificamente e coerentemente elaborata, il «sapere»; non si fa politica-storia senza questa passione, cioè senza questa connessione sentimentale tra intellettuali e popolo-nazione. In assenza di tale nesso i rapporti dell'intellettuale col popolo-nazione sono o si riducono a rapporti di ordine puramente burocratico, formale; gli intellettuali diventano una casta o un sacerdozio (così detto centralismo organico). Se il rapporto tra intellettuali e popolo-nazione, tra dirigenti e diretti, tra governanti e governati, è dato da una adesione organica in cui il sentimento-passione diventa comprensione e quindi sapere (non

meccanicamente, ma in modo vivente), solo allora il rapporto è di rappresentanza, e avviene lo scambio di elementi individuali tra governati e governanti, tra diretti e dirigenti, cioè si realizza la vita d'insieme che sola è la forza sociale, si crea il «blocco storico». Il De Man «studia» i sentimenti popolari, non consente con essi per guidarli e condurli a una catarsi di civiltà moderna: la sua posizione è quella dello studioso di folklore che ha continuamente paura che la modernità gli distrugga l'oggetto della sua scienza. D'altronde c'è nel suo libro il riflesso pedantesco di una esigenza reale: che i sentimenti popolari siano conosciuti e studiati così come essi si presentano oggettivamente e non ritenuti qualcosa di trascurabile e di inerte nel movimento storico.

III. Note critiche su un tentativo di
«Saggio popolare di sociologia»

Premessa

Un lavoro come il *Saggio popolare*², destinato essenzialmente a una comunità di lettori che non sono intellettuali di professione, avrebbe dovuto prendere le mosse dall'analisi critica della filosofia del senso comune, che è la «filosofia dei non filosofi», cioè la concezione del mondo assorbita acriticamente dai vari ambienti sociali e culturali in cui si sviluppa l'individualità morale dell'uomo medio. Il senso comune non è una concezione unica, identica nel tempo e nello spazio: è il «folclore» della filosofia e come il folclore si presenta in forme innumerevoli: il suo tratto fondamentale e più caratteristico è di essere una concezione (anche nei singoli cervelli) disgregata, incoerente, inconsequente, conforme alla posizione sociale e culturale delle moltitudini di cui esso è la filosofia. Quando nella storia si elabora un gruppo sociale omogeneo, si elabora anche, contro il senso comune, una filosofia omogenea, cioè coerente e sistematica. Il *Saggio popolare* sbaglia nel partire (implicitamente) dal presupposto che a questa elaborazione di una filosofia originale delle masse popolari si oppongano i grandi sistemi delle filosofie tradizionali e la religione dell'alto clero, cioè le concezioni del mondo degli intellettuali e dell'alta cultura. In realtà questi sistemi sono ignoti alla moltitudine e non hanno efficacia diretta nel suo modo di pensare e di operare. Certo ciò non significa che essi siano del tutto senza efficacia storica: ma questa efficacia è d'altro genere. Questi sistemi influiscono sulle masse popolari come forza politica esterna, come elemento di forza coesiva delle classi dirigenti, come elemento quindi di subordinazione a una egemonia esteriore, che limita il pensiero originale delle masse popolari negativamente, senza influirvi positivamente, come fermento vitale di trasformazione intima di ciò che le masse pensano embrionalmente e caoticamente intorno al mondo e alla vita. Gli elementi principali del senso comune sono forniti dalle religioni e quindi il rapporto tra senso comune e religione è molto più intimo che tra senso comune e sistemi filosofici degli intellettuali. Ma anche per la religione occorre distinguere criticamente. Ogni religione, anche la cattolica (anzi specialmente la cattolica, appunto per i suoi sforzi di rimanere unitaria «superficialmente», per non frantumarsi in chiese nazionali e in stratificazioni sociali) è in realtà una molteplicità di religioni distinte e spesso contraddittorie: c'è un cattolicesimo dei contadini, un cattolicesimo dei piccoli borghesi e operai di città, un cattolicesimo delle donne e un cattolicesimo degli intellettuali anch'esso variegato e sconnesso. Ma nel senso comune influiscono non solo le forme più rozze e meno elaborate di questi vari cattolicesimi, attualmente esistenti; hanno influito e sono componenti dell'attuale senso comune le religioni precedenti e le forme precedenti dell'attuale cattolicesimo, i movimenti ereticali popolari, le superstizioni scientifiche legate alle religioni passate ecc.

Nel senso comune predominano gli elementi «realistici», materialistici, cioè il prodotto immediato della sensazione grezza, ciò che d'altronde non è in contraddizione con l'elemento religioso, tutt'altro; ma questi elementi sono «superstiziosi», acritici. Ecco pertanto un pericolo rappresentato dal «Saggio popolare»; il quale spesso conferma questi elementi acritici, per cui il senso comune è ancora rimasto tolemaico, antropomorfo, antropocentrico, invece di criticarli scientificamente. Ciò che si è detto sopra a proposito del *Saggio popolare* che critica le filosofie sistematiche invece di prender le mosse dalla critica del senso comune, deve essere inteso come appunto metodologico, e in certi limiti. Certo non vuol dire che sia da trascurare la critica alle filosofie sistematiche degli intellettuali. Quando, individualmente, un elemento di massa supera criticamente il senso comune, accetta, per questo fatto stesso, una filosofia nuova: ecco quindi la necessità, in una esposizione della filosofia della praxis, della polemica con le filosofie tradizionali. Anzi per questo suo carattere tendenziale di filosofia di massa, la filosofia della praxis non può essere concepita che in forma polemica, di perpetua lotta. Tuttavia il punto di partenza deve sempre essere il senso comune, che spontaneamente è la filosofia delle moltitudini che si tratta di rendere omogenee ideologicamente.

² Gramsci si riferisce al testo di N. Bucharin: *La teoria del materialismo storico. Manuale popolare di sociologia marxista* [Nota per l'edizione elettronica Manuzio].

Nella letteratura filosofica francese esistono trattazioni del «senso comune» più che in altre letterature nazionali: ciò è dovuto al carattere più strettamente «popolare-nazionale» della cultura francese, cioè al fatto che gli intellettuali tendono, più che altrove, per determinate condizioni tradizionali, ad avvicinarsi al popolo per guidarlo ideologicamente e tenerlo collegato al gruppo dirigente. Si potrà trovare quindi nella letteratura francese molto materiale sul senso comune da utilizzare ed elaborare; l'atteggiamento della cultura filosofica francese verso il senso comune può offrire anzi un modello di costruzione ideologica egemonica. Anche la cultura inglese e americana possono offrire molti spunti, ma non in modo così completo e organico come quella francese. Il «senso comune» è stato considerato in vari modi; addirittura come base della filosofia; o è stato criticato dal punto di vista di un'altra filosofia. In realtà, in tutti i casi, il risultato fu di superare un determinato senso comune per crearne un altro più aderente alla concezione del mondo del gruppo dirigente. Nelle *Nouvelles Littéraires* del 17-X-1931, in un articolo di Henri Gouhier su Léon Brunschvicg, parlando della filosofia del B. si dice: «Il n'y a qu'un seul et même mouvement de spiritualisation, qu'il s'agisse de mathématiques, de physique, de biologie, de philosophie et de morale; c'est l'effort par lequel l'esprit se débarrasse du sens commun et de sa métaphysique spontanée qui pose un monde de choses sensibles réelles et l'homme au milieu de ce monde». Opere di Léon Brunschvicg: *Les étapes de la philosophie mathématique*, *L'expérience humaine et la causalité physique*, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, *La connaissance de soi*, *Introduction à la vie de l'esprit*.

Atteggiamento del Croce verso il «senso comune»; non pare chiaro. Nel Croce, la proposizione che ogni uomo è un filosofo, grava troppo sul giudizio intorno al senso comune. Pare che il Croce spesso si compiaccia che determinate proposizioni filosofiche siano condivise dal senso comune, ma che cosa può ciò significare in concreto? Il senso comune è un aggregato caotico di concezioni disparate e in esso si può trovare tutto ciò che si vuole. D'altronde questo atteggiamento del Croce verso il senso comune non ha portato ad una concezione della cultura feconda dal punto di vista nazionale-popolare, cioè ad una concezione più concretamente storicistica della filosofia, ciò che del resto può avvenire solo nella filosofia della praxis.

Per il Gentile è da vedere il suo articolo *La concezione umanistica del mondo* (nella «Nuova Antologia» del 1° giugno 1931). Scrive il Gentile: «La filosofia si potrebbe definire come un grande sforzo compiuto dal pensiero riflesso per conquistare la certezza critica delle verità del senso comune e della coscienza ingenua, di quelle verità che ogni uomo si può dire che senta naturalmente e che costituiscono la struttura solida della mentalità di cui egli si serve per vivere». Pare questo un altro esempio della rozzezza incondita del pensiero gentiliano: l'affermazione pare derivata «ingenuamente» dalle affermazioni del Croce sul modo di pensare del popolo come riprova delle verità di determinate proposizioni filosofiche. Più oltre il Gentile scrive: «L'uomo sano crede in Dio e nella libertà del suo spirito». Così già in queste due proposizioni del Gentile vediamo: 1) una «natura umana» extrastorica che non si sa cosa sia esattamente; 2) la natura umana dell'uomo sano; 3) il senso comune dell'uomo sano e perciò anche un senso comune dell'uomo non-sano. E cosa vorrà dire uomo sano? Fisicamente sano, non pazzo? oppure che pensa sanamente, benpensante, filisteo ecc.? E cosa vorrà dire «verità del senso comune»? La filosofia del Gentile, per esempio, è tutta contraria al senso comune, sia che si intenda per esso la filosofia ingenua del popolo, che abborre da ogni forma di idealismo soggettivistico, sia che si intenda come buon senso, come atteggiamento di sprezzo per le astruserie, le macchinosità, le oscurità di certe esposizioni scientifiche e filosofiche. Questo civettare del Gentile col senso comune è una cosa molto amena.

Ciò che si è detto finora non significa che nel senso comune non ci siano delle verità. Significa che il senso comune è un concetto equivoco, contraddittorio, multiforme, e che riferirsi al senso comune come riprova di verità è un non senso. Si potrà dire con esattezza che una certa verità è diventata di senso comune per indicare che essa si è diffusa oltre la cerchia dei gruppi intellettuali, ma non si fa altro in tal caso che una constatazione di carattere storico e un'affermazione di razionalità storica; in questo senso, e purché sia impiegato con sobrietà, l'argomento ha un suo valore, appunto

perché il senso comune è grettamente misoneista e conservatore ed essere riusciti a farci penetrare una verità nuova è prova che tale verità ha una bella forza di espansività e di evidenza.

Ricordare l'epigramma del Giusti: «Il buon senso, che un dì fu caposcuola – or nelle nostre scuole è morto affatto. – La scienza, sua figliola, – l'uccise per veder com'era fatto». Può servire per introdurre un capitolo e può servire a indicare come si impieghi il termine di buon senso e di senso comune in modo equivoco: come «filosofia», come determinato modo di pensare, con un certo contenuto di credenze e di opinioni, e come atteggiamento benevolmente indulgente, nel suo disprezzo, per l'astruso e il macchinoso. Era perciò necessario che la scienza uccidesse un determinato buon senso tradizionale, per creare un «nuovo» buon senso.

Un accenno al senso comune e alla saldezza delle sue credenze si trova spesso in Marx. Ma si tratta di riferimento non alla validità del contenuto di tali credenze ma appunto alla loro formale saldezza e quindi alla loro imperatività quando producono norme di condotta. Nei riferimenti è anzi implicita l'affermazione della necessità di nuove credenze popolari, cioè di un nuovo senso comune e quindi di una nuova cultura e di una nuova filosofia che si radichino nella coscienza popolare con la stessa saldezza e imperatività delle credenze tradizionali.

Nota I. Occorre aggiungere a proposito delle proposizioni del Gentile sul senso comune, che il linguaggio dello scrittore è volutamente equivoco per un poco pregevole opportunismo ideologico. Quando il Gentile scrive: «L'uomo sano crede in Dio e nella libertà del suo spirito» come esempio di una di quelle verità del senso comune di cui il pensiero riflesso elabora la certezza critica, vuol far credere che la sua filosofia è la conquista della certezza critica delle verità del cattolicesimo, ma i cattolici non abboccano e sostengono che l'idealismo gentiliano è pretto paganesimo ecc. ecc. Tuttavia il Gentile insiste e mantiene un equivoco che non è senza conseguenze per creare un ambiente di cultura demi-monde, in cui tutti i gatti son bigi, la religione si abbraccia con l'ateismo, l'immanenza civetta con la trascendenza e Antonio Bruers se la gode un mondo perché quanto più la matassa s'imbrogliava e il pensiero si oscura, e tanto più riconosce di aver avuto ragione nel suo «sincritismo» maccheronico. (In una nota è riportato un brano del Bruers del più comico pagliettismo filosofico). Se le parole del Gentile significassero quel che dicono alla lettera, l'idealismo attuale sarebbe divenuto «l'ancello della teologia».

Nota II. Nell'insegnamento della filosofia, rivolto non ad informare storicamente il discente sullo svolgimento della filosofia passata, ma a formarlo culturalmente, ad aiutarlo a elaborare criticamente il proprio pensiero per partecipare a una comunità ideologica e culturale, è necessario prendere le mosse da ciò che il discente già conosce, dalla sua esperienza filosofica (dopo avergli dimostrato appunto che egli ha una tale esperienza, che è «filosofo» senza saperlo). E poiché si presuppone una certa media intellettuale e culturale di discenti, che verosimilmente non hanno avuto ancora che informazioni saltuarie e frammentarie, e mancano di ogni preparazione metodologica e critica, non si può non prendere le mosse dal «senso comune», in primo luogo, secondariamente dalla religione, e solo in un terzo tempo dai sistemi filosofici elaborati dai gruppi intellettuali tradizionali.

Quistioni generali.

[*Materialismo storico e sociologia.*] Una delle osservazioni preliminari è questa: che il titolo non corrisponde al contenuto del libro. «Teoria della filosofia della praxis» dovrebbe significare sistemazione logica e coerente dei concetti filosofici che sono sparsamente noti sotto il nome di filosofia della praxis (e che molti spesso [sono] spurii, di derivazione estranea e come tali dovrebbero essere criticati ed esposti). Nei primi capitoli dovrebbero essere trattate le quistioni: che cosa è la filosofia? in che senso una concezione del mondo può chiamarsi filosofia? come è stata finora concepita la filosofia? la filosofia della praxis innova questa concezione? cosa significa una filosofia «speculativa»? la filosofia della praxis potrà mai avere una forma speculativa? quali rapporti esistono tra le ideologie, le concezioni del mondo, le filosofie? quali sono o debbono essere i rapporti tra teoria e pratica? questi rapporti come sono concepiti dalle filosofie tradizionali? ecc. ecc. La risposta a queste ed altre domande costituisce la «teoria» della filosofia della praxis.

Nel *Saggio popolare* non è neanche giustificata coerentemente la premessa implicita nell'esposizione ed esplicitamente accennata in qualche posto, casualmente, che la vera filosofia è il materialismo filosofico e che la filosofia della praxis è una pura «sociologia». Cosa significa realmente questa affermazione? Se essa fosse vera la teoria della filosofia della praxis sarebbe il materialismo filosofico. Ma in tal caso cosa significa che la filosofia della praxis è una sociologia? E cosa sarebbe questa sociologia? Una scienza della politica e della storiografia? Oppure una raccolta sistematica e classificata secondo un certo ordine di osservazioni puramente empiriche di arte politica e di canoni esterni di ricerca storica? Le risposte a queste domande non si hanno nel libro, eppure esse solo sarebbero una teoria. Così non è giustificato il nesso tra il titolo generale *Teoria ecc.* e il sottotitolo *Saggio popolare*. Il sottotitolo sarebbe il titolo più esatto se al termine di «sociologia» si desse un significato molto circoscritto. Infatti si presenta la quistione di che cosa è la «sociologia»? Non è essa un tentativo di una cosiddetta scienza esatta (cioè positivista) dei fatti sociali, cioè della politica e della storia? cioè un embrione di filosofia? La sociologia non ha cercato di fare qualcosa di simile alla filosofia della praxis? Bisogna però intendersi: la filosofia della praxis è nata sotto forma di aforismi e di criteri pratici per un puro caso, perché il suo fondatore ha dedicato le sue forze intellettuali ad altri problemi specialmente economici (in forma sistematica): ma in questi criteri pratici e in questi aforismi è implicita tutta una concezione del mondo, una filosofia. La sociologia è stata un tentativo di creare un metodo della scienza storico-politica, in dipendenza di un sistema filosofico già elaborato, il positivismo evoluzionistico, sul quale la sociologia ha reagito, ma solo parzialmente. La sociologia è quindi diventata una tendenza a sé, è diventata la filosofia dei non filosofi, un tentativo di descrivere e classificare schematicamente fatti storici e politici, secondo criteri costruiti sul modello delle scienze naturali. La sociologia è dunque un tentativo di ricavare «sperimentalmente» le leggi di evoluzione della società umana in modo da «prevedere» l'avvenire con la stessa certezza con cui si prevede che da una ghianda si svilupperà una quercia. L'evoluzionismo volgare è alla base della sociologia che non può conoscere il principio dialettico col passaggio della quantità alla qualità, passaggio che turba ogni evoluzione e ogni legge di uniformità intesa in senso volgarmente evoluzionistico. In ogni caso ogni sociologia presuppone una filosofia, una concezione del mondo, di cui è un frammento subordinato. Né bisogna confondere con la teoria generale, cioè con la filosofia, la particolare «logica» interna delle diverse sociologie, logica per cui esse acquistano una meccanica coerenza. Ciò non vuol dire naturalmente che la ricerca delle «leggi» di uniformità non sia cosa utile e interessante e che un trattato di osservazioni immediate di arte politica non abbia la sua ragion d'essere; ma occorre dire pane al pane e presentare i trattati di tal genere per quello che sono.

Tutti questi sono problemi «teorici», non quelli che l'autore del *Saggio* pone come tali. Le quistioni che egli pone sono quistioni di ordine immediato, politico, ideologico, intesa l'ideologia come fase intermedia tra la filosofia e la pratica quotidiana, sono riflessioni sui fatti singoli storico-

politici, slegati e casuali. Una quistione teorica si presenta all'autore fin dall'inizio quando accenna a una tendenza che nega la possibilità di costruire una sociologia dalla filosofia della praxis e sostiene che questa può esprimersi solo in lavori storici concreti. L'obbiezione, che è importantissima, non è risolta dall'autore che a parole. Certo la filosofia della praxis si realizza nello studio concreto della storia passata e nell'attività attuale di creazione di nuova storia. Ma si può fare la teoria della storia e della politica, poiché se i fatti sono sempre individuati e mutevoli nel flusso del movimento storico, i concetti possono essere teorizzati; altrimenti non si potrebbe neanche sapere cosa è il movimento o la dialettica e si cadrebbe in una nuova forma di nominalismo. (È il non aver posto con esattezza la quistione di cosa sia la «teoria» che ha impedito di porre la quistione di che cosa è la religione e di dare un giudizio storico realistico delle filosofie passate che sono presentate tutte come delirio e follia).

Nota I. Le cosiddette leggi sociologiche, che vengono assunte come cause – il tal fatto avviene per la tal legge ecc. – non hanno nessuna portata causativa; esse sono quasi sempre tautologie e paralogismi. Di solito esse non sono che un duplicato del fatto stesso osservato. Si descrive il fatto o una serie di fatti, con un processo meccanico di generalizzazione astratta, si deriva un rapporto di somiglianza e questo si chiama legge, che viene assunta in funzione di causa. Ma in realtà cosa si è trovato di nuovo? Di nuovo c'è solo il nome collettivo dato a una serie di fatterelli, ma i nomi non sono novità. (Nei trattati del Michels si può trovare tutto un registro di tali generalizzazioni tautologiche: l'ultima e più famosa è quella del «capo carismatico»). Non si osserva che così si cade in una forma barocca di idealismo platonico, perché queste leggi astratte rassomigliano stranamente alle idee pure di Platone che sono l'essenza dei fatti reali terrestri.

Riduzione della filosofia della praxis a una sociologia. Questa riduzione ha rappresentato la cristallizzazione della tendenza deteriore già criticata da Engels (nelle lettere a due studenti pubblicate nel «Sozialistische Akademiker») e consistenti nel ridurre una concezione del mondo a un formulario meccanico che dà l'impressione di avere tutta la storia in tasca. Essa è stata il maggiore incentivo alle facili improvvisazioni giornalistiche dei «genialoidi». L'esperienza su cui si basa la filosofia della praxis non può essere schematizzata; essa è la storia stessa nella sua infinita varietà e molteplicità il cui studio può dar luogo alla nascita della «filologia» come metodo dell'erudizione nell'accertamento dei fatti particolari e alla nascita della filosofia intesa come metodologia generale della storia. Questo forse volevano dire quegli scrittori che, come accenna molto affrettatamente il saggio nel primo capitolo, negano si possa costruire una sociologia dalla filosofia della praxis e affermano che la filosofia della praxis vive solo nei saggi storici particolari (l'affermazione, così nuda e cruda, è certamente erronea e sarebbe una nuova curiosa forma di nominalismo e di scetticismo filosofico). Negare che si possa costruire una sociologia, intesa come scienza della società, cioè come scienza della storia e della politica, che non sia la stessa filosofia della praxis, non significa che non si possa costruire una compilazione empirica di osservazioni pratiche che allarghino la sfera della filologia come è intesa tradizionalmente. Se la filologia è l'espressione metodologica dell'importanza che i fatti particolari siano accertati e precisati nella loro inconfondibile «individualità», non si può escludere l'utilità pratica di identificare certe «leggi di tendenza» più generali che corrispondono nella politica alle leggi statistiche o dei grandi numeri che hanno servito a far progredire alcune scienze naturali. Ma non è stato messo in rilievo che la legge statistica può essere impiegata nella scienza e nell'arte politica solo fino a quando le grandi masse della popolazione rimangono essenzialmente passive – per [rispetto al]le quistioni che interessano lo storico e il politico – o si suppone rimangano passive. D'altronde l'estensione della legge statistica alla scienza e all'arte politica può avere conseguenze molto gravi in quanto si assume per costruire prospettive e programmi d'azione; se nelle scienze naturali la legge può solo determinare spropositi e strafalcioni, che potranno essere facilmente corretti da nuove ricerche e in ogni modo rendono solo ridicolo il singolo scienziato che ne ha fatto uso, nella scienza e nell'arte politica può avere come risultato del-

le vere catastrofi, i cui danni «secchi» non potranno mai essere risarciti. Infatti nella politica l'assunzione della legge statistica come legge essenziale, fatalmente operante, non è solo errore scientifico, ma diventa errore pratico in atto; essa inoltre favorisce la pigrizia mentale e la superficialità programmatica. È da osservare che l'azione politica tende appunto a far uscire le moltitudini dalla passività, cioè a distruggere la legge dei grandi numeri; come allora questa può essere ritenuta una legge sociologica? Se si riflette bene la stessa rivendicazione di una economia secondo un piano, o diretta, è destinata a spezzare la legge statistica meccanicamente intesa, cioè prodotta dall'accozzo casuale di infiniti atti arbitrari individuali, sebbene dovrà basarsi sulla statistica, il che però non significa lo stesso: in realtà la consapevolezza umana si sostituisce alla «spontaneità» naturalistica. Un altro elemento che nell'arte politica porta allo sconvolgimento dei vecchi schemi naturalistici è il sostituirsi, nella funzione direttiva, di organismi collettivi (i partiti) ai singoli individui, ai capi individuali (o carismatici, come dice il Michels). Con l'estendersi dei partiti di massa e il loro aderire organicamente alla vita più intima (economico-produttiva) della massa stessa, il processo di standardizzazione dei sentimenti popolari da meccanico e casuale (cioè prodotto dall'esistenza ambiente di condizioni e di pressioni simili) diventa consapevole e critico. La conoscenza e il giudizio di importanza di tali sentimenti non avviene più da parte dei capi per intuizione sorretta dalla identificazione di leggi statistiche, cioè per via razionale e intellettuale, troppo spesso fallace, – che il capo traduce in idee-forza, in parole-forza – ma avviene da parte dell'organismo collettivo per «partecipazione attiva e consapevole», per «con-passionalità», per esperienza dei particolari immediati, per un sistema che si potrebbe dire di «filologia vivente». Così si forma un legame stretto tra grande massa, partito, gruppo dirigente e tutto il complesso, bene articolato, si può muovere come un «uomo-collettivo».

Il libro di Henri De Man, se ha un suo valore, lo ha appunto in questo senso: che incita a «informarsi» particolarmente dei sentimenti reali e non di quelli supposti secondo leggi sociologiche, dei gruppi e degli individui. Ma il De Man non ha fatto nessuna scoperta nuova né ha trovato un principio originale che possa superare la filosofia della praxis o dimostrarla scientificamente errata o sterile: ha elevato a principio scientifico un criterio empirico di arte politica già noto e applicato sebbene forse insufficientemente definito e sviluppato. Il De Man non ha neanche saputo limitare esattamente il suo criterio, perché ha finito col creare una nuova legge statistica e inconsapevolmente, con altro nome, un nuovo metodo di matematica sociale e di classificazione esterna, una nuova sociologia astratta.

[*Le parti costitutive della filosofia della prassi.*] Una trattazione sistematica della filosofia della praxis non può trascurare nessuna delle parti costitutive della dottrina del suo fondatore. Ma in che senso ciò deve essere inteso? Essa deve trattare tutta la parte generale filosofica, deve svolgere quindi coerentemente tutti i concetti generali di una metodologia della storia e della politica, e inoltre dell'arte, dell'economia, dell'etica e deve nel nesso generale trovare il posto per una teoria delle scienze naturali. Una concezione molto diffusa è che la filosofia della praxis è una pura filosofia, la scienza della dialettica, e che le altre parti sono l'economia e la politica, per cui si dice che la dottrina è formata di tre parti costitutive, che sono nello stesso tempo il coronamento e il superamento del grado più alto che verso il '48 aveva raggiunto la scienza delle nazioni più progredite d'Europa: la filosofia classica tedesca, l'economia classica inglese e l'attività e scienza politica francese. Questa concezione, che è più una generica ricerca delle fonti storiche che non una classificazione che nasca dall'intimo della dottrina, non può contrapporsi come schema definitivo, a ogni altra organizzazione della dottrina che sia più aderente alla realtà. Si domanderà se la filosofia della praxis non sia appunto specificatamente una teoria della storia e si risponde che ciò è vero ma perciò dalla storia non possono staccarsi la politica e l'economia, anche nelle fasi specializzate, di scienza e arte della politica e di scienza e politica economica. Cioè: dopo avere, nella parte filosofica generale (che [è] la filosofia della praxis vera e propria, la scienza della dialettica o gnoseologia, in cui i concetti gene-

rali di storia, di politica, di economia si annodano in unità organica) svolto il compito principale, è utile, in un saggio popolare, dare le nozioni generali di ogni momento o parte costitutiva, anche in quanto scienza indipendente e distinta. Se si osserva bene si vede che nel *Saggio popolare* tutti questi punti sono almeno accennati, ma casualmente, non coerentemente, in modo caotico e indistinto, perché manca ogni concetto chiaro e preciso di che sia la stessa filosofia della praxis.

[*Struttura e movimento storico.*] 1. Non è trattato questo punto fondamentale: come nasce il movimento storico sulla base della struttura. Tuttavia il problema è almeno accennato nei *Problemi fondamentali* del Plekhanov e si poteva svolgere. Questo è poi il punto cruciale di tutte le quistioni che sono nate intorno alla filosofia della praxis e senza averlo risolto non si può risolvere l'altro dei rapporti tra la società e la «natura», al quale nel *Saggio* è dedicato uno speciale capitolo. Le due proposizioni della prefazione alla *Critica dell'Economia politica*: 1) L'umanità si pone sempre solo quei compiti che essa può risolvere;... il compito stesso sorge solo dove le condizioni materiali della sua risoluzione esistono già o almeno sono nel processo del loro divenire; 2) Una formazione sociale non perisce prima che non si siano sviluppate tutte le forze produttive per le quali essa è ancora sufficiente e nuovi, più alti rapporti di produzione non ne abbiano preso il posto; prima che le condizioni materiali di esistenza di questi ultimi siano state covate nel seno stesso della vecchia società, – avrebbero dovuto essere analizzate in tutta la loro portata e conseguenza. Solo su questo terreno può essere eliminato ogni meccanicismo e ogni traccia di «miracolo» superstizioso, deve essere posto il problema del formarsi dei gruppi politici attivi e, in ultima analisi, anche il problema della funzione delle grandi personalità della storia.

II. Sarebbe da compilare un registro «ponderato» degli scienziati le cui opinioni sono citate o combattute con qualche diffusione, accompagnando ogni nome con annotazioni sul loro significato e la loro importanza scientifica (ciò anche per i sostenitori della filosofia della praxis, che sono citati non certo alla stregua della loro originalità e significato). In realtà gli accenni ai grandi intellettuali sono fugacissimi. Si pone la quistione: non occorre invece riferirsi solo ai grandi intellettuali avversari, e trascurare i secondari, i rimasticatori di frasi fatte? Si ha l'impressione appunto che si voglia combattere solo contro i più deboli e magari contro le posizioni più deboli (o più inadeguatamente sostenute dai più deboli) per ottenere facili vittorie verbali (poiché non si può parlare di vittorie reali). Ci si illude che esista una qualsiasi somiglianza (altro che formale e metaforica) tra un fronte ideologico e un fronte politico-militare. Nella lotta politica e militare può convenire la tattica di sfondare nei punti di minore resistenza per essere in grado di investire il punto più forte col massimo di forze rese appunto disponibili dall'aver eliminato gli ausiliari più deboli ecc. Le vittorie politiche e militari, entro certi limiti, hanno un valore permanente e universale e il fine strategico può essere raggiunto in modo decisivo con effetti generali per tutti. Sul fronte ideologico, invece, la sconfitta degli ausiliari e dei minori seguaci ha importanza quasi trascurabile; in esso occorre battere contro i più eminenti. Altrimenti si confonde il giornale col libro, la piccola polemica quotidiana col lavoro scientifico; i minori devono essere abbandonati alla infinita casistica della polemica da giornali.

Una scienza nuova raggiunge la prova della sua efficienza e vitalità feconda quando mostra di saper affrontare i grandi campioni delle tendenze opposte, quando risolve coi propri mezzi le quistioni vitali che essi hanno posto o dimostra perentoriamente che tali quistioni sono falsi problemi.

È vero che un'epoca storica e una data società sono piuttosto rappresentate dalla media degli intellettuali e quindi dai mediocri, ma l'ideologia diffusa, di massa, deve essere distinta dalle opere scientifiche, dalle grandi sintesi filosofiche che ne sono poi le reali chiavi di volta e queste devono essere nettamente superate o negativamente, dimostrandone l'infondatezza, o positivamente, contrapponendo sintesi filosofiche di maggiore importanza e significato. Leggendo il *Saggio* si ha l'impressione di uno che non possa dormire per il chiarore lunare, e si sforzi di ammazzare quante più lucciole può, persuaso che il chiarore diminuirà o sparirà.

III. È possibile scrivere un libro elementare, un manuale, un *Saggio popolare* di una dottrina che è ancora allo stadio della discussione, della polemica, dell'elaborazione? Un manuale popolare non può essere concepito se non come l'esposizione, formalmente dogmatica, stilisticamente posata, scientificamente serena, d'un determinato argomento; esso non può essere che un'introduzione allo studio scientifico, e non già l'esposizione di ricerche scientifiche originali, destinato ai giovani o a un pubblico che dal punto di vista della disciplina scientifica è nelle condizioni preliminari dell'età giovanile e che perciò ha immediatamente bisogno di «certezze», di opinioni che si presentano come veridiche e fuori discussione, almeno formalmente. Se una determinata dottrina non ha ancora raggiunto questa fase «classica» del suo sviluppo, ogni tentativo di «manualizzarla» deve necessariamente fallire, la sua sistemazione logica è solo apparente e illusoria, si tratterà, invece, come appunto il *Saggio*, di una meccanica giustapposizione di elementi disparati, e che rimangono inesorabilmente sconnessi e slegati nonostante la vernice unitaria data dalla stesura letteraria. Perché allora non porre la questione nei suoi giusti termini teorici e storici e accontentarsi di un libro in cui la serie dei problemi essenziali della dottrina sia esposta monograficamente? Sarebbe più serio e più «scientifico». Ma si crede volgarmente che scienza voglia assolutamente dire «sistema» e perciò si costruiscono sistemi purchessia, che del sistema non hanno la coerenza intima e necessaria ma solo la meccanica esteriorità.

IV. Nel *Saggio* manca una trattazione qualsiasi della dialettica. La dialettica viene presupposta, molto superficialmente, non esposta, cosa assurda in un manuale che dovrebbe contenere gli elementi essenziali della dottrina trattata e i cui riferimenti bibliografici devono essere rivolti a stimolare allo studio per allargare e approfondire l'argomento e non sostituire il manuale stesso. L'assenza di una trattazione della dialettica può avere due origini; la prima può essere costituita dal fatto che si suppone la filosofia della praxis scissa in due elementi: una teoria della storia e della politica concepita come sociologia, cioè da costruirsi secondo il metodo delle scienze naturali (sperimentale nel senso grettamente positivistico) e una filosofia propriamente detta, che poi sarebbe il materialismo filosofico o metafisico o meccanico (volgare).

(Anche dopo la grande discussione avvenuta contro il meccanicismo, l'autore del *Saggio* non pare abbia mutato molto l'impostazione del problema filosofico. Come appare dalla memoria presentata al Congresso di Londra di Storia della Scienza, egli continua a ritenere che la filosofia della praxis sia sempre scissa in due: la dottrina della storia e della politica e la filosofia che egli però dice essere il materialismo dialettico e non più il vecchio materialismo filosofico).

Posta così la questione, non si capisce più l'importanza e il significato della dialettica che, da dottrina della conoscenza e sostanza midollare della storiografia e della scienza della politica viene degradata a una sottospecie di logica formale, a una scolastica elementare. Il significato della dialettica può essere solo concepito in tutta la sua fundamentalità, solo se la filosofia della praxis è concepita come una filosofia integrale e originale che inizia una nuova fase nella storia e nello sviluppo mondiale del pensiero in quanto supera (e superando ne include in sé gli elementi vitali) sia l'idealismo che il materialismo tradizionali espressioni delle vecchie società. Se la filosofia della praxis non è pensata che subordinatamente a un'altra filosofia, non si può concepire la nuova dialettica, nella quale appunto quel superamento si effettua e si esprime.

La seconda origine pare sia di carattere psicologico. Si sente che la dialettica è cosa molto ardua e difficile, in quanto il pensare dialetticamente va contro il volgare senso comune che è dogmatico, avido di certezze perentorie ed ha la logica formale come espressione. Per capire meglio si può pensare a ciò che avverrebbe se nelle scuole primarie e secondarie le scienze naturali e fisiche fossero insegnate sulla base del relativismo di Einstein e accompagnando alla nozione tradizionale di «legge della natura» quella di legge statistica o dei grandi numeri. I ragazzi non capirebbero nulla di nulla e l'urto tra l'insegnamento scolastico e la vita familiare e popolare sarebbe tale che la scuola diverrebbe oggetto di ludibrio e di scetticismo caricaturale.

Questo motivo mi pare sia un freno psicologico per l'autore del *Saggio*; egli realmente capitola dinanzi al senso comune e al pensiero volgare, perché non si è posto il problema nei termini teo-

rici esatti e quindi è praticamente disarmato e impotente. L'ambiente ineducato e rozzo ha dominato l'educatore, il volgare senso comune si è imposto alla scienza e non viceversa; se l'ambiente è l'educatore, esso deve essere educato a sua volta, ma il *Saggio* non capisce questa dialettica rivoluzionaria. La radice di tutti gli errori del *Saggio* e del suo autore (la cui posizione non è mutata anche dopo la grande discussione, in conseguenza della quale pare che egli abbia ripudiato il suo libro, come appare dalla memoria presentata al Congresso di Londra) consiste appunto in questa pretesa di dividere la filosofia della praxis in due parti: una «sociologia» e una filosofia sistematica. Scissa dalla teoria della storia e della politica, la filosofia non può essere che metafisica, mentre la grande conquista nella storia del pensiero moderno, rappresentata dalla filosofia della praxis è appunto la storificazione concreta della filosofia e la sua identificazione con la storia.

Sulla metafisica. Si può ricavare dal *Saggio popolare* una critica della metafisica e della filosofia speculativa? Occorre dire che all'autore sfugge il concetto stesso di metafisica, in quanto gli sfuggono i concetti di movimento storico, di divenire e quindi della stessa dialettica. Pensare un'affermazione filosofica come vera in un determinato periodo storico, cioè come espressione necessaria e inscindibile di una determinata azione storica, di una determinata praxis, ma superata e «vanificata» in un periodo successivo, senza però cadere nello scetticismo e nel relativismo morale e ideologico, cioè concepire la filosofia come storicità, è operazione mentale un po' ardua e difficile. L'autore invece cade in pieno nel dogmatismo e quindi in una forma, sia pure ingenua, di metafisica; ciò è chiaro fin dall'inizio, dall'impostazione del problema, dalla volontà di costruire una «sociologia» sistematica della filosofia della praxis; sociologia, in questo caso, significa appunto metafisica ingenua. Nel paragrafo finale dell'introduzione, l'autore non sa rispondere all'obiezione di alcuni critici, i quali sostengono la filosofia della praxis poter solo vivere in concrete opere di storia. Egli non riesce a elaborare il concetto di filosofia della praxis come «metodologia storica» e questa come «filosofia», come la sola filosofia concreta, non riesce cioè a porsi e a risolvere dal punto di vista della dialettica reale il problema che il Croce si è posto e ha cercato risolvere dal punto di vista speculativo. Invece di una metodologia storica, di una filosofia, egli costruisce una casistica di questioni particolari concepite e risolte dogmaticamente quando non sono risolte in modo puramente verbale, con dei paralogismi ingenui quanto pretensiosi. Questa casistica potrebbe pur essere utile e interessante, se però si presentasse come tale, senza altra pretesa che di dare degli schemi approssimativi di carattere empirico, utili per la pratica immediata. Del resto si capisce che così debba essere perché nel *Saggio popolare* la filosofia della praxis non è una filosofia autonoma e originale, ma la «sociologia» del materialismo metafisico. Metafisica per esso significa solo una determinata formulazione filosofica, quella speculativa dell'idealismo e non già ogni formulazione sistematica che si ponga come verità extrastorica, come un universale astratto fuori del tempo e dello spazio. La filosofia del *Saggio popolare* (implicita in esso) può essere chiamata un aristotelismo positivisticò, un adattamento della logica formale ai metodi delle scienze fisiche e naturali. La legge di causalità, la ricerca della regolarità, normalità, uniformità sono sostituite alla dialettica storica. Ma come da questo modo di concepire può dedursi il superamento, il «rovesciamento della praxis»? L'effetto, meccanicamente, non può mai superare la causa o il sistema di cause, quindi non può aversi altro svolgimento che quello piatto e volgare dell'evoluzionismo.

Se l'«idealismo speculativo» è la scienza delle categorie e della sintesi a priori dello spirito, cioè una forma di astrazione antistoricistica, la filosofia implicita nel *Saggio popolare* è un idealismo alla rovescia, nel senso che dei concetti e delle classificazioni empiriche sostituiscono le categorie speculative, altrettanto astratte e antistoriche di queste.

Una delle tracce più vistose di vecchia metafisica nel *Saggio popolare* è la ricerca di ridurre tutto a una causa, la causa ultima, la causa finale. Si può ricostruire la storia del problema della causa unica e ultima e dimostrare che essa è una delle manifestazioni della «ricerca di dio». Contro

questo dogmatismo ricordare ancora le due lettere di Engels pubblicate nel «Sozialistische Akademiker».

Il concetto di «scienza». La posizione del problema come una ricerca di leggi, di linee costanti, regolari, uniformi è legata a una esigenza, concepita in modo un po' puerile e ingenuo, di risolvere perentoriamente il problema pratico della prevedibilità degli accadimenti storici. Poiché «pare», per uno strano capovolgimento delle prospettive, che le scienze naturali diano la capacità di prevedere l'evoluzione dei processi naturali, la metodologia storica è stata concepita «scientifica» solo se e in quanto abilita astrattamente a «prevedere» l'avvenire della società. Quindi la ricerca delle cause essenziali, anzi della «causa prima», della «causa delle cause». Ma le «Tesi su Feuerbach» avevano già criticato anticipatamente questa concezione semplicistica. In realtà si può prevedere «scientificamente» solo la lotta, ma non i momenti concreti di essa, che non possono non essere risultati di forze contrastanti in continuo movimento, non riducibili mai a quantità fisse, perché in esse la quantità diventa continuamente qualità. Realmente si «prevede» nella misura in cui si opera, in cui si applica uno sforzo volontario e quindi si contribuisce concretamente a creare il risultato «preveduto». La previsione si rivela quindi non come un atto scientifico di conoscenza, ma come l'espressione astratta dello sforzo che si fa, il modo pratico di creare una volontà collettiva.

E come potrebbe la previsione essere un atto di conoscenza? Si conosce ciò che è stato o è, non ciò che sarà, che è un «non esistente» e quindi inconoscibile per definizione. Il prevedere è quindi solo un atto pratico che non può, in quanto non sia una futilità o un perditempo, avere altra spiegazione che quella su esposta. È necessario impostare esattamente il problema della prevedibilità degli accadimenti storici per essere in grado di criticare esaurientemente la concezione del causalismo meccanico, per svuotarla di ogni prestigio scientifico e ridurla a puro mito che fu forse utile nel passato, in un periodo arretrato di sviluppo di certi gruppi sociali subalterni (vedere una nota precedente).

Ma è il concetto stesso di «scienza», quale risulta dal *Saggio popolare*, che occorre distruggere criticamente, esso è preso di sana pianta dalle scienze naturali, come se queste fossero la sola scienza, o la scienza per eccellenza, così come è stato fissato dal positivismo. Ma nel «Saggio popolare» il termine di scienza è impiegato in molti significati, alcuni espliciti altri sottintesi o appena accennati. Il senso esplicito è quello che «scienza» ha nelle ricerche fisiche. Altre volte però pare indichi il metodo. Ma esiste un metodo in generale e se esiste non significa poi niente altro che filosofia? Potrebbe significare altre volte niente altro che la logica formale, ma si può chiamare questa un metodo e una scienza? Occorre fissare che ogni ricerca ha un suo determinato metodo e costruisce una sua determinata scienza, e che il metodo si è sviluppato ed è stato elaborato insieme allo sviluppo e alla elaborazione di quella determinata ricerca e scienza, e forma tutt'uno con esse. Credere di poter far progredire una ricerca scientifica applicandole un metodo tipo, scelto perché ha dato buoni risultati in altra ricerca alla quale era connaturato, è uno strano abbaglio che ha poco che vedere con la scienza. Ci sono però anche dei criteri generali che si può dire costituiscano la coscienza critica di ogni scienziato, qualunque sia la sua «specializzazione» e che devono sempre essere spontaneamente vigili nel suo lavoro. Così si può dire che non è scienziato chi dimostra scarsa sicurezza nei suoi criteri particolari, che non ha una piena intelligenza dei concetti adoperati, che ha scarsa informazione e intelligenza dello stato precedente dei problemi trattati, che non è molto cauto nelle sue affermazioni, che non progredisce in modo necessario ma arbitrario e senza concatenamento, che non sa tener conto delle lacune che esistono nelle cognizioni raggiunte ma le sottace e si accontenta di soluzioni o nessi puramente verbali invece di dichiarare che si tratta di posizioni provvisorie che potranno essere riprese e sviluppate ecc. (Ognuno di questi punti può essere sviluppato, con le opportune esemplificazioni).

Un appunto che può farsi a molti riferimenti polemici del *Saggio* è il misconoscimento sistematico della possibilità di errore da parte dei singoli autori citati, per cui si attribuiscono a un grup-

po sociale, di cui gli scienziati sarebbero sempre i rappresentanti, le opinioni più disparate e le volontà più contraddittorie. Questo appunto è legato a un criterio metodico più generale e cioè: non è molto «scientifico» o più semplicemente «molto serio» scegliere gli avversari tra i più stupidi e mediocri o ancora, scegliere tra le opinioni dei propri avversari le meno essenziali e le più occasionali e presumere di aver «distrutto» «tutto» l'avversario perché si è distrutta una sua opinione secondaria e incidentale o di aver distrutto un'ideologia o una dottrina perché si è dimostrata l'insufficienza teorica dei suoi campioni di terzo o quarto ordine. Ancora «occorre essere giusti cogli avversari», nel senso che bisogna sforzarsi di comprendere ciò che essi realmente hanno voluto dire e non fermarsi maliziosamente ai significati superficiali e immediati delle loro espressioni. Ciò si dica, se il fine propostosi è di elevare il tono e il livello intellettuale dei propri seguaci e non quello immediato di fare il deserto intorno a sé, con ogni mezzo e maniera. Occorre porsi da questo punto di vista: che il proprio seguace debba discutere e sostenere il proprio punto di vista in discussione con avversari capaci e intelligenti e non solo con persone rozze e impreparate che si convincono «autoritativamente» o per via «emozionale». La possibilità dell'errore deve essere affermata e giustificata, senza con ciò venir meno alla propria concezione, perché ciò che importa non è già l'opinione di Tizio, Caio o Sempronio, ma quell'insieme di opinioni che sono diventate collettive, un elemento e una forza sociale; queste occorre confutare nei loro esponenti teorici più rappresentativi e degni anzi di rispetto per altezza di pensiero e anche per «disinteresse» immediato e non già pensando di aver con ciò «distrutto» l'elemento e la forza sociale corrispondente (che sarebbe puro razionalismo illuministico), ma solo di aver contribuito: 1) a mantenere nella propria parte e rafforzare lo spirito di distinzione e di scissione; 2) a creare il terreno perché la propria parte assorba e vivifichi una propria dottrina originale, corrispondente alle proprie condizioni di vita.

È da osservare che molte deficienze del *Saggio popolare* sono connesse all'«oratoria». L'autore, nella prefazione, ricorda, quasi a titolo di onore, l'origine «parlata» della sua opera. Ma, come ha osservato già il Macaulay a proposito delle discussioni orali presso i greci, è appunto alle «dimostrazioni orali» e alla mentalità degli oratori che si collegano le superficialità logiche e di argomentazione le più stupefacenti. Ciò del resto non diminuisce la responsabilità degli autori, che non rivelano, prima di stamparle, le trattazioni tenute oralmente, spesso improvvisando, quando la meccanica e casuale associazione delle idee spesso sostituisce il nerbo logico. Il peggio è quando, in questa pratica oratoria, la mentalità facilonna si solidifica e i freni critici non funzionano più. Si potrebbe fare una lista delle *ignorantiae* e *mutationes elenchi* del *Saggio popolare* probabilmente dovute alla «foga» oratoria. Un esempio tipico mi pare il paragrafo dedicato al prof. Stammler, dei più superficiali e sofistici.

La così detta «realtà del mondo esterno». Tutta la polemica contro la concezione soggettivista della realtà, con la questione «terribile» della «realtà oggettiva del mondo esterno», è male impostata, peggio condotta e in gran parte futile e oziosa (mi riferisco anche alla memoria presentata al Congresso di storia delle scienze, tenuto a Londra nel giugno-luglio 1931). Dal punto di vista di un «saggio popolare» tutta la trattazione risponde più a un prurito di pedanteria intellettuale che ad una necessità logica. Il pubblico popolare non crede neanche che si possa porre un tale problema, se il mondo esterno esista obiettivamente. Basta enunziare così il problema per sentire un irrefrenabile e gargantesco scoppio di ilarità. Il pubblico «crede» che il mondo esterno sia obiettivamente reale, ma qui appunto nasce la questione: qual è l'origine di questa «credenza» e quale valore critico ha «obiettivamente»? Infatti questa credenza è di origine religiosa, anche se chi vi partecipa è religiosamente indifferente. Poiché tutte le religioni hanno insegnato e insegnano che il mondo, la natura, l'universo è stato creato da dio prima della creazione dell'uomo e quindi l'uomo ha trovato il mondo già bell'e pronto, catalogato e definito una volta per sempre, questa credenza è diventata un dato ferreo del «senso comune» e vive con la stessa saldezza anche se il sentimento religioso è spento o sopito. Ecco allora che fondarsi su questa esperienza del senso comune per distruggere con

la «comicità» la concezione soggettivistica ha un significato piuttosto «reazionario», di ritorno implicito al sentimento religioso; infatti gli scrittori o gli oratori cattolici ricorrono allo stesso mezzo per ottenere lo stesso effetto di ridicolo corrosivo.

Nella memoria presentata al Congresso di Londra, l'autore del *Saggio popolare* implicitamente risponde a questo appunto (che è poi di carattere esterno, sebbene abbia la sua importanza) notando che il Berkeley, al quale si deve la prima enunziata compiuta della concezione soggettivistica, era un arcivescovo (quindi pare si debba dedurre l'origine religiosa della teoria) e poi dicendo che solo un «Adamo» che si trova per la prima volta nel mondo, può pensare che questo esista solo perché egli lo pensa (e anche qui si insinua l'origine religiosa della teoria, ma senza molto o nessuno vigore di convinzione).

Il problema invece è questo, mi pare: come si può spiegare che una tale concezione, che non è certo una futilità, anche per un filosofo della praxis, oggi, esposta al pubblico, possa solo provocare il riso e lo sberleffo? Mi pare il caso più tipico della distanza che si è venuta formando tra scienza e vita, tra certi gruppi di intellettuali, che pure sono alla direzione «centrale» dell'alta cultura e le grandi masse popolari: e come il linguaggio della filosofia sia diventato un gergo che ottiene lo stesso effetto di quello di Arlecchino. Ma se il «senso comune» si esilara, il filosofo della praxis dovrebbe lo stesso cercare una spiegazione e del reale significato che la concezione ha, e del perché essa sia nata e si sia diffusa tra gli intellettuali, e anche del perché essa faccia ridere il senso comune. È certo che la concezione soggettivistica è propria della filosofia moderna nella sua forma più compiuta e avanzata, se da essa e come superamento di essa è nato il materialismo storico, che nella teoria delle superstrutture pone in linguaggio realistico e storicistico ciò che la filosofia tradizionale esprimeva in forma speculativa. La dimostrazione di questo assunto, che qui è appena accennato, avrebbe la più grande portata culturale, perché metterebbe fine a una serie di discussioni futili quanto oziose e permetterebbe uno sviluppo organico della filosofia della praxis, fino a farla diventare l'esponente egemonico dell'alta cultura. Fa anzi meraviglia che il nesso tra l'affermazione idealistica che la realtà del mondo è una creazione dello spirito umano e l'affermazione della storicità e caducità di tutte le ideologie da parte della filosofia della praxis, perché le ideologie sono espressioni della struttura e si modificano col modificarsi di essa, non sia stato mai affermato e svolto convenientemente.

La questione è strettamente connessa, e si capisce, alla questione del valore delle scienze così dette esatte o fisiche e alla posizione che esse sono venute assumendo nel quadro della filosofia della praxis di un quasi feticismo, anzi della sola e vera filosofia o conoscenza del mondo.

Ma cosa sarà da intendere per concezione soggettivistica della realtà? Si potrà assumere una qualsiasi delle tante teorie soggettivistiche elucubrate da tutta una serie di filosofi e professori fino a quelle solipsistiche? È evidente che la filosofia della praxis, anche in questo caso, non può che essere messa in rapporto con lo hegelismo, che di questa concezione rappresenta la forma più compiuta e geniale e che delle successive teorie saranno da prendere in considerazione solo alcuni aspetti parziali e i valori strumentali. E occorrerà ricercare le forme bizzarre che la concezione ha assunto, sia nei seguaci sia nei critici più o meno intelligenti. Così è da ricordare ciò che scrive il Tolstoj nelle sue memorie di infanzia e di giovinezza: il Tolstoj racconta che si era tanto infervorato per la concezione soggettivistica della realtà, che spesso ebbe il capogiro, perché si voltava di colpo indietro, persuaso di poter cogliere il momento in cui non avrebbe visto nulla perché il suo spirito non poteva aver avuto il tempo di «creare» la realtà (o qualcosa di simile: il brano del Tolstoj è caratteristico e molto interessante letterariamente). Così nelle sue *Linee di filosofia critica* (p. 159) Bernardino Varisco scrive: «Apro un giornale per informarmi della realtà; vorreste sostenere che le novità le ho create io con l'aprire il giornale?». Che il Tolstoj desse alla proposizione soggettivistica un significato così immediato e meccanico può spiegarsi. Ma non è stupefacente che in tal modo possa aver scritto il Varisco, il quale, se oggi si è orientato verso la religione e il dualismo trascendentale, tuttavia è uno studioso serio e dovrebbe conoscere la sua materia? La critica del Varisco è quella del senso comune ed è notevole che proprio tale critica è trascurata dai filosofi idealisti, mentre invece

essa è di estrema importanza per impedire la diffusione di un modo di pensare e di una cultura. Si può ricordare un articolo di Mario Missiroli nell'«Italia Letteraria» in cui il Missiroli scrive che si troverebbe molto imbarazzato se dovesse sostenere, dinanzi a un pubblico comune e in contraddittorio con un neoscolastico, per esempio, il punto di vista soggettivistico: il Missiroli osserva quindi come il cattolicesimo tende, in concorrenza con la filosofia idealista, ad accaparrarsi le scienze naturali e fisiche. Altrove il Missiroli ha scritto prevedendo un periodo di decadenza della filosofia speculativa e un sempre maggior diffondersi delle scienze sperimentali e «realistiche» (in questo secondo scritto, però, pubblicato dal «Saggiatore», egli prevede anche un'ondata di anticlericalismo, cioè non pare creda più all'accaparramento delle scienze da parte del cattolicesimo). Così è da ricordare nel volume di *Scritti vari* di Roberto Ardigò, raccolto e ordinato da G. Marchesini (Lemonnier, 1922) la «polemica della zucca»: in un giornale clericale di provincia, uno scrittore (un prete della Curia vescovile) per squalificare l'Ardigò di fronte al pubblico popolare lo chiamò su per giù «uno di quei filosofi i quali sostengono che la cattedrale (di Mantova o di altra città) esiste solo perché essi la pensano e quando essi non la pensano più, la cattedrale sparisce ecc.», con aspro risentimento dell'Ardigò che era positivista ed era d'accordo coi cattolici nel modo di concepire la realtà esterna.

Occorre dimostrare che la concezione «soggettivistica», dopo aver servito a criticare la filosofia della trascendenza da una parte e la metafisica ingenua del senso comune e del materialismo filosofico, può trovare il suo inveramento e la sua interpretazione storicistica solo nella concezione delle superstrutture mentre nella sua forma speculativa non è altro che un mero romanzo filosofico. Un accenno a una interpretazione un po' più realistica del soggettivismo nella filosofia classica tedesca si può trovare in una recensione di G. De Ruggiero a degli scritti postumi (mi pare, lettere) di B. Constant (mi pare) pubblicati nella «Critica» di qualche anno fa.

L'appunto che si deve fare al *Saggio popolare* è di avere presentato la concezione soggettivistica così come essa appare dalla critica del senso comune e di avere accolto la concezione della realtà oggettiva del mondo esterno nella sua forma più triviale e acritica, senza neanche sospettare che a questa può esser mossa l'obiezione di misticismo, come infatti fu fatto. (Nella memoria presentata al Congresso di Londra, l'autore del *Saggio popolare* accenna all'accusa di misticismo attribuendola al Sombart e trascurandola sprezzantemente: il Sombart l'ha certamente presa dal Croce). Solo che analizzando questa concezione, non è poi tanto facile giustificare un punto di vista di oggettività esteriore così meccanicamente intesa. Pare che possa esistere una oggettività extrastorica ed extraumana? Ma chi giudicherà di tale oggettività? Chi potrà mettersi da questa specie di «punto di vista del cosmo in sé» e che cosa significherà un tal punto di vista? Può benissimo sostenersi che si tratta di un residuo del concetto di dio, appunto nella sua concezione mistica di un dio ignoto. La formulazione di Engels che «l'unità del mondo consiste nella sua materialità dimostrata... dal lungo e laborioso sviluppo della filosofia e delle scienze naturali» contiene appunto il germe della concezione giusta, perché si ricorre alla storia e all'uomo per dimostrare la realtà oggettiva. Oggettivo significa sempre «umanamente oggettivo», ciò che può corrispondere esattamente a «storicamente soggettivo», cioè oggettivo significherebbe «universale soggettivo». L'uomo conosce oggettivamente in quanto la conoscenza è reale per tutto il genere umano *storicamente* unificato in un sistema culturale unitario; ma questo processo di unificazione storica avviene con la sparizione delle contraddizioni interne che dilanano la società umana, contraddizioni che sono la condizione della formazione dei gruppi e della nascita delle ideologie non universali concrete ma rese caduche immediatamente dall'origine pratica della loro sostanza. C'è quindi una lotta per l'oggettività (per liberarsi dalle ideologie parziali e fallaci) e questa lotta è la stessa lotta per l'unificazione culturale del genere umano. Ciò che gli idealisti chiamano «spirito» non è un punto di partenza, ma di arrivo, l'insieme delle soprastrutture in divenire verso l'unificazione concreta e oggettivamente universale e non già un presupposto unitario ecc.

La scienza sperimentale è stata (ha offerto) finora il terreno in cui una tale unità culturale ha raggiunto il massimo di estensione: essa è stata l'elemento di conoscenza che ha più contribuito a

unificare lo «spirito», a farlo diventare più universale; essa è la soggettività più oggettivata e universalizzata concretamente.

Il concetto di «oggettivo» del materialismo metafisico pare voglia significare una oggettività che esiste anche all'infuori dell'uomo, ma quando si afferma che una realtà esisterebbe anche se non esistesse l'uomo o si fa una metafora o si cade in una forma di misticismo. Noi conosciamo la realtà solo in rapporto all'uomo e siccome l'uomo è divenire storico anche la conoscenza e la realtà sono un divenire, anche l'oggettività è un divenire ecc.

Può la concezione «soggettiva» del Berkeley essere disgiunta dalla religione e in che modo il Berkeley connetteva la sua concezione con le sue credenze religiose? Il *Saggio popolare* così come il saggio su *Teoria e Pratica* nel suo semplicismo non riesce a comprendere come possa essere connesso con la religione sia il materialismo meccanico come il soggettivismo più estremo. Né il Berkeley fu un «eretico» in religione: anzi la sua concezione è un modo di concepire il rapporto tra la divinità e il pensiero umano, in fondo una «teologia». Nel saggio su *Teoria e Pratica* si cita *La vida es sueño*, senza pensare che si tratta di questione di linguaggio, perché se tutto è sogno e anche i sogni sono sogni, sogno significa «vita» e «realtà».

Cfr. Tolstoj, I vol. dei *Racconti autobiografici (Infanzia-Adolescenza)*, ed. «Slavia», Torino, 1930) p. 232 (cap. XIX dell'*Adolescenza* intitolato proprio «L'Adolescenza»): «Ma da nessuna corrente filosofica fui affascinato come dallo scetticismo, che ad un certo momento mi portò ad uno stato vicino alla follia. Immaginavo che fuori di me nessuno e nulla esistesse in tutto il mondo, che gli oggetti non fossero oggetti, ma immagini, le quali mi apparivano solo quando vi fissavo l'attenzione, e che appena cessavo di pensarci quelle immagini subito svanissero. In una parola mi trovavo d'accordo con Schlegel nel ritenere che esistono non gli oggetti, ma il nostro rapporto con essi. C'erano momenti, quando, sotto l'influenza di questa *idea fissa* arrivavo a rasentare la follia, al punto che rapidamente mi voltavo dalla parte opposta, sperando di sorprendere il vuoto (*le néant*) là dov'io non ero».

Oltre all'esempio di Tolstoj ricordare la forma faceta in cui un giornalista rappresentava il filosofo «professionale o tradizionale» (rappresentato dal Croce nel cap. «Il "Filosofo"») che da anni e anni sta seduto al suo tavolino, rimirando il calamaio e domandandosi: – Questo calamaio è dentro di me o è fuori di me?

L'espressione di Engels che «la materialità del mondo è dimostrata dal lungo e laborioso sviluppo della filosofia e delle scienze naturali» dovrebbe essere analizzata e precisata. S'intende per scienza l'attività teorica o l'attività pratico-sperimentale degli scienziati? o la sintesi delle due attività? Si potrebbe dire che in ciò si avrebbe il processo unitario tipico del reale, nell'attività sperimentale dello scienziato che è il primo modello di mediazione dialettica tra l'uomo e la natura, la cellula storica elementare per cui l'uomo, ponendosi in rapporto con la natura attraverso la tecnologia, la conosce e la domina. È indubbio che l'affermarsi del metodo sperimentale separa due mondi della storia, due epoche e inizia il processo di dissoluzione della teologia e della metafisica, e di sviluppo del pensiero moderno, il cui coronamento è nella filosofia della praxis. L'esperienza scientifica è la prima cellula del nuovo metodo di produzione, della nuova forma di unione attiva tra l'uomo e la natura. Lo scienziato-sperimentatore è [anche] un operaio, non un puro pensatore e il suo pensare è continuamente controllato dalla pratica e viceversa, finché si forma l'unità perfetta di teoria e pratica.

Nota I. È da studiare la posizione del prof. Lukacz verso la filosofia della praxis. Pare che il Lukacz affermi che si può parlare di dialettica solo per la storia degli uomini e non per la natura. Può aver torto e può aver ragione. Se la sua affermazione presuppone un dualismo tra la natura e l'uomo egli ha torto perché cade in una concezione della natura propria della religione e della filoso-

fia greco-cristiana e anche propria dell'idealismo, che realmente non riesce a unificare e mettere in rapporto l'uomo e la natura altro che verbalmente. Ma se la storia umana deve concepirsi anche come storia della natura (anche attraverso la storia della scienza) come la dialettica può essere staccata dalla natura? Forse il Lukacz, per reazione alle teorie barocche del *Saggio popolare*, è caduto nell'errore opposto, in una forma di idealismo. È certo che in Engels (*Antidühring*) si trovano molti spunti che possono portare alle deviazioni del *Saggio*. Si dimentica che Engels, nonostante che vi abbia lavorato a lungo, ha lasciato scarsi materiali sull'opera promessa per dimostrare la dialettica legge cosmica e si esagera nell'affermare l'identità di pensiero tra i due fondatori della filosofia della praxis.

Il neoscolastico Casotti (Mario Casotti, *Maestro e scolaro*, p. 49) scrive: «Le ricerche dei naturalisti e dei biologi presuppongono già esistenti la vita e l'organismo reale», espressione che si avvicina a quella di Engels dell'*Antidühring*.

Accordo del cattolicesimo con l'aristotelismo sulla questione dell'oggettività del reale.

Per intendere esattamente i significati che può avere il problema della realtà del mondo esterno, può essere opportuno svolgere l'esempio delle nozioni di «Oriente» e «Occidente» che non cessano di essere «oggettivamente reali» seppure all'analisi si dimostrano niente altro che una «costruzione» convenzionale cioè «storico-culturale» (spesso i termini «artificiale» e «convenzionale» indicano fatti «storici», prodotti dallo sviluppo della civiltà e non già costruzioni razionalisticamente arbitrarie o individualmente artificiose). È da ricordare anche l'esempio contenuto in un libretto di Bertrand Russell tradotto in italiano e stampato in una collezione nuova scientifica della Casa ed. Sonzogno (è uno dei primi volumetti della collezione) Bertrand Russell, *I problemi della filosofia* (N. 5 della «Sezione Scientifica Sonzogno», L. 5). Il Russell dice presso a poco così: «Noi non possiamo pensare, senza l'esistenza dell'uomo sulla terra, all'esistenza di Londra e di Edimburgo, ma possiamo pensare all'esistenza di due punti nello spazio, dove oggi sono Londra ed Edimburgo, uno a Nord e l'altro a Sud». Si può obiettare che senza pensare all'esistenza dell'uomo non si può pensare di «pensare», non si può pensare in genere a nessun fatto o rapporto che esiste solo in quanto esiste l'uomo. Cosa significherebbe Nord-Sud, Est-Ovest senza l'uomo? Essi sono rapporti reali e tuttavia non esisterebbero senza l'uomo e senza lo sviluppo della civiltà. È evidente che Est e Ovest sono costruzioni arbitrarie, convenzionali, cioè storiche, poiché fuori della storia reale ogni punto della terra è Est e Ovest nello stesso tempo. Ciò si può vedere più chiaramente dal fatto che questi termini si sono cristallizzati non dal punto di vista di un ipotetico e malinconico uomo in generale ma dal punto di vista delle classi colte europee che attraverso la loro egemonia mondiale li hanno fatti accettare dovunque. Il Giappone è Estremo Oriente non solo per l'Europeo ma forse anche per l'Americano della California e per lo stesso Giapponese, il quale attraverso la cultura politica inglese potrà chiamare Prossimo Oriente l'Egitto. Così attraverso il contenuto storico che si è andato agglutinando al termine geografico, le espressioni Oriente e Occidente hanno finito con l'indicare determinati rapporti tra complessi di civiltà diverse. Così gli italiani spesso parlando del Marocco lo indicheranno come un paese «orientale», per riferirsi alla civiltà mussulmana e araba. Eppure questi riferimenti sono reali, corrispondono a fatti reali, permettono di viaggiare per terra e per mare e di giungere proprio dove si era deciso di giungere, di «prevedere» il futuro, di oggettivare la realtà, di comprendere la oggettività del mondo esterno. Razionale e reale si identificano. Pare che senza aver capito questo rapporto non si può capire la filosofia della praxis, la sua posizione in confronto dell'idealismo e del materialismo meccanico, l'importanza e il significato della dottrina delle superstrutture. Non è esatto che nella filosofia della praxis l'«idea» hegeliana sia stata sostituita con il «concetto» di struttura, come afferma il Croce. L'«idea» hegeliana è risolta tanto nella struttura che nelle soprastrutture e tutto il modo di concepire la filosofia è stato «storicizzato», cioè si è iniziato il nascere di un nuovo modo di filosofare più concreto e storico di quello precedente.

Giudizio sulle filosofie passate. La superficiale critica del soggettivismo nel *Saggio popolare* rientra in una quistione piú generale, che è quella dell'atteggiamento preso verso le filosofie e i filosofi passati. Giudicare tutto il passato filosofico come un delirio e una follia non è solo un errore di antistoricismo, perché contiene la pretesa anacronistica che nel passato si dovesse pensare come oggi, ma è un vero e proprio residuo di metafisica perché suppone un pensiero dogmatico valido in tutti i tempi e in tutti i paesi, alla cui stregua si giudica tutto il passato. L'antistoricismo metodico non è altro che metafisica. Che i sistemi filosofici passati siano stati superati non esclude che essi siano stati validi storicamente e abbiano svolto una funzione necessaria: la loro caducità è da considerare dal punto di vista dell'intero svolgimento storico e della dialettica reale; che essi fossero *degni* di cadere non è un giudizio morale o di igiene del pensiero, emesso da un punto di vista «obiettivo», ma un giudizio dialettico-storico. Si può confrontare la presentazione fatta da Engels della proposizione hegeliana che «tutto ciò che è razionale è reale e il reale è razionale», proposizione che sarà valida anche per il passato. Nel *Saggio* si giudica il passato come «irrazionale» e «mostroso» e la storia della filosofia diventa un trattato storico di teratologia, perché si parte da un punto di vista metafisico. (E invece nel *Manifesto* è contenuto il piú alto elogio del mondo morituro). Se questo modo di giudicare il passato è un errore teorico, è una deviazione dalla filosofia della praxis, potrà avere un qualunque significato educativo, sarà ispiratore di energie? Non pare, perché la quistione si ridurrebbe a presumere di essere qualcosa solo perché si è nati nel tempo presente, invece che in uno dei secoli passati. Ma in ogni tempo c'è stato un passato e una contemporaneità e l'essere «contemporaneo» è un titolo buono solo per le barzellette. (Si racconta l'aneddoto di un borghesuccio francese che nel suo biglietto da visita aveva fatto stampare appunto «contemporaneo»: credeva di non essere nulla e un giorno scoperse di essere qualcosa invece, proprio un «contemporaneo»).

L'immanenza e la filosofia della praxis. Nel *Saggio* si nota che nella filosofia della praxis i termini di «immanenza» e «immanente» sono usati bensí, ma che «evidentemente» questo uso è solo «metaforico». Benissimo. Ma si è cosí spiegato cosa «metaforicamente» immanenza e immanente significhino? Perché questi termini sono continuati ad essere usati e non sono sostituiti? Solo per l'orrore di creare nuovi vocaboli? Di solito quando una nuova concezione del mondo succede a una precedente, il linguaggio precedente continua ad essere usato, ma appunto viene usato metaforicamente. Tutto il linguaggio è un continuo processo di metafore, e la storia della semantica è un aspetto della storia della cultura: il linguaggio è insieme una cosa vivente ed un museo di fossili della vita e delle civiltà passate. Quando io adopero la parola disastro nessuno può incolparmi di credenze astrologiche e quando dico «per Bacco» nessuno può credere che io sia un adoratore delle divinità pagane, tuttavia quelle espressioni sono una prova che la civiltà moderna è uno sviluppo anche del paganesimo e dell'astrologia. Il termine «immanenza» nella filosofia della praxis ha un suo preciso significato, che si nasconde sotto la metafora e questo occorre definire e precisare; in realtà questa definizione sarebbe stata veramente «teoria». La filosofia della praxis continua la filosofia dell'immanenza, ma la depura di tutto il suo apparato metafisico e la conduce sul terreno concreto della storia. L'uso è metaforico solo nel senso che la vecchia immanenza è superata, è stata superata, tuttavia è sempre supposta come anello nel processo di pensiero da cui è nato il nuovo. D'altronde, il nuovo concetto di immanenza è completamente nuovo? Pare che in Giordano Bruno, per esempio, ci siano molte tracce di una tale concezione nuova; i fondatori della filosofia della praxis conoscevano il Bruno. Lo conoscevano e rimangono tracce di opere del Bruno postillate da loro. D'altronde il Bruno non fu senza influenza sulla filosofia classica tedesca ecc. Ecco molti problemi di storia della filosofia che non sarebbero senza utilità.

In alcuni punti del *Saggio* si afferma, cosí, senz'altra spiegazione, che i primi scrittori della filosofia della praxis impiegano i termini di «immanenza» e «immanente» solo in senso metaforico;

pare che la pura affermazione sia in se stessa esauriente. Ma la questione dei rapporti tra il linguaggio e le metafore non è semplice, tutt'altro. Il linguaggio, intanto, è sempre metaforico. Se forse non si può dire esattamente che ogni discorso è metaforico per rispetto alla cosa od oggetto materiale e sensibile indicati (o al concetto astratto) per non allargare troppo il concetto di metafora, si può però dire che il linguaggio attuale è metaforico per rispetto ai significati e al contenuto ideologico che le parole hanno avuto nei precedenti periodi di civiltà. Un trattato di semantica, quello di Michel Bréal per esempio, può dare un catalogo storicamente e criticamente ricostruito delle mutazioni semantiche di determinati gruppi di parole. Dal non tener conto di questo fatto, e cioè dal non avere un concetto critico e storicista del fenomeno linguistico, derivano molti errori sia nel campo della scienza che nel campo pratico: 1) Un errore di carattere estetico che oggi va sempre più correggendosi, ma che nel passato è stato dottrina dominante, è quello di ritenere «belle» in sé certe espressioni a differenza di altre in quanto sono metafore cristallizzate; i retori e i grammatici si sdilinquiscono per certe parolette, nelle quali scoprono chissà mai quali virtù ed essenzialità artistiche astratte. Si confonde la «gioia» tutta libreria del filologo che spasima per il risultato di certe sue analisi etimologiche o semantiche con il godimento propriamente artistico: recentemente si è avuto il caso patologico dello scritto *Linguaggio e poesia* di Giulio Bertoni. 2) Un errore pratico che ha molti seguaci è l'utopia delle lingue fisse e universali. 3) Una tendenza arbitraria al neolalismo, che nasce dalla questione posta dal Pareto e dai pragmatisti a proposito del «linguaggio come causa di errore». Il Pareto, come i pragmatisti, in quanto credono di aver originato una nuova concezione del mondo o almeno di avere innovato una determinata scienza (e di aver quindi dato alle parole un significato o almeno una sfumatura nuova, o di aver creato nuovi concetti) si trovano dinanzi al fatto che le parole tradizionali, nell'uso comune specialmente ma anche nell'uso della classe colta e perfino nell'uso di quella sezione di specialisti che trattano la stessa scienza, continuano a mantenere il vecchio significato nonostante l'innovazione di contenuto e reagiscono. Il Pareto crea un suo «dizionario» manifestando la tendenza a creare una sua lingua «pura» o «matematica». I pragmatisti teorizzano astrattamente sul linguaggio come causa di errore (vedi libretto di G. Prezzolini). Ma è possibile togliere al linguaggio i suoi significati metaforici ed estensivi? È impossibile. Il linguaggio si trasforma col trasformarsi di tutta la civiltà, per l'affiorare di nuove classi alla coltura, per l'egemonia esercitata da una lingua nazionale sulle altre ecc., e precisamente assume metaforicamente le parole delle civiltà e culture precedenti. Nessuno oggi pensa che la parola «disastro» sia legata all'astrologia e si ritiene indotto in errore sulle opinioni di chi la usa; così anche un ateo può parlare di «disgrazia» senza essere ritenuto seguace della predestinazione ecc. Il nuovo significato «metaforico» si estende con l'estendersi della nuova cultura, che d'altronde crea anche parole nuove di zecca e le assume in prestito da altre lingue con un significato preciso, cioè senza l'alone estensivo che avevano nella lingua originale. Così è probabile che per molti il termine di «immanenza» sia conosciuto e capito e usato per la prima volta solo nel nuovo significato «metaforico» che gli è stato dato dalla filosofia della praxis.

Questioni di nomenclatura e di contenuto. Una delle caratteristiche degli intellettuali come categoria sociale cristallizzata (che cioè concepisce se stessa come continuazione ininterrotta nella storia, quindi indipendentemente dalla lotta dei gruppi e non come espressione di un processo dialettico, per cui ogni gruppo sociale dominante elabora una propria categoria di intellettuali) è appunto di ricongiungersi, nella sfera ideologica, a una precedente categoria intellettuale attraverso una stessa nomenclatura di concetti. Ogni nuovo organismo storico (tipo di società) crea una nuova superstruttura, i cui rappresentanti specializzati e portabandiera (gli intellettuali) non possono non essere concepiti come anch'essi «nuovi» intellettuali, sorti dalla nuova situazione e non continuazione della precedente intellettualità. Se i «nuovi» intellettuali si pongono come continuazione diretta della precedente intelligenza essi non sono affatto «nuovi», cioè non sono legati al nuovo gruppo sociale che rappresenta organicamente la nuova situazione storica, ma sono un rimasuglio

conservatore e fossilizzato del gruppo sociale superato storicamente (ciò che poi è lo stesso che dire che la nuova situazione storica non è ancora giunta al grado di sviluppo necessario per avere la capacità di creare nuove superstrutture, ma vive ancora nell'involucro parlato della vecchia storia).

È tuttavia da tener conto che nessuna nuova situazione storica, sia pur essa dovuta al mutamento più radicale, trasforma completamente il linguaggio, almeno nel suo aspetto esterno, formale. Ma il contenuto del linguaggio dovrebbe essere mutato, anche se di tale mutazione è difficile avere coscienza esatta immediatamente. Il fenomeno è d'altronde storicamente complesso e complicato per l'esistenza di diverse culture tipiche nei diversi strati del nuovo gruppo sociale, alcuni dei quali, nel terreno ideologico, sono ancora immersi nella cultura di situazioni storiche precedenti talvolta anche alla più recentemente superata. Una classe, di cui alcuni strati sono ancora rimasti alla concezione tolemaica del mondo, può tuttavia essere la rappresentante di una situazione storica molto progredita; arretrati ideologicamente (o almeno per alcune sezioni della concezione del mondo, che è in essi ancora disgregata e ingenua) questi strati sono tuttavia avanzatissimi praticamente, cioè come funzione economica e politica. Se il compito degli intellettuali è quello di determinare e organizzare la riforma morale e intellettuale, cioè di adeguare la cultura alla funzione pratica, è evidente che gli intellettuali «cristallizzati» sono conservatori e reazionari. Perché mentre il gruppo sociale nuovo sente almeno di essere scisso e distinto da quello precedente, essi non sentono neppure tale distinzione, ma pensano di potersi riallacciare al passato.

D'altronde non è detto che tutta l'eredità del passato debba essere respinta: ci sono dei «valori strumentali» che non possono non essere accolti integralmente per continuare ad essere elaborati e raffinati. Ma come distinguere il valore strumentale dal valore filosofico caduco e da respingere senz'altro? Spesso avviene che perché si è accettato un valore filosofico caduco di una determinata tendenza passata, si respinge poi un valore strumentale di altra tendenza perché contrastante con la prima, anche se tale valore strumentale sarebbe stato utile ad esprimere il nuovo contenuto storico culturale.

Così si è visto il termine «materialismo» accolto con contenuto passato e invece il termine «immanenza» respinto perché nel passato aveva un determinato contenuto storico culturale. La difficoltà di adeguare l'espressione letteraria al contenuto concettuale e di confondere le questioni di terminologia con le questioni sostanziali e viceversa è caratteristica del diletterismo filosofico, della mancanza di senso storico nel cogliere i diversi momenti di un processo di sviluppo culturale, cioè di una concezione antidialettica, dogmatica, prigioniera degli schemi astratti della logica formale.

Il termine di «materialismo» nel primo cinquantennio del secolo XIX occorre intenderlo non solo nel significato tecnico filosofico stretto, ma nel significato più estensivo che venne assumendo polemicamente nelle discussioni sorte in Europa col sorgere e lo svilupparsi vittorioso della cultura moderna. Si chiamò materialismo ogni dottrina filosofica che escludesse la trascendenza dal dominio del pensiero e quindi in realtà tutto il panteismo e l'immanentismo non solo, ma si chiamò materialismo anche ogni atteggiamento pratico ispirato al realismo politico, che si opponesse cioè a certe correnti deteriori del romanticismo politico, come le dottrine di Mazzini popolarizzate e che non parlavano che di «missioni», di «ideali» e di altre consimili nebulosità vaghe e astrattezze sentimentalistiche. Nelle polemiche anche odierne dei cattolici il termine di materialismo è spesso usato in questo senso; materialismo è l'opposto di spiritualismo in senso stretto, cioè di spiritualismo religioso e quindi si comprende in esso tutto lo hegelismo e in generale la filosofia classica tedesca, oltre al sensismo e illuminismo francese. Così, nei termini del senso comune, si chiama materialismo tutto ciò che tende a trovare in questa terra, e non in paradiso, il fine della vita. Ogni attività economica che uscisse dai limiti della produzione medioevale era «materialismo» perché pareva «fine a se stessa», l'economia per l'economia, l'attività per l'attività, così come oggi per l'europeo medio è «materialista» l'America, perché l'impiego delle macchine e il volume delle aziende e degli affari eccede un certo limite che all'europeo medio appare il «giusto», quello entro il quale le esigenze «spirituali» non sono mortificate. Così una ritorsione polemica della cultura feudale contro la bor-

ghesia in isviluppo è oggi fatta propria dalla cultura borghese europea contro un capitalismo più sviluppato di quello europeo da una parte e dall'altra contro l'attività pratica dei gruppi sociali subalterni per i quali, inizialmente e per una intera epoca storica, cioè fino a quando essi non avranno costruito una propria economia e una propria struttura sociale, l'attività non può non essere prevalentemente economica o almeno esprimersi in termini economici e di struttura. Tracce di questa concezione del materialismo rimangono nel linguaggio: in tedesco *geistlich* significa anche «clericale», proprio del clero, così come nel russo *dukhoviez*; e che essa sia la prevalente si può ricavare da molti scrittori di filosofia della praxis, per i quali, giustamente, la religione, il teismo ecc. sono i punti di riferimento per riconoscere i «materialisti conseguenti».

Una delle ragioni, e forse la prevalente, della riduzione al materialismo metafisico tradizionale del materialismo storico, è da ricercare in ciò che il materialismo storico non poteva non essere una fase prevalentemente critica e polemica della filosofia, mentre si aveva bisogno di un sistema già compiuto e perfetto. Ma i sistemi compiuti e perfetti sono sempre opera di singoli filosofi, e in essi, accanto alla parte storicamente attuale; cioè corrispondente alle contemporanee condizioni di vita, esiste sempre una parte astratta, «astorica», nel senso che è legata alle precedenti filosofie e risponde a necessità esteriori e pedantesche di architettura del sistema o è dovuta a idiosincrasie personali; perciò la filosofia di un'epoca non può essere nessun sistema individuale o di tendenza: essa è l'insieme di tutte le filosofie individuali e di tendenza, più le opinioni scientifiche, più la religione, più il senso comune. Si può formare un sistema di tal genere artificiosamente? per opera di individui e di gruppi? L'attività critica è la sola possibile, specialmente nel senso di porre e risolvere criticamente i problemi che si presentano come espressione dello svolgimento storico. Ma il primo di questi problemi che occorre impostare e comprendere è questo: che la nuova filosofia non può coincidere con nessun sistema del passato, comunque esso si chiami. Identità di termini non significa identità di concetti.

Un libro da studiare a proposito di questo argomento è la *Storia del materialismo* del Lange. L'opera sarà più o meno superata, per gli studi successivi sui singoli filosofi materialisti, ma la sua importanza culturale rimane intatta da questo punto di vista: ad essa si sono riferiti, per informarsi dei precedenti e per avere i concetti fondamentali del materialismo, tutta una serie di seguaci del materialismo storico. Si può dire che sia avvenuto questo, schematicamente: si è partiti dal presupposto dogmatico che il materialismo storico è senz'altro il materialismo tradizionale un po' riveduto e corretto (corretto con la «dialettica» che così viene assunta come un capitolo della logica formale e non come essa stessa una logica, cioè una teoria della conoscenza); si è studiato nel Lange cos'è stato il materialismo tradizionale e i concetti di questo sono stati ripresentati come concetti del materialismo storico. Sicché si può dire che per la maggior parte del corpo di concetti che si presenta sotto l'etichetta del materialismo storico, il caposcuola e fondatore è stato il Lange e nessun altro. Ecco perché lo studio di questa opera presenta un grande interesse culturale e critico, tanto più che il Lange è uno storico coscienzioso e acuto, che ha del materialismo un concetto assai preciso, definito e limitato e perciò, con grande stupore e quasi sdegno di alcuni (come il Plekhanov), non considera materialistici né il materialismo storico e neanche la filosofia di Feuerbach. Si potrà anche qui vedere come la terminologia è convenzionale, ma ha la sua importanza nel determinare errori e deviazioni quando si dimentica che occorre sempre risalire alle fonti culturali per identificare il valore esatto dei concetti, poiché sotto lo stesso cappello possono stare teste diverse. È noto, d'altra parte, che il caposcuola della filosofia della pratica non ha chiamato mai «materialistica» la sua concezione e come parlando del materialismo francese lo critichi e affermi che la critica dovrebbe essere più esauriente. Così non adopera mai la formula di «dialettica materialistica» ma «razionale» in contrapposto a «mistica», ciò che dà al termine «razionale» un significato ben preciso.

Su questa quistione è da rivedere ciò che scrive Antonio Labriola nei suoi saggi. Della *Storia* del Lange era annunciata una traduzione italiana presso la Casa Editrice Athena di Milano e ne è uscita una recentemente presso l'editore Monanni di Milano.

La scienza e gli strumenti scientifici. Si afferma, nel *Saggio popolare*, che i progressi delle scienze sono dipendenti, come l'effetto dalla causa, dallo sviluppo degli strumenti scientifici. È questo un corollario del principio generale, accolto dal *Saggio*, e di origine lorianiana, sulla funzione storica dello «strumento di produzione e di lavoro» che viene sostituito all'insieme dei rapporti sociali di produzione. Ma nella scienza geologica non si impiega altro strumento oltre il martello e i progressi tecnici del martello non sono certo paragonabili ai progressi della geologia. Se la storia delle scienze può ridursi, secondo il *Saggio*, alla storia dei loro strumenti particolari, come potrà costruirsi una storia della geologia? Né vale dire che la geologia si fonda [anche] sui progressi di un insieme di altre scienze, per cui la storia degli strumenti di queste servono a indicare lo sviluppo della geologia, perché con questa scappatoia si finirebbe col dire una vuota generalità e col risalire a movimenti sempre più vasti, fino ai rapporti di produzione. È giusto che per la geologia il motto sia «mente et malleo».

Si può dire in generale che il progredire delle scienze non può essere documentato *materialmente*; la storia delle scienze può solo essere ravvivata nel ricordo, e non per tutte, con la descrizione del successivo perfezionarsi degli strumenti che sono stati uno dei mezzi del progresso, e con la descrizione delle macchine che sono state l'applicazione delle scienze stesse. I principali «strumenti» del progresso scientifico sono di ordine intellettuale (e anche politico), metodologico, e giustamente l'Engels ha scritto che gli «strumenti intellettuali» non sono nati dal nulla, non sono innati nell'uomo, ma sono acquisiti, si sono sviluppati e si sviluppano storicamente. Quanto ha contribuito al progresso delle scienze l'espulsione dell'autorità di Aristotele e della Bibbia dal campo scientifico? E questa espulsione non fu dovuta al progresso generale della società moderna? Ricordare l'esempio delle teorie sull'origine delle sorgenti. La prima formulazione esatta del modo con cui si producono le sorgenti si trova nell'*Enciclopedia* di Diderot ecc.; mentre si può dimostrare che gli uomini del popolo anche prima avevano opinioni esatte in proposito, nel campo degli scienziati si succedevano le teorie più arbitrarie e bizzarre che tendevano a mettere d'accordo la Bibbia e Aristotele con le osservazioni sperimentali del buon senso.

Un'altra questione è questa: se fosse vera l'affermazione del *Saggio*, in che si distinguerebbe la storia delle scienze dalla storia della tecnologia? Con lo svilupparsi degli strumenti «materiali» scientifici, [che] si inizia storicamente con l'avvento del metodo sperimentale, si è sviluppata una particolare scienza, la scienza degli strumenti, strettamente legata allo sviluppo generale della produzione e della tecnologia.

Su questo argomento è da vedere: G. Boffito, *Gli strumenti della scienza e la scienza degli strumenti*, Libreria Internazionale Sceber, Firenze, 1929.

Quanto sia superficiale l'affermazione del *Saggio* si può vedere dall'esempio delle scienze matematiche, che non hanno bisogno di strumento materiale alcuno (lo sviluppo del pallottoliere non credo si possa avanzare) e che sono esse stesse «strumento» di tutte le scienze naturali.

Lo «strumento tecnico». La concezione dello «strumento tecnico» è completamente errata nel *Saggio popolare*. Dal saggio di B. Croce su Achille Loria (*Materialismo storico ed economia marxistica*) sembra che appunto il Loria sia stato il primo a sostituire arbitrariamente (o per vanità puerile di scoperte originali) l'espressione di «strumento tecnico» a quella di «forze materiali di produzione» e di «complesso dei rapporti sociali». Nella prefazione alla *Critica dell'Economia politica* è detto: «Nella produzione sociale della loro vita gli uomini entrano fra loro in rapporti determinati, necessari ed indipendenti dal loro arbitrio, cioè in rapporti di produzione, i quali corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle materiali forze di produzione. L'insieme di tali rapporti costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva una sovrastruttura politica e giuridica, e alla quale corrispondono determinate forme sociali della coscienza... A un determinato punto del loro sviluppo, le forze produttive materiali della società si trovano in contraddi-

zione coi preesistenti rapporti della produzione (cioè coi rapporti della proprietà, il che è l'equivalente giuridico di tale espressione), dentro dei quali esse forze per l'innanzi s'eran mosse. Questi rapporti della produzione, da forme di sviluppo delle forze produttive, si convertono in loro impedimento. E allora subentra un'epoca di rivoluzione sociale. Col cangiare del fondamento economico si rivoluziona e precipita, più o meno rapidamente, la soprastante colossale soprastruzione... Una formazione sociale non perisce finché non si siano sviluppate tutte le forze produttive per le quali essa ha campo sufficiente; e nuovi rapporti di produzione non subentrano, se prima le condizioni materiali di loro esistenza non siano state covate nel seno della società che è in essere». (Traduzione di Antonio Labriola nel suo scritto: *In memoria*). Ed ecco il rifacimento del Loria (in *La terra e il sistema sociale*, p. 19, Verona, Drucker, 1892; ma il Croce afferma che in altri scritti del Loria ne esistono altri): «Ad un dato stadio dello stromento produttivo corrisponde, e sovr'esso si erige, un dato sistema di produzione, quindi di rapporti economici, i quali foggiano poi tutto il modo di essere della società. Ma l'evoluzione incessante dei metodi produttivi genera tosto o tardi una metamorfosi radicale dello stromento tecnico, la quale rende intollerabile quel sistema di produzione e di economia, che sullo stadio anteriore della tecnica era fondato. Allora la forza economica invecchiata vien distrutta mediante una rivoluzione sociale e sostituita con una forma economica superiore, rispondente alla nuova fase dello stromento produttivo». (Un saggio brillantissimo e degno di fama il Loria ha scritto sulle virtù mirabolanti dello stromento tecnico nell'articolo *L'influenza sociale dell'aeroplano* pubblicato dalla «Rassegna Contemporanea» del duca di Cesarò in un fascicolo del 1912). Il Croce aggiunge che nella *Critica dell'Economia politica* (vol. 1, p. 143 n. e 335-6 n.) e altrove è messa in rilievo l'importanza delle invenzioni tecniche ed è invocata una storia della tecnica, ma non esiste nessuno scritto in cui lo «stromento tecnico» sia fatto diventare la *causa* unica e suprema dello svolgimento economico. Il brano della [prefazione a] *Zur Kritik* contiene le espressioni «grado di sviluppo delle materiali forze di produzione», «modo di produzione della vita materiale», «condizioni economiche della produzione» e simili, le quali affermano bensì che lo svolgimento economico è determinato da condizioni materiali, ma non riducono queste mai alla sola «metamorfosi dello strumento tecnico». Il Croce aggiunge poi che il fondatore della filosofia della praxis non si è mai proposto questa indagine intorno alla *causa ultima* della vita economica. «La sua filosofia non era così a buon mercato. Non aveva «civettato» invano con la dialettica dello Hegel, per andar poi a cercare le *cause ultime*».

È da notare che nel *Saggio popolare* né è riportato il brano della prefazione al *Zur Kritik* né vi si fa accenno. Ciò che è assai strano trattandosi della fonte autentica più importante per una ricostruzione della filosofia della praxis. D'altronde, per questo riguardo, il modo di pensare esposto nel *Saggio* non è differente da quello del Loria, se non è addirittura più criticabile e superficiale. Nel *Saggio* non si capisce esattamente cosa sia la struttura, la superstruttura, lo strumento tecnico: tutti i concetti generali vi sono nebulosi e vaghi. Lo strumento tecnico è concepito in modo così generico che esso significa ogni arnese e utensile, fino agli strumenti che adoperano gli scienziati nel loro esperimento e... gli strumenti musicali. Questo modo di porre la questione rende inutilmente complicate le cose. Partendo da questo barocco modo di pensare tutta una serie di questioni barocche sorgono: per esempio, le biblioteche sono strutture o superstrutture? e i gabinetti sperimentali degli scienziati? Se può essere sostenuto che un'arte o una scienza si sviluppano per lo svilupparsi dei rispettivi strumenti tecnici, perché non potrebbe sostenersi precisamente il contrario o addirittura che certe forme strumentali sono nello stesso tempo struttura e superstruttura? Si potrebbe dire che certe superstrutture hanno una propria struttura particolare pur rimanendo superstrutture: così l'arte tipografica sarebbe la struttura materiale di tutta una serie anzi di tutte le ideologie e basterebbe l'esistenza dell'industria tipografica per giustificare materialisticamente tutta la storia. Rimarrebbe poi il caso della matematica pura, dell'algebra, che non avendo strumenti propri non potrebbero svilupparsi. È evidente che tutta la teoria dello strumento tecnico del *Saggio* è solo un abrakadabra e che può essere paragonata alla teoria della «memoria» escogitata dal Croce per spiegare il perché gli artisti non si accontentino di concepire le loro opere solo idealmente ma le scrivano o le scolpiscano,

ecc. (con la fenomenale obiezione del Tilgher a proposito dell'architettura in cui sarebbe un po' grossa che per mantenere la memoria di un palazzo, l'ingegnere lo costruisca) ecc. È certo che tutto ciò è una deviazione infantile della filosofia della praxis, determinata dalla convinzione barocca che quanto più si ricorre a oggetti «materiali» tanto più si è ortodossi.

Obbiezione all'empirismo. L'indagine di una serie di fatti per trovarne i rapporti presuppone un «concetto» che permetta di distinguere quella serie di fatti da altre serie possibili: come avverrà la scelta dei fatti da addurre come prova della verità del proprio assunto, se non preesiste il criterio di scelta? Ma cosa sarà questo criterio di scelta, se non qualcosa di superiore a ogni singolo fatto indagato? Una intuizione, una concezione, la cui storia è da ritenersi complessa, un processo da connettere a tutto il processo di sviluppo della cultura ecc. (Osservazione da connettere all'altra sulla «legge sociologica» in cui non si fa altro che ripetere due volte lo stesso fatto, una volta come fatto e una volta come legge. Sofisma del doppio fatto e non legge).

Concetto di «ortodossia». Da alcuni punti svolti precedentemente, appare che il concetto di «ortodossia» deve essere rinnovato e riportato alle sue origini autentiche. L'ortodossia non deve essere ricercata in questo o quello dei seguaci della filosofia della praxis, in questa o quella tendenza legata a correnti estranee alla dottrina originale, ma nel concetto fondamentale che la filosofia della praxis «basta a se stessa», contiene in sé tutti gli elementi fondamentali per costruire una totale ed integrale concezione del mondo, una totale filosofia e teoria delle scienze naturali, non solo, ma anche per vivificare una integrale organizzazione pratica della società, cioè per diventare una totale, integrale civiltà. Questo concetto così rinnovato di ortodossia, serve a precisare meglio l'attributo di «rivoluzionario» che si suole con tanta facilità applicare a diverse concezioni del mondo, teorie, filosofie. Il cristianesimo fu rivoluzionario in confronto del paganesimo perché fu un elemento di completa scissione tra i sostenitori del vecchio e del nuovo mondo. Una teoria è appunto «rivoluzionaria» nella misura in cui è elemento di separazione e distinzione consapevole in due campi, in quanto è un vertice inaccessibile al campo avversario. Ritenere che la filosofia della praxis non sia una struttura di pensiero completamente autonoma e indipendente, in antagonismo con tutte le filosofie e le religioni tradizionali, significa in realtà non aver tagliato i legami col vecchio mondo, se non addirittura aver capitolato. La filosofia della praxis non ha bisogno di sostegni eterogenei, essa stessa è così robusta e feconda di nuove verità che il vecchio mondo vi ricorre per fornire il suo arsenale di armi più moderne ed efficaci. Ciò significa che la filosofia della praxis comincia ad esercitare una propria egemonia sulla cultura tradizionale, ma questa, che è ancora robusta e soprattutto è più raffinata e leccata, tenta di reagire come la Grecia vinta, per finire di vincere il rozzo vincitore romano.

Si può dire che una gran parte dell'opera filosofica di B. Croce rappresenta questo tentativo di riassorbire la filosofia della praxis e incorporarla come ancella alla cultura tradizionale. Ma come si vede dal *Saggio*, anche dei seguaci che si chiamano «ortodossi» della filosofia della praxis, cadono nel tranello ed essi stessi concepiscono la loro filosofia come subordinata a una teoria generale materialistica (volgare) come altri a quella idealistica. (Ciò non vuol dire che tra la filosofia della praxis e le vecchie filosofie non vi siano rapporti, ma essi sono minori [rispetto] a quelli esistenti tra il cristianesimo e la filosofia greca). Nel volumetto di Otto Bauer sulla religione si possono trovare alcuni accenni sulle combinazioni a cui ha dato luogo questo erroneo concetto che la filosofia della praxis non è autonoma e indipendente, ma ha bisogno di sostenersi con un'altra filosofia, materialistica o idealistica, volta a volta. Il Bauer sostiene, come tesi politica, l'agnosticismo dei partiti e il permesso dato ai soci di aggrupparsi in idealisti, materialisti, atei, cattolici ecc. cioè del più abietto e vile opportunismo.

Nota I. Una delle cause dell'errore per cui si va alla ricerca di una filosofia generale che stia alla base della filosofia della praxis e si nega implicitamente a questa una originalità di contenuto e di metodo pare consista in ciò: che si fa confusione tra la cultura filosofica personale del fondatore della filosofia della praxis, cioè tra le correnti filosofiche e i grandi filosofi di cui egli si è fortemente interessato da giovane e il cui linguaggio spesso riproduce (sempre però con spirito di distacco e facendo notare talvolta che così vuol far capire meglio il suo proprio concetto) e le origini o le parti costitutive della filosofia della praxis. Questo errore ha tutta una storia, specialmente nella critica letteraria, ed è noto che il lavoro di ridurre grandi opere poetiche alle loro fonti era diventato, in un certo tempo, la fatica massima di molti insigni eruditi. La questione si pone nella sua forma esterna nei cosiddetti plagii, ma è anche noto che anche per alcuni «plagii» e anzi riproduzioni letterali, non è escluso che si possa sostenere una originalità per l'opera plagiata o riprodotta. Si possono citare due esempi insigni: 1) Il sonetto del Tansillo riprodotto da Giordano Bruno negli *Eroici furori* (o nella *Cena delle Ceneri*) «Poiché spiegate ho l'ali al bel desio» (che nel Tansillo era un sonetto d'amore per la marchesina del Vasto); 2) I versi per i morti di Dogali offerti dal D'Annunzio come propri per un numero unico e che erano ricopiati alla lettera da una raccolta del Tommaseo di canti serbi. Tuttavia in Bruno e in D'Annunzio queste riproduzioni acquistano un gusto nuovo e originale che fa dimenticare la loro origine. Lo studio della cultura filosofica di un uomo come il fondatore della filosofia della praxis non solo è interessante ma è necessario purché tuttavia non si dimentichi che esso fa parte esclusivamente della ricostruzione della sua biografia intellettuale e che gli elementi di spinozismo, di feuerbachismo, di hegelismo, di materialismo francese, ecc., non sono per nulla parti essenziali della filosofia della praxis né questa si riduce a quelli, ma che ciò che più interessa è appunto il superamento delle vecchie filosofie, la nuova sintesi o gli elementi di una nuova sintesi, il nuovo modo di concepire la filosofia i cui elementi sono contenuti negli aforismi o dispersi negli scritti del fondatore della filosofia della praxis e che appunto bisogna sceverare e sviluppare coerentemente. In sede teorica la filosofia della praxis non si confonde e non si riduce a nessun'altra filosofia: essa non è solo originale in quanto supera le filosofie precedenti, ma specialmente in quanto apre una strada completamente nuova, cioè rinnova da cima a fondo il modo di concepire la filosofia stessa. In sede di ricerca storico-biografica si studierà da quali interessi il fondatore della filosofia della praxis ha preso occasione per il suo filosofare, tenendo conto della psicologia del giovane studioso che volta per volta si lascia attrarre intellettualmente da ogni nuova corrente che studia ed esamina, e che si forma una sua individualità per questo stesso errare che crea lo spirito critico e la potenza di pensiero originale dopo avere sperimentato e messi a confronto tanti pensieri contrastanti, – quali elementi ha incorporato rendendoli omogenei al suo pensiero, ma specialmente ciò che è nuova creazione. È certo che l'hegelismo è il più importante (relativamente) dei motivi al filosofare del nostro autore, anche e specialmente perché l'hegelismo ha tentato di superare le concezioni tradizionali di idealismo e di materialismo in una nuova sintesi che ebbe certo una importanza eccezionale e rappresenta un momento storico-mondiale della ricerca filosofica. Così avviene che quando nel *Saggio* si dice che il termine «immanenza» nella filosofia della praxis è impiegato in senso metaforico, non si dice proprio nulla; in realtà il termine di immanenza ha acquistato un significato peculiare che non è quello dei «panteisti», né ha altro significato metafisico-tradizionale, ma è nuovo e occorre sia stabilito. Si è dimenticato in una espressione molto comune che occorreva posare l'accento sul secondo termine «storico» e non sul primo di origine metafisica. La filosofia della praxis è lo «storicismo» assoluto, la mondianizzazione e terrestrità assoluta del pensiero, un umanesimo assoluto della storia. In questa linea è da scavare il filone della nuova concezione del mondo.

Nota II. A proposito dell'importanza che può avere la nomenclatura per le cose nuove. Nel «Marzocco» del 2 ottobre 1927, nel capitolo XI dei *Bonaparte a Roma* di Diego Angeli, dedicato alla principessa Carlotta Napoleone (figlia del re Giuseppe e moglie di Napoleone Luigi, fratello di Napoleone III, morto nell'insurrezione di Romagna del 1831) è riportata una lettera di Pietro Giordani alla principessa Carlotta, in cui il Giordani scrive alcuni suoi pensieri personali su Napoleone I. Nel 1805 a Bologna Napoleone si era recato a visitare l'«Istituto» (Accademia di Bologna) e con-

versò a lungo con quegli scienziati (fra cui il Volta). Fra l'altro disse: «... Io credo che quando nelle scienze si trova qualche cosa veramente nuova, bisogna appropriargli un vocabolo affatto nuovo, acciocché l'idea rimanga precisa e distinta. Se date nuovo significato a un vecchio vocabolo, per quanto professiate che l'antica idea attaccata a quella parola non ha niente di comune coll'idea attribuitagli nuovamente, le menti umane non possono mai ritenersi affatto che non concepiscano qualche somiglianza e connessione fra l'antica e la nuova idea; e ciò imbroglia la scienza e produce poi inutili dispute». Secondo l'Angeli, la lettera del Giordani, senza data, si può ritenere che risalga alla primavera del 1831 (quindi è da pensare che il Giordani ricordasse il contenuto generale della conversazione con Napoleone, ma non la forma esatta). Sarebbe da vedere se il Giordani nei suoi libri sulla lingua espone concetti suoi su questo argomento.

La «materia». Che cosa intende per «materia» il *Saggio popolare*? In un saggio popolare ancor più che in un libro per i dotti, e specialmente in questo che pretende di essere il primo lavoro del genere, occorre definire con esattezza non solo i concetti fondamentali, ma tutta la terminologia, per evitare le cause di errore occasionate dalle accezioni popolari e volgari delle parole scientifiche. È evidente che per la filosofia della praxis la «materia» non deve essere intesa né nel significato quale risulta dalle scienze naturali (fisica, chimica, meccanica ecc., e questi significati sono da registrare e da studiare nel loro sviluppo storico) né nei suoi significati quali risultano dalle diverse metafisiche materialistiche. Le diverse proprietà fisiche (chimiche, meccaniche ecc.) della materia [che] nel loro insieme costituiscono la materia stessa (a meno che non si ricaschi in una concezione del noumeno kantiano) sono considerate, ma solo in quanto diventano «elemento economico» produttivo. La materia non è quindi da considerare come tale, ma come socialmente e storicamente organizzata per la produzione e quindi la scienza naturale come essenzialmente una categoria storica, un rapporto umano. L'insieme delle proprietà di ogni tipo di materiale è mai stato lo stesso? La storia delle scienze tecniche dimostra di no. Per quanto tempo non si curò la forza meccanica del vapore? E si può dire che tale forza meccanica esistesse prima di essere utilizzata dalle macchine umane? Allora in che senso e fino a che punto non è vero che la natura non dà luogo a scoperte e invenzioni di forze preesistenti, di qualità preesistenti della materia, ma solo a «creazioni» che sono strettamente legate agli interessi della società, allo sviluppo e alle ulteriori necessità di sviluppo delle forze produttive? E il concetto idealistico che la natura non è altro che la categoria economica, non potrebbe, depurato dalle sue superstrutture speculative, essere ridotto in termini di filosofia della praxis ed essere dimostrato storicamente legato a questa e uno sviluppo di questa? In realtà la filosofia della praxis non studia una macchina per conoscerne e stabilirne la struttura atomica del materiale, le proprietà fisico-chimico-meccaniche dei suoi componenti naturali (oggetto di studio delle scienze esatte e della tecnologia), ma in quanto è un momento delle forze materiali di produzione, in quanto è oggetto di proprietà di determinate forze sociali, in quanto essa esprime un rapporto sociale e questo corrisponde a un determinato periodo storico. L'insieme delle forze materiali di produzione è l'elemento meno variabile nello sviluppo storico, è quello che volta per volta può essere accertato e misurato con esattezza matematica, che può dar luogo pertanto a osservazioni e a criteri di carattere sperimentale e quindi alla ricostruzione di un robusto scheletro del divenire storico. La variabilità dell'insieme delle forze materiali di produzione è anch'essa misurabile e si può stabilire con una certa precisione quando il suo sviluppo da quantitativo diventa qualitativo. L'insieme delle forze materiali di produzione è insieme una cristallizzazione di tutta la storia passata e la base della storia presente e avvenire, è un documento e insieme una forza attiva attuale di propulsione. Ma il concetto di attività di queste forze non può essere confuso e neppure paragonato all'attività nel senso fisico o metafisico. L'elettricità è storicamente attiva, ma non come mera forza naturale (come scarica elettrica che provoca incendi, per esempio), ma come un elemento di produzione dominato dall'uomo e incorporato nell'insieme delle forze materiali di produzione; oggetto di proprietà privata. Come forza naturale astratta, l'elettricità esisteva anche prima della sua riduzione a forza produttiva, ma non operava

nella storia, ed era un argomento di ipotesi nella storia naturale (e prima era il «nulla» storico, perché nessuno se ne occupava e anzi tutti la ignoravano).

Queste osservazioni servono a far capire come l'elemento causale assunto dalle scienze naturali per spiegare la storia umana è un puro arbitrio, quando non è un ritorno alle vecchie interpretazioni ideologiche. Per esempio, il *Saggio* afferma che la nuova teoria atomica distrugge l'individualismo (le robinsonate). Ma cosa significa ciò? Cosa significa questo accostamento della politica alle teorie scientifiche se non che la storia è mossa da queste teorie scientifiche, cioè dalle ideologie, per cui per voler essere ultra-materialisti si cade in una forma barocca di idealismo astratto? Né si può rispondere che non la teoria atomistica ha distrutto l'individualismo, ma la realtà naturale che la teoria descrive e constata, senza cadere nelle più complicate contraddizioni poiché questa realtà naturale si suppone precedente alla teoria e quindi operante quando l'individualismo era in auge. Come mai allora non operava la realtà «atomistica» sempre, se essa è ed era una legge naturale, ma per operare dovette aspettare che ne fosse costruita una teoria dagli uomini? Gli uomini ubbidiscono solo allora alle leggi che conoscono, come fossero leggi emanate dai Parlamenti? E chi potrebbe far osservare agli uomini le leggi che ignorano, secondo il principio della legislazione moderna per cui l'ignoranza della legge non può essere invocata dal reo? (Né può dirsi che leggi di una determinata scienza naturale sono identiche alle leggi della storia, o che essendo tutto il complesso delle idee scientifiche una unità omogenea, si può ridurre una scienza all'altra o una legge all'altra, perché in questo caso per quale privilegio questo determinato elemento della fisica e non un altro può essere quello riducibile all'unità della concezione del mondo?) In realtà, questo è solo uno dei tanti elementi del *Saggio popolare* che dimostrano la superficiale impostazione del problema della filosofia della praxis, il non aver saputo dare a questa concezione del mondo la sua autonomia scientifica e la posizione che le spetta di fronte alle scienze naturali, anzi, peggio, a quel vago concetto di scienza in generale che è proprio della concezione volgare del popolo (per il quale anche i giochi di prestigio sono scienza). La teoria atomistica moderna è una teoria «definitiva» stabilita una volta per sempre? Chi, quale scienziato oserebbe affermarlo? O non è invece anch'essa semplicemente una ipotesi scientifica che potrà essere superata, cioè assorbita in una teoria più vasta e comprensiva? Perché dunque il riferimento a questa teoria dovrebbe essere stato decisivo e aver posto fine alla questione dell'individualismo e delle robinsonate? (A parte il fatto che le robinsonate possono essere talvolta schemi pratici costruiti per indicare una tendenza o per una dimostrazione per assurdo: anche l'autore della *Economia critica* ha fatto ricorso a delle robinsonate). Ma ci sono altre questioni: se la teoria atomistica fosse quello che il *Saggio* pretende, dato che la storia della società è una serie di rivolgimenti e le forme di società sono state numerose, mentre la teoria atomistica sarebbe il riflesso di una realtà naturale sempre simile, come mai anche la società non ha obbedito sempre a questa legge? O si pretenderebbe che il passaggio dal regime corporativo medioevale all'individualismo economico sia stato antiscientifico, uno sbaglio della storia e della natura? Secondo la teoria della praxis è evidente che non la teoria atomistica spiega la storia umana, ma viceversa, che cioè la teoria atomistica come tutte le ipotesi e le opinioni scientifiche sono superstrutture. La teoria atomistica servirebbe a spiegare l'uomo biologico come aggregato di corpi diversi e a spiegare la società degli uomini. Che teoria comprensiva!

Quantità e qualità. Nel *Saggio popolare* si dice (occasionalmente, perché l'affermazione non è giustificata, valutata, non esprime un concetto fecondo, ma è casuale, senza nessi antecedenti e susseguenti) che ogni società è qualcosa di più della mera somma dei suoi componenti individuali. Ciò è vero astrattamente, ma cosa significa concretamente? La spiegazione che ne è stata data, empiricamente, è spesso stata una cosa barocca. Si è detto che cento vacche una per una sono ben diverse da cento vacche insieme che allora sono un armento, facendo una semplice questione di parole. Così si è detto che nella numerazione arrivati a dieci abbiamo una decina, come se non ci fosse la coppia, il terzetto, il quartetto, ecc., cioè un semplice diverso modo di numerare. La spiegazione

teorico-pratica più concreta si ha nel I volume della *Critica dell'Economia politica*, dove si dimostra che nel sistema di fabbrica, esiste una quota di produzione che non può essere attribuita a nessun lavoratore singolo ma all'insieme delle maestranze, all'uomo collettivo. Qualcosa di simile avviene per l'intera società che è basata sulla divisione del lavoro e delle funzioni e pertanto vale più della somma dei suoi componenti. Come la filosofia della praxis abbia «concretato» la legge hegeliana della quantità che diventa qualità è un altro di quei nodi teorici che il *Saggio popolare* non svolge, ma ritiene già noti, quando non si accontenta di semplici giochi di parole come quelli sull'acqua che col cambiare di temperatura cambia di stato (ghiacciato, liquido, gassoso), che è un fatto puramente meccanico, determinato da un agente esterno (il fuoco, il sole, o l'evaporazione dell'acido carbonico solido ecc.).

Nell'uomo chi sarà questo agente esterno? Nella fabbrica è la divisione del lavoro ecc., condizioni create dall'uomo stesso. Nella società l'insieme delle forze produttive. Ma l'autore del *Saggio* non ha pensato che se ogni aggregato sociale è qualcosa di più (e anche di diverso) della somma dei suoi componenti, ciò significa che la legge o il principio che spiega lo svolgersi delle società non può essere una legge fisica poiché nella fisica non si esce mai dalla sfera della quantità altro che per metafora. Tuttavia nella filosofia della praxis la qualità è sempre connessa alla quantità, e anzi forse in tale connessione è la sua parte più originale e feconda. Infatti l'idealismo ipostatizza questo qualcosa in più, la qualità, ne fa un ente a sé, lo «spirito», come la religione ne aveva fatto la divinità. Ma se è ipostasi quella della religione e dell'idealismo, cioè astrazione arbitraria non processo di distinzione analitica praticamente necessario per ragioni pedagogiche, è anche ipostasi quella del materialismo volgare, che «divinizza» una materia ipostatica.

È da confrontare questo modo di vedere nella concezione della società con la concezione dello Stato proprio degli idealisti attuali. Per gli attualisti lo Stato finisce con l'essere proprio questo qualcosa di superiore agli individui (sebbene dopo le conseguenze che lo Spirito ha tratto a proposito della proprietà dell'identificazione idealistica dell'individuo e dello Stato, il Gentile nell'«Educazione fascista» dell'agosto 1932 ha precisato prudentemente). La concezione degli attualisti volgari era caduta così [in] basso nel puro psittacismo che l'unica critica possibile era la caricatura umoristica. Si poteva pensare una recluta che agli ufficiali arruolatori espone la teoria dello Stato superiore agli individui e domanda che lascino libera la sua persona fisica e materiale e arruolino quel tantino di qualcosa che contribuisce a costruire il qualcosa nazionale che è lo Stato. O ricordare la storia del *Novellino* in cui il saggio Saladino dirime la vertenza tra il rosticciere che vuol essere pagato per l'uso delle emanazioni aromatiche delle sue vivande e il mendicante che non vuol pagare: il Saladino fa pagare col tintinnio delle monete e dice al rosticciere di intascare il suono come il mendicante ha mangiato gli effluvi aromatici.

La teleologia. Nella questione della teleologia appare ancora più vistosamente il difetto del *Saggio* nel presentare le dottrine filosofiche passate su uno stesso piano di trivialità e banalità, così che al lettore pare che tutta la cultura passata sia stata una fantasmagoria di baccanti in delirio. Il metodo è riprovevole da molti punti di vista: un lettore serio, che estenda le sue nozioni e approfondisca i suoi studi, crede di essere stato preso in giro ed estende il sospetto a tutto l'insieme del sistema. È facile parere di aver superato una posizione abbassandola, ma si tratta di pura illusione verbale. Presentare così burlescamente le questioni può avere un significato in Voltaire, ma non è Voltaire chiunque voglia, cioè non è grande artista.

Così il *Saggio* presenta la questione della teleologia nelle sue manifestazioni più infantili, mentre dimentica la soluzione data da Kant. Si potrebbe forse dimostrare che nel *Saggio* c'è molta teleologia inconscia che riproduce senza saperlo il punto di vista di Kant: per esempio il capitolo sull'«Equilibrio tra la natura e la società».

Dalle *Xenie* di Goethe: «Il Teleologo: – Il Creatore buono adoriamo del mondo, che, quando – il sughero creò, inventò insieme il tappo» (trad. di B. Croce nel vol. su Goethe, p. 262). Il Croce

mette questa nota: «Contro il finalismo estrinseco, generalmente accolto nel secolo decimottavo, e che il Kant aveva di recente criticato surrogandolo con un più profondo concetto della finalità». Altrove e in altra forma il Goethe ripete questo stesso motivo e dice di averlo derivato dal Kant: «Il Kant è il più eminente dei moderni filosofi, quello le cui dottrine hanno maggiormente influito sulla mia cultura. La distinzione del soggetto dall'oggetto e il principio scientifico che ogni cosa esiste e si svolge per ragion sua propria ed intrinseca (che il sughero, a dirla proverbialmente, non nasce per servir di turacciolo alle nostre bottiglie) ebb'io comune col Kant, ed io in seguito applicai molto studio alla sua filosofia».

Nella concezione di «missione storica» non potrebbe scoprirsi una radice teleologica? E infatti in molti casi essa assume un significato equivoco e mistico. Ma in altri casi essa ha un significato, che, dopo il concetto kantiano della teleologia, può essere sostenuto e giustificato dalla filosofia della praxis.

Sull'arte. Nel capitolo dedicato all'arte, si afferma che anche le più recenti opere sull'estetica pongono l'identità di forma e contenuto. Questo può essere assunto come uno degli esempi più vistosi dell'incapacità critica nello stabilire la storia dei concetti e nell'identificare il reale significato dei concetti stessi a seconda delle diverse teorie. Infatti l'identificazione di contenuto e forma è affermata dall'estetica idealistica (Croce) ma su presupposti idealistici e con terminologia idealistica. «Contenuto» e «forma» non hanno quindi il significato che il *Saggio* suppone. Che forma e contenuto si identifichino significa che nell'arte il contenuto non è l'«astratto soggetto» cioè l'intrigo romanzesco e la particolare massa di sentimenti generici, ma l'arte stessa, una categoria filosofica, un momento «distinto» dello spirito ecc. Né quindi forma significa «tecnica» come il *Saggio* suppone. Tutti gli spunti e gli accenni di estetica e di critica artistica contenuti nel *Saggio* sono da raccogliere e da analizzare. Ma può servire intanto da esempio il paragrafo dedicato al *Prometeo* di Goethe. Il giudizio dato è superficiale ed estremamente generico. L'autore, a quanto pare, non conosce né la storia esatta di questa ode del Goethe, né la storia del mito di Prometeo nella letteratura mondiale prima di Goethe e specialmente nel periodo precedente e contemporaneo all'attività letteraria del Goethe. Ma si può dare un giudizio, come quello dato nel *Saggio*, senza conoscere proprio questi elementi? Come altrimenti distinguere ciò che è più strettamente personale di Goethe da ciò che è rappresentativo di un'epoca e di un gruppo sociale? Questo genere di giudizi in tanto sono giustificati appunto in quanto non sono vuote generalità in cui possono rientrare le cose più disparate ma sono precisi, dimostrati, perentori; altrimenti sono destinati solo a diffamare una teoria e a suscitare un modo superficiale di trattare le questioni (è sempre da ricordare la frase di Engels contenuta nella lettera a uno studente pubblicata dal «Sozialistische Akademiker»).

(Si potrebbe fare una esposizione della fortuna letteraria e artistica e ideologica del mito di Prometeo, studiando come questo si atteggia nei vari tempi e quale complesso di sentimenti e di idee serve a esprimere sinteticamente volta per volta). Per ciò che riguarda il Goethe riassumo alcuni elementi iniziali, togliendoli da un articolo di Leonello Vincenti (*Prometeo*, nel «Leonardo» del marzo 1932): Nell'ode voleva Goethe fare della semplice «mitologia» versificata o esprimeva un suo atteggiamento attuale e vivo verso la divinità, verso il dio cristiano? Nell'autunno del 1773 (quando scrisse il *Prometeo*) Goethe respingeva nettamente i tentativi di conversione del suo amico Lavater: «Ich bin kein Christ». Un critico moderno (H. A. Korff) osserva (secondo le parole del Vincenti): «Si pensino quelle parole dirette contro un (!) Dio cristiano, si sostituisca al nome di Giove il concetto anonimo (!!) di Dio e si sentirà di quanto spirito rivoluzionario sia carica l'ode». (Inizio dell'ode: «Copri il tuo cielo, Giove, con veli di nuvole ed esercitati, simile al fanciullo che decapita cardi, su querce e vette di monti! Devi a me la mia terra pur lasciare e la mia capanna, che tu non hai costruita, e il mio focolare, per la cui fiamma m'invidii. Nulla io conosco di più misero

sotto il sole di voi, dei!») Storia religiosa di Goethe. Sviluppo del mito di Prometeo nel secolo XVIII, dalla prima formulazione dello Shaftesbury («a poet is indeed a second maker, a just Prometheus under Jove») a quella degli Stürmer und Dränger, che trasporta Prometeo nell'esperienza artistica da quella religiosa. Il Walzel ha sostenuto appunto il carattere puramente artistico della creazione goethiana. Ma opinione comune è che il punto di partenza sia stata l'esperienza religiosa. Il *Prometeo* deve essere collocato in un gruppo di scritti (il *Maometto*, il *Prometeo*, il *Satyros*, l'*Ebreo Errante*, il *Faust*) degli anni 1773-74. Il Goethe voleva scrivere un dramma su *Prometeo*, di cui rimane un frammento. Julius Richter (*Zur Deutung der Goetheschen Prometheusdichtung* nel «*Jahrbuch des freien deutschen Hochstifts*», 1928) sostiene che l'ode precede il dramma, di cui anticipa solo alcuni elementi, mentre prima, con E. Schmidt, si credeva che l'ode è la quintessenza del frammento drammatico omonimo, quintessenza tratta dal poeta, quando aveva ormai abbandonato il tentativo del dramma. (Questa precisazione è importante psicologicamente. Si può vedere come l'ispirazione goethiana si attenua: 1°) prima parte dell'ode, in cui predomina l'elemento titanico, della ribellione; 2°) la seconda parte dell'ode, in cui Prometeo piega su se stesso, e hanno il sopravvento gli elementi di una certa debolezza umana; 3°) il tentativo del dramma, che non riesce, forse perché il Goethe non riesce più a trovare il fulcro della sua immagine, che già nell'ode si era spostato e aveva creato una contraddizione intima). Il Richter cerca le concordanze tra l'opera letteraria e gli stati psicologici del poeta, attestati dalle sue lettere e da *Poesia e Verità*. Nella *Poesia e Verità* si parte da un'osservazione generale: gli uomini alla fine devono sempre contare sulle sole loro forze; la divinità stessa pare non possa ricambiare la venerazione, la fiducia, l'amore degli uomini proprio nei momenti di maggior bisogno: bisogna aiutarsi da sé. «La più sicura base d'autonomia mi risultò sempre essere il mio *talento creatore*». «Questa situazione si concretò in un'immagine... l'antica figura mitologica di Prometeo che, *separatosi dagli dei*, dalla sua officina popolò un mondo. Sentivo assai bene che si può produrre qualcosa di notevole *soltanto isolandosi*. Dovendo io escludere l'aiuto degli uomini, mi separai al modo di Prometeo, anche dagli Dei», – come volevano i suoi stati d'animo estremi ed esclusivi – aggiunge il Vincenti, ma non mi pare che in Goethe si possa parlare di estremismo ed esclusività. «Mi ritagliai l'abito antico del Titano alla misura del mio dorso, e senza pensarci tanto su incominciai a scrivere un dramma nel quale è rappresentata l'inimicizia in cui Prometeo cade con gli dei foggiando uomini di propria mano e dando loro vita col favore di Minerva...» (Scriva il Vincenti: «Quando Goethe scriveva queste parole il frammento drammatico era da molti anni scomparso – cosa vuol dire "scomparso"? – ed egli non lo rammentava più bene. Credeva che l'ode, rimastagli, dovesse figurarvi come un monologo»). L'ode presenta una situazione propria, diversa da quella del frammento. Nell'ode la ribellione matura nel momento in cui è annunciata: è la dichiarazione di guerra, la quale si chiude con l'apertura delle ostilità: «Qui siedo, formo uomini ecc.». Nel dramma la guerra è già aperta. Logicamente, il frammento [è] posteriore all'ode, ma il Vincenti non è categorico come il Richter. Per lui «se è vero che, ideologicamente, il frammento drammatico rappresenta un progresso sopra l'ode, non è men vero che la fantasia dei poeti può aver dei ritorni su posizioni che parevano superate e ricreare da esse qualcosa di nuovo. Abbandoniamo pure l'idea che l'ode sia la quintessenza del dramma, ma accontentiamoci di dire che le situazioni di questo e di quella stanno tra loro come il più complesso al più semplice». Il Vincenti nota l'antinomia esistente nell'ode: le prime due strofe di scherno e l'ultima di sfida, ma il corpo centrale di diverso tono: Prometeo ricorda la sua fanciullezza, gli smarrimenti, i dubbi, le angosce giovanili: «parla un deluso d'amore». «Questi sogni fioriti non ce li farà dimenticare più il cipiglio ripreso nell'ultima strofa. Aveva parlato da Titano in principio Prometeo; ma ecco poi spuntare sotto la maschera titanica i *teneri* (!) tratti d'un giovane dal cuore affamato d'amore». Un brano di *Poesia e Verità* è specialmente significativo per la personalità di Goethe: «Lo spirito titanico e gigantesco, eversore del cielo non offriva materia al mio poetare. Meglio mi si confaceva rappresentare quella *resistenza pacifica*, plastica e al più paziente, che riconosce il potere dell'autorità, ma vorrebbe porlesi a lato» (questo brano giustifica il breve scritto di Marx su Goethe e lo illumina).

Il frammento drammatico mostra, secondo me, che il titanismo di Goethe deve appunto essere collocato nella sfera letteraria e collegato all'aforisma: «In principio era l'azione», se per azione si intende l'attività propria del Goethe, la creazione artistica. Osservazione del Croce, che cerca di rispondere alla domanda del perché il dramma sia rimasto incompiuto: «forse nella linea stessa di quelle scene si vede la difficoltà e l'ostacolo al compimento, il dualismo cioè tra il Goethe ribelle e il Goethe critico della ribellione». (Nel caso rivedere lo studio del Vincenti, che, anche ricco come è di imprecisioni e di contraddizioni, offre notazioni particolari acute).

In realtà il frammento drammatico mi pare da studiare a sé: esso è molto più complesso dell'ode e il suo rapporto con l'ode è dato più dal mito esterno di Prometeo, che da un legame intimo e necessario. La ribellione di Prometeo è «costruttiva», Prometeo appare non solo nel suo aspetto di Titano in rivolta, ma specialmente come «homo faber», consapevole di se stesso e del significato dell'opera sua. Per [il] Prometeo del frammento gli dei non sono affatto infiniti, onnipotenti. «Potete farmi stringere nel pugno il vasto spazio del cielo e della terra? Potete separarmi da me stesso? Potete dilatarmi fino ad abbracciare il mondo?» Mercurio risponde con una spallucciata: il destino! E dunque anche gli dei sono vassalli. Ma Prometeo non si sente già felice nella sua officina, tra le sue creazioni? «Qui il mio mondo, il mio tutto! Qui io mi sento!» A Mercurio aveva detto d'aver preso coscienza, fanciullo, della propria esistenza fisica quando aveva avvertito che i suoi piedi reggevano il corpo e che le sue mani si stendevano a toccare nello spazio. Epimeteo lo aveva accusato di particolarismo, di misconoscere la dolcezza di formare un tutto con gli Dei e gli affini e il mondo e il cielo. «La conosco questa storia!» risponde Prometeo perché egli non può più contentarsi di quell'unità che l'abbraccia dall'esterno, deve crearsene una che sorga dall'interno. E questa può sorgere solo «dal cerchio riempito dalla sua attività».

Dal *Saggio popolare* e da altre pubblicazioni dello stesso genere si può trarre la dimostrazione del modo acritico con cui determinati concetti e nessi di concetti sono stati accolti da sviluppi delle filosofie tradizionali i più disparati e contraddittori. Occorrerebbe fare la storia di ognuno di tali concetti, riportarlo alle sue origini e riassumerne le critiche a cui ha già dato luogo. L'origine di molti spropositi contenuti nel *Saggio* è da ricercarsi nell'*Antidühring* e nel tentativo, troppo esteriore e formale, di elaborare un sistema di concetti, intorno al nucleo originario di filosofia della praxis, che soddisfacesse il bisogno scolastico di compiutezza. Invece di fare lo sforzo di elaborare questo nucleo stesso, si sono prese affermazioni già in circolazione nel mondo della cultura e sono state assunte come omogenee a questo nucleo originario, affermazioni che erano state già criticate ed espulse da forme di pensiero superiore, anche se non superiore alla filosofia della praxis.

IV. La filosofia di Benedetto Croce

Punti di riferimento

Introduzione. Note generali: 1) Appunti metodici (cfr. la nota), 2) L'uomo di partito: il partito come risoluzione pratica di problemi particolari, come programma organico politico (collaborazione a «Giornale d'Italia» conservatore, «Stampa» ecc., «Politica»), il partito come tendenza generale ideologica, come forma culturale (p. 37 bis); 3) Croce e G. Fortunato come «fermenti» (più che guide) dei movimenti italiani culturali dal '900 al '914 («Voce», «Unità» ecc. fino a «Rivoluzione Liberale»).

1°. L'atteggiamento del Croce durante la guerra mondiale come punto di orientamento per comprendere i motivi della sua attività posteriore di filosofo e di leader della cultura europea.

2°. Croce come leader intellettuale delle tendenze revisionistiche degli anni '900: Bernstein in Germania, Sorel in Francia, la scuola economico-giuridica in Italia.

3°. Croce dal 1912 al 1932 (elaborazione della teoria della storia etico-politica) tende a rimanere il leader delle tendenze revisioniste per condurle fino a una critica radicale ed alla liquidazione (politico-ideologica) anche del materialismo storico attenuato e della teoria economico-giuridica (cfr. nota in margine nella pagina seguente).

4°. Elementi della relativa popolarità del Croce: α) elemento stilistico-letterario (mancanza di pedanteria e di astruseria), β) elemento filosofico-metodico (unità di filosofia e senso comune), γ) elemento etico (serenità olimpica).

5°. Croce e la religione: α) il concetto crociano di religione lo spunto per il saggio *Religione e serenità* è preso dal saggio del De Sanctis *La Nerina del Leopardi* del 1877 («Nuova Antologia», gennaio 1877), β) Croce e il cristianesimo, γ) fortune e sfortune del crocismo tra i cattolici italiani (neoscolastici italiani e vari stadi delle loro manifestazioni filosofiche, filopositiviste, filoidealiste, e ora per un ritorno al tomismo «puro»; carattere eminentemente «pratico» dell'attività del padre Gemelli e suo agnosticismo filosofico), δ) articoli del Papini e del Ferrabino nella «Nuova Antologia», come manifestazioni eminenti del pensiero del laicismo cattolico quattro articoli della «Civiltà Cattolica» (del 1932 e 1933), tutti dedicati solo all'introduzione della *Storia d'Europa*; dopo il 3° articolo il libro è posto all'Indice, ϵ) è Croce un riformatore «religioso»? cfr. alcuni brevi saggi pubblicati nella «Critica» in cui si traducono in linguaggio «speculativo» alcuni punti della teologia cattolica (la grazia ecc.) e nel saggio sul «Caracciolo» della teologia calvinista ecc. «Traduzioni» e interpretazioni simili sono contenute incidentalmente in numerosi scritti del Croce.

6°. Croce e la tradizione italiana o una corrente determinata della tradizione italiana: teorie storiche della Restaurazione; scuola dei moderati; la rivoluzione passiva del Cuoco divenuta formula d'«azione» da «avvertimento» di energetica etico-nazionale; dialettica «speculativa» della storia, meccanicismo arbitrario di essa (cfr. la posizione del Proudhon criticata nella *Miseria della filosofia*); dialettica degli «intellettuali» che concepiscono se stessi come impersonanti la tesi e l'antitesi e quindi elaboranti la sintesi; questo non «impegnarsi» interamente nell'atto storico non è poi una forma di scetticismo? o di poltroneria? almeno non è esso stesso un «atto» politico?

7°. Significato reale della formula «storia etico-politica». È una ipostasi arbitraria e meccanica del momento dell'«egemonia». La filosofia della praxis non esclude la storia etico-politica. L'opposizione tra le dottrine storiche crociane e la filosofia della praxis è nel carattere speculativo della concezione del Croce. Concezione dello Stato in Croce.

8°. Trascendenza-teologia-speculazione. Storicismo speculativo e storicismo realistico. Soggettivismo idealistico e concezione delle superstrutture nella filosofia della praxis. Gherminella polemica del Croce che «oggi» dà un significato metafisico, trascendente, speculativo ai termini della filosofia della praxis, quindi l'«identificazione» della «struttura» con un «dio ascoso». Dalle diverse edizioni dei libri e saggi del Croce estrarre i giudizi successivi, sempre mutati, senza una giustificazione specifica, sull'importanza e la statura filosofica dei fondatori della filosofia della praxis.

9°. La storia d'Europa vista come «rivoluzione passiva». Può farsi una storia d'Europa del secolo XIX senza trattare organicamente della Rivoluzione francese e delle guerre napoleoniche? E può farsi una storia d'Italia nel tempo moderno senza le lotte del Risorgimento? In un caso e nell'altro il Croce, per ragioni estrinseche e tendenziose, prescinde dal momento della lotta, in cui la struttura viene elaborata e modificata, e placidamente assume come storia il momento dell'espansione culturale o etico-politico. Ha un significato «attuale» la concezione della «rivoluzione passiva»? Siamo in un periodo di «restaurazione-rivoluzione» da assestare permanentemente, da organizzare ideologicamente, da esaltare liricamente? L'Italia avrebbe nei confronti con l'URSS la stessa relazione che la Germania e l'Europa di Kant-Hegel con la Francia di Robespierre-Napoleone?

10°. La «libertà» come identità di storia e di spirito e la «libertà» come ideologia immediatamente circostanziata, come «superstizione», come strumento pratico di governo. Se si dice che la «natura dell'uomo è lo spirito» si dice che essa è la «storia», cioè l'insieme dei rapporti sociali in processo di sviluppo, cioè ancora l'insieme della natura e della storia, delle forze materiali e di quelle spirituali o culturali ecc.

11°. Tuttavia, si può dire che nella concezione del Croce, anche dopo l'elaborazione subita in questi ultimi anni, non ci sia traccia di filosofia della praxis? Il suo storicismo non risente di nessun influsso della sua esperienza intellettuale degli anni dal '90 al '900? La posizione del Croce a questo proposito risulta dalla prefazione del 1917 alla nuova edizione del *Materialismo storico*: il Croce vorrebbe far credere che il valore di questa esperienza sia stato essenzialmente negativo, nel senso che avrebbe contribuito a distruggere pregiudizi ecc. Ma lo stesso accanimento del Croce in questi ultimi tempi contro ogni elemento di filosofia della praxis è sospetto (specialmente la presentazione del libro del De Man, mediocrissimo): impressione che Croce combatta troppo per non avere una richiesta di conti. Le tracce di una filosofia della praxis si trovano nella soluzione di *problemi particolari* (è da vedere se l'insieme di questi problemi particolari non contenga implicitamente una elaborazione totale della filosofia della praxis, cioè tutta la metodologia o filosofia del Croce, cioè se i problemi non direttamente collegabili con quelli corrispondenti della filosofia della praxis, non lo siano però con gli altri direttamente collegabili): la dottrina dell'errore mi pare la più tipica. In generale si può dire che la polemica contro la filosofia dell'atto puro ha costretto il Croce a un maggior realismo e a sentire un certo fastidio almeno per le esagerazioni nel linguaggio speculativo degli attualisti.

Sui «residui» o sopravvivenze (ma in realtà sono elaborazioni che hanno una loro peculiare organicità) nella filosofia del Croce della dottrina della filosofia della praxis si sta costituendo una certa letteratura: cfr. per esempio il saggio di Enzo Tagliacozzo *In memoria di Antonio Labriola* («Nuova Italia», 20 dicembre 1934-20 gennaio 1935, specialmente nella seconda puntata), e il saggio di Edmondo Cione *La logica dello storicismo*, Napoli 1933 (forse estratto dagli atti dell'Accademia Reale di scienze morali e politiche). (Da una recensione che di questo saggio pubblica la «Nuova Rivista Storica» gennaio-febbraio 1935, pp. 132-134, pare che per il Cione solo con la *Storia d'Europa* il Croce si liberi completamente delle sopravvivenze della filosofia della praxis. Questo e altri saggi del Cione sono da vedere). *Nota*: In una recensione di alcune pubblicazioni di Guido Calogero («Critica», maggio 1935) il Croce accenna al fatto che il Calogero chiama «filosofia della praxis» una propria interpretazione dell'attualismo gentiliano. Quistioni di terminologia (ma forse non solo di terminologia) che occorre chiarire.

12°. La concezione della storia come storia etico-politica sarebbe dunque una futilità? Occorre fissare che il pensiero storiografico del Croce, anche nella sua fase più recente, deve essere studiato e meditato con attenzione. Esso rappresenta essenzialmente una reazione all'«economismo» e al meccanicismo fatalistico, sebbene si presenti come superamento della filosofia della praxis. Anche per il Croce vale il criterio che il suo pensiero deve essere criticato e valutato non per quello che pretende di essere, ma per ciò che è realmente e che si manifesta nelle opere storiche concrete. Per la filosofia della praxis lo stesso metodo speculativo non è futilità ma è stato fecondo di valori «strumentali» del pensiero, che la filosofia della praxis si è incorporata (la dialettica, per es.). Il

pensiero del Croce deve essere dunque apprezzato come valore strumentale e così si può dire che esso ha energicamente attirato l'attenzione allo studio dei fatti di cultura e di pensiero come elementi di dominio politico, alla funzione dei grandi intellettuali nella vita degli Stati, al momento dell'egemonia e del consenso come forma necessaria del blocco storico concreto. La storia etico-politica è dunque uno dei canoni di interpretazione storica da tener sempre presente nell'esame e nell'approfondimento dello svolgimento storico, se si vuol fare storia integrale e non storie parziali od estrinseche.

Alcuni criteri generali metodici per la critica della filosofia del Croce. Conviene, in un primo momento, studiare la filosofia del Croce secondo alcuni criteri affermati dallo stesso Croce, criteri, che a loro volta, fanno parte della concezione generale stessa:

1) Non cercare nel Croce un «problema filosofico generale», ma vedere nella sua filosofia, quel problema o quella serie di problemi che più interessano nel momento dato, che, cioè, sono più aderenti alla vita attuale e ne sono come il riflesso: questo problema o serie di problemi mi pare sia quello della storiografia da una parte e quello della filosofia della pratica, della scienza politica, dell'etica, dall'altra.

2) Occorre studiare attentamente gli scritti «minori» del Croce, cioè oltre le opere sistematiche e organiche, le raccolte di articoli, di postille, di piccole memorie, che hanno un maggiore e più evidente legame con la vita, col movimento storico concreto.

3) Occorre stabilire una «biografia filosofica» del Croce, cioè identificare le diverse espressioni assunte dal pensiero del Croce, la diversa impostazione e risoluzione di certi problemi, i nuovi problemi sorti dal suo lavoro e impostisi alla sua attenzione, e per questa ricerca appunto è utile lo studio dei suoi scritti minori, nella collezione della «Critica» e nelle altre pubblicazioni che li contengono; la base di questa ricerca può essere data dal *Contributo alla critica di me stesso* e dagli scritti, certamente autorizzati, di Francesco Flora e di Giovanni Castellano.

4) Critici del Croce: positivisti, neoscolastici, idealisti attuali. Obbiezioni di questi critici.

Il Croce come uomo di partito. Distinzione del concetto di partito: 1) Il partito come organizzazione pratica (o tendenza pratica), cioè come strumento per la soluzione di un problema o di un gruppo di problemi della vita nazionale e internazionale. In questo senso il Croce non appartenne mai esplicitamente a nessuno dei gruppi liberali, anzi esplicitamente combatté l'idea stessa e il fatto dei partiti permanentemente organizzati (*Il Partito come giudizio e pregiudizio*, in *Cultura e Vita Morale*, saggio pubblicato in uno dei primi numeri della «Unità» fiorentina) e si pronunciò a favore dei movimenti politici che non si pongono un «programma» definito, «dogmatico», permanente, organico, ma tendono volta per volta a risolvere problemi politici immediati. D'altronde tra le varie tendenze liberali il Croce manifestò la sua simpatia per quella conservatrice, rappresentata dal «Giornale d'Italia». Il «Giornale d'Italia» non solo per lungo tempo pubblicò articoli della «Critica» prima che i fascicoli della rivista fossero divulgati, ma ebbe il «monopolio» delle lettere che il Croce scriveva di tanto in tanto per esprimere le sue opinioni su argomenti di politica e di politica culturale che lo interessavano e intorno ai quali riteneva necessario pronunciarsi. Nel dopoguerra anche la «Stampa» pubblicò le primizie della «Critica» (o di scritti del Croce pubblicati in Atti accademici), ma non ebbe le lettere che continuarono ad essere pubblicate dal «Giornale d'Italia» per il primo e furono riprodotte dalla «Stampa» e da altri giornali. 2) Il partito come ideologia generale, superiore ai vari aggruppamenti più immediati. In realtà il modo di essere del partito liberale in Italia dopo il 1876 fu quello di presentarsi al paese come un «ordine sparso» di frazioni e di gruppi nazionali e regionali. Erano frazioni del liberalismo politico tanto il cattolicesimo liberale dei popolari, come il nazionalismo (il Croce collaborò a «Politica» di A. Rocco e F. Coppola), tanto le unioni monarchiche come il partito repubblicano e gran parte del socialismo, tanto i radicali democratici come i

conservatori, tanto Sonnino-Salandra, come Giolitti, Orlando, Nitti e Co. Il Croce fu il teorico di ciò che tutti questi gruppi e gruppetti, camarille e mafie avevano di comune, il capo di un ufficio centrale di propaganda di cui tutti questi gruppi beneficiavano e si servivano, il leader nazionale dei movimenti di cultura che nascevano per rinnovare le vecchie forme politiche.

Come è stato osservato altrove il Croce divise con Giustino Fortunato questo ufficio di leader nazionale della cultura liberale democratica. Dal 1900 al 1914 e anche dopo (ma come risoluzione) Croce e Fortunato apparivano sempre come ispiratori (come fermenti) di ogni nuovo movimento giovanile serio che si proponesse di rinnovare il «costume» politico e la vita dei partiti borghesi: così per la «Voce», l'«Unità», l'«Azione Liberale», la «Patria» (di Bologna) ecc... Con la «Rivoluzione Liberale» di Piero Gobetti avviene una innovazione fondamentale: il termine «liberalismo» viene interpretato nel senso più «filosofico» o più astratto e dal concetto di libertà nei termini tradizionali della personalità individuale si passa al concetto di libertà nei termini di personalità collettiva dei grandi gruppi sociali e della gara non più tra individui ma tra gruppi. Di questo ufficio di leader nazionale del liberalismo occorre tener conto per comprendere come il Croce abbia ampliato il cerchio della sua influenza direttrice oltre l'Italia, sulla base di un elemento della sua «propaganda»: quella revisionistica.

1. Atteggiamento del Croce durante la guerra mondiale. Scritti di Croce in proposito raccolti nelle *Pagine sulla guerra* (Laterza, 2^a ed. accresciuta, L. 25); sarebbe interessante però rivederli nella prima stesura, a mano a mano che furono pubblicati nella «Critica» o in altri periodici e tener conto delle altre questioni di carattere culturale e morale che contemporaneamente interessavano il Croce e mostrano a quali altri svolgimenti connessi più o meno direttamente alla situazione bellica egli credeva necessario reagire. L'atteggiamento del Croce durante la neutralità e la guerra indica quali interessi intellettuali e morali (e quindi sociali) predominano anche oggi nella sua attività letteraria e filosofica. Il Croce reagisce contro l'impostazione popolare (con la conseguente propaganda) della guerra come guerra di civiltà e quindi a carattere religioso, ciò che teoricamente dovrebbe portare all'annientamento del nemico. Il Croce vede nel momento della pace quello della guerra e nel momento della guerra quello della pace e lotta perché non siano mai distrutte le possibilità di mediazione tra i due momenti. La pace dovrà succedere alla guerra e la pace può costringere ad aggruppamenti ben diversi da quelli della guerra: ma come sarebbe possibile una collaborazione tra Stati dopo lo scatenamento di fanatismi religiosi della guerra? Ne risulta che nessuna necessità immediata di politica può e deve essere innalzata a criterio universale. Ma questi termini non comprendono esattamente l'atteggiamento del Croce. Non si può dire, infatti, che egli sia contro l'impostazione «religiosa» della guerra in quanto ciò è necessario politicamente perché le grandi masse popolari mobilitate siano disposte a sacrificarsi in trincea e a morire: è questo un problema di tecnica politica che spetta di risolvere ai tecnici della politica. Ciò che importa al Croce è che gli intellettuali non si abbassino al livello della massa, ma capiscano che altro è l'ideologia, strumento pratico per governare, e altro la filosofia e la religione che non deve essere prostituita nella coscienza degli stessi sacerdoti. Gli intellettuali devono essere governanti e non governati, costruttori di ideologie per governare gli altri e non ciarlatani che si lasciano mordere e avvelenare dalle proprie vipere. Il Croce quindi rappresenta la grande politica contro la piccola politica, il machiavellismo di Machiavelli contro il machiavellismo di Stenterello. Egli pone se stesso molto in alto e certamente pensa che anche le critiche furibonde e gli attacchi personali i più selvaggi sono «politicamente» necessari e utili perché questa sua alta posizione sia possibile da mantenere. L'atteggiamento di Croce durante la guerra può essere paragonato solo a quello del Papa, che era il capo dei vescovi che benedicevano le armi dei tedeschi e degli austriaci e di quelli che benedicevano le armi degli italiani e dei francesi, senza che in ciò ci fosse contraddizione. Cfr. *Etica e Politica*, p. 343 «Uomini di Chiesa, che qui bisogna intendere, come la Chiesa stessa ecc.».

Questo stesso atteggiamento, che non è privo di inconvenienti, lo si trova in Croce verso il modernismo. Di fatto, poiché non è possibile pensare un passaggio delle masse popolari dallo stadio religioso a quello «filosofico», e il modernismo praticamente erodeva la massiccia struttura pratico-ideologica della Chiesa, l'atteggiamento del Croce servì a rinsaldare le posizioni della Chiesa. Così il suo atteggiamento «revisionistico» servì a rinsaldare le correnti reazionarie (al Labriola che glielo faceva notare il Croce rispondeva: «quanto alla politica e ai conati reazionari, *caveant consules*»). Così il suo avvicinarsi a «Politica» nel 1920 e i suoi veri e propri atteggiamenti pratici a Napoli (discorsi ecc., partecipazione al governo Giolitti ecc.). La posizione di «puro intellettuale» diventa o un vero e proprio «giacobinismo» deteriore (e in tal senso, mutate le stature intellettuali, Amadeo può essere avvicinato al Croce, come forse non pensava Jacques Mesnil) o un «ponziopilatismo» spregevole, o successivamente l'uno e l'altro o anche simultaneamente l'uno e l'altro.

Per la guerra si può riferire al Croce l'osservazione di Lyautey: in realtà il sentimento nazionale dei sedicenti nazionalisti è «temperato» da un cosmopolitismo talmente accentuato, di casta, di cultura ecc., che può essere ritenuto un vero e proprio strumento di governo e le sue «passioni» essere ritenute non immediate, ma subordinate al possesso del potere.

La biografia politico-intellettuale del Croce non è raccolta tutta nel *Contributo alla critica di me stesso*. Per ciò che riguarda i suoi rapporti con la filosofia della praxis, molti elementi e spunti essenziali sono disseminati in tutte le opere. Nel volume *Cultura e vita morale* (2^a ed., p. 45, ma anche in altre pagine, come quelle in cui si spiega l'origine delle sue simpatie per il Sorel) egli afferma che, nonostante le sue tendenze naturaliter democratiche (poiché il filosofo non può non essere democratico), il suo stomaco si rifiutò di digerire la democrazia, finché essa non prese qualche condimento di filosofia della praxis, la quale, «cosa notissima, è imbevuta di filosofia classica tedesca». Durante la guerra egli afferma che questa è proprio la guerra della filosofia della praxis (cfr. l'intervista col Croce del De Ruggiero riportata nella «*Révue de métaphysique et de morale*», le *Pagine di guerra*, e l'introduzione del 1917 al *MSEM*).

2. Croce come leader intellettuale delle correnti revisionistiche della fine del secolo XIX. Nella lettera di Giorgio Sorel al Croce in data 9 settembre 1899 è scritto: «Bernstein vient de m'écrire qu'il a indiqué dans la «*Neue Zeit*» n. 46 qu'il avait été inspiré, en une certaine mesure, par vos travaux. Cela est intéressant, parce que les Allemands ne sont pas faits pour indiquer des sources étrangères à leurs idées». Dei rapporti intellettuali tra il Sorel e il Croce esiste oggi una documentazione molto importante nell'epistolario del Sorel al Croce pubblicato dalla «*Critica*» (1927 sgg.): appare che la dipendenza intellettuale del Sorel dal Croce è stata più grande di ciò che prima potesse pensarsi. I saggi del Croce revisionista sono pubblicati nel volume sul *Materialismo storico*, ma ad essi occorre aggiungere il cap. XI del primo volume delle *Conversazioni critiche*. Nel revisionismo crociano occorre fissare dei limiti, e di questa prima fase mi pare il limite sia da trovare nella intervista col prof. Castellano pubblicata nella «*Voce*» e riprodotta nel volume *Cultura e Vita Morale*. La riduzione del Croce del materialismo storico a canone di interpretazione della storia irrobustisce criticamente l'indirizzo «economico-giuridico» nella scuola italiana.

3. Elaborazione della teoria della storia etico-politica. Croce «approfondisce» sistematicamente i suoi studi di teoria della storia e questa nuova fase è rappresentata dal volume *Teoria e storia della Storiografia*. Ma il più significativo della biografia scientifica del Croce è che egli continua a considerarsi il leader intellettuale dei revisionisti e la sua ulteriore elaborazione della teoria storiografica è condotta con questa preoccupazione: egli vuole giungere alla liquidazione del materialismo storico, ma vuole che questo svolgimento avvenga in modo da identificarsi con un movimento culturale europeo. L'affermazione, fatta durante la guerra, che la guerra stessa può dirsi la «guerra

del materialismo storico»; gli sviluppi storici e culturali nell'Europa orientale dal 1917 in poi: questi due elementi determinano il Croce a svolgere con maggior precisione la sua teoria storiografica che dovrebbe liquidare ogni forma, anche attenuata; di filosofia della praxis (già prima della guerra teorie «attivistiche», fondate su concezioni irrazionalistiche – sviluppo di esse nel dopoguerra – reazione del Croce: cfr. *Storia d'Italia* e poi discorsi e scritti su «Storia e Antistoria»). Che le teorie storiografiche siano rivolte contro la filosofia della praxis dice il Croce esplicitamente in una breve polemica con Corrado Barbagallo pubblicata nella «Nuova Rivista Storica» del 1928-29. (È da notare l'atteggiamento del prof. Luigi Einaudi verso alcune pubblicazioni del Croce che esprimono questa fase «liquidazionista». Secondo Einaudi, il Croce fa ancora troppe concessioni alla filosofia della praxis, col riconoscere a questo movimento di cultura determinate benemerite scientifiche). La documentazione del fatto che il Croce sente con forza di essere il leader di una corrente intellettuale europea, e giudica di grande momento la sua posizione con gli obblighi che ne derivano si può vedere specialmente nella *Storia d'Italia*, ma risulta anche da tutta una serie di scritti occasionali e recensioni pubblicati nella «Critica». Occorre ricordare anche certi riconoscimenti che di tale funzione dirigente sono documentati: il più curioso è quello del Bonomi nel suo libro sul Bissolati (sarebbe interessante vedere se il Bonomi si riferiva al Croce nelle sue *Vie Nuove*). Prefazione dello Schiavi al libro del De Man. Per il periodo '90-'900 è interessante la lettera di Orazio Raimondo stampata dal prof. Castellano nel suo volume sulla fortuna delle idee crociane (*Introduzione allo studio delle opere di B. Croce*, Laterza, Bari).

4. Elementi della relativa popolarità del pensiero del Croce, tanto più notevole in quanto nel Croce non c'è niente che possa colpire la fantasia e suscitare forti passioni o dar luogo a movimenti di carattere romantico (non si tien conto, in questo punto, della popolarità delle idee estetiche del Croce che hanno alimentato una letteratura giornalistica da dilettanti). Un elemento è quello stilistico-letterario. Benjamin Crémieux ha scritto che Croce è il più grande prosatore italiano dopo il Manzoni, ma forse questo riferimento può suscitare preconcetti errati; mi pare più esatto collocare gli scritti del Croce nella linea della prosa scientifica italiana che ha avuto scrittori come il Galileo. Altro elemento è quello etico e cioè risiede nella fermezza di carattere di cui il Croce ha dato prova in parecchi momenti della vita nazionale ed europea, come l'atteggiamento mantenuto durante la guerra e in seguito, atteggiamento che si può chiamare goethiano; mentre tanti intellettuali perdevano la testa, e non sapevano orientarsi nel caos generale, rinnegavano il proprio passato, ondeggiavano lamentosamente nel dubbio di chi fosse per essere il più forte, il Croce è rimasto imperturbabile nella sua serenità e nell'affermazione della sua fede che «metafisicamente il male non può prevalere e che la storia è razionalità». Ma occorre dire che l'elemento più importante della popolarità del Croce è intrinseco al suo stesso pensiero e al metodo del suo pensare ed è da ricercare nella maggiore adesione alla vita della filosofia del Croce che di qualsiasi altra filosofia speculativa. Da questo punto di vista è interessante lo scritto di Croce intitolato «Il filosofo» (ristampato in *Eternità e storicità della filosofia*, Rieti, 1930; e tutti gli scritti raccolti in questo volumetto) in cui, in forma brillante, sono fissate le principali caratteristiche che distinguono l'attività del Croce da quella dei «filosofi» tradizionali. Dissoluzione del concetto di «sistema» chiuso e definito e quindi pedantesco e astruso in filosofia: affermazione che la filosofia deve risolvere i problemi che il processo storico nel suo svolgimento presenta volta a volta. La sistematicità è ricercata non in una esterna struttura architettonica ma nell'intima coerenza e feconda comprensività di ogni soluzione particolare. Il pensiero filosofico non è concepito quindi come uno svolgimento – da pensiero altro pensiero – ma pensiero dalla realtà storica. Questa impostazione spiega la popolarità del Croce nei paesi anglosassoni, superiore a quella dei paesi germanici; gli anglosassoni hanno sempre preferito le concezioni del mondo che non si presentavano come grandi e farraginosi sistemi ma come espressione del senso comune, integrato dalla critica e dalla riflessione, come soluzione di problemi morali e pratici. Il Croce ha scritto centinaia e centinaia di brevi saggi (recensioni, postille) nei quali il suo pensiero

idealistico circola intimamente, senza pedanterie scolastiche; ogni soluzione sembra a sé stante, accettabile indipendentemente dalle altre soluzioni, in quanto è appunto presentata come espressione del comune buon senso. Ancora: l'attività del Croce si presenta essenzialmente come critica, incomincia col distruggere una serie di pregiudizi tradizionali, col mostrare falsi e inconcludenti una serie di problemi che erano il comico «dada» dei filosofi precedenti, ecc., identificandosi in ciò con l'atteggiamento che verso questo vecchiume aveva sempre mostrato il senso comune.

5. Croce e la religione. La posizione del Croce verso la religione è uno dei punti più importanti da analizzare per comprendere il significato storico del crocismo nella storia della cultura italiana. Per il Croce la religione è una concezione della realtà con una morale conforme a questa concezione, presentata in forma mitologica. Pertanto è religione ogni filosofia, cioè ogni concezione del mondo, in quanto è diventata «fede», cioè considerata non come attività teoretica (di creazione di nuovo pensiero) ma come stimolo all'azione (attività etico-politica concreta, di creazione di nuova storia). Il Croce tuttavia è molto cauto nei suoi rapporti con la religione tradizionale: lo scritto più «avanzato», è il capitolo IV dei «Frammenti di Etica» (p. 23 del volume *Etica e politica*), *Religione e serenità*, che fu pubblicato la prima volta durante la guerra, verso la fine del 1916 o ai primi del 1917. Sebbene il Croce non pare voglia fare nessuna concessione intellettuale alla religione (neppure del genere molto equivoco di quelle che fa il Gentile) e a ogni forma di misticismo, tuttavia il suo atteggiamento è tutt'altro che combattivo e militante. Questa posizione è anzi molto significativa e da mettere in rilievo. Una concezione del mondo non può rivelarsi valida a permeare tutta una società e a diventare «fede» se non quando dimostra di essere capace di sostituire le concezioni e fedi precedenti in tutti i gradi della vita statale. Ricorrere alla teoria hegeliana della religione mitologica come filosofia delle società primitive (l'infanzia dell'umanità) per giustificare l'insegnamento confessionale sia pure nelle sole scuole elementari, non significa altro se non ripresentare sofisticata la formula della «religione buona per il popolo» e in realtà abdicare e capitolare dinanzi all'organizzazione clericale. Non può non essere rilevato inoltre che una fede che non si riesce a tradurre in termini «popolari» mostra per ciò stesso di essere caratteristica di un determinato gruppo sociale.

Nonostante questa posizione verso la religione, la filosofia del Croce è stata molto studiata dai cattolici del gruppo neo-scolastico e soluzioni di problemi particolari sono state accolte dall'Olgiati e dal Chiochetti (il libro dell'Olgiati su Marx è costruito con materiali critici crociani; il Chiochetti nel suo volume sulla *Filosofia di B. Croce* difende l'accoglimento di alcune dottrine crociane, come quella dell'origine pratica dell'errore). C'è stato un periodo in cui i neo-scolastici, che avevano rappresentato il tentativo di incorporare nel tomismo le moderne dottrine scientifiche e il positivismo del secolo XIX, di fronte al discredito che il positivismo godeva fra gli intellettuali e alle fortune del neoidealismo, tentarono di trovare un terreno d'accordo tra il tomismo e l'idealismo e quindi una certa fortuna, tra loro, delle filosofie del Croce e del Gentile. Da qualche tempo i neoscolastici stanno concentrando su un terreno più ristretto e più proprio, e combattono contro ogni infiltrazione idealistica nelle loro dottrine: certo essi credono di poter ereditare tutto ciò che può essere salvato del positivismo e di appropriarselo, diventando i soli oppositori teorici dell'idealismo.

Oggi l'opposizione dei cattolici al Croce si va intensificando, per ragioni specialmente pratiche (è molto diverso l'atteggiamento critico della «Civiltà Cattolica» verso il Croce e verso il Gentile); i cattolici capiscono molto bene che il significato e la funzione intellettuale del Croce non sono paragonabili a quelli dei filosofi tradizionali, ma sono quelli di un vero riformatore religioso, che per lo meno riesce a mantenere il distacco tra intellettuali e cattolicesimo e quindi a rendere, in una certa misura, difficile anche una forte ripresa clericale nelle masse popolari. Per il Croce, «dopo Cristo siamo diventati tutti cristiani», cioè la parte vitale del cristianesimo è stata assorbita dalla civiltà moderna e si può vivere senza «religione mitologica».

La polemica anticrociana da parte di cattolici laici non è di molto momento: sono da ricordare l'articolo di Giovanni Papini *Il Croce e la Croce* nella «Nuova Antologia» del 1° marzo 1932 e quello di Aldo Ferrabino *L'Europa in Utopia* nella «Nuova Antologia» del 1° aprile 1932.

Nota 1^a. L'osservazione di maggior rilievo fatta dal Papini alla *Storia d'Europa*, e che sia congruente, è quella riguardante gli ordini religiosi. Ma l'osservazione non è valida, poiché è verissimo che dopo il Concilio di Trento e la fondazione della Compagnia di Gesù, non sorse più nessun grande ordine religiosamente attivo e fecondo di nuove o rinnovate correnti di sentimento cristiano; sorsero nuovi ordini, è vero, ma essi ebbero un carattere, per così dire, prevalentemente amministrativo e corporativo. Il giansenismo e il modernismo, che furono i due grandi movimenti religiosi e rinnovatori che sorsero nel seno della Chiesa in questo periodo, non hanno suscitato ordini nuovi o rinnovato i vecchi.

Nota 2^a. L'articolo del Ferrabino è più notevole per una certa rivendicazione di realismo storico contro le astrazioni speculative. Ma è astratto anch'esso e presenta un'improvvisazione interpretativa della storia del secolo XIX molto sconnessa e di carattere cattolico-rettorico, con prevalenza della rettorica. Il rilievo a p. 348 riguardante Marx è anacronistico, poiché le teorie marxiste sullo Stato erano tutte elaborate prima della fondazione dell'Impero tedesco e anzi furono abbandonate dalla socialdemocrazia proprio nel periodo di espansione del principio imperiale, ciò che mostra, al contrario di quanto scrive il Ferrabino, come l'Impero ebbe la capacità di influenzare e assimilare tutte le forze sociali della Germania.

6. Croce e la tradizione storiografica italiana. Si può dire che la storiografia del Croce è una rinascita della storiografia della Restaurazione adattata alle necessità e agli interessi del periodo attuale. Il Croce continua la storiografia della corrente neoguelfa di prima del '48 come fu irrobustita attraverso l'hegelismo dai moderati che dopo il '48 continuarono la corrente neoguelfa. Questa storiografia è un hegelismo degenerato e mutilato, perché la sua preoccupazione fondamentale è un timor panico dei movimenti giacobini, di ogni intervento attivo delle grandi masse popolari come fattore di progresso storico. È da vedere come la formula critica di Vincenzo Cuoco sulle «rivoluzioni passive», che quando fu emessa (dopo il tragico esperimento della Repubblica Partenopea del 1799) aveva un valore di avvertimento e avrebbe dovuto creare una morale nazionale di maggiore energia e di iniziativa rivoluzionaria popolare, si convertì, attraverso il cervello e il panico sociale dei neoguelfi-moderati, in una concezione positiva, in un programma politico e in una morale che dietro i rutilanti orpelli retorici e nazionalistici di «primato», di «iniziativa italiana», di «l'Italia farà da sé», nascondeva l'inquietezza dell'«apprendista negromante» e l'intenzione di abdicare e capitolare alla prima minaccia seria di una rivoluzione italiana profondamente popolare, cioè radicalmente nazionale.

Un fenomeno culturale paragonabile a quello dei neoguelfi-moderati, sebbene in una posizione storico-politica più avanzata, è il sistema di ideologia del Proudhon in Francia. Sebbene l'affermazione possa apparire paradossale, mi pare si possa dire che il Proudhon è il Gioberti della situazione francese poiché Proudhon ha verso il movimento operaio francese la stessa posizione del Gioberti di fronte al movimento liberale-nazionale italiano. Si ha nel Proudhon una stessa mutilazione dell'hegelismo e della dialettica che nei moderati italiani e pertanto la critica a questa concezione politico-storiografica è la stessa, sempre viva e attuale, contenuta nella *Miseria della filosofia*. Questa concezione fu definita da Edgar Quinet di «rivoluzione-restaurazione» che non è se non la traduzione francese del concetto di «rivoluzione passiva» interpretato «positivamente» dai moderati italiani. L'errore filosofico (di origine pratica!) di tale concezione consiste in ciò che nel processo dialettico si presuppone «meccanicamente» che la tesi debba essere «conservata» dall'antitesi per non distruggere il processo stesso, che pertanto viene «preveduto», come una ripetizione all'infinito, meccanica, arbitrariamente prefissata. In realtà si tratta di uno dei tanti modi di «mettere le brache al mondo», di una delle tante forme di razionalismo antistoricistico. La concezione hegeliana, pur nel-

la sua forma speculativa, non consente tali addomesticamenti e costrizioni mutilatrici, pur non dando luogo con ciò a forme di irrazionalismo e arbitrarietà, come quelle contenute nella concezione bergsoniana. Nella storia reale l'antitesi tende a distruggere la tesi, la sintesi sarà un superamento, ma senza che si possa a priori stabilire ciò che della tesi sarà «conservato» nella sintesi, senza che si possa a priori «misurare» i colpi come in un «ring» convenzionalmente regolato. Che questo poi avvenga di fatto è questione di «politica» immediata, perché nella storia reale il processo dialettico si sminuzza in momenti parziali innumerevoli; l'errore è di elevare a momento metodico ciò che è pura immediatezza, elevando appunto l'ideologia a filosofia (sarebbe come se si ritenesse elemento «matematico» ciò che risulta da questo apologo: si domanda a un bambino: – tu hai una mela, ne dai la metà a tuo fratello; quanta mela mangerai tu? – Il bambino risponde: – una mela. – Ma come; non hai dato mezza mela a tuo fratello? – Ma io non gliela ho data, ecc. Nel sistema logico si introduce l'elemento passionale immediato e poi si pretende che rimanga valido il valore strumentale del sistema). Che un tal modo di concepire la dialettica fosse errato e «politicamente» pericoloso, si accorsero gli stessi moderati hegeliani del Risorgimento come lo Spaventa: basta ricordare le sue osservazioni su quelli che vorrebbero, con la scusa che il momento dell'autorità è imprescindibile e necessario, conservare l'uomo sempre in «culla» e in schiavitù. Ma non potevano reagire oltre certi limiti, oltre i limiti del loro gruppo sociale che si trattava «concretamente» di far uscire di «culla»: la composizione fu trovata nella concezione «rivoluzione-restaurazione» ossia in un conservatorismo riformistico temperato. Si può osservare che un tal modo di concepire la dialettica è proprio degli intellettuali, i quali concepiscono se stessi come gli arbitri e i mediatori delle lotte politiche reali, quelli che impersonano la «catarsi» dal momento economico al momento etico-politico, cioè la sintesi del processo dialettico stesso, sintesi che essi «manipolano» speculativamente nel loro cervello dosandone gli elementi «arbitrariamente» (cioè passionalmente). Questa posizione giustifica il loro non «impegnarsi» interamente nell'atto storico reale ed è indubbiamente comoda: è la posizione di Erasmo nei confronti della Riforma.

7. Definizione del concetto di storia etico-politica. Si osserva che la storia etico-politica è una ipostasi arbitraria e meccanica del momento dell'egemonia, della direzione politica, del consenso, nella vita e nello svolgimento dell'attività dello Stato e della società civile. Questa impostazione che il Croce ha fatto del problema storiografico riproduce la sua impostazione del problema estetico; il momento etico-politico è nella storia ciò che il momento della «forma» [è] nell'arte; è la «liricità» della storia, la «catarsi» della storia. Ma le cose non sono così semplici nella storia come nell'arte. Nell'arte la produzione di «liricità» è individuata perfettamente in un mondo culturale personalizzato, nel quale si può ammettere l'identificazione di contenuto e forma e la così detta dialettica dei distinti nell'unità dello spirito (si tratta solo di tradurre in linguaggio storicistico il linguaggio speculativo, nel trovare cioè se questo linguaggio speculativo ha un valore strumentale concreto che sia superiore ai precedenti valori strumentali). Ma nella storia e nella produzione della storia la rappresentazione «individualizzata» degli Stati e delle Nazioni è una mera metafora. Le «distinzioni» che in tali rappresentazioni occorre fare non sono e non possono essere presentate «speculativamente» sotto pena di cadere in una nuova forma di retorica e in una nuova specie di «sociologia», che per essere «speculativa» non sarebbe meno un'astratta e meccanica sociologia: esse esistono come distinzioni di gruppi «verticali» e come stratificazioni «orizzontali», cioè come una coesistenza e giustapposizione di civiltà e culture diverse, connesse dalla coercizione statale e organizzate culturalmente in una «coscienza morale», contraddittoria e nello stesso tempo «sincretistica». A questo punto occorre una critica della concezione crociana del momento politico come momento della «passione» (inconcepibilità di una «passione» permanente e sistematica), la sua negazione dei «partiti politici» (che sono appunto la manifestazione concreta della inconcepibile permanenza passionale, la prova della contraddizione intima del concetto «politica-passione») e quindi l'inesplicabilità degli eserciti permanenti e dell'esistenza organizzata della burocrazia militare e civile, e la necessità

per il Croce e per la filosofia crociana di essere la matrice dell'«attualismo» gentiliano. Infatti solo in una filosofia ultra speculativa come quella attualistica, queste contraddizioni e insufficienze della filosofia crociana trovano una composizione formale e verbale, ma nello stesso tempo l'attualismo mostra in modo più evidente il carattere poco concreto della filosofia del Croce, così come il «solipsismo» documenta l'intima debolezza della concezione soggettiva-speculativa della realtà. Che la storia etico-politica sia la storia del momento dell'egemonia si può vedere da tutta una serie di scritti teorici del Croce (e non solo da quelli contenuti nel volume *Etica e politica*); di questi scritti occorrerà fare un'analisi concreta. Si può vedere anche e specialmente da alcuni accenni sparsi sul concetto di Stato. Per esempio in qualche luogo il Croce ha affermato che non sempre occorre ricercare lo «Stato» là dove lo indicherebbero le istituzioni ufficiali, perché talvolta esso potrebbe trovarsi invece nei partiti rivoluzionari: l'affermazione non è paradossale secondo la concezione Stato-egemonia-coscienza morale, perché può infatti accadere che la direzione politica e morale del paese in un determinato frangente non sia esercitata dal governo legale ma da una organizzazione «privata» e anche da un partito rivoluzionario. Ma non è difficile mostrare quanto sia arbitraria la generalizzazione che fa il Croce di questa osservazione di senso comune.

Il problema più importante da discutere in questo paragrafo è questo: se la filosofia della praxis escluda la storia etico-politica, cioè non riconosca la realtà di un momento dell'egemonia, non dia importanza alla direzione culturale e morale e giudichi realmente come «apparenze» i fatti di superstruttura. Si può dire che non solo la filosofia della praxis non esclude la storia etico-politica, ma che anzi la fase più recente di sviluppo di essa consiste appunto nella rivendicazione del momento dell'egemonia come essenziale nella sua concezione statale e nella «valorizzazione» del fatto culturale, dell'attività culturale, di un fronte culturale come necessario accanto a quelli meramente economici e meramente politici. Il Croce ha il torto grave di non applicare alla critica della filosofia della praxis i criteri metodologici che applica allo studio di correnti filosofiche molto meno importanti e significative. Se questi criteri impiegasse potrebbe trovare che il giudizio contenuto nel termine «apparenze» per le superstrutture è niente altro che il giudizio della «storicità» di esse espresso in polemica con concezioni dogmatiche popolari e quindi con un linguaggio «metaforico» adatto al pubblico cui è destinato. La filosofia della praxis criticherà quindi come indebita e arbitraria la riduzione della storia a sola storia etico-politica, ma non escluderà questa. L'opposizione tra il crocismo e la filosofia della praxis è da ricercare nel carattere speculativo del crocismo.

Rapporti delle teorie crociane sulla storia etico-politica o storia «religiosa» con le teorie storiografiche di Fustel de Coulanges quali sono contenute nel libro sulla *Città Antica*. È da notare che la *Città Antica* è stata pubblicata dal Laterza proprio negli anni scorsi (forse nel 1928) più di 40 anni dopo che fu scritta (Fustel de Coulanges è morto nel 1889), e subito dopo che una traduzione ne era stata offerta dall'editore Vallecchi. È da pensare che l'attenzione del Croce sia stata attirata dal libro francese mentre elaborava le sue teorie e preparava i suoi libri. È da ricordare che nel *Contributo alla critica di me stesso*, nelle ultime righe (1915), il Croce annunzia di voler scrivere la *Storia d'Europa*. Sono le riflessioni sulla guerra che l'hanno orientato verso questi problemi storiografici e di scienza politica.

L'avvicinamento dei due termini *etica* e *politica* per indicare la più recente storiografia crociana è l'espressione delle esigenze in cui si muove il pensiero storico crociano: l'*etica* si riferisce all'attività della società civile, all'egemonia; la *politica* si riferisce all'iniziativa e alla coercizione statale-governativa. Quando c'è contrasto tra etica e politica, tra esigenze della libertà ed esigenze della forza, tra società civile e Stato-governo c'è crisi e il Croce giunge ad affermare che il vero «Stato», cioè la forza direttiva dell'impulso storico, occorre talvolta cercarlo non là dove si crederebbe, nello Stato giuridicamente inteso, ma nelle forze «private» e anche nei così detti rivoluzionari. Questa proposizione del Croce è molto importante per intendere appieno la sua concezione della storia e della politica. Sarebbe utile analizzare in concreto queste tesi nei libri di storia del Croce in quanto vi sono incorporate concretamente.

8. Trascendenza – teologia – speculazione. Il Croce coglie ogni occasione per mettere in rilievo come egli, nella sua attività di pensatore, abbia studiosamente cercato di espungere dalla sua filosofia ogni traccia e residuo di trascendenza e di teologia e quindi di metafisica, intesa nel senso tradizionale. Così egli, in confronto del concetto di «sistema» ha messo in valore il concetto di problema filosofico, così egli ha negato che il pensiero produca altro pensiero, astrattamente, ed ha affermato che i problemi che il filosofo deve risolvere, non sono una filiazione astratta del precedente pensiero filosofico, ma sono proposti dallo svolgimento storico attuale, ecc. Il Croce è giunto fino ad affermare che la sua ulteriore e recente critica della filosofia della praxis è appunto connessa a questa sua preoccupazione antimetafisica e antiteologica, in quanto la filosofia della praxis sarebbe teologizzante e il concetto di «struttura» non sarebbe che la ripresentazione ingenua del concetto di un «dio ascoso». Bisogna riconoscere gli sforzi del Croce per fare aderire alla vita la filosofia idealistica, e tra i suoi contributi positivi allo sviluppo della scienza sarà da annoverare la sua lotta contro la trascendenza e la teologia nelle loro forme peculiari al pensiero religioso-confessionale. Ma che il Croce sia riuscito nel suo intento in modo conseguente non è possibile ammettere: la filosofia del Croce rimane una filosofia «speculativa» e in ciò non è solo una traccia di trascendenza e di teologia, ma è tutta la trascendenza e la teologia, appena liberate dalla più grossolana scorza mitologica. La stessa impossibilità in cui pare si trovi il Croce di comprendere l'assunto della filosofia della praxis (tanto da lasciare l'impressione che si tratti non di una grossolana *ignorantia elenchi* ma di una gherminella polemica meschina e avvocatesca) mostra come il pregiudizio speculativo lo acciechi e lo devii. La filosofia della praxis deriva certamente dalla concezione immanentistica della realtà, ma da essa in quanto depurata da ogni aroma speculativo e ridotta a pura storia o storicità o a puro umanesimo. Se il concetto di struttura viene concepito «speculativamente», certo esso diventa un «dio ascoso»; ma appunto esso non deve essere concepito speculativamente, ma storicamente, come l'insieme dei rapporti sociali in cui gli uomini reali si muovono e operano, come un insieme di condizioni oggettive che possono e debbono essere studiate coi metodi della «filologia» e non della «speculazione». Come un «certo» che sarà anche «vero», ma che deve essere studiato prima di tutto nella sua «certezza» per essere studiato come «verità». Non solo la filosofia della praxis è connessa all'immanentismo, ma anche alla concezione soggettiva della realtà, in quanto appunto la capovolge, spiegandola come fatto storico, come «soggettività storica di un gruppo sociale», come fatto reale, che si presenta come fenomeno di «speculazione» filosofica ed è semplicemente un atto pratico, la forma di un contenuto concreto sociale e il modo di condurre l'insieme della società a foggarsi una unità morale. L'affermazione che si tratti di «apparenza», non ha nessun significato trascendente e metafisico, ma è la semplice affermazione della sua «storicità», del suo essere «morte-vita», del suo rendersi caduca perché una nuova coscienza sociale e morale si sta sviluppando, più comprensiva, superiore, che si pone come sola «vita», come sola «realtà» in confronto del passato morto e duro a morire nello stesso tempo. La filosofia della praxis è la concezione storicistica della realtà, che si è liberata da ogni residuo di trascendenza e di teologia anche nella loro ultima incarnazione speculativa; lo storicismo idealistico crociano rimane ancora nella fase teologico-speculativa.

9. Paradigmi di storia etico-politica. *La Storia dell'Europa nel secolo XIX* pare sia il saggio di storia etico-politica che deve diventare il paradigma della storiografia crociana offerto alla cultura europea. Ma occorre tener conto degli altri saggi: *Storia del regno di Napoli*, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, e anche *La rivoluzione napoletana del 1799* e *Storia dell'età barocca in Italia*. I più tendenziosi e dimostrativi sono però la *Storia d'Europa* e la *Storia d'Italia*. Per questi due saggi si pongono subito le domande: è possibile scrivere (concepire) una storia d'Europa nel secolo XIX senza trattare organicamente della Rivoluzione francese e delle guerre napoleoniche? e può farsi una storia d'Italia nell'età moderna senza trattare delle lotte del Risorgimento? Ossia: è a caso o per

una ragione tendenziosa che il Croce inizia le sue narrazioni dal 1815 e dal 1871? cioè prescinde dal momento della lotta, dal momento in cui si elaborano e radunano e schierano le forze in contrasto? dal momento in cui un sistema etico-politico si dissolve e un altro si elabora nel fuoco e col ferro? in cui un sistema di rapporti sociali si sconnette e decade e un altro sistema sorge e si afferma? e invece assume placidamente come storia il momento dell'espansione culturale o etico-politico? Si può dire pertanto che il libro sulla *Storia d'Europa* non è altro che un frammento di storia, l'aspetto «passivo» della grande rivoluzione che si iniziò in Francia nel 1789, traboccò nel resto d'Europa con le armate repubblicane e napoleoniche, dando una potente spallata ai vecchi regimi, e determinandone non il crollo immediato come in Francia, ma la corrosione «riformistica» che durò fino al 1870. Si pone il problema se questa elaborazione crociana, nella sua tendenziosità non abbia un riferimento attuale e immediato, non abbia il fine di creare un movimento ideologico corrispondente a quello del tempo trattato dal Croce, di restaurazione-rivoluzione, in cui le esigenze che trovarono in Francia una espressione giacobino-napoleonica furono soddisfatte a piccole dosi, legalmente, riformisticamente, e si riuscì così a salvare la posizione politica ed economica delle vecchie classi feudali, a evitare la riforma agraria e specialmente a evitare che le masse popolari attraversassero un periodo di esperienze politiche come quelle verificatesi in Francia negli anni del giacobinismo, nel 1831, nel 1848. Ma nelle condizioni attuali il movimento corrispondente a quello del liberalismo moderato e conservatore non sarebbe più precisamente il movimento fascista? Forse non è senza significato che nei primi anni del suo sviluppo il fascismo affermasse di riannodarsi alla tradizione della vecchia destra o destra storica. Potrebbe essere una delle tante manifestazioni paradossali della storia (un'astuzia della natura, per dirla vichianamente) questa per cui il Croce, mosso da preoccupazioni determinate, giungesse a contribuire a un rafforzamento del fascismo, fornendogli indirettamente una giustificazione mentale dopo aver contribuito a depurarlo di alcune caratteristiche secondarie, di ordine superficialmente romantico ma non perciò meno irritanti per la compostezza classica del Goethe. L'ipotesi ideologica potrebbe essere presentata in questi termini: si avrebbe una rivoluzione passiva nel fatto che per l'intervento legislativo dello Stato e attraverso l'organizzazione corporativa, nella struttura economica del paese verrebbero introdotte modificazioni più o meno profonde per accentuare l'elemento «piano di produzione», verrebbe accentuata cioè la socializzazione e cooperazione della produzione senza per ciò toccare (o limitandosi solo a regolare e controllare) l'appropriazione individuale e di gruppo del profitto. Nel quadro concreto dei rapporti sociali italiani questa potrebbe essere l'unica soluzione per sviluppare le forze produttive dell'industria sotto la direzione delle classi dirigenti tradizionali, in concorrenza con le più avanzate formazioni industriali di paesi che monopolizzano le materie prime e hanno accumulato capitali imponenti. Che tale schema possa tradursi in pratica e in quale misura e in quali forme, ha un valore relativo: ciò che importa politicamente e ideologicamente è che esso può avere ed ha realmente la virtù di prestarsi a creare un periodo di attesa e di speranze, specialmente in certi gruppi sociali italiani, come la grande massa dei piccoli borghesi urbani e rurali, e quindi a mantenere il sistema egemonico e le forze di coercizione militare e civile a disposizione delle classi dirigenti tradizionali. Questa ideologia servirebbe come elemento di una «guerra di posizione» nel campo economico (la libera concorrenza e il libero scambio corrisponderebbero alla guerra di movimento) internazionale, così come la «rivoluzione passiva» lo è nel campo politico. Nell'Europa dal 1789 al 1870 si è avuta una guerra di movimento (politica) nella rivoluzione francese e una lunga guerra di posizione dal 1815 al 1870; nell'epoca attuale, la guerra di movimento si è avuta politicamente dal marzo 1917 al marzo 1921 ed è seguita una guerra di posizione il cui rappresentante, oltre che pratico (per l'Italia), ideologico, per l'Europa, è il fascismo.

10. La libertà come identità di storia [e di spirito] e la libertà come religione-superstizione, come ideologia immediatamente circostanziata, come strumento pratico di governo. Se la storia è storia della libertà – secondo la proposizione di Hegel – la formula è valida per la storia di tutto il

genere umano di ogni tempo e di ogni luogo, è libertà anche la storia delle satrapie orientali. Libertà allora significa solo «movimento», svolgimento, dialettica. Anche la storia delle satrapie orientali è stata libertà, perché è stata movimento e svolgimento: tanto è vero che quelle satrapie sono crollate. Ancora: la storia è libertà in quanto è lotta tra libertà e autorità, tra rivoluzione e conservazione, lotta in cui la libertà e la rivoluzione continuamente prevalgono sull'autorità e la conservazione. Ma ogni corrente e ogni partito non sono in tal caso espressioni della libertà, momenti dialettici del processo di libertà? Qual è dunque la caratteristica del secolo XIX in Europa? Non di essere storia della libertà, ma di essere storia della libertà consapevole di esser tale; nel secolo XIX in Europa esiste una coscienza critica prima non esistente, si fa la storia sapendo quello che si fa, sapendo che la storia è storia della libertà, ecc. L'accezione del termine «liberale», in Italia per esempio, è stata in questo periodo molto estesa e comprensiva. Negli *Annali d'Italia* di Pietro Vigo liberali sono tutti i non clericali, tutti gli avversari del partito del Sillabo e quindi il liberalismo comprende anche gli Internazionalisti. Ma si è costituita una corrente e un partito che si è specificatamente chiamato liberale, che della posizione speculativa e contemplativa della filosofia hegeliana ha fatto una ideologia politica immediata, uno strumento pratico di dominio e di egemonia sociale, un mezzo di conservazione di particolari istituti politici ed economici fondati nel corso della Rivoluzione francese, e del riflusso che la Rivoluzione francese ebbe in Europa. Un nuovo partito conservatore era nato, una nuova posizione d'autorità si era costituita, e questo nuovo partito tendeva precisamente a fondersi col partito del Sillabo. E questa coalizione sarebbe ancora stata chiamata partito della libertà. Si pongono alcuni problemi: 1) cosa significa concretamente «libertà» per ognuna delle tendenze europee del secolo XIX? 2) Queste tendenze si muovevano per il concetto di libertà o non piuttosto per il contenuto particolare con cui riempivano il formale concetto di libertà? E il non aver nessun partito centralizzato le aspirazioni delle grandi masse contadine per una riforma agraria non ha appunto impedito a queste masse di diventare fedeli della religione della libertà, ma libertà ha significato per esse solo la libertà e il diritto di conservare le loro superstizioni barbariche, il loro primitivismo e le ha perciò costituite in esercito di riserva del partito del Sillabo? Un concetto come quello di libertà che si presta ad essere impiegato dagli stessi gesuiti, contro i liberali, che diventano libertini di contro ai «veri» partigiani della giusta libertà, non è appunto solo un involucro concettuale che vale solo per il nocciolo reale che ogni gruppo sociale vi pone? E si può quindi parlare di «religione della libertà»? E intanto cosa significa in questo caso «religione»? Per il Croce è religione ogni concezione del mondo che si presenti come una morale. Ma è avvenuto questo per la «libertà»? Essa è stata religione per un piccolo numero di intellettuali; nelle masse si è presentata come elemento costitutivo di una combinazione o lega ideologica, di cui era parte costitutiva prevalente la vecchia religione cattolica e di cui altro elemento importante, se non decisivo dal punto di vista laico, fu quello di «patria». Né si dica che il concetto di «patria» era un sinonimo di «libertà»; era certo un sinonimo, ma di Stato, cioè d'autorità e non di «libertà», era un elemento di «conservazione» e una sorgente di persecuzioni e di un nuovo Santo Uffizio. Mi pare che il Croce non riesca, neppure dal suo punto di vista, a mantenere la distinzione tra «filosofia» e «ideologia», tra «religione» e «superstizione» che nel suo modo di pensare e nella sua polemica con la filosofia della praxis è essenziale. Crede di trattare di una filosofia e tratta di una ideologia, crede di trattare di una religione e tratta di una superstizione, crede di scrivere una storia in cui l'elemento di classe sia esorcizzato e invece descrive con grande accuratezza e merito il capolavoro politico per cui una determinata classe riesce a presentare e far accettare le condizioni della sua esistenza e del suo sviluppo di classe come principio universale, come concezione del mondo, come religione, cioè descrive in atto lo sviluppo di un mezzo pratico di governo e di dominio. L'errore di origine pratica non è stato commesso in tal caso dai liberali del secolo XIX, che anzi praticamente hanno trionfato, hanno raggiunto i fini propostisi; l'errore di origine pratica è commesso dal loro storico Croce che dopo aver distinto filosofia da ideologia finisce col confondere una ideologia politica con una concezione del mondo, dimostrando praticamente che la distinzione è impossibile, che non si tratta di due categorie, ma di una stessa categoria storica e che la distinzione è solo di grado; è filosofia la concezione del mondo che rappresenta la vita in-

tellettuale e morale (catarsi di una determinata vita pratica) di un intero gruppo sociale concepito in movimento e visto quindi non solo nei suoi interessi attuali e immediati, ma anche in quelli futuri e mediati; è ideologia ogni particolare concezione dei gruppi interni della classe che si propongono di aiutare la risoluzione di problemi immediati e circoscritti. Ma per le grandi masse della popolazione governata e diretta, la filosofia o religione del gruppo dirigente e dei suoi intellettuali si presenta sempre come fanatismo e superstizione, come motivo ideologico proprio di una massa servile. E il gruppo dirigente non si propone forse di perpetuare questo stato di cose? Il Croce dovrebbe spiegare come mai la concezione del mondo della libertà non possa diventare elemento pedagogico nell'insegnamento delle scuole elementari e come egli stesso, da ministro, abbia introdotto nelle scuole elementari l'insegnamento della religione confessionale. Questa assenza di «espansività» nelle grandi masse è la testimonianza del carattere ristretto, pratico immediatamente, della filosofia della libertà.

Nota I. A proposito del concetto di autorità e libertà è da meditare specialmente il capitolo «Stato e Chiesa in senso ideale e loro perpetua lotta nella storia» del libro *Etica e Politica* (pp. 339 e sgg.). Questo capitolo è di estremo interesse perché in esso sono attenuate implicitamente la critica e l'opposizione alla filosofia della praxis e l'elemento «economico» e pratico trova una considerazione nella dialettica storica.

11. Si può dire, tuttavia, che nella concezione del Croce, pur dopo l'elaborazione subita in questi ultimi anni, non ci sia più traccia di filosofia della praxis? Lo storicismo del Croce non risente proprio più nessun influsso della sua esperienza intellettuale degli anni dal '90 al '900? La posizione del Croce per questo riguardo risulta da vari scritti; interessanti specialmente la prefazione del 1917 alla nuova edizione del *Materialismo storico*, la sezione dedicata al materialismo storico nella *Storia della Storiografia italiana nel secolo XIX* e il *Contributo alla critica di me stesso*. Ma se interessa ciò che il Croce pensa di se stesso, esso non è sufficiente e non esaurisce la questione. Secondo il Croce, la sua posizione verso la filosofia della praxis non è quella di un ulteriore sviluppo (di un superamento) per cui la filosofia della praxis sia diventata un momento di una concezione più elaborata, ma il valore dell'esperienza sarebbe stato solo negativo, nel senso che avrebbe contribuito a distruggere pregiudizi, residui passionali, ecc. Per impiegare una metafora presa dal linguaggio della fisica, la filosofia della praxis avrebbe operato nella mentalità del Croce come un corpo catalitico, che è necessario per ottenere il nuovo prodotto, ma di cui non rimane traccia nel prodotto stesso. Ma è poi ciò vero? A me pare che sotto la forma e il linguaggio speculativo sia possibile rintracciare più di un elemento della filosofia della praxis nella concezione del Croce. Si potrebbe forse dire di più e questa ricerca sarebbe di immenso significato storico e intellettuale nell'epoca presente e cioè: che come la filosofia della praxis è stata la traduzione dell'hegelismo in linguaggio storicistico, così la filosofia del Croce è in una misura notevolissima una ritraduzione in linguaggio speculativo dello storicismo realistico della filosofia della praxis. Nel febbraio 1917 in un breve corsivo che precedeva la riproduzione dello scritto del Croce *Religione e serenità* (cfr. *Etica e Politica*, pp. 23-25) allora uscito di recente nella «Critica» io scrissi che come l'hegelismo era stato la premessa della filosofia della praxis nel secolo XIX, alle origini della civiltà contemporanea, così la filosofia crociana poteva essere la premessa di una ripresa della filosofia della praxis nei giorni nostri, per le nostre generazioni. La questione era appena accennata, in una forma certo primitiva e certissimamente inadeguata, poiché in quel tempo il concetto di unità di teoria e pratica, di filosofia e politica non era chiaro in me ed io ero tendenzialmente piuttosto crociano. Ma ora, sia pure non colla maturità e la capacità che all'assunto sarebbero necessarie, mi pare che la posizione sia da riprendere, e da presentare in forma criticamente più elaborata. E cioè: occorre rifare per la concezione filosofica del Croce la stessa riduzione che i primi teorici della filosofia della praxis hanno fatto per la concezione hegeliana. È questo il solo modo storicamente fecondo di determinare una ripresa adeguata della filosofia della praxis, di sollevare questa concezione che si è venuta, per la necessità della vita pratica immediata, «volgarizzando», all'altezza che deve raggiungere per la soluzione dei compiti

più complessi che lo svolgimento attuale della lotta propone, cioè alla creazione di una nuova cultura integrale, che abbia i caratteri di massa della Riforma protestante e dell'illuminismo francese e abbia i caratteri di classicità della cultura greca e del Rinascimento italiano, una cultura che riprendendo le parole del Carducci sintetizzi Massimiliano Robespierre ed Emanuele Kant, la politica e la filosofia in una unità dialettica intrinseca ad un gruppo sociale non solo francese o tedesco, ma europeo e mondiale. Bisogna che l'eredità della filosofia classica tedesca sia non solo inventariata, ma fatta ridiventare vita operante, e per ciò fare occorre fare i conti con la filosofia di Croce, cioè per noi italiani essere eredi della filosofia classica tedesca significa essere eredi della filosofia crociana, che rappresenta il momento mondiale odierno della filosofia classica tedesca.

Il Croce combatte con troppo accanimento la filosofia della praxis e nella sua lotta ricorre ad alleati paradossali, come il mediocrissimo De Man. Questo accanimento è sospetto, può rivelarsi un alibi per negare una resa dei conti. Occorre invece venire a questa resa di conti, nel modo più ampio e approfondito possibile. Un lavoro di tal genere, un *Anti-Croce* che nell'atmosfera culturale moderna potesse avere il significato e l'importanza che ha avuto *l'Anti-Dühring* per la generazione precedente la guerra mondiale, varrebbe la pena che un intero gruppo di uomini ci dedicasse dieci anni di attività.

Nota I. Le tracce della filosofia della praxis possono trovarsi specialmente nella soluzione che il Croce ha dato di problemi particolari. Un esempio tipico mi pare la dottrina dell'origine pratica dell'errore. In generale si può dire che la polemica contro la filosofia dell'atto puro di Giovanni Gentile ha costretto il Croce a un maggior realismo e a provare un certo fastidio e insofferenza almeno per le esagerazioni del linguaggio speculativo, divenuto gergo e «apriti, sesamo» dei minori fraticelli attualisti.

Nota II. Ma la filosofia del Croce non può essere tuttavia esaminata indipendentemente da quella del Gentile. Un *Anti-Croce* deve essere anche un *Anti-Gentile*; l'attualismo gentiliano darà gli effetti di chiaroscuro nel quadro che sono necessari per un maggior rilievo.

12. Da tutto ciò che è detto precedentemente risulta che la concezione storiografica del Croce della storia come storia etico-politica non deve essere giudicata una futilità da respingere senz'altro. Occorre invece fissare con grande energia che il pensiero storiografico del Croce, anche nella sua fase più recente, deve essere studiato e meditato con la massima attenzione. Esso rappresenta essenzialmente una reazione all'«economismo» e al meccanicismo fatalista, sebbene si presenti come superamento distruttivo della filosofia della praxis. Anche nel giudizio del pensiero crociano vale il criterio che una corrente filosofica deve essere criticata e valutata non per quello che pretende di essere, ma per quello che è realmente e si manifesta nelle opere storiche concrete. Per la filosofia della praxis lo stesso metodo speculativo non è futilità, ma è stato fecondo di valori «strumentali» del pensiero nello svolgimento della cultura, valori strumentali che la filosofia della praxis si è incorporata (la dialettica, per esempio). Il pensiero del Croce deve dunque, per lo meno, essere apprezzato come valore strumentale, e così si può dire che esso ha energicamente attirato l'attenzione sull'importanza dei fatti di cultura e di pensiero nello sviluppo della storia, sulla funzione dei grandi intellettuali nella vita organica della società civile e dello Stato, sul momento dell'egemonia e del consenso come forma necessaria del blocco storico concreto. Che ciò non sia «futile» è dimostrato dal fatto che contemporaneamente al Croce, il più grande teorico moderno della filosofia della praxis, nel terreno della lotta e dell'organizzazione politica, con terminologia politica, ha in opposizione alle diverse tendenze «economistiche» rivalutato il fronte di lotta culturale e costruito la dottrina dell'egemonia come complemento della teoria dello Stato-forza e come forma attuale della dottrina quarantottesca della «rivoluzione permanente». Per la filosofia della praxis, la concezione della storia etico-politica, in quanto indipendente da ogni concezione realistica, può essere assunta come un «canone empirico» di ricerca storica da tener sempre presente nell'esame e nell'approfondimento

dello sviluppo storico, se si vuol fare storia integrale e non storia parziale ed estrinseca (storia delle forze economiche come tali ecc.).

Il saggio potrebbe avere come nucleo centrale l'esame del concetto di storiografia etico-politica, che realmente corona tutto il lavoro filosofico del Croce. Si potrebbe quindi esaminare l'operosità del Croce come tutta conducente a questo sbocco, nei suoi vari atteggiamenti verso la filosofia della prassi, e giungere alla conclusione appunto che lo stesso lavoro del Croce era stato compiuto parallelamente dai migliori teorici della filosofia della prassi, sicché l'affermazione di «definitivo superamento» è semplicemente una millanteria critica, ciò insieme alla dimostrazione analitica che ciò che vi è di «sano» e di progressivo nel pensiero del Croce non è altro che filosofia della praxis presentata in linguaggio speculativo.

Note

1) Elementi di storia etico-politica nella filosofia della praxis: concetto di egemonia, rivalutazione del fronte filosofico, studio sistematico della funzione degli intellettuali nella vita statale e storica, dottrina del partito politico come avanguardia di ogni movimento storico progressivo.

2) Croce-Loria. Si può mostrare che tra il Croce e il Loria la differenza non è poi molto grande nel modo di interpretare la filosofia della praxis. Il Croce, riducendo la filosofia della praxis a un canone pratico di interpretazione storica, col quale si attira l'attenzione degli storici sull'importanza dei fatti economici, non ha fatto che ridurla ad una forma di «economismo». Se si spoglia il Loria di tutte le sue bizzarrie stilistiche e sfrenatezze fantasmagoriche (e certo molto di ciò che è caratteristico del Loria si viene così a perdere) si vede che egli si avvicina al Croce nel nucleo più serio della sua interpretazione (cfr. a questo proposito *Conversazioni Critiche*, 1, pp. 291 sgg.).

3) Storia speculativa e necessità di una più grassa Minerva. Leon Battista Alberti ha scritto dei matematici: «Quelli col solo ingegno, separata ogni materia, misurano le forme delle cose. Noi perché vogliamo le cose essere poste da vedere, per questo useremo più grassa Minerva».

4) Se fosse vero, in modo così generico che la storia dell'Europa del secolo XIX è stata storia della libertà, tutta la storia precedente sarebbe stata altrettanto genericamente storia dell'autorità; tutti i secoli precedenti sarebbero stati di uno stesso color bigio e indistinto, senza svolgimento, senza lotta. Inoltre: un principio egemonico (etico-politico) trionfa dopo aver vinto un altro principio (e averlo assunto come suo momento, direbbe appunto il Croce). Ma perché lo vincerà? Per sue doti intrinseche di carattere «logico» e razionale astratto? Non ricercare le ragioni di questa vittoria significa fare storia esteriormente descrittiva, senza rilievo di nessi necessari e causali. Anche il Borbone rappresentava un principio etico-politico, impersonava una «religione» che aveva i suoi fedeli nei contadini e nei lazzari. C'è dunque sempre stata lotta tra due principii egemonici, tra due «religioni», e occorrerà non solo descrivere l'espansione trionfale di una di esse, ma giustificarla storicamente. Bisognerà spiegare perché nel 1848 i contadini croati combatterono contro i liberali milanesi e i contadini lombardo-veneti combatterono contro i liberali viennesi. Allora il nesso reale etico-politico tra governanti e governati era la persona dell'imperatore o del re («abbiamo scritto 'n bronte, evviva Francische seconde!»), come più tardi il nesso sarà non quello del concetto di libertà, ma il concetto di patria e di nazione. La «religione» popolare sostituita al cattolicesimo (o meglio in combinazione con esso) è stata quella del «patriottismo» e del nazionalismo. Ho letto che durante l'affare Dreyfus uno scienziato francese massone e ministro esplicitamente disse che il suo partito voleva annientare l'influsso della Chiesa in Francia, e poiché la folla aveva bisogno di un fanatismo (i francesi usano in politica il termine «mystique») sarebbe stata organizzata l'esaltazione del sentimento patriottico. Bisogna ricordare, del resto, il significato che assunse il termine «patriotta» durante la Rivoluzione francese (significò certo «liberale» ma con un significato concreto nazionale) e come esso, attraverso le lotte del secolo XIX sia stato sostituito da quello di «repubblicano» per il nuovo significato assunto dal termine patriotta che è diventato monopolio dei nazionalisti e dei destri in generale. Che il contenuto concreto del liberalismo popolare sia stato il concetto di patria e di nazione si può vedere dal suo stesso svolgimento in nazionalismo, e nella lotta contro il nazionalismo da parte sia del Croce, rappresentante della religione della libertà, come del papa, rappresentante del cattolicesimo. (In forma popolaresca una documentazione di questa religione popolare della patria si può ricavare dai sonetti sulla *Scoperta dell'America* di Pascarella).

5) La storia speculativa può essere considerata come un ritorno, in forme letterarie rese più scaltre o meno ingenuo dallo sviluppo della capacità critica, a modi di storia già caduti in discredito come vuoti e retorici e registrati in diversi libri dallo stesso Croce. La storia etico-politica, in quanto prescinde dal concetto di blocco storico in cui contenuto economico sociale e forma etico-politica si identificano concretamente nella ricostruzione dei vari periodi storici, è niente altro che una presentazione polemica di filosofemi più o meno interessanti, ma non è storia. Nelle scienze naturali ciò

equivarrebbe a un ritorno alle classificazioni secondo il colore della pelle, delle piume, del pelo degli animali, e non secondo la struttura anatomica. Il riferimento alle scienze naturali nel materialismo storico e il parlare di «anatomia» della società era solo una metafora e un impulso ad approfondire le ricerche metodologiche e filosofiche. Nella storia degli uomini, che non ha il compito di classificare naturalisticamente i fatti, il «colore della pelle» fa «blocco» con la struttura anatomica e con tutte le funzioni fisiologiche; non si può pensare un individuo «scuociato» come il vero «individuo», ma neanche l'individuo «disossato» e senza scheletro. Uno scultore, Rodin, ha detto (cfr. Maurice Barrès, *Mes Cahiers*, IV serie): «Si nous n'étions pas prévenus contre le squelette, nous verrions comme il est beau». In un quadro o in una statua di Michelangelo si «vede» lo scheletro delle figure ritratte, si sente la sodezza della struttura sotto i colori o il rilievo del marmo. La storia del Croce rappresenta «figure» disossate, senza scheletro, dalle carni flaccide e cascanti anche sotto il belletto delle veneri letterarie dello scrittore.

6) Il trasformismo come una forma della rivoluzione passiva nel periodo dal 1870 in poi.

7) Per valutare la funzione del Croce nella vita italiana ricordare che tanto le Memorie di Giolitti che quelle di Salandra si concludono con una lettera del Croce.

8) Con linguaggio crociano si può dire che la religione della libertà si oppone alla religione del Sillabo, che nega in tronco la civiltà moderna; la filosofia della praxis è un'«eresia» della religione della libertà, perché è nata nello stesso terreno della civiltà moderna.

Benedetto Croce e il materialismo storico

[*Le critiche di Croce al marxismo.*] Il punto piú importante in cui il Croce riassume le critiche, secondo lui decisive e che avrebbero rappresentato un'epoca storica, è la *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* nel capitolo in cui accenna alla fortuna della filosofia della praxis e dell'economia critica. Nella prefazione alla seconda edizione del volume *MSEM* egli fissa in quattro le tesi principali del suo revisionismo: la prima che la filosofia della praxis debba valere come semplice canone di interpretazione, e la seconda che la teoria del valore-lavoro sia niente altro che il risultato di un paragone ellittico tra due tipi di società, egli afferma essere «state generalmente accolte», «sono divenute usuali, e si odono ormai ripetere quasi senza che si ricordi chi le ha messe per primo in circolazione». La terza tesi, critica della legge circa la caduta del saggio del profitto («legge che, se fosse esattamente stabilita, [...] importerebbe né piú né meno che la fine automatica e imminente (!?) della società capitalistica») «è forse piú dura ad accettare»; ma il Croce si allietta dell'adesione dell'«economista e filosofo» Ch. Andler (nelle *Notes critiques de science sociale*, Parigi, anno I, n. 5, 10 marzo 1900, p. 77). La quarta tesi, quella di un'economia filosofica, «è offerta piú propriamente alla meditazione dei filosofi» e il Croce rimanda al suo futuro volume sulla pratica. Per i rapporti tra filosofia della praxis e lo hegelismo rimanda al suo saggio sullo Hegel.

Nella «Conclusionione» al suo saggio *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti* (*MSEM*, pp. 55-113, la conclusione è a pp. 110-113) il Croce riassume in quattro punti i risultati positivi della sua indagine: 1) Sotto il rispetto della scienza economica, la giustificazione dell'economia critica, intesa non in quanto scienza economica generale, ma in quanto economia sociologica comparativa, che tratta delle condizioni del lavoro nelle società; 2) Sotto il rispetto della scienza della storia, la liberazione della filosofia della praxis da ogni concetto aprioristico (sia esso eredità hegeliana o contagio di volgare evoluzionismo), e l'intendimento della dottrina come fecondo bensí, ma semplice canone d'interpretazione storica; 3) Sotto il rispetto pratico l'impossibilità di dedurre il programma sociale del movimento (come anche ogni altro programma sociale) da proposizioni di pura scienza, dovendosi portare il giudizio dei programmi sociali nel campo dell'osservazione empirica e delle pratiche persuasioni; 4) Sotto il rispetto etico, la negazione della intrinseca amoralità o dell'intrinseca antieticità della filosofia della praxis. (Sarà utile ricavare altri punti di discussione e di critica da tutti gli scritti del Croce sull'argomento, riassumendoli attentamente con tutti i richiami bibliografici del caso, pur mantenendo un posto speciale a questi punti che dal Croce stesso sono indicati come quelli che maggiormente hanno attratto il suo interesse [e] la sua riflessione piú metodica e sistematica).

Per comprendere meglio la teoria crociana esposta nella relazione al Congresso di Oxford su «Storia e Antistoria» (e che in altro punto è stata riavvicinata alla discussione svolta dalla generazione passata sul punto della possibilità dei «salti» nella storia e nella natura) occorre studiare lo studio del Croce *Interpretazione storica delle proposizioni filosofiche* nel quale oltre l'argomento da cui deriva il titolo, di per sé molto interessante e che non è dal Croce osservato nella sua polemica ultima contro la filosofia della praxis, è contenuta una interpretazione restrittiva e capziosa della proposizione hegeliana: «ciò che è reale è razionale e ciò che è razionale è reale», appunto nel senso dell'antistoria.

La critica crociana della filosofia della praxis può prendere le mosse dalle sue affermazioni perentorie in proposito nella *Storia d'Italia* e nella *Storia d'Europa*, in cui il Croce dà come definitive e ormai comunemente accettate le sue conclusioni, ma sarà esposta in forma sistematica. Intanto occorre notare che le affermazioni del Croce sono state molto meno assiomatiche e formalmente decise di quanto egli voglia oggi fare apparire. La teoria del valore è tutt'altro che intrinsecamente

negata nel suo saggio principale: egli afferma che sola «teoria del valore» scientifica è quella del grado finale d'utilità, e che la teoria del valore marxista è «un'altra cosa», ma come «altra cosa» ne riconosce la saldezza e l'efficacia e domanda agli economisti di ribatterla con ben altri argomenti da quelli che di solito impiegano il Böhm-Bawerk e C. La sua tesi sussidiaria, poi, che si tratti di un paragone ellittico, oltre che non giustificata, è di fatto inficiata subito dall'osservazione che si tratta di una continuazione logica della teoria ricardiana del valore e che il Ricardo non faceva certo «paragoni ellittici». La riduzione della filosofia della praxis a canone empirico di interpretazione è solamente affermata con metodo indiretto di esclusione, cioè ancora non dall'intrinseco. Per il Croce si tratta certamente di «qualche cosa» di importante, ma siccome non può essere né questo né quello ecc. sarà un canone d'interpretazione. Non pare che la dimostrazione sia conclusiva. La stessa prudenza formale appare nello scritto sulla caduta del saggio di profitto: cosa avrà voluto dire l'autore della teoria? Se ha voluto dir questo, non è esatto. Ma ha voluto dir questo? Dunque occorre ancora pensarci su, ecc. È anzi da porre in rilievo come questo atteggiamento prudente sia completamente mutato in questi anni e tutto sia diventato perentorio e definitivo nello stesso momento in cui è maggiormente acritico e ingiustificato.

[*L'elemento pratico nella posizione del Croce.*] Possono avere avuto importanza per il Croce gli amichevoli avvertimenti di L. Einaudi a proposito del suo atteggiamento di critico «disinteressato» della filosofia della praxis? È la stessa questione presentata in altra forma: quanto sia l'elemento pratico immediato che spinge il Croce alla sua posizione attuale «liquidazionista». Si può osservare infatti come il Croce non intenda per nulla entrare in polemica coi filosofi della praxis, e come questa polemica lo interessi così poco da non spingerlo neppure a ricercare informazioni un po' più abbondanti ed esatte di quelle di cui evidentemente dispone. Si può dire che il Croce non tanto si interessi di combattere la filosofia della praxis quanto l'economismo storico, cioè l'elemento di filosofia della praxis che è penetrato nella concezione del mondo tradizionale, disgregandola e perciò rendendola meno resistente «politicamente»; non tanto si interessi di «convertire» gli avversari, quanto di rafforzare il suo campo; cioè il Croce presenta come «offensiva» una attività che è meramente «difensiva». Se così non fosse il Croce dovrebbe (avrebbe dovuto) rivedere «sistematicamente» la sua opera specializzata sulla filosofia della praxis, confessare di essersi sbagliato completamente allora, dimostrare questi errori passati in contrasto con le convinzioni attuali ecc. In un uomo così accurato e scrupoloso come il Croce, il nessun interesse verso l'obbiettivo esigenza di giustificare logicamente quest'ultimo passaggio dei suoi modi di pensare, è per lo meno strano e non può essere spiegato altrimenti che con interessi pratici immediati.

A proposito della nota precedente di questa rubrica sui rapporti tra il Croce e l'Einaudi, in una nota si potrebbe osservare come l'Einaudi non sia sempre un lettore molto attento e accurato del Croce. A p. 277 dell'annata 1929 della «Riforma Sociale» l'Einaudi scrive: «Una teoria non va attribuita a chi la *intuì*, o per incidente la enunciò o espose un principio da cui poteva essere dedotta o raccontò slegatamente le *diverse nozioni*, le quali *aspiravano* ad essere ricomposte in unità». La parte positiva della proposizione è accennata in seguito così: «in quale altro libro fu assunta come oggetto "voluto" di "particolare" trattato la seguente proposizione, ecc.»?

Il Croce, *nel Materialismo storico*, IV, p. 26, aveva scritto: «Altro è metter fuori un'osservazione incidentale, che si lascia poi cadere senza svolgerla, ed altro stabilire un principio di cui si sono scorte le feconde conseguenze; altro enunciare un pensiero generico ed astratto ed altro pensarlo realmente e in concreto; altro finalmente, inventare, ed altro ripetere di seconda o di terza mano». L'enunciazione dell'Einaudi è derivata dal Croce con in più le curiose improprietà linguistiche e l'impaccio teoretico. Perché l'Einaudi non ha citato addirittura il Croce? Forse perché il brano del Croce è contenuto in uno scritto contro il prof. Loria. Un altro esempio di superficialità dell'Einaudi si può trovare in un numero successivo della «Riforma Sociale», nella lunga recensione dell'*Autobiografia* di R. Rigola.

Giudizi del Croce sul libro del De Man *Il superamento* mostrano che nell'atteggiamento del Croce, nel periodo attuale, l'elemento «pratico» immediato soverchia la preoccupazione e gli interessi teorici e scientifici. Il De Man è infatti una derivazione della corrente psicanalitica e tutta la presunta originalità delle sue ricerche è data dall'impiego di una terminologia psicanalitica esteriore e appiccicata. La stessa osservazione si può fare per il De Ruggiero che ha recensito non solo il *Superamento* ma anche *La gioia del lavoro* e ha poi scritto una stroncatura un po' affrettata e superficiale di Freud e della psicanalisi, senza però aver rilevato che il De Man ne dipende strettamente.

[*La teoria del valore.*] Che la teoria del valore nella economia critica non sia una teoria del valore, ma «qualcosa d'altro» fondato su un paragone ellittico, cioè con riferimento a una ipotetica società avvenire ecc... Ma la dimostrazione non è riuscita e la confutazione di essa è contenuta implicitamente nello stesso Croce (cfr. il primo capitolo del saggio *Per la interpretazione e la critica* ecc.). Occorre dire che la trovata del paragone ellittico è puramente letteraria; infatti la teoria del valore-lavoro ha tutta una storia che culmina nelle dottrine di Ricardo e i rappresentanti storici di tale dottrina non intendevano fare certo dei paragoni ellittici. (Questa obiezione è stata enunziata dal prof. Graziadei nel volumetto *Capitale e salari*; sarebbe da vedere se fu presentata prima e da chi. Essa è così ovvia che dovrebbe venire subito sulla punta del pennino). È da vedere anche se il Croce conoscesse il volume *Das Mehrwert*, in cui l'esposizione dello svolgimento storico della teoria del valore-lavoro è contenuta. (Confronti cronologici tra la pubblicazione del *Mehrwert*, avvenuta postuma e dopo i volumi 2 e 3 della *Critica dell'Economia politica*, e il saggio del Croce). La questione quindi è questa: il tipo di ipotesi scientifica propria dell'Economia critica che astrae non principii economici dell'uomo in generale, di tutti i tempi e luoghi, ma delle leggi di un determinato tipo di società, è arbitrario o invece più concreto del tipo di ipotesi dell'economia pura? E posto che un tipo di società si presenta pieno di contraddizioni, è corretto astrarre solo uno dei termini di questa contraddizione? D'altronde ogni teoria è un paragone ellittico, poiché c'è sempre un paragone tra i fatti reali e l'«ipotesi» depurata di questi fatti. Quando il Croce dice che la teoria del valore non è la «teoria del valore» ma qualcosa d'altro, in realtà non distrugge la teoria stessa ma pone una questione formale di nomenclatura: ecco perché gli economisti ortodossi non furono contenti del suo saggio (cfr. nel libro *MSEM* l'articolo in polemica col prof. Racca). Così non è valida l'osservazione a proposito del termine «plusvalore», il quale invece esprime con molta chiarezza ciò che si vuol dire appunto per le ragioni per cui il Croce lo critica; si tratta della scoperta di un fatto nuovo, il quale viene espresso con un termine la cui novità consiste nella formazione, appunto contraddittoria in confronto della scienza tradizionale; che non possano esistere «plusvalori» alla lettera può esser giusto, ma il neologismo ha un significato metaforico, non letterale, cioè è una nuova parola che non si risolve nel valore letterale delle originarie forme etimologiche.

La teoria del valore come paragone ellittico. Oltre all'obiezione che la teoria del valore ha la sua origine nel Ricardo, che certamente non intendeva fare un paragone ellittico nel senso che pensa il Croce, è da aggiungere qualche altra serie di ragionamenti. Era arbitraria la teoria del Ricardo ed è arbitraria la soluzione più precisa dell'economia critica? E in che punto del ragionamento starebbe l'arbitrio o il sofisma? Bisognerebbe studiare bene la teoria di Ricardo e specialmente la teoria di Ricardo sullo Stato come agente economico, come la forza che tutela il diritto di proprietà, cioè il monopolio dei mezzi di produzione. È certo che lo Stato ut sic non produce la situazione economica ma è l'espressione della situazione economica, tuttavia si può parlare dello Stato come agente economico in quanto appunto lo Stato è sinonimo di tale situazione. Se si studia infatti l'ipotesi economica pura, come Ricardo intendeva fare, non occorre prescindere da questa situazione di forze rappresentata dagli Stati e dal monopolio legale della proprietà? Che la questione non sia oziosa è dimostrato dai cambiamenti apportati nella situazione di forza esistente nella società civile dalla na-

scita delle Trade-Unions, quantunque lo Stato non abbia mutato di natura. Non si trattava dunque per nulla di un paragone ellittico, fatto in vista di una futura forma sociale diversa da quella studiata, ma di una teoria risultante dalla riduzione della società economica alla pura «economicità» cioè al massimo di determinazione del «libero gioco delle forze economiche», in cui essendo l'ipotesi quella dell'homo oeconomicus, non poteva non prescindere dalla forza data dall'insieme di una classe organizzata nello Stato, di una classe che aveva nel Parlamento la sua Trade-Union, mentre i salariati non potevano coalizzarsi e far valere la forza data dalla collettività a ogni singolo individuo. Ricardo, come del resto gli altri economisti classici, erano estremamente spregiudicati e la teoria ricardiana del valore-lavoro non sollevò nessuno scandalo quando fu espressa (cfr. la *Storia delle dottrine economiche* di Gide e Rist) perché allora non rappresentava nessun pericolo, appariva solo, come era, una constatazione puramente oggettiva e scientifica. Il valore polemico e di educazione morale e politica, pur senza perdere la sua oggettività, doveva acquistarla solo con la Economia critica. Il problema è poi legato al problema fondamentale della scienza economica «pura», cioè alla identificazione di quello che deve essere il concetto e il fatto storicamente determinato, indipendente dagli altri concetti e fatti pertinenti alle altre scienze: il fatto determinato della scienza economica moderna non può essere che quello di merce, di produzione e distribuzione di merci e non un concetto filosofico come vorrebbe il Croce per il quale anche l'amore è un fatto economico e tutta la «natura» è ridotta al concetto di economia.

Sarebbe ancora da notare che, se si vuole, tutto il linguaggio è una serie di paragoni ellittici, che la storia è un paragone implicito tra il passato e il presente (l'attualità storica) o tra due momenti distinti dello svolgimento storico. E perché l'ellissi è illecita se il paragone avviene con un'ipotesi avvenire, mentre sarebbe lecita se il paragone è fatto con un fatto passato (il quale in tal caso è assunto proprio come ipotesi, come punto di riferimento utile per meglio comprendere il presente)? Lo stesso Croce, parlando delle previsioni, sostiene che la previsione non è altro che uno speciale giudizio sull'attualità che sola si conosce, poiché non si può conoscere l'avvenire per definizione poiché esso non esiste e non è esistito e non si può conoscere l'inesistente (cfr. *Conversazioni Critiche*, Serie prima, pp. 150-153). Si ha l'impressione che il ragionamento del Croce sia piuttosto da letterato e da costruttore di frasi ad effetto.

[*La caduta tendenziale del saggio del profitto.*] Nello scritto sulla caduta tendenziale del saggio del profitto è da notare un errore fondamentale del Croce. Questo problema è già impostato nel I volume della *Critica dell'economia politica*, là dove si parla del plusvalore relativo e del progresso tecnico come causa appunto di plusvalore relativo; nello stesso punto si osserva come in questo processo si manifesti una contraddizione, cioè mentre da un lato il progresso tecnico permette una dilatazione del plusvalore, dall'altro determina, per il cambiamento che introduce nella composizione del capitale, la caduta tendenziale del saggio del profitto e ciò è dimostrato nel III volume della *Critica dell'Economia Politica*. Il Croce presenta come obiezione alla teoria esposta nel III volume quella parte di trattazione che è contenuta nel I volume, cioè espone come obiezione alla legge tendenziale della caduta del saggio del profitto la dimostrazione dell'esistenza di un plusvalore relativo dovuto al progresso tecnico, senza però mai accennare una sola volta al I volume, come se l'obiezione fosse scaturita dal suo cervello, o addirittura fosse un portato del buon senso. (Tuttavia occorrerà rivedere i testi della *Critica dell'Economia politica* prima di presentare questa critica all'obiezione del Croce, cautela che d'altronde si intende necessaria per tutte queste note, che sono state scritte in grandissima parte fondandosi sulla memoria). In ogni caso è da fissare che la questione della legge tendenziale del saggio del profitto non può essere studiata solamente sull'esposizione data dal III volume; questa trattazione è l'aspetto contraddittorio della trattazione esposta nel I volume, da cui non può essere staccata. Inoltre occorrerà forse meglio determinare il significato di legge «tendenziale»: poiché ogni legge in Economia politica non può non essere tendenziale, dato che si ottiene isolando un certo numero di elementi e trascurando quindi le forze controoperanti, sarà forse

da distinguere un grado maggiore o minore di tendenzialità e mentre di solito l'aggettivo «tendenziale» si sottintende come ovvio, si insiste invece su di esso quando la tendenzialità diventa un carattere organicamente rilevante come in questo caso in cui la caduta del saggio del profitto è presentata come l'aspetto contraddittorio di un'altra legge, quella della produzione del plusvalore relativo, in cui una tende ad elidere l'altra con la previsione che la caduta del saggio del profitto sarà la prevalente. Quando si può immaginare che la contraddizione giungerà a un nodo di Gordio, insolubile normalmente, ma domandante l'intervento di una spada di Alessandro? Quando tutta l'economia mondiale sarà diventata capitalistica e di un certo grado di sviluppo: quando cioè la «frontiera mobile» del mondo economico capitalistico avrà raggiunto le sue colonne d'Ercole. Le forze contropereanti della legge tendenziale e che si riassumono nella produzione di sempre maggiore plusvalore relativo hanno dei limiti, che sono dati, per esempio, tecnicamente dall'estensione della resistenza elastica della materia e socialmente dalla misura sopportabile di disoccupazione in una determinata società. Cioè la contraddizione economica diventa contraddizione politica e si risolve politicamente in un rovesciamento della praxis.

Sull'argomento della caduta tendenziale del saggio del profitto ricordare un lavoro recensito nella prima annata di «Nuovi Studi» e dovuto a un economista tedesco, scolaro dissidente di Franz Oppenheimer, e un più recente volume del Grossmann recensito nella rivista «Economia» di Trieste e nella «Critique Sociale» da Lucien Laurat.

Dopo aver notato che nel suo scritto sulla caduta del saggio del profitto il Croce non fa che presentare come obiezione l'altro aspetto contraddittorio del processo legato al progresso tecnico cioè la teoria del plusvalore relativo, già studiato nel I volume della *Critica dell'economia politica*, occorre notare che il Croce dimentica nella sua analisi un elemento fondamentale nella formazione del valore e del profitto cioè il «lavoro socialmente necessario», la cui formazione non può essere studiata e rilevata in una sola fabbrica o impresa. Il progresso tecnico dà appunto alla singola impresa la chance molecolare di aumentare la produttività del lavoro al di sopra della media sociale e quindi di realizzare profitti eccezionali (come è stato studiato nel I volume), ma appena il progresso dato si socializza, questa posizione iniziale viene perduta gradatamente e funziona la legge della media sociale del lavoro che attraverso la concorrenza abbassa prezzi e profitti: in quel punto si ha una caduta del saggio del profitto, perché la composizione organica del capitale si manifesta sfavorevole. Gli impresari tendono a prolungare per quanto è possibile la chance iniziale anche per mezzo dell'intervento legislativo: difesa dei brevetti, dei segreti industriali ecc., che però non può che essere limitato ad alcuni aspetti del progresso tecnico, forse secondari, ma che in ogni modo hanno il loro peso non certo irrilevante. Il mezzo più efficace degli impresari singoli per sfuggire alla legge della caduta è quello di introdurre incessantemente nuove modificazioni progressive in tutti i campi del lavoro e della produzione, senza trascurare gli apporti minimi di progresso che nelle grandissime aziende, moltiplicati per una grande scala, danno risultati molto apprezzabili. Tutta l'attività industriale di Henry Ford si può studiare da questo punto di vista: una lotta continua, incessante per sfuggire alla legge della caduta del saggio del profitto, mantenendo una posizione di superiorità sui concorrenti. Il Ford è dovuto uscire dal campo strettamente industriale della produzione per organizzare anche i trasporti e la distribuzione della sua merce, determinando così una distribuzione della massa del plusvalore più favorevole all'industriale produttore. L'errore del Croce è di varia natura: parte dal presupposto che ogni progresso tecnico determini immediatamente, come tale, una caduta del saggio del profitto, ciò che è erroneo perché la *Critica dell'economia politica* afferma solo che il progresso tecnico determina un processo di sviluppo contraddittorio, uno dei cui aspetti è la caduta tendenziale. Afferma di tener conto di tutte le premesse teoriche dell'economia critica e dimentica la legge del lavoro socialmente necessario. Dimentica del tutto la parte della questione trattata nel I volume, ciò che gli avrebbe risparmiato tutta questa serie di errori, dimenticanza tanto più grave in quanto egli stesso riconosce che nel III volume la sezione dedicata alla legge della caduta tendenziale è incompiuta, solo abbozzata, ecc.; una ragione perentoria per studiare tutto

ciò che altrove lo stesso autore aveva scritto sull'argomento. (La quistione del testo del III volume può essere ristudiata ora che si ha a disposizione, come credo, l'edizione diplomatica dell'insieme di appunti e di note che avrebbero dovuto servire alla sua stesura definitiva. Non è da escludere che nell'edizione tradizionale siano stati trascurati dei passi che, dopo le polemiche avvenute, potrebbero avere un'importanza ben maggiore di quella che il primo riordinatore del materiale frammentario potesse immaginare).

Un tecnico dell'economia dovrebbe poi riprendere la formula generale della legge della caduta tendenziale, che fissa il momento in cui la legge stessa si verifica e criticamente stabilire tutta la serie di passaggi che tendenzialmente ad essa conducono come conclusione logica.

È da svolgere l'accento sul significato che «tendenziale» deve avere, riferito alla legge della caduta del profitto. È evidente che in questo caso la tendenzialità non può riferirsi solo alle forze controoperanti nella realtà ogni volta che da essa si astraggono alcuni elementi isolati per costruire un'ipotesi logica. Poiché la legge è l'aspetto contraddittorio di un'altra legge, quella del plusvalore relativo che determina l'espansione molecolare del sistema di fabbrica e cioè lo sviluppo stesso del modo di produzione capitalistico, non può trattarsi di tali forze controoperanti come quelle delle ipotesi economiche comuni. In questo caso la forza controoperante è essa stessa studiata organicamente e dà luogo a una legge altrettanto organica che quella della caduta. Il significato di «tendenziale» pare dover essere pertanto di carattere «storico» reale e non metodologico: il termine appunto serve a indicare questo processo dialettico per cui la spinta molecolare progressiva porta a un risultato tendenzialmente catastrofico nell'insieme sociale, risultato da cui partono altre spinte singole progressive in un processo di continuo superamento che però non può prevedersi infinito, anche se si disgrega in un numero molto grande di fasi intermedie di diversa misura e importanza. Per la stessa ragione non è completamente esatto dire come fa il Croce nella prefazione alla seconda edizione del suo libro che la legge circa la caduta del saggio del profitto, se fosse esattamente stabilita, come credeva il suo autore, «importerebbe né più né meno che la fine automatica e imminente della società capitalistica». Niente di automatico e tanto meno di imminente. Questa illazione del Croce è dovuta appunto all'errore di aver esaminato la legge della caduta del saggio del profitto isolandola dal processo in cui è stata concepita e isolandola non ai fini scientifici di una migliore esposizione, ma come se essa fosse valida «assolutamente» e non invece come termine dialettico di un più vasto processo organico. Che in molti la legge sia stata interpretata nello stesso modo del Croce, non esonera questo da una certa responsabilità scientifica. Molte affermazioni dell'economia critica sono state così «mitizzate» e non è detto che una tale formazione di miti non abbia avuto la sua importanza pratica immediata e non possa ancora averla. Ma si tratta di un altro aspetto della quistione, che non ha che poco da vedere con l'impostazione scientifica del problema e con la deduzione logica: potrà essere esaminata in sede di critica dei metodi politici e dei metodi di politica culturale. È probabile che in questa sede sia da dimostrare inetto in ultima analisi e produttivo di maggior danno che utile in definitiva il metodo politico di forzare arbitrariamente una tesi scientifica per trarne un mito popolare energetico e propulsivo: il metodo potrebbe paragonarsi all'uso degli stupefacenti che creano un istante di esaltazione delle forze fisiche e psichiche ma debilitano permanentemente l'organismo.

Sulla caduta tendenziale del saggio del profitto. Questa legge dovrebbe essere studiata sulla base del taylorismo e del fordismo. Non sono questi due metodi di produzione e di lavoro dei tentativi progressivi di superare la legge tendenziale, eludendola col moltiplicare le variabili nelle condizioni dell'aumento progressivo del capitale costante? Le variabili sono queste (tra le più importanti, ma dai libri del Ford si potrebbe costruire un registro completo e molto interessante): 1) le macchine continuamente introdotte sono più perfette e raffinate; 2) i metalli più resistenti e di durata maggiore; 3) si crea un tipo nuovo di operaio monopolizzato con gli alti salari; 4) diminuzione dello scarto nel materiale di fabbricazione; 5) utilizzazione sempre più vasta di sempre più numerosi sottoprodotti, cioè risparmio di scarti che prima erano necessari e che è stato reso possibile dalla grande am-

piezza delle imprese; 6) utilizzazione dello scarto di energie caloriche: per esempio il calore degli alti forni che prima si disperdeva nell'atmosfera viene immesso in tubatura e riscalda gli ambienti d'abitazione, ecc. (La selezione di un nuovo tipo di operaio rende possibile, attraverso la razionalizzazione taylorizzata dei movimenti, una produzione relativa e assoluta più grande di quella precedente con la stessa forza di lavoro). Con ognuna di queste innovazioni l'industriale passa da un periodo di costi crescenti (cioè di caduta del saggio del profitto) a un periodo di costi decrescenti, in quanto viene a godere di un monopolio di iniziativa che può durare abbastanza a lungo (relativamente). Il monopolio dura a lungo anche a causa degli alti salari che tali industrie progressive «devono» dare, se vogliono formare una maestranza selezionata e se vogliono contendere ai concorrenti gli operai più predisposti, dal punto di vista psicotecnico, alle nuove forme di produzione e di lavoro (ricordare il fatto simile del senatore Agnelli che, per assorbire nella Fiat le altre imprese automobilistiche, bloccò tutti gli operai battilastra della piazza con gli alti salari; le fabbriche, private così dei loro reparti specializzati per la produzione dei parafranghi, cercarono di resistere tentando di fabbricare parafranghi di legno compensato, ma l'innovazione fallì e dovettero capitolare). L'estensione dei nuovi metodi determina una serie di crisi, ognuna delle quali ripropone gli stessi problemi dei costi crescenti e il cui ciclo si può immaginare ricorrente finché: 1) non si sia raggiunto il limite estremo di resistenza del materiale; 2) non si sia raggiunto il limite nell'introduzione di nuove macchine automatiche, cioè il rapporto ultimo tra uomini e macchine; 3) non si sia raggiunto il limite di saturazione di industrializzazione mondiale, tenendo conto del saggio di aumento della popolazione (che d'altronde declina con l'estendersi dell'industrialismo) e della produzione per rinnovare la merce d'uso e i beni strumentali. La legge tendenziale della caduta del profitto sarebbe quindi alla base dell'americanismo, cioè sarebbe la causa del ritmo accelerato nel progresso dei metodi di lavoro e di produzione e di modificazione del tipo tradizionale dell'operaio.

[*Lo storicismo di B. Croce.*] Come si può impostare per la filosofia del Croce il problema di «rimettere l'uomo sulle proprie gambe», di farlo camminare coi piedi e non con la testa? È il problema dei residui di «trascendenza, di metafisica, di teologia» nel Croce, è il problema della qualità del suo «storicismo». Il Croce afferma spesso e volentieri di aver fatto ogni sforzo per espungere dal suo pensiero ogni traccia residua di trascendenza, di teologia, di metafisica, fino a rifiutare in filosofia ogni idea di «sistema» e di «problema fondamentale». Ma è però esatto che ci sia riuscito?

Il Croce si afferma «dialettico» (sebbene introduca nella dialettica una «dialettica dei distinti», oltre alla dialettica degli opposti, che non è riuscito a dimostrare cosa sia dialettica o cosa sia esattamente) ma il punto da chiarire è questo: nel divenire vede egli il divenire stesso o il «concetto» di divenire? Questo mi pare il punto da cui occorre partire per approfondire: 1) lo storicismo del Croce, e in ultima analisi, la sua concezione della realtà, del mondo, della vita, cioè la sua filosofia «tout court»; 2) il suo dissenso dal Gentile e dall'idealismo attuale; 3) la sua incomprendimento del materialismo storico, accompagnata dall'ossessione del materialismo storico stesso. Che il Croce sia stato sempre ossessionato dal materialismo storico e lo sia tuttora in forma anche più acuta che nel passato non è difficile dimostrare. Che una tale ossessione sia diventata spasmodica in questi ultimi anni è dimostrato: dagli accenni contenuti negli *Elementi di politica*, dal suo intervento a proposito dell'estetica del materialismo storico nel Congresso di Oxford (cfr. notizia pubblicata nella «Nuova Italia»), dalla recensione delle opere complete di Marx Engels pubblicata nella «Critica» del 1930, dall'accenno contenuto nei *Capitoli introduttivi di una Storia dell'Europa nel secolo XIX*, dalle lettere al Barbagallo pubblicate nella «Nuova Rivista Storica» del 1928-29 e specialmente dall'importanza data al libro del Fülöp-Miller, come appare da alcune note pubblicate nella «Critica» nel 1925 (mi pare).

Se è necessario, nel perenne fluire degli avvenimenti, fissare dei concetti, senza i quali la realtà non potrebbe essere compresa, occorre anche, ed è anzi imprescindibile, fissare e ricordare che realtà in movimento e concetto della realtà, se logicamente possono essere distinti, storicamente de-

vono essere concepiti come unità inseparabile. Altrimenti avviene ciò che avviene al Croce, che la storia diventa una storia formale, una storia di concetti, e in ultima analisi una storia degli intellettuali, anzi una storia autobiografica del pensiero del Croce, una storia di mosche cocchiere. Il Croce sta cadendo in una nuova e strana forma di sociologismo «idealistico», non meno buffo e inconcludente del sociologismo positivistico.

Vedere se il principio di «distinzione», cioè quella che il Croce chiama «dialettica dei distinti» non sia stato determinato dalla riflessione sul concetto astratto di «homo oeconomicus» proprio dell'economia classica. Posto che tale astrazione ha una portata e un valore puramente «metodologici» o addirittura di tecnica della scienza (cioè immediato ed empirico), è da vedere come il Croce abbia elaborato tutto il sistema dei «distinti». In ogni modo tale elaborazione, come del resto molte altre parti del sistema crociano, avrebbe avuto origine dallo studio dell'economia politica e più precisamente dallo studio della filosofia della prassi, ciò che però non può non significare che il sistema crociano abbia avuto un'origine e una determinazione immediata «economica». La stessa difficoltà che molti filosofi attualisti incontrano nel comprendere il concetto di «homo oeconomicus», trovano nel comprendere il significato e la portata della «dialettica dei distinti». La ricerca ha due aspetti: uno di carattere logico e l'altro di carattere storico. La prima «distinzione» posta dal Croce mi pare sia stata «storicamente» proprio quella del «momento dell'economia o dell'utilità», che non coincide e non può coincidere con quella degli economisti nel senso stretto, poiché nel momento dell'utilità o economico il Croce fa rientrare una serie di attività umane che ai fini della scienza economica sono irrilevanti (per es. l'amore).

Identità di storia e filosofia. L'identità di storia e filosofia è immanente nel materialismo storico (ma, in un certo senso, come previsione storica di una fase avvenire). Ha preso il Croce l'abbrivo dalla filosofia della praxis di Antonio Labriola? In ogni modo questa identità è diventata, nella concezione del Croce, ben altra cosa da quella che è immanente nel materialismo storico: esempio gli ultimi scritti di storia etico-politica del Croce stesso. La proposizione che il proletariato tedesco è l'erede della filosofia classica tedesca contiene appunto l'identità tra storia e filosofia; così la proposizione che i filosofi hanno finora solo spiegato il mondo e che ormai si tratta di trasformarlo.

Questa proposizione del Croce della identità di storia e di filosofia è la più ricca di conseguenze critiche: 1) essa è mutila se non giunge anche alla identità di storia e di politica (e dovrà intendersi politica quella che si realizza e non solo i tentativi diversi e ripetuti di realizzazione alcuni dei quali falliscono presi in sé) e, 2) quindi anche alla identità di politica e di filosofia. Ma se è necessario ammettere questa identità, come è più possibile distinguere le ideologie (uguali, secondo Croce, a strumenti di azione politica) dalla filosofia? Cioè la distinzione sarà possibile, ma solo per gradi (quantitativa) e non qualitativamente. Le ideologie, anzi, saranno la «vera» filosofia, perché esse risulteranno essere quelle «volgarizzazioni» filosofiche che portano le masse all'azione concreta, alla trasformazione della realtà. Esse, cioè, saranno l'aspetto di massa di ogni concezione filosofica, che nel «filosofo» acquista caratteri di universalità astratta, fuori del tempo e dello spazio, caratteri peculiari di origine letteraria e antistorica.

La critica del concetto di storia nel Croce è essenziale: non ha essa un'origine puramente libresco e erudita? Solo l'identificazione di storia e politica toglie alla storia questo suo carattere. Se il politico è uno storico (non solo nel senso che fa la storia, ma nel senso che operando nel presente interpreta il passato), lo storico è un politico e in questo senso (che del resto appare anche nel Croce) la storia è sempre storia contemporanea, cioè politica: ma il Croce non può giungere fino a questa conclusione necessaria, appunto perché essa porta all'identificazione di storia e politica e quindi di ideologia e filosofia.

L'idealismo attuale fa coincidere verbalmente ideologia e filosofia (ciò che, in ultima analisi, non è altro che uno degli aspetti dell'unità superficiale postulata da esso fra reale e ideale, fra teoria e pratica ecc.) ciò che rappresenta una degradazione della filosofia tradizionale rispetto all'altezza cui l'aveva portata il Croce con la cosiddetta dialettica dei «distinti». Tale degradazione è visibilissima negli sviluppi (o involuzioni) che l'idealismo attuale mostra nei discepoli del Gentile: i «Nuovi Studi» di Ugo Spirito e A. Volpicelli sono il documento più vistoso di questo fenomeno. L'unità di ideologia e filosofia, quando è affermata in questa forma, crea una nuova forma di sociologismo, né storia né filosofia, cioè, ma un insieme di schemi verbali astratti, sorretti da una fraseologia tediosa e pappagallesca. La resistenza del Croce a questa tendenza è veramente «eroica»: il Croce ha viva la consapevolezza che tutti i movimenti del pensiero moderno conducono a una rivalutazione trionfale della filosofia della prassi, cioè al capovolgimento della posizione tradizionale dei problemi filosofici e alla dissoluzione della filosofia intesa nel modo tradizionale. Il Croce resiste con tutte le sue forze alla pressione della realtà storica, con una intelligenza eccezionale dei pericoli e dei mezzi idonei per ovviarli. Perciò lo studio dei suoi scritti dal '19 ad oggi ha un grandissimo significato. La preoccupazione del Croce nasce con la guerra mondiale che egli stesso affermò essere la «guerra del materialismo storico». La sua posizione «au dessus», in un certo senso, è già indice di questa preoccupazione ed è una posizione di allarme (durante la guerra, filosofia e ideologia entrarono in frenetico connubio). Anche l'atteggiamento del Croce verso libri come quello del De Man, dello Zibordi ecc., non possono spiegarsi altrimenti perché in stridente contraddizione con le sue posizioni ideologiche e pratiche di prima della guerra.

Questo spostamento del Croce dalla posizione «critica» a una posizione tendenzialmente pratica e di preparazione all'azione politica effettiva (nei limiti consentiti dalle circostanze e dalla posizione sociale del Croce) è molto significativo. Che importanza può aver avuto il suo libro sulla *Storia d'Italia*? Qualcosa può dedursi dal libro del Bonomi su Bissolati, da quello dello Zibordi su citato, dalla prefazione di Schiavi al libro del De Man. Il De Man serve anch'esso di ponte di passaggio.

È da ricordare tuttavia la lettera di Orazio Raimondo riportata da G. Castellano nella sua *Introduzione allo studio delle opere di Benedetto Croce*. La lettera dimostra l'influsso che il Croce esercitava in certi ambienti, penetrando per meati che rimanevano incontrollati. E si tratta del Raimondo, massone, realmente imbevuto dell'ideologia massonica fino alle midolla e «francesamente» democratico, come appare in molte sue orazioni ma specialmente in quella di difesa della Tiepolo (o della dama che assassinò l'attendente Polidori) dove appare il teismo massonico in tutta la sua spiegata ed evidenza.

Le origini «nazionali» dello storicismo crociano. È da ricercare cosa significa esattamente e come è giustificata in Edgar Quinet la formula dell'equivalenza di rivoluzione-restaurazione nella storia italiana. Secondo Daniele Mattalia (*Gioberti in Carducci* nella «Nuova Italia» del 20 novembre 1931) la formula del Quinet sarebbe stata adottata dal Carducci attraverso il concetto giobertiano di «classicità nazionale» (*Rinnovamento*, ediz. Laterza, III, 88; *Primato*, ed. Utet, 1, 5, 6, 7,...). È da vedere se la formula del Quinet può essere avvicinata a quella di «rivoluzione passiva» del Cuoco; esse forse esprimono il fatto storico dell'assenza di una iniziativa popolare unitaria nello svolgimento della storia italiana e l'altro fatto che lo svolgimento si è verificato come reazione delle classi dominanti al sovversivismo sporadico, elementare, disorganico delle masse popolari con «restaurazioni» che hanno accolto una qualche parte delle esigenze dal basso, quindi «restaurazioni progressive» o «rivoluzioni-restaurazioni» o anche «rivoluzioni passive». Si potrebbe dire che si è sempre trattato di rivoluzioni dell'«uomo del Guicciardini» (nel senso desanctisiano), in cui i dirigenti hanno sempre salvato il loro «particolare»: il Cavour avrebbe appunto «diplomattizzato» la rivoluzione dell'uomo del Guicciardini ed egli stesso si avvicinava come tipo al Guicciardini.

Lo storicismo del Croce sarebbe quindi niente altro che una forma di moderatismo politico, che pone come solo metodo d'azione politica quello in cui il progresso, lo svolgimento storico, ri-

sulta dalla dialettica di conservazione e innovazione. Nel linguaggio moderno questa concezione si chiama riformismo. Il contemperamento di conservazione e di innovazione costituisce appunto il «classicismo nazionale» del Gioberti, così come costituisce il classicismo letterario e artistico dell'ultima estetica crociana. Ma questo storicismo da moderati e da riformisti non è per nulla una teoria scientifica, il «vero» storicismo; è solo il riflesso di una tendenza pratico-politica, una ideologia nel senso deteriore. Infatti perché la «conservazione» deve essere proprio quella data «conservazione», quel dato elemento del passato? E perché si deve essere «irrazionalisti» e «antistoricisti» se non si conserva proprio quel determinato elemento? In realtà, se è vero che il progresso è dialettica di conservazione e innovazione e l'innovazione conserva il passato superandolo, è anche vero che il passato è cosa complessa, un complesso di vivo e di morto, in cui la scelta non può essere fatta arbitrariamente, a priori, da un individuo o da una corrente politica. Se la scelta è stata fatta in tal modo (sulla carta) non può trattarsi di storicismo ma di un atto di volontà arbitrario, del manifestarsi di una tendenza pratico-politica, unilaterale, che non può dare fondamento a una scienza, ma solo a una ideologia politica immediata. Ciò che del passato verrà conservato nel processo dialettico non può essere determinato a priori, ma risulterà dal processo stesso, avrà un carattere di necessità storica, e non di scelta arbitraria da parte dei così detti scienziati e filosofi. E intanto è da osservare che la forza innovatrice, in quanto essa stessa non è un fatto arbitrario, non può non essere già immanente nel passato, non può non essere in un certo senso essa stessa il passato, un elemento del passato, ciò che del passato è vivo e in sviluppo, è essa stessa conservazione-innovazione, contiene in sé l'intero passato, degno di svolgersi e perpetuarsi. Per questa specie di storicisti moderati (e si intende moderati in senso politico, di classe, cioè di quelle classi che operarono nella restaurazione dopo il 1815 e il 1848) irrazionale era il giacobinismo, antistoria era uguale a giacobinismo. Ma chi potrà mai provare storicamente che i giacobini siano stati guidati solo dall'arbitrio? E non è ormai una proposizione storica banale che né Napoleone né la Restaurazione hanno distrutto i «fatti compiuti» dai giacobini? O forse l'antistoricismo dei giacobini sarà consistito in ciò che delle loro iniziative non si è «conservato» il 100%, ma solo una certa percentuale? Non pare che ciò sia plausibile da sostenersi, perché la storia non si ricostruisce con calcoli matematici e d'altronde nessuna forza innovatrice si realizza immediatamente, ma appunto è sempre razionalità e irrazionalità, arbitrio e necessità, è «vita», cioè, con tutte le debolezze e le forze della vita, con le sue contraddizioni e le sue antitesi.

Fissare bene questo rapporto dello storicismo del Croce con la tradizione moderata del Risorgimento e col pensiero reazionario della Restaurazione. Osservare come la sua concezione della «dialettica» hegeliana abbia privato questa di ogni vigore e di ogni grandezza, rendendola una questione scolastica di parole. Il Croce ripete oggi la funzione del Gioberti e a questi si applica la critica contenuta nella *Miseria della filosofia* sul modo di non comprendere l'hegelismo. E tuttavia questo dello «storicismo» è uno dei punti e dei motivi permanenti in tutta l'attività intellettuale e filosofica del Croce e una delle ragioni della fortuna e dell'influsso esercitato dalla sua attività da trent'anni. In realtà il Croce si inserisce nella tradizione culturale del nuovo Stato italiano e riporta la cultura nazionale alle origini sprovvincializzandola e depurandola di tutte le scorie magniloquenti e bizzarre del Risorgimento. Stabilire con esattezza il significato storico e politico dello storicismo crociano significa appunto ridurlo alla sua reale portata di ideologia politica immediata, spogliandolo della grandezza brillante che gli viene attribuita come di manifestazione di una scienza obbiettiva, di un pensiero sereno e imparziale che si colloca al di sopra di tutte le miserie e le contingenze della lotta quotidiana, di una disinteressata contemplazione dell'eterno divenire della storia umana.

Esaminare, ancora, il principio crociano (o accettato e svolto dal Croce) del «carattere volitivo dell'affermazione teoretica» (a questo proposito cfr. il capitolo «La libertà di coscienza e di scienza» nel volume *Cultura e Vita morale*, 2^a ediz., pp. 95 sgg.).

È da vedere se, a suo modo, lo storicismo crociano non sia una forma, abilmente mascherata, di storia a disegno, come tutte le concezioni liberali riformistiche. Se si può affermare, genericamente, che la sintesi conserva ciò che è vitale ancora della tesi, superata dall'antitesi, non si può affermare, senza arbitrio, ciò che sarà conservato, ciò che a priori si ritiene vitale, senza cadere nell'ideologismo, senza cadere nella concezione di una storia a disegno. Che cosa il Croce ritiene che della tesi sia da conservare, perché vitale? Non essendo che raramente un politico pratico, il Croce si guarda bene da ogni enumerazione di istituti pratici e di concezioni programmatiche, da affermare «intangibili», ma tuttavia essi possono essere dedotti dall'insieme della sua opera. Ma se anche ciò non fosse fattibile, rimarrebbe sempre l'affermazione che è «vitale» e intangibile la forma liberale dello Stato, la forma cioè che garantisce a ogni forza politica di muoversi e di lottare liberamente. Ma come può confondersi questo fatto empirico col concetto di libertà, cioè di storia? Come domandare che le forze in lotta «moderino» la lotta entro certi limiti (i limiti della conservazione dello Stato liberale) senza cadere in arbitrio e nel disegno preconcepito? Nella lotta «i colpi non si danno a patti» e ogni antitesi deve necessariamente porsi come radicale antagonista della tesi, fino a proporsi di distruggerla completamente e completamente sostituirla. Concepire lo svolgimento storico come un gioco sportivo col suo arbitro e le sue norme prestabilite da rispettare lealmente, è una forma di storia a disegno, in cui l'ideologia non si fonda sul «contenuto» politico ma sulla forma e sul metodo della lotta. È un'ideologia che tende a snervare l'antitesi, a spezzettarla in una lunga serie di momenti, cioè a ridurre la dialettica a un processo di evoluzione riformistica «rivoluzione-restaurazione», in cui solo il secondo termine è valido, poiché si tratta di rabberciare continuamente dall'esterno un organismo che non possiede internamente la propria ragion di salute. Del resto si potrebbe dire che un simile atteggiamento riformistico è un'«astuzia della Provvidenza» per determinare una maturazione più rapida delle forze interne tenute imbrigliate dalla pratica riformistica.

Come occorre intendere l'espressione «condizioni materiali» e l'«insieme» di queste condizioni? Come il «passato», la «tradizione», concretamente intesi, obiettivamente constatabili e «misurabili» con metodi di accertamento «universalmente» soggettivi, cioè appunto «oggettivi». Il presente operoso non può non continuare, sviluppandolo, il passato, non può non innestarsi nella «tradizione». Ma come riconoscere la «vera» tradizione, il «vero» passato ecc.? Cioè la storia reale, effettiva e non la velleità di fare nuova storia che cerca nel passato una sua giustificazione tendenziosa, di «superstruttura»? È passato reale la struttura appunto, perché essa è la testimonianza, il «documento» incontrovertibile di ciò che è stato fatto e continua a sussistere come condizione del presente e dell'avvenire. Si potrà osservare che nell'esame della «struttura» i singoli critici possono sbagliare, affermando vitale ciò che è morto, o non è germe di nuova vita da sviluppare, ma il metodo stesso non può essere confutato perentoriamente. Che esista possibilità di errore è ammissibile senz'altro, ma sarà errore dei singoli critici (uomini politici, statisti) non errore di metodo. Ogni gruppo sociale ha una «tradizione», un «passato» e pone questo come il solo e totale passato. Quel gruppo che comprendendo e giustificando tutti questi «passati», saprà identificare la linea di sviluppo reale, perciò contraddittoria, ma nella contraddizione passibile di superamento, commetterà «meno errori», identificherà più elementi «positivi» su cui far leva per creare nuova storia.

[*Religione, filosofia, politica.*] Discorso del Croce alla sezione di Estetica del Congresso filosofico di Oxford (riassunto nella «Nuova Italia» del 20 ottobre 1930): svolge in forma estrema le tesi sulla filosofia della praxis esposte nella *Storia della Storiografia italiana nel secolo XIX*. Questo più recente punto di vista critico del Croce sulla filosofia della praxis (che innova completamente quello sostenuto nel suo volume *MSEM*) come può essere giudicato criticamente? Si dovrà giudicare non come un giudizio da filosofo, ma come un atto politico di portata pratica immediata. È certo che della filosofia della praxis si è formata una corrente deteriore, che può essere considerata in rapporto alla concezione dei fondatori della dottrina come il cattolicesimo popolare in rapporto a

quello teologico o degli intellettuali: come il cattolicesimo popolare può essere tradotto nei termini del paganesimo, o di religioni inferiori al cattolicesimo per le superstizioni e le stregonerie da cui erano o sono dominate, così la filosofia della praxis deteriorata può essere tradotta in termini «teologici» o trascendentali, cioè delle filosofie prekantiane e precartesiane. Il Croce si comporta come gli anticlericali massonici e razionalisti volgari che appunto combattono il cattolicesimo con questi confronti e con queste traduzioni del cattolicesimo volgare in linguaggio «feticista». Il Croce cade nella stessa posizione intellettualistica che il Sorel rimproverava al Clemenceau, di giudicare un movimento storico dalla sua letteratura di propaganda e di non capire che anche dei banali opuscoli possono essere l'espressione di movimenti estremamente importanti e vitali.

Per una filosofia è una forza o una debolezza di avere oltrepassato i soliti limiti dei ristretti ceti intellettuali e di diffondersi nelle grandi masse sia pure adattandosi alla mentalità di queste e perdendo poco o molto del suo nerbo? E che significato ha il fatto di una concezione del mondo che in tal modo si diffonde e si radica e continuamente ha dei momenti di ripresa e di nuovo splendore intellettuale? È una ubbia da intellettuali fossilizzati credere che una concezione del mondo possa essere distrutta da critiche di carattere razionale: quante volte non si è parlato di «crisi» della filosofia della praxis? e che cosa significa questa crisi permanente? non significa forse la vita stessa che procede per negazioni di negazioni? Ora, chi ha conservato la forza delle successive riprese teoriche se non la fedeltà delle masse popolari che si erano appropriate la concezione, sia pure in forme superstiziose e primitive? Si parla spesso che in certi paesi il non esserci stata la riforma religiosa è causa di regresso in tutti i campi della vita civile e non si osserva che appunto la diffusione della filosofia della praxis è la grande riforma dei tempi moderni, è una riforma intellettuale e morale che compie su scala nazionale ciò che il liberalismo non è riuscito a compiere che per ristretti ceti della popolazione. Appunto l'analisi che il Croce ha fatto nella *Storia dell'Europa* delle religioni e il concetto che il Croce ha elaborato di religione servono a comprendere meglio il significato storico della filosofia della praxis e le ragioni della sua resistenza a tutti gli attacchi e a tutte le diserzioni.

La posizione del Croce è quella dell'uomo del Rinascimento verso la Riforma protestante con la differenza che il Croce rivive una posizione che storicamente si è dimostrata falsa e reazionaria e che egli stesso (e i suoi scolari: cfr. il volume del De Ruggiero su *Rinascimento e Riforma*) ha contribuito a dimostrare falsa e reazionaria. Che Erasmo potesse dire di Lutero: «dove appare Lutero, muore la cultura» si può capire. Che oggi il Croce riproduca la posizione di Erasmo non si capisce, poiché il Croce ha visto come dalla primitiva rozzezza intellettuale dell'uomo della Riforma è tuttavia scaturita la filosofia classica tedesca e il vasto movimento culturale da cui è nato il mondo moderno». Ancora: tutta la trattazione che il Croce fa nella sua *Storia d'Europa* del concetto di religione è una critica implicita delle ideologie piccolo borghesi (Oriani, Missiroli, Gobetti, Dorso ecc.) che spiegano le debolezze dell'organismo nazionale e statale italiano con l'assenza di una Riforma religiosa, intesa in senso angustamente confessionale. Allargando e precisando il concetto di religione, il Croce mostra la meccanicità e lo schematismo astratto di queste ideologie, che erano niente altro che costruzioni di letterati. Ma appunto per ciò, più grave appunto gli si deve fare di non aver capito che appunto la filosofia della praxis, col suo vasto movimento di massa, ha rappresentato e rappresenta un processo storico simile alla Riforma, in contrasto col liberalismo, che riproduce un Rinascimento angustamente ristretto a pochi gruppi intellettuali e che a un certo punto ha capitolato di fronte al cattolicesimo, fino al punto che il solo partito liberale efficiente era il partito popolare, cioè una nuova forma di cattolicesimo liberale.

Croce rimprovera alla filosofia della praxis il suo «scientismo», la sua superstizione «materialistica», un suo presunto ritorno al «medioevo intellettuale». Sono i rimproveri che Erasmo, nel linguaggio del tempo, muoveva al luteranesimo. L'uomo del Rinascimento e l'uomo creato dallo sviluppo della Riforma si sono fusi nell'intellettuale moderno del tipo Croce, ma se questo tipo sarebbe incomprendibile senza la Riforma, esso non riesce più a comprendere il processo storico per cui dal «medioevale» Lutero si è necessariamente giunti allo Hegel e perciò di fronte alla grande riforma intellettuale e morale rappresentata dal diffondersi della filosofia della praxis riproduce meccanica-

mente l'atteggiamento di Erasmo. Questa posizione del Croce si può studiare con molta precisione nel suo atteggiamento pratico verso la religione confessionale. Croce è essenzialmente anticonfessionale (non possiamo dire antireligioso data la sua definizione del fatto religioso), e per un largo gruppo di intellettuali italiani ed europei la sua filosofia, specialmente nelle sue manifestazioni meno sistematiche (come le recensioni, le postille ecc. raccolte nei volumi come *Cultura e vita morale*, *Conversazioni critiche*, *Frammenti di Etica* ecc.) è stata una vera e propria riforma intellettuale e morale di tipo «Rinascimento». «Vivere senza religione» (e s'intende senza confessione religiosa) è stato il succo che il Sorel ha tratto dalla lettura del Croce (cfr. *Lettere di G. Sorel a B. Croce* pubblicate nella «Critica» del 1927 e sgg.). Ma il Croce non è «andato al popolo», non è voluto diventare un elemento «nazionale» (come non lo sono stati gli uomini del Rinascimento, a differenza dei luterani e calvinisti), non ha voluto creare una schiera di discepoli che, in sua sostituzione (dato che egli personalmente volesse serbare la sua energia per la creazione di un'alta coltura) potessero popolarizzare la sua filosofia, tentando di farla diventare un elemento educativo fin dalle scuole elementari (e quindi educativo per il semplice operaio e contadino, cioè per il semplice uomo del popolo). Forse ciò era impossibile, ma valeva la pena che fosse tentato e il non averlo tentato ha pure un significato. Croce in qualche libro ha scritto qualcosa di questo genere: «Non si può togliere la religione all'uomo del popolo, senza subito sostituirla con qualcosa che soddisfi le stesse esigenze per cui la religione è nata e ancora permane». C'è del vero in questa affermazione, ma non contiene questa una confessione dell'impotenza della filosofia idealista a diventare una integrale (e nazionale) concezione del mondo? E infatti come si potrebbe distruggere la religione nella coscienza dell'uomo del popolo senza nello stesso tempo sostituirla? È possibile in questo caso solo distruggere senza creare? È impossibile. Lo stesso anticlericalismo volgare-massonico, sostituisce una nuova concezione alla religione che distrugge (in quanto realmente distrugge) e se questa nuova concezione è rozza e bassa, significa che la religione sostituita era realmente ancor più rozza e bassa. L'affermazione del Croce pertanto non può essere che un modo ipocrita di ripresentare il vecchio principio che la religione è necessaria per il popolo. Il Gentile, meno ipocritamente, e più conseguentemente, ha rimesso l'insegnamento [della religione] nelle scuole elementari (si è andati ancora più oltre di ciò che intendeva fare il Gentile e si è allargato l'insegnamento religioso alle scuole medie) e ha giustificato il suo atto con la concezione hegeliana della religione come filosofia dell'infanzia dell'umanità (è da vedere il programma scolastico del Croce, caduto per le vicende parlamentari del governo Giolitti 1920-21, ma che per rispetto alla religione non era molto diverso da quello che fu il programma Gentile, se ben ricordo), che è diventato un puro sofisma applicato ai tempi attuali, e un modo di rendere servizio al clericalismo. È da ricordare il «frammento di Etica» sulla religione; perché non è stato svolto? Forse ciò era impossibile. La concezione dualistica e della «obiettività del mondo esterno» quale è stata radicata nel popolo dalle religioni e dalle filosofie tradizionali diventate «senso comune» non può essere sradicata e sostituita che da una nuova concezione che si presenti intimamente fusa con un programma politico e una concezione della storia che il popolo riconosca come espressione delle sue necessità vitali. Non è possibile pensare alla vita e alla diffusione di una filosofia che non sia insieme politica attuale, strettamente legata all'attività preponderante nella vita delle classi popolari, il lavoro, e non si presenti pertanto, entro certi limiti, come connessa necessariamente alla scienza. Essa concezione nuova magari assumerà inizialmente forme superstiziose e primitive come quelle della religione mitologica, ma troverà in se stessa e nelle forze intellettuali che il popolo esprimerà dal suo seno gli elementi per superare questa fase primitiva. Questa concezione connette l'uomo alla natura per mezzo della tecnica, mantenendo la superiorità dell'uomo ed esaltandola nel lavoro creativo, quindi esalta lo spirito e la storia. (È da vedere l'articolo di M. Misiroli sulla scienza pubblicato dall'«Ordine Nuovo» con postilla di P. T.).

A proposito dei rapporti tra l'idealismo e il popolo è interessante questo brano del Misiroli (cfr. «L'Italia Letteraria», 23 marzo 1930, *Calendario: Religione e filosofia*): «È probabile che qualche volta, di fronte alla logica del professore di filosofia, specie se questo sarà un seguace dell'idealismo assoluto, il senso comune degli scolari e il buon senso degli insegnanti delle altre mate-

rie, siano tratti a dar ragione al teologo piuttosto che al filosofo. Non vorrei, in un eventuale contraddittorio, davanti ad un pubblico non iniziato, trovarmi a dover perorare le ragioni della filosofia moderna. L'umanità è ancora tutta quanta aristotelica e la comune opinione segue ancora quel dualismo, che è proprio del realismo greco-cristiano. Che il conoscere sia un "vedere" anziché un "fare", che la verità sia fuori di noi, esistente in sé e per sé, e non una nostra creazione, che la "natura" e il "mondo" siano delle intangibili realtà, nessuno dubita e si rischia di passare per pazzi quando si afferma il contrario. I difensori dell'oggettività del sapere, i difensori più rigidi della scienza positiva, della scienza e del metodo di Galileo contro la gnoseologia dell'idealismo assoluto, oggi si trovano fra i cattolici. Quelli che Croce chiama pseudoconcetti e quello che Gentile definisce come pensiero astratto, sono le ultime rocche dell'oggettivismo. Donde la tendenza, sempre più visibile, della cultura cattolica a valorizzare la scienza positiva e l'esperienza contro la nuova metafisica dell'assoluto. Non è da escludere che il pensiero cattolico possa ringiovanirsi rifugiandosi nella cittadella della scienza sperimentale. Da trent'anni i Gesuiti lavorano per eliminare i contrasti – in realtà basati su equivoci – fra la religione e la scienza e non a caso Giorgio Sorel in uno scritto oggi rarissimo osservava che, fra tutti gli scienziati, i matematici sono i soli per i quali il miracolo non ha nulla di miracoloso».

Questo modo di vedere i rapporti tra scienza sperimentale e cattolicesimo non è molto costante nel Missiroli e d'altronde la sua ipotesi non è molto fondata sui fatti reali. Nel volume *Date a Cesare* il quadro che Missiroli fa della cultura dei religiosi in Italia non è molto brillante e promettente di un qualsiasi sviluppo pericoloso per la cultura laica. In una recente risposta a un referendum del «Saggiatore» il Missiroli prevede nell'avvenire italiano un diffondersi generale delle scienze naturali a danno del pensiero speculativo e nello stesso tempo un'ondata di anticlericalismo, cioè prevede che lo sviluppo delle scienze sperimentali sarà in contrasto con le correnti religiose. Che i gesuiti da trent'anni lavorino per riconciliare scienza e religione non pare molto esatto, almeno in Italia. In Italia la filosofia neoscolastica, che si era assunta questa missione, è rappresentata piuttosto dai francescani (che nell'Università del Sacro Cuore si sono circondati di molti laici) che dai gesuiti, tra i quali pare abbondino soprattutto gli studiosi di psicologia sperimentale e di metodo erudito (scienza biblica ecc.). Anzi si ha l'impressione che i gesuiti (quelli della «Civiltà Cattolica» almeno) guardino con un certo sospetto gli studi scientifici e anche l'Università del Sacro Cuore per il fatto che i professori di essa civettano un po' troppo con le idee moderne (la «Civiltà Cattolica» non cessa mai di censurare ogni adesione troppo spinta al darvinismo ecc. Del resto i neoscolastici del gruppo Gemelli hanno civettato non poco col Croce e col Gentile e ne hanno accolto particolari teorie: il libro di monsignor Olgiati su *Carlo Marx* – del 1920 – è tutto costruito con materiali critici crociani e il padre Chiochetti che ha scritto un libro sul Croce accetta di questi la dottrina dell'origine pratica dell'errore che non si vede come possa essere isolata da tutto il sistema crociano).

L'atteggiamento del Croce verso il cattolicesimo si è andato precisando dopo il 1925 e ha avuto la sua nuova manifestazione più cospicua con la *Storia d'Europa nel secolo XIX*, che è stata messa all'indice. Il Croce qualche anno fa si maravigliava perché i suoi libri non erano mai stati posti all'indice: ma perché ciò avrebbe dovuto avvenire? La Congregazione dell'Indice (che è poi il Santo Ufficio dell'Inquisizione) ha una sua politica accorta e prudente. Mette all'Indice librucciacci di poco conto, ma evita quanto può di indicare all'attenzione pubblica come contrarie alla fede le opere di grandi intellettuali. Si trincerava dietro la scusa molto comoda che sono (devono essere intesi come) automaticamente all'Indice tutti i libri che sono contrari a certi principii elencati nelle introduzioni delle diverse edizioni degli Indici. Così per D'Annunzio si è decisa la messa all'Indice solo quando il governo decise di fare l'edizione nazionale delle opere e per il Croce per la *Storia d'Europa*. In realtà la *Storia d'Europa* è il primo libro del Croce in cui le opinioni antireligiose dello scrittore assumevano un significato di politica attiva e avevano una diffusione inaudita.

Il recente atteggiamento del Croce verso la filosofia della praxis (la cui manifestazione più cospicua è stata finora il discorso alla sezione di Estetica del Congresso di Oxford) non è solo un rinnegamento (anzi un capovolgimento) della prima posizione assunta dal Croce prima del 1900

(quando scriveva che il nome di «materialismo» era solo un modo di dire e polemizzava col Plekhanov dando ragione al Lange di non aver parlato della filosofia della praxis nella sua *Storia del Materialismo*), capovolgimento non giustificato logicamente, ma è anche un rinnegamento, anch'esso non giustificato, della sua propria filosofia passata (almeno di una parte cospicua di essa) in quanto il Croce era un filosofo della praxis «senza saperlo» (sarà da vedere il saggio di Gentile in proposito contenuto nel volume *Saggi Critici*, Serie seconda, ediz. Vallecchi, Firenze).

Alcune quistioni poste dal Croce sono puramente verbali. Quando egli scrive che le superstrutture sono concepite come apparenze, non pensa che ciò può significare semplicemente qualcosa di simile alla sua affermazione della non «definitività» ossia della «storicità» di ogni filosofia? Quando per ragioni «politiche», pratiche, per rendere indipendente un gruppo sociale dall'egemonia di un altro gruppo, si parla di «illusione», come si può confondere in buona fede un linguaggio polemico con un principio gnoseologico? E come spiega il Croce la non definitività delle filosofie? Da una parte egli fa questa affermazione gratuitamente, senza giustificarla altro che con il principio generale del «divenire», dall'altra riafferma il principio (già da altri affermato) che la filosofia non è una cosa astratta ma è la risoluzione dei problemi che la realtà nel suo svolgimento incessantemente presenta. La filosofia della praxis intende invece giustificare non con principi generici, ma con la storia concreta, la storicità delle filosofie, storicità che è dialettica perché dà luogo a lotte di sistemi, a lotte tra modi di vedere la realtà, e sarebbe strano che chi è convinto della propria filosofia, ritenesse concrete e non illusorie le credenze avversarie (e di questo si tratta, poiché altrimenti i filosofi della praxis dovrebbero ritenere illusorie le loro proprie concezioni o essere degli scettici e degli agnostici). Ma il più interessante è questo: che la dottrina dell'origine pratica dell'errore del Croce non è altro che la filosofia della praxis ridotta a una dottrina particolare. In questo caso l'*errore* del Croce è l'*illusione* dei filosofi della praxis. Solo che *errore* e *illusione* deve significare nel caso di questa filosofia niente altro che «categoria storica» transeunte per i cambiamenti della pratica, cioè l'affermazione della storicità delle filosofie non solo, ma anche una spiegazione realistica di tutte le concezioni soggettivistiche della realtà. La teoria delle superstrutture non è che la soluzione filosofica e storica dell'idealismo soggettivistico. Accanto alla dottrina dell'origine pratica dell'errore è da porre la teoria delle ideologie politiche spiegate dal Croce nel loro significato di strumenti pratici d'azione: ma dove trovare il limite tra ciò che deve essere inteso come ideologia nel senso stretto crociano e l'ideologia nel senso della filosofia della praxis cioè tutto l'insieme delle soprastrutture? Anche in questo caso la filosofia della praxis ha servito al Croce per costruire una dottrina particolare. D'altronde sia l'«errore» che l'«ideologia come strumento pratico d'azione» anche per il Croce possono essere rappresentati da interi sistemi filosofici che sono tutti un errore perché originati da bisogni pratici e da necessità sociali. Sebbene non l'abbia finora esplicitamente scritto, non sarebbe meraviglioso se il Croce sostenesse l'origine pratica delle religioni mitologiche e quindi così spiegasse la loro erroneità da una parte e il loro resistere tenace alle critiche delle filosofie laiche, dall'altra, perché qualche accenno in questo senso si potrebbe trovare nei suoi scritti (il Machiavelli, con la sua concezione della religione come strumento di dominio, potrebbe a avere già enunziato la tesi dell'origine pratica delle religioni).

L'affermazione del Croce che la filosofia della praxis «stacca» la struttura dalle superstrutture, rimettendo così in vigore il dualismo teologico e ponendo un «dio ignoto-struttura» non è esatta e non è neanche molto profonda invenzione. L'accusa di dualismo teologico e di disgregazione del processo del reale è vacua e superficiale. È strano che una tale accusa sia venuta dal Croce, che ha introdotto il concetto di dialettica dei distinti e che per ciò è continuamente accusato dai gentiliani di aver appunto disgregato il processo del reale. Ma, a parte ciò, non è vero che la filosofia della praxis «stacchi» la struttura dalle superstrutture quando invece concepisce il loro sviluppo come intimamente connesso e necessariamente interrelativo e reciproco. Né la struttura è neanche per metafora paragonabile a un «dio ignoto»: essa è concepita in modo ultrarealistico, tale da poter essere studiata coi metodi delle scienze naturali ed esatte e anzi appunto per questa sua «consistenza» oggettivamente controllabile la concezione della storia è stata ritenuta «scientifica». Forse che la strut-

tura è concepita come qualcosa di immobile ed assoluto o non invece come la realtà stessa in movimento e l'affermazione delle *Tesi su Feuerbach* dell'«educatore che deve essere educato» non pone un rapporto necessario di reazione attiva dell'uomo sulla struttura, affermando l'unità del processo del reale? Il concetto di «blocco storico» costruito dal Sorel coglieva appunto in pieno questa unità sostenuta dalla filosofia della praxis. È da notare quanto fosse cauto e prudente il Croce nei primi saggi raccolti in *MSEM* e quante riserve avanzasse nell'enunciare le sue critiche e le sue interpretazioni (sarà interessante registrare queste riserve caute) e come invece diverso sia il suo metodo in questi recenti scritti, che d'altronde, se colpissero nel segno, dimostrerebbero come egli abbia perduto il suo tempo nel primo periodo e sia stato di straordinaria semplicità e superficialità. Solo che allora il Croce tentava almeno di giustificare logicamente le sue caute affermazioni mentre oggi è diventato perentorio e non crede necessaria nessuna giustificazione. Si potrebbe trovare l'origine pratica del suo attuale errore ricordando il fatto che prima del '900 egli si riteneva onorato di passare anche politicamente per un seguace della filosofia della praxis, poiché allora la situazione storica faceva di questo movimento un alleato del liberalismo, mentre oggi le cose sono molto cambiate e certi scherzetti sarebbero pericolosi.

È da ricordare il giudizio del Croce su Giovanni Botero nel volume *Storia dell'età barocca in Italia*. Il Croce riconosce che i moralisti del '600, per quanto piccoli di statura al paragone del Machiavelli «rappresentavano, nella filosofia politica, uno stadio ulteriore e superiore». Questo giudizio è da avvicinarsi a quello del Sorel sul Clemenceau che non riusciva a vedere, anche «attraverso» una letteratura mediocre, le esigenze che tale letteratura rappresentava e che esse non erano mediocri. Un pregiudizio da intellettuali è quello di misurare i movimenti storici e politici col metro dell'intellettualismo, dell'originalità, della «genialità», cioè della compiuta espressione letteraria e delle grandi personalità brillanti e non invece della necessità storica e della scienza politica, cioè della capacità concreta e attuale di conformare il mezzo al fine. Questo pregiudizio è anche popolare, in certi stadi della organizzazione politica (stadio degli uomini carismatici) e si confonde spesso col pregiudizio dell'«oratore»: l'uomo politico deve essere grande oratore o grande intellettuale, deve avere il «crisma» del genio ecc. ecc. Si arriva poi allo stadio inferiore di certe regioni contadine o dei negri in cui per essere seguiti occorre avere la barba.

Nesso tra filosofia, religione, ideologia (nel senso crociano). Se per religione si ha da intendere una concezione del mondo (una filosofia) con una norma di condotta conforme, quale differenza può esistere tra religione e ideologia (o strumento d'azione) e in ultima analisi, tra ideologia e filosofia? Esiste o può esistere filosofia senza una volontà morale conforme? I due aspetti della religiosità, la filosofia e la norma di condotta, possono concepirsi come staccate e come [possono] essere state concepite come staccate? E se la filosofia e la morale sono sempre unitarie, perché la filosofia deve essere logicamente precedente alla pratica e non viceversa? O non è un assurdo una tale impostazione e non deve concludersi che «storicità» della filosofia significa niente altro che sua «praticità»? Si può forse dire che il Croce ha sfiorato il problema in *Conversazioni critiche*, I, pp. 298-99-300, dove analizzando alcune delle *Glosse al Feuerbach* giunge alla conclusione che in esse «dinanzi alla filosofia preesistente» prendono la parola «non già altri filosofi, come si aspetterebbe, ma i rivoluzionari pratici», che il Marx «non tanto capovolgeva la filosofia hegeliana, quanto la filosofia in genere, ogni sorta di filosofia; e il filosofare soppiantava con l'attività pratica». Ma non si tratta invece della rivendicazione, di fronte alla filosofia «scolastica», puramente teorica o contemplativa, di una filosofia che produca una morale conforme, una volontà attualizzatrice e in essa si identifichi in ultima analisi? La tesi XI: «I filosofi hanno soltanto variamente interpretato il mondo; si tratta ora di cangiarlo», non può essere interpretata come un gesto di ripudio di ogni sorta di filosofia, ma solo di fastidio per i filosofi e il loro psittacismo e l'energica affermazione di una unità tra teoria e pratica. Che una tale soluzione da parte del Croce sia criticamente inefficiente si può osser-

vare anche da ciò che, anche ammesso per ipotesi assurda che Marx volesse «soppiantare» la filosofia in genere con l'attività pratica, sarebbe da «sfoderare» l'argomento perentorio che non si può negare la filosofia se non filosofando, cioè riaffermando ciò che si era voluto negare, e lo stesso Croce, in una nota del volume *Materialismo storico ed economia marxistica* riconosce (aveva riconosciuto) esplicitamente come giustificata l'esigenza di costruire una filosofia della praxis posta da Antonio Labriola.

Questa interpretazione delle *Glosse al Feuerbach* come rivendicazione di unità tra teoria e pratica, e quindi come identificazione della filosofia con ciò che il Croce chiama ora religione (concezione del mondo con una norma di condotta conforme) – ciò che poi non è che l'affermazione della storicità della filosofia fatta nei termini di un'immanenza assoluta, di una «terrestrità assoluta» – si può ancora giustificare con la famosa proposizione che «il movimento operaio tedesco è l'erede della filosofia classica tedesca», la quale non significa già, come scrive il Croce: «erede che non continuerebbe già l'opera del predecessore, ma ne imprenderebbe un'altra, di natura diversa e contraria» ma significherebbe proprio che l'«erede» continua il predecessore, ma lo continua «praticamente» poiché ha dedotto una volontà attiva, trasformatrice del mondo, dalla mera contemplazione e in questa attività pratica è contenuta anche la «conoscenza» che solo anzi nell'attività pratica è «reale conoscenza» e non «scolasticismo». Se ne deduce anche che il carattere della filosofia della praxis è specialmente quello di essere una concezione di massa, una cultura di massa e di massa che opera unitariamente, cioè che ha norme di condotta non solo universali in idea, ma «generalizzate» nella realtà sociale. E l'attività del filosofo «individuale» non può essere pertanto concepita che in funzione di tale unità sociale, cioè anch'essa come politica, come funzione di direzione politica.

Anche da questo punto appare come il Croce abbia saputo mettere bene a profitto il suo studio della filosofia della praxis. Cosa è infatti la tesi crociana dell'identità di filosofia e di storia se non un modo, il modo crociano, di presentare lo stesso problema posto dalle glosse al Feuerbach e confermato dall'Engels nel suo opuscolo su Feuerbach? Per Engels «storia» è pratica (l'esperimento, l'industria) per Croce Storia è ancora un concetto speculativo; cioè Croce ha rifatto a rovescio il cammino – dalla filosofia speculativa si era giunti a una filosofia «concreta e storica», la filosofia della praxis; il Croce ha ritradotto in linguaggio speculativo le acquisizioni progressive della filosofia della praxis e in questa ritraduzione è il meglio del suo pensiero.

Si può vedere con maggiore esattezza e precisione il significato che la filosofia della praxis ha dato alla tesi hegeliana che la filosofia si converte nella storia della filosofia, cioè della storicità della filosofia. Ciò porta alla conseguenza che occorre negare la «filosofia assoluta» astratta o speculativa, cioè la filosofia che nasce dalla precedente filosofia e ne eredita i «problemi supremi», così detti, o anche solo il «problema filosofico», che diventa pertanto un problema di storia, di come nascono e si sviluppano i determinati problemi della filosofia. La precedenza passa alla pratica, alla storia reale dei mutamenti dei rapporti sociali; dai quali quindi (e quindi, in ultima analisi, dall'economia) sorgono (o sono presentati) i problemi che il filosofo si propone ed elabora.

Per il concetto più largo di storicità della filosofia, che cioè una filosofia è «storica» in quanto si diffonde, in quanto diventa concezione della realtà di una massa sociale (con un'etica conforme), si capisce che la filosofia della praxis, nonostante la «sorpresa» e lo «scandalo» del Croce, studi «nei filosofi proprio (!) ciò che non è filosofico: le tendenze pratiche, e gli affetti sociali e di classe, che quelli rappresentano. Onde nel materialismo del secolo decimottavo essi scorgevano la vita francese di allora, volta tutta all'immediato presente, al comodo e all'utile; nello Hegel, lo Stato prussiano; nel Feuerbach, gli ideali della vita moderna, ai quali la società germanica non si era ancora innalzata; nello Stirner, l'anima dei merciai; nello Schopenhauer, quella dei piccoli borghesi; e via discorrendo». Ma non era ciò appunto uno «storicizzare» le rispettive filosofie, un ricercare il nesso storico tra i filosofi e la realtà storica da cui erano stati mossi? Si potrà dire e si dice infatti: ma la «filosofia» non è invece proprio ciò che «residua» dopo questa analisi per la quale si identifica ciò che è «sociale» nell'opera del filosofo? Intanto occorre porre questa rivendicazione e giustificarla mentalmente. Dopo aver distinto ciò che è sociale o «storico» in una determinata filosofia, ciò

che corrisponde a una esigenza della vita pratica, a una esigenza che non sia arbitraria e cervelotica (e certo non è sempre facile una tale identificazione, specialmente se tentata immediatamente, senza cioè una sufficiente prospettiva) sarà da valutare questo «residuo», che poi non sarà così grande come apparirebbe a prima vista, se il problema fosse posto partendo dal pregiudizio crociano che esso sia una futilità o uno scandalo. Che una esigenza storica sia concepita da un filosofo «individuo» in modo individuale e personale e che la particolare personalità del filosofo incida profondamente sulla concreta forma espressiva della sua filosofia, è evidente senz'altro. Che questi caratteri individuali abbiano importanza, è anche senz'altro da concedere. Ma che significato avrà questa importanza? Non sarà puramente strumentale e funzionale, dato che se è vero che la filosofia non si sviluppa da altra filosofia ma è una continua soluzione di problemi che lo sviluppo storico propone, è anche vero che ogni filosofo non può trascurare i filosofi che l'hanno preceduto e anzi di solito opera proprio come se la sua filosofia fosse una polemica o uno svolgimento delle filosofie precedenti, delle concrete opere individuali dei filosofi precedenti. Talvolta anzi «giova» proporre una propria scoperta di verità come se fosse svolgimento di una tesi precedente di altro filosofo, perché è una forza innestarsi nel particolare processo di svolgimento della particolare scienza cui si collabora.

In ogni modo appare quale sia stato il nesso teorico per cui la filosofia della praxis, pur continuando l'hegelismo, lo «capovolge», senza perciò, come crede il Croce, voler «soppiantare» ogni sorta di filosofia. Se la filosofia è storia della filosofia, se la filosofia è «storia», se la filosofia si sviluppa perché si sviluppa la storia generale del mondo (e cioè i rapporti sociali in cui gli uomini vivono) e non già perché a un grande filosofo succede un più grande filosofo e così via, è chiaro che lavorando praticamente a fare storia, si fa anche filosofia «implicita», che sarà «esplicita» in quanto dei filosofi la elaboreranno coerentemente, si suscitano dei problemi di conoscenza che oltre alla forma «pratica» di soluzione troveranno, prima o poi, la forma teorica per opera degli specialisti, dopo aver immediatamente trovato la forma ingenua del senso comune popolare cioè degli agenti pratici delle trasformazioni storiche. Si vede come i crociani non capiscano questo modo di porre la questione dalla loro meraviglia (cfr. recensione del De Ruggiero del libro di Arthur Feiler nella «Critica» del 20 marzo 1932) di fronte a certi avvenimenti: «... si presenta il fatto paradossale di un'ideologia grettamente, aridamente materialistica, che dà luogo, in pratica, a una passione dell'ideale, a una foga di rinnovamento, a cui non si può negare una certa (!) sincerità», e la spiegazione astratta cui ricorrono: «Tutto ciò è vero in linea di massima (!) ed è anche provvidenziale, perché mostra che l'umanità ha grandi risorse interiori, che entrano in gioco nel momento stesso che una ragione superficiale pretenderebbe negarle», coi giochetti di dialettica formale d'uso: «La religione del materialismo, per il fatto stesso che è religione, non è più materia (!?); l'interesse economico, quando è elevato ad etica, non è più mera economia». Questo arzigogolo del De Ruggiero o è una futilità oppure è da riallacciarsi a una proposizione del Croce che ogni filosofia in quanto tale non è che idealismo: ma posta questa tesi, perché allora tanta battaglia di parole? Sarà solo per una questione di terminologia?

Il Masaryk nel suo libro di memorie (*La Résurrection d'un Etat. Souvenirs et reflexions. 1914-1918*. Parigi, Plon) riconosce l'apporto positivo del materialismo storico, attraverso l'opera del gruppo che l'incarna, nel determinare un nuovo atteggiamento verso la vita, attivo, di intraprendenza e di iniziativa, cioè nel campo in cui precedentemente egli aveva teorizzato la necessità di una riforma religiosa.

All'accenno del De Ruggiero si possono fare altre notazioni critiche che non sono fuori posto in questi appunti sul Croce (si potrebbe questo brano ridurlo a una nota): 1) che questi filosofi speculativi quando non sanno spiegarsi un fatto, ricorrono subito alla solita astuzia della provvidenza che naturalmente spiega tutto; 2) che di superficiale c'è solo l'informazione «filologica» del De Ruggiero, il quale si vergognerebbe di non conoscere tutti i documenti su un minuscolo fatto di storia della filosofia, ma trascura di informarsi con maggiore sostanziosità su avvenimenti giganteschi come quelli sfiorati nella sua recensione. La posizione di cui parla il De Ruggiero per cui un'ideolo-

gia «grettamente ecc.» dà luogo in pratica a una passione dell'ideale ecc. non è poi nuova nella storia: basta accennare alla teoria della predestinazione e della grazia propria del calvinismo e al suo dar luogo a una vasta espansione dello spirito d'iniziativa. In termini di religione è lo stesso fatto cui accenna il De Ruggiero, che il De Ruggiero non riesce a penetrare forse per la sua mentalità ancora fondamentalmente cattolica e antidialettica (cfr. come il cattolico Jemolo, nella sua storia del giansenismo in Italia non riesca a comprendere questa conversione attivistica della teoria della grazia, ignori la letteratura in proposito e si domandi donde l'Anzilotti abbia attinto una tale corbelleria).

[*La dottrina delle ideologie politiche.*] Uno dei punti che più interessa di esaminare ed approfondire è la dottrina crociana delle ideologie politiche. Non basta perciò leggere gli *Elementi di politica* con l'appendice, ma occorre ricercare le recensioni pubblicate nella «Critica» (tra le altre quella all'opuscolo del Malagodi sulle *Ideologie politiche* di cui un capitolo era dedicato al Croce; questi scritti sparsi forse saranno raccolti nel 3° e 4° volume delle *Conversazioni Critiche*). Il Croce dopo aver sostenuto nel *MSEM* che la filosofia della praxis non era che un modo di dire e che bene aveva fatto il Lange a non parlarne nella sua storia del materialismo (sui rapporti tra il Lange e la filosofia della praxis, che furono molto oscillanti e incerti è da vedere il saggio di R. D'Ambrosio *La dialettica nella natura* nella «Nuova Rivista Storica», volume del 1932, pp. 223-52) a un certo punto ha mutato idea radicalmente e ha fatto perno della sua nuova revisione proprio la definizione costruita dal prof. Stammler sul Lange e che il Croce stesso nel *MSEM* (IV ed., p. 118) così riferisce: «Come il materialismo filosofico non consiste nell'affermare che i fatti corporali abbiano efficacia sugli spirituali, ma nel far di questi una mera apparenza, irreali, di quelli; così la "filosofia della praxis" deve consistere nell'affermare che l'economia è la vera realtà e il diritto è l'ingannevole apparenza». Adesso anche per il Croce le superstrutture sono mere apparenze e illusioni, ma è poi ragionata questa mutazione del Croce e specialmente corrisponde alla sua attività di filosofo? La dottrina del Croce sulle ideologie politiche è di evidentissima derivazione dalla filosofia della praxis: esse sono costruzioni pratiche, strumenti di direzione politica, cioè si potrebbe dire, le ideologie sono per i governati delle mere illusioni, un inganno subito, mentre sono per i governanti un inganno voluto e consapevole. Per la filosofia della praxis le ideologie sono tutt'altro che arbitrarie; esse sono fatti storici reali, che occorre combattere e svelare nella loro natura di strumenti di dominio non per ragioni di moralità ecc. ma proprio per ragioni di lotta politica: per rendere intellettualmente indipendenti i governati dai governanti, per distruggere un'egemonia e crearne un'altra, come momento necessario del rovesciamento della praxis. Pare che all'interpretazione materialistica volgare si avvicini più il Croce che la filosofia della praxis. Per la filosofia della praxis le superstrutture sono una realtà (o lo diventano, quando non sono pure elucubrazioni individuali) oggettiva ed operante; essa afferma esplicitamente che gli uomini prendono conoscenza della loro posizione sociale e quindi dei loro compiti sul terreno delle ideologie, ciò che non è piccola affermazione di realtà; la stessa filosofia della praxis è una superstruttura, è il terreno in cui determinati gruppi sociali prendono coscienza del proprio essere sociale, della propria forza, dei propri compiti, del proprio divenire. In questo senso è giusta l'affermazione dello stesso Croce (*MSEM*, IV ed., p. 118) che la filosofia della praxis «è storia fatta o *in fieri*». C'è però una differenza fondamentale tra la filosofia della praxis e le altre filosofie: le altre ideologie sono creazioni inorganiche perché contraddittorie, perché dirette a conciliare interessi opposti e contraddittori; la loro «storicità» sarà breve perché la contraddizione affiora dopo ogni avvenimento di cui sono state strumento. La filosofia della praxis invece non tende a risolvere pacificamente le contraddizioni esistenti nella storia e nella società, anzi è la stessa teoria di tali contraddizioni; non è lo strumento di governo di gruppi dominanti per avere il consenso ed esercitare l'egemonia su classi subalterne; è l'espressione di queste classi subalterne che vogliono educare se stesse all'arte di governo e che hanno interesse a conoscere tutte le verità, anche le sgradevoli e ad evitare gli inganni (impossibili) della classe superiore e tanto più di se stesse. La critica delle ideologie, nella filosofia della praxis, investe il complesso delle superstrutture e afferma la

loro caducità rapida in quanto tendono a nascondere la realtà, cioè la lotta e la contraddizione, anche quando sono «formalmente» dialettiche (come il crocismo) cioè spiegano una dialettica speculativa e concettuale e non vedono la dialettica nello stesso divenire storico. Si veda un aspetto della posizione del Croce che nella prefazione del 1917 al *MSEM* scrive che al fondatore della filosofia della praxis «serberemo [...] altresì la nostra gratitudine per aver conferito a renderci insensibili alle alcinnesche seduzioni [...] della Dea Giustizia e della Dea Umanità»: e perché no della Dea Libertà? Anzi la Libertà è stata dal Croce deificata ed egli è diventato il pontefice di una religione della Libertà. È da notare che il significato di ideologia non è lo stesso in Croce e nella filosofia della praxis. In Croce il significato è ristretto in modo un po' indefinibile, sebbene per il suo concetto di «storicità» anche la filosofia acquisti il valore di una ideologia. Si può dire che per il Croce ci siano tre gradi di libertà: il liberismo economico e il liberalismo politico che non sono né la scienza economica né la scienza politica (sebbene per il liberalismo politico il Croce sia meno esplicito) ma appunto «ideologie politiche» immediate; la religione della libertà; l'idealismo. Anche la religione della libertà essendo, come ogni concezione del mondo necessariamente connessa con un'etica conforme, non dovrebbe essere scienza ma ideologia. Scienza pura sarebbe solo l'idealismo, poiché il Croce afferma che tutti i filosofi, in quanto tali, non possono non essere idealisti, nolenti o volenti.

Il concetto del valore concreto (storico) delle superstrutture nella filosofia della praxis deve essere approfondito accostandolo al soreliano concetto di «blocco storico». Se gli uomini acquistano coscienza della loro posizione sociale e dei loro compiti nel terreno delle superstrutture, ciò significa che tra struttura e superstruttura esiste un nesso necessario e vitale. Bisognerebbe studiare contro quali correnti storiografiche la filosofia della praxis ha reagito nel momento della sua fondazione e quali erano le opinioni più diffuse in quel tempo anche riguardo alle altre scienze. Le stesse immagini e metafore cui ricorrono spesso i fondatori della filosofia della praxis danno indizi in proposito: l'affermazione che l'economia è per la società ciò che l'anatomia nelle scienze biologiche; ed è da ricordare la lotta che nelle scienze naturali è avvenuta per scacciare dal terreno scientifico principi di classificazione basati su elementi esteriori e labili. Se gli animali fossero classificati dal colore della pelle, o del pelo o delle piume, tutti oggi protesterebbero. Nel corpo umano non si può certo dire che la pelle (e anche il tipo di bellezza fisica storicamente prevalente) siano mere illusioni e che lo scheletro e l'anatomia siano la sola realtà, tuttavia per molto tempo si è detto qualcosa di simile. Mettendo in valore l'anatomia e la funzione dello scheletro nessuno ha voluto affermare che l'uomo (e tanto meno la donna) possano vivere senza di essa. Continuando nella metafora si può dire che non è lo scheletro (in senso stretto) che fa innamorare di una donna, ma che tuttavia si comprende quanto lo scheletro contribuisca alla grazia dei movimenti ecc. ecc.

Un altro elemento contenuto nella prefazione del *Zur Kritik* è certo da connettere con la riforma della legislazione processuale e penale. È detto nella prefazione che come non si giudica un individuo da ciò che esso pensa di se stesso, così non si può giudicare una società dalle ideologie. Si può forse dire che questa affermazione è connessa con la riforma per cui nei giudizi penali le prove testimoniali e materiali hanno finito col sostituire le affermazioni dell'imputato con relativa tortura ecc...

Accennando alle così dette leggi naturali e al concetto di natura (diritto di natura, stato di natura ecc.) «che sorto nella filosofia del secolo decimosettimo, fu dominante nel decimottavo» il Croce (p. 93 del *MSEM*) accenna che «simile concezione è colpita in verità solo di sbieco dalla critica del Marx, il quale, analizzando il concetto di *natura*, mostrava com'esso fosse il complemento ideologico dello svolgimento storico della borghesia, un'arma potentissima di cui questa si valse contro i privilegi e le oppressioni, che mirava ad abbattere». L'accenno serve al Croce per l'affermazione metodica seguente: «Quel concetto potrebbe essere sorto come strumento per un fine pratico e occasionale ed essere nondimeno intrinsecamente vero. "Leggi naturali" equivale, in quel caso, a "leggi razionali"; e la razionalità e l'eccellenza di esse leggi occorre negare. Ora appunto per essere di origine metafisica, quel concetto si può rigettare radicalmente, ma non si può confutare in particolare. Esso tramonta con la metafisica di cui faceva parte; e pare ormai che sia tramontato davvero.

Sia pace alla "gran bontà" delle leggi naturali». Il brano non è molto chiaro e perspicuo nel suo complesso. È da riflettere sul fatto che in generale (cioè talvolta) un concetto può sorgere come strumento per un fine pratico e occasionale ed essere nondimeno intrinsecamente vero. Ma non credo che siano molti a sostenere che mutatasi una struttura, tutti gli elementi della corrispondente so-prastruttura debbano necessariamente cadere. Avviene anzi che di una ideologia sorta per guidare le masse popolari e che pertanto non può non tener conto di alcuni loro interessi, sopravvivano più elementi: lo stesso diritto di natura, se è tramontato per le classi colte, è conservato dalla religione cattolica ed è vivace nel popolo, più di quanto si creda. D'altronde nella critica del fondatore della filosofia della praxis si affermava la storicità del concetto, la sua caducità, e il suo valore intrinseco era limitato a tale storicità ma non negato.

Nota I. I fenomeni della moderna decomposizione del parlamentarismo possono offrire molti esempi sulla funzione e il valore concreto delle ideologie. Come questa decomposizione viene presentata per nascondere le tendenze reazionarie di certi gruppi sociali è del più alto interesse. Su questi argomenti sono state scritte molte note sparse in vari quaderni (per es. sulla questione della crisi del principio d'autorità ecc.) che raccolte insieme sono da rimandare a queste note sul Croce.

sul concetto di «libertà». Dimostrare che eccettuati i «cattolici», tutte le altre correnti filosofiche e pratiche si svolgono sul terreno della filosofia della libertà e dell'attuazione della libertà. Questa dimostrazione è necessaria, perché è vero che si è formata una mentalità sportiva che ha fatto della libertà un pallone con cui giocare al football. Ogni «villan che parteggiando viene» immagina se stesso dittatore e il mestiere del dittatore sembra facile: dare ordini imperiosi, firmare carte ecc. poiché si immagina che «per grazia di dio» tutti ubbidiranno e gli ordini verbali e scritti diverranno azione: il verbo si farà carne. Se non si farà, vuol dire che occorrerà attendere ancora finché la «grazia» (ossia le cosiddette «condizioni obbiettive») lo renderanno possibile.

[*Un passo indietro rispetto a Hegel.*] L'importanza che hanno avuto il machiavellismo e l'antimachiavellismo in Italia per lo sviluppo della scienza politica e il significato che in questo svolgimento hanno avuto recentemente la proposizione del Croce sull'autonomia del momento politico-economico e le pagine dedicate al Machiavelli. Si può dire che il Croce non sarebbe giunto a questo risultato senza l'apporto culturale della filosofia della praxis? È da ricordare in proposito che il Croce ha scritto di non poter capire come mai nessuno abbia pensato di svolgere il concetto che il fondatore della filosofia della praxis ha compiuto, per un gruppo sociale moderno, la stessa opera compiuta dal Machiavelli al suo tempo. Da questo paragone del Croce si potrebbe dedurre tutta l'ingiustizia dell'attuale suo atteggiamento culturale, anche perché il fondatore della filosofia della praxis ha avuto interessi molto più vasti del Machiavelli e dello stesso Botero (che per il Croce integra Machiavelli nello svolgimento della scienza politica, sebbene ciò non sia molto esatto, se del Machiavelli non si considera solo il *Principe* ma anche i *Discorsi*) non solo, ma in lui è contenuto in nuce anche l'aspetto etico-politico della politica o la teoria dell'egemonia e del consenso, oltre all'aspetto della forza e dell'economia.

La questione è questa: dato il principio crociano della dialettica dei distinti (che è da criticare come soluzione puramente verbale di una reale esigenza metodologica, in quanto è vero che non esistono solo gli opposti, ma anche i distinti) quale rapporto che non sia quello di «implicazione nell'unità dello spirito» esisterà tra il momento economico-politico e le altre attività storiche? È possibile una soluzione speculativa di questi problemi, o solo una soluzione storica, data dal concetto di «blocco storico» presupposto dal Sorel? Intanto si può dire che mentre l'ossessione politico-economica (pratica, didascalica) distrugge l'arte, la morale, la filosofia, invece queste attività sono anche «politica». Cioè la passione economico-politica è distruttiva quando è esteriore, imposta con la forza, secondo un piano prestabilito (e anche che sia così può essere necessario politicamente e si hanno periodi in cui l'arte, la filosofia ecc. s'addormentano, mentre l'attività pratica è sempre vivace) ma può diventare implicita nell'arte ecc. quando il processo è normale, non violento, quando tra

struttura e superstrutture c'è omogeneità e lo Stato ha superato la sua fase economico-corporativa. Lo stesso Croce (nel volume *Etica e politica*) accenna a queste diverse fasi, una di violenza, di miseria, di lotta accanita, di cui non si può fare storia etico-politica (nel suo senso ristretto) e una di espansione culturale che sarebbe la «vera» storia. Nei suoi due recenti libri: *Storia d'Italia* e *Storia d'Europa* sono precisamente omessi i momenti della forza, della lotta, della miseria e la storia comincia in una dopo il 1870 e nell'altra dal 1815. Secondo questi criteri schematici si può dire che lo stesso Croce riconosce implicitamente la priorità del fatto economico, cioè della struttura come punto di riferimento e di impulso dialettico per le superstrutture, ossia i «momenti distinti dello spirito». Il punto della filosofia crociana su cui occorre insistere pare appunto debba essere la così detta dialettica dei distinti. C'è una esigenza reale nel distinguere gli opposti dai distinti, ma c'è anche una contraddizione in termini, perché dialettica si ha solo degli opposti. Vedere le obiezioni non verbalistiche presentate dai gentiliani a questa teoria crociana e risalire allo Hegel? È da vedere se il movimento da Hegel a Croce-Gentile non sia stato un passo indietro, una riforma «reazionaria». Non hanno essi reso più astratto Hegel? Non ne hanno tagliato via la parte più realistica, più storicistica? e non è invece proprio di questa parte che solo la filosofia della praxis, in certi limiti, è una riforma e un superamento? E non è stato proprio l'insieme della filosofia della praxis a far deviare in questo senso il Croce e il Gentile, sebbene essi di questa filosofia si siano serviti per dottrine particolari? (cioè per ragioni implicitamente politiche?) Tra Croce-Gentile ed Hegel si è formato un anello tradizione Vico-Spaventa-(Gioberti). Ma ciò non significò un passo indietro rispetto ad Hegel? Hegel non può essere pensato senza la Rivoluzione francese e Napoleone con le sue guerre, senza cioè le esperienze vitali e immediate di un periodo storico intensissimo di lotte, di miserie, quando il mondo esterno schiaccia l'individuo e gli fa toccare la terra, lo appiattisce contro la terra, quando tutte le filosofie passate furono criticate dalla realtà in modo così perentorio? Cosa di simile potevano dare Vico e Spaventa? (Anche Spaventa che partecipò a fatti storici di portata regionale e provinciale, in confronto a quelli dall'89 al 1815 che sconvolsero tutto il mondo civile d'allora e costrinsero a pensare «mondialmente»? Che misero in movimento la «totalità» sociale, tutto il genere umano concepibile, tutto lo «spirito»? Ecco perché Napoleone può apparire ad Hegel lo «spirito del mondo» a cavallo!) A quale movimento storico di grande portata partecipa il Vico? Quantunque la sua genialità consista appunto nell'aver concepito un vasto mondo da un angoletto morto della «storia» aiutato dalla concezione unitaria e cosmopolita del cattolicesimo... In ciò la differenza essenziale tra Vico ed Hegel, tra dio e la provvidenza e Napoleone-spirito del mondo, tra una astrazione remota e la storia della filosofia concepita come sola filosofia, che porterà all'identificazione sia pure speculativa tra storia e filosofia, del fare e del pensare, fino al proletariato tedesco come solo erede della filosofia classica tedesca.

[*Politica e ideologie politiche.*] Deve essere criticata l'impostazione che il Croce fa della scienza politica. La politica, secondo il Croce, è l'espressione della «passione». A proposito del Sorel il Croce ha scritto (*Cultura e vita morale*, 2^a ed., p. 158): «Il "sentimento di scissione" non l'aveva garantito (il sindacalismo) abbastanza, forse anche perché una scissione teorizzata è una scissione sorpassata; né il "mito" lo scaldava abbastanza, forse perché il Sorel, nell'atto stesso di crearlo, lo aveva dissipato, dandone la spiegazione dottrinale». Ma il Croce non si è accorto che le osservazioni fatte al Sorel si possono ritorcere contro il Croce stesso: la passione teorizzata non è anch'essa sorpassata? La passione di cui si dà una spiegazione dottrinale, non è anch'essa «dissipata»? Né si dica che la «passione» del Croce sia cosa diversa dal «mito» soreliano, che la passione significhi la categoria, il momento spirituale della pratica, mentre il mito sia una determinata passione che come storicamente determinata può essere sorpassata e dissipata senza che perciò si annichili la categoria che è un momento perenne dello spirito; l'obiezione è vera nel solo senso che Croce non è Sorel, cosa ovvia e banale. Intanto è da osservare come l'impostazione del Croce sia intellettualistica e illuministica. Poiché neanche il mito concretamente studiato dal Sorel era una cosa di carta, una co-

struzione arbitraria dell'intelletto soreliano, esso non poteva essere dissipato da qualche paginetta dottrinale, conosciuta da ristretti gruppi di intellettuali, che poi diffondevano la teoria come prova scientifica della verità scientifica del mito quale ingenuamente appassionava le grandi masse popolari. Se la teoria del Croce fosse reale, la scienza politica dovrebbe essere niente altro che una nuova «Medicina» delle passioni e non è da negare che una gran parte degli articoli politici del Croce sia proprio una intellettualistica e illuministica Medicina delle passioni, così come finisce con l'essere comica la sicurezza del Croce d'aver ammazzato vasti movimenti storici nella realtà perché crede d'averli «sorpasati e dissolti» in idea. Ma in realtà non è neanche vero che il Sorel abbia solo teorizzato e spiegato dottrinalmente un determinato mito: la teoria dei miti è per il Sorel il principio scientifico della scienza politica, è la «passione» del Croce studiata in modo più concreto, è ciò che il Croce chiama «religione» cioè una concezione del mondo con un'etica conforme, è un tentativo di ridurre a linguaggio scientifico la concezione delle ideologie della filosofia della praxis vista attraverso appunto il revisionismo crociano. In questo studio del mito come sostanza dell'azione politica, il Sorel ha anche studiato diffusamente il mito determinato che era alla base di una certa realtà sociale e ne era la molla di progresso. La sua trattazione ha perciò due aspetti: uno propriamente teorico, di scienza politica e un aspetto politico immediato, programmatico. È possibile, sebbene sia molto discutibile, che l'aspetto politico e programmatico del sorelismo sia stato sorpassato e dissipato; oggi si può dire che esso è stato superato nel senso che è stato integrato e depurato di tutti gli elementi intellettualistici e letterari, ma anche oggi occorre riconoscere che il Sorel aveva lavorato sulla realtà effettuale e che tale realtà non è stata sorpassata e dissipata.

Che il Croce non sia uscito da queste contraddizioni e che in parte ne abbia coscienza, si capisce dal suo atteggiamento verso i «partiti politici» quale appare dal capitolo «Il partito come giudizio e come pregiudizio» del volume *Cultura e vita morale* e da ciò che dei partiti si dice negli *Elementi di politica*, quest'ultimo ancor più significativo. Il Croce riduce l'atto politico all'attività dei singoli «capipartito» che per soddisfare la loro passione si costruiscono, nei partiti, gli strumenti adatti al trionfo (sicché la medicina delle passioni basterebbe propinarla a pochi individui). Ma anche ciò spiega nulla. Si tratta di questo: i partiti sono sempre esistiti, permanentemente, anche se con altre forme ed altri nomi, ed una passione permanente è un controsenso (solo per metafora si parla di pazzi ragionanti ecc.), ed ancor di più è sempre esistita una organizzazione permanentemente militare, la quale educa a compiere a sangue freddo, senza passione l'atto pratico più estremo, l'uccisione di altri uomini che non sono singolarmente odiati dai singoli ecc. D'altronde l'esercito è l'attore politico per eccellenza anche in tempo di pace: come mettere d'accordo la passione con la permanenza, con l'ordine e la disciplina sistematica ecc.? La volontà politica deve avere qualche altra molla oltre la passione, una molla di carattere anch'essa permanente, ordinata, disciplinata ecc. Non è detto che la lotta politica, come la lotta militare, si risolvano sempre sanguinosamente, con sacrifici personali che giungono fino al sacrificio supremo della vita. La diplomazia è appunto quella forma di lotta politica internazionale (e non è detto che non esista una diplomazia anche per le lotte nazionali fra partiti) che influisce per ottenere vittorie (che non sono sempre di poco momento) senza spargimento di sangue, senza guerra. Il solo paragone «astratto» fra le forze militari e politiche (alleanze ecc.) di due Stati rivali, convince il più debole a fare delle concessioni. Ecco un caso di «passione» ammaestrata e ragionevole. Nel caso dei capi e dei gregari, avviene che i capi e i gruppi dirigenti suscitano le passioni delle folle artatamente e le conducono alla lotta e alla guerra, ma in questo caso non la passione è causa e sostanza della politica ma la condotta dei capi che si mantengono freddamente ragionatori. L'ultima guerra ha poi mostrato che non la passione manteneva le masse militari in trincea, ma o il terrore dei tribunali militari o un senso del dovere freddamente ragionato e riflessivo.

Passione e politica. Che il Croce abbia identificato la politica con la passione può spiegarsi col fatto che egli si è avvicinato seriamente alla politica, interessandosi all'azione politica delle clas-

si subalterne, che «essendo costrette», «sulla difensiva», trovandosi in caso di forza maggiore, cercando di liberarsi da un male presente (sia pure presunto ecc.) o come altrimenti si vuol dire, realmente confondono politica con passione (anche nel senso etimologico). Ma la scienza politica non solo (secondo il Croce) deve spiegare una parte, l'azione di una parte, ma anche l'altra parte, l'azione dell'altra parte. Ciò che si deve spiegare è l'iniziativa politica, sia essa «difensiva», quindi «appassionata», ma anche «offensiva» cioè non diretta ad evitare un male presente (sia pure presunto, poiché anche il male presunto fa soffrire e in quanto fa soffrire è un male reale). Se si esamina bene questo concetto crociano di «passione» escogitato per giustificare teoricamente la politica, si vede che esso a sua volta non può essere giustificato che dal concetto di lotta permanente, per cui l'«iniziativa» è sempre «appassionata» perché la lotta è incerta e si attacca continuamente per evitare di essere sconfitto non solo, ma per tenere in soggezione l'avversario che «potrebbe vincere» se non fosse continuamente persuaso di essere il più debole, cioè continuamente sconfitto. Insomma non può esserci «passione» senza antagonismo ed antagonismo tra gruppi d'uomini, perché nella lotta tra l'uomo e la natura la passione si chiama «scienza» e non «politica». Si può dire pertanto che nel Croce il termine di «passione» è uno pseudonimo per lotta sociale.

Può nascere passione dalla preoccupazione del prezzo che può assumere la sugna di porco? Una vecchia signora che ha venti servitori può sentir passione dal pensiero di doverli ridurre a diciannove? Passione può essere un sinonimo di economia, nel senso non di produzione economica o di ricerca dell'ofelimità, ma nel senso di continuo studio perché un determinato rapporto non muti sfavorevolmente, anche se lo sfavore sia «utilità generale», libertà generale; ma allora «passione» ed «economia» significano «personalità umana» determinata storicamente in una certa società «gerarchica». Cos'è il «punto d'onore» della malavita se non un patto economico? Ma non è anche una forma di manifestarsi (polemica, di lotta) della personalità? Essere «deprezzato» (spregiato), è il timore morboso di tutti gli uomini nelle forme di società in cui la gerarchia si manifesta in modi «raffinati» (capillari), in minuzie ecc. Nella malavita la gerarchia si fonda sulla forza fisica e sulla furbia: essere «presi in giro», essere fatti apparire sciocchi, lasciare che un oltraggio sia impunito ecc. degrada. Perciò tutto un protocollo e un cerimoniale di convenzione, ricco di sfumature e di sottintesi nelle relazioni reciproche dei soci; venir meno al protocollo è un'ingiuria. Ma ciò non avviene solo nella malavita: le quistioni di rango si verificano in ogni forma di rapporto: da quello tra gli Stati a quello tra famigliari. Chi deve fare un servizio per un certo tempo e non viene sostituito all'ora esatta, s'infuria e reagisce anche con atti di violenza estrema (perfino criminosa); ciò anche se dopo il servizio non ha niente che fare o non acquista la piena libertà di movimento (per es.: un soldato che deve fare la sentinella e dopo il suo turno deve tuttavia rimanere in caserma). Che in questi episodi sia una manifestazione di «personalità» vuol dire solo che la personalità di molti uomini è meschina, angusta: essa è sempre personalità. Ed è innegabile che esistono delle forze che tendono a mantenerla tale e anche ad immeschinarla di più: per troppi essere «qualcosa» significa solo che altri uomini sono ancora «meno cosa» (qualcosa di meno). Che però anche queste piccole cose, queste inezie siano «tutto» o «gran cosa» per certuni risulta da ciò che tali episodi determinano appunto reazioni in cui si arrischia la vita e la libertà personale.

[*Le storie d'Italie e d'Europa.*] Premesso che le due ultime storie, quella d'Italia e quella d'Europa, sono state pensate all'inizio della guerra mondiale, per concludere un processo di meditazioni e di riflessioni sulle cause di quegli avvenimenti del 1914 e 1915, si può domandare quale preciso scopo «educativo» esse abbiano. Preciso, specialmente preciso. E si conclude che non l'hanno, che anche esse rientrano in quella letteratura sul «Risorgimento» di carattere spiccatamente letterario e ideologico, che nella realtà non riuscì a interessare che ristretti gruppi intellettuali: tipico esempio il libro di Oriani sulla *Lotta politica*. Sono stati notati gli interessi attuali del Croce e quindi gli scopi pratici che ne scaturiscono: si nota appunto che essi sono «generici», di educazione astratta e «me-

«tologica», per così dire, «predicatorii» in una parola. L'unico punto preciso la questione «religiosa», ma anche esso si può dire «preciso»? La posizione anche nel problema della religione rimane da intellettuale e sebbene non si possa negare che anche tale posizione sia importante, occorre dire che essa è insufficiente.

[*Il Croce uomo del Rinascimento.*] Si potrebbe dire che il Croce è l'ultimo uomo del Rinascimento e che esprime esigenze e rapporti internazionali e cosmopoliti. Ciò non vuol dire che egli non sia un «elemento nazionale», anche nel significato moderno del termine, vuol dire che anche dei rapporti ed esigenze nazionali egli esprime specialmente quelli che sono più generali e coincidono con nessi di civiltà più vasti dell'area nazionale: l'Europa, quella che suole chiamarsi civiltà occidentale ecc. Il Croce è riuscito a ricreare nella sua personalità e nella sua posizione di leader mondiale della cultura quella funzione di intellettuale cosmopolita che è stata svolta quasi collegialmente dagli intellettuali italiani dal Medio Evo fino alla fine del '600. D'altronde, se nel Croce sono vive le preoccupazioni di leader mondiale, che lo inducono ad assumere sempre atteggiamenti equilibrati, olimpici, senza impegni troppo compromettenti di carattere temporaneo ed episodico, è anche vero che egli stesso ha inculcato il principio che in Italia, se si vuole sprovvincializzare la cultura e il costume (e il provincialismo ancora permane come residuo del passato di disgregazione politica e morale) occorre elevare il tono della vita intellettuale attraverso il contatto e lo scambio di idee col mondo internazionale (era questo il programma rinnovatore del gruppo fiorentino della «Voce»), quindi nel suo atteggiamento e nella sua funzione è immanente un principio essenzialmente nazionale.

La funzione del Croce si potrebbe paragonare a quella del papa cattolico e bisogna dire che il Croce, nell'ambito del suo influsso, talvolta ha saputo condursi più abilmente del papa: nel suo concetto di intellettuale, del resto, c'è qualcosa di «cattolico e clericale», come può vedersi dalle sue pubblicazioni del tempo di guerra e come risulta anche oggi da recensioni e postille; in forma più organica e stringata la sua concezione dell'intellettuale può avvicinarsi a quella espressa da Julien Benda nel libro *La trahison des clercs*. Dal punto di vista della sua funzione culturale non bisogna tanto considerare il Croce come filosofo sistematico quanto alcuni aspetti della sua attività: 1) il Croce come teorico dell'estetica e della critica letteraria ed artistica (l'ultima edizione dell'*Enciclopedia Britannica* ha affidato al Croce la voce «Estetica», trattazione pubblicata in Italia fuori commercio col titolo *Aesthetica in nuce*; il *Breviario d'Estetica* è stato compilato per gli Americani. In Germania sono molti i seguaci dell'Estetica crociana); 2) il Croce come critico della filosofia della praxis e come teorico della storiografia; 3) specialmente il Croce come moralista e maestro di vita, costruttore di principii di condotta che astraggono da ogni confessione religiosa, anzi mostrano come si può «vivere senza religione». Quello del Croce è un ateismo da signori, un anticlericalismo che aborre la rozzezza e la grossolanità plebea degli anticlericali sbracati, ma si tratta sempre di ateismo e di anticlericalismo; si domanda perciò perché il Croce non si sia messo a capo, se non attivamente, almeno dando il suo nome e il suo patrocinio, a un movimento italiano di Kulturkampf, che avrebbe avuto un'enorme importanza storica (per l'atteggiamento ipocrita dei crociani verso il clericalismo è da vedere l'articolo di G. Prezzolini *La paura del prete* nel volume *Mi pare...* stampato dalla casa editrice Delta di Firenze). Né si può dire che egli non si sia impegnato nella lotta per considerazioni di carattere filisteo, per considerazioni personali ecc., perché egli ha dimostrato di non curarsi di queste vanità mondane convivendo liberamente con una donna molto intelligente, che manteneva vivacità al suo salotto napoletano frequentato da scienziati italiani e stranieri e sapeva destare l'ammirazione di questi frequentatori; questa unione libera impedì al Croce di entrare nel Senato prima del 1912, quando la signora era morta e il Croce era ridiventato per Giolitti una persona «rispettabile». È anche da notare, a proposito di religione, l'atteggiamento equivoco del Croce verso il modernismo: che il Croce dovesse essere antimodernista poteva intendersi, in quanto anticattolico, ma l'impostazione della lotta ideologica non fu questa. Obbiettivamente il Croce fu un al-

leato prezioso dei gesuiti contro il modernismo (nel *Date a Cesare* il Missiroli esalta dinanzi ai cattolici l'atteggiamento del Croce e del Gentile contro il modernismo in questo senso) e la ragione di questa lotta, che tra religione trascendentale e filosofia immanentistica non può esistere un *tertium quid* ancipite ed equivoco, pare tutto un pretesto. Anche in questo caso appare l'uomo del Rinascimento, il tipo di Erasmo, con la stessa mancanza di carattere e di coraggio civile. I modernisti, dato il carattere di massa che era dato loro dalla contemporanea nascita di una democrazia rurale cattolica (legata alla rivoluzione tecnica che avveniva nella valle padana con la scomparsa della figura dell'obbligato o schiavandaro e l'espandersi del bracciante e di forme meno servili di mezzadria) erano dei riformatori religiosi, apparsi non secondo schemi intellettuali prestabiliti, cari allo hegelismo, ma secondo le condizioni reali e storiche della vita religiosa italiana. Era una seconda ondata di cattolicesimo liberale, molto più esteso e di carattere più popolare che non fosse stato quello del neoguelfismo prima del '48 e del più schietto liberalismo cattolico posteriore al '48. L'atteggiamento del Croce e del Gentile (col chierichetto Prezzolini) isolò i modernisti nel mondo della cultura e rese più facile il loro schiacciamento da parte dei gesuiti, anzi parve una vittoria del papato contro tutta la filosofia moderna: l'enciclica antimodernista è in realtà contro l'immanenza e la scienza moderna e in questo senso fu commentata nei seminari e nei circoli religiosi (è curioso che oggi l'atteggiamento dei crociani verso i modernisti, o almeno i maggiori di essi – non però contro il Buonajuti – è cambiato di molto come può vedersi dalla elaborata recensione di Adolfo Omodeo, nella «Critica» del 20 luglio 1932, dei *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps* di Alfredo Loisy). Perché del modernismo il Croce non diede la stessa spiegazione logica che nella *Storia d'Europa* ha dato del cattolicesimo liberale, come di una vittoria della «religione della libertà», che riusciva a penetrare anche nella cittadella del suo più acerrimo antagonista e nemico ecc.? (È da rivedere nella *Storia d'Italia* ciò che si dice del modernismo: ma ho l'impressione che il Croce sorvolò, mentre esalta la vittoria del liberalismo sul socialismo divenuto riformismo per l'attività scientifica del Croce stesso).

La stessa osservazione può farsi al Missiroli, anch'egli antimodernista e antipopolare: se il popolo non può giungere alla concezione della libertà politica e all'idea nazionale se non dopo aver attraversato una riforma religiosa, cioè dopo aver conquistato la nozione di libertà nella religione, non si capisce perché Missiroli e i liberali del «Resto del Carlino» siano stati così ferocemente antimodernisti: o si capisce anche troppo; perché modernismo significava politicamente democrazia cristiana, questa era particolarmente forte nell'Emilia-Romagna e in tutta la valle padana e il Missiroli coi suoi liberali lottavano per l'Agraria.

Si pone il problema di chi rappresenti più adeguatamente la società contemporanea italiana dal punto di vista teorico e morale: il papa, Croce, Gentile; cioè: 1) chi abbia più importanza dal punto di vista dell'egemonia, come ordinatore dell'ideologia che dà il cemento più intimo alla società civile e quindi allo Stato; 2) chi all'estero rappresenti meglio l'influsso italiano nel quadro della cultura mondiale. Il problema non è di facile risoluzione, perché ognuno dei tre domina ambienti e forze sociali diverse. Il papa come capo e guida della maggioranza dei contadini italiani e delle donne, e perché la sua autorità e influsso operano con tutta una organizzazione accentrata e bene articolata, è una grande, la più grande forza politica del paese dopo il governo; ma è la sua autorità diventata passiva e accettata per inerzia, che anche prima del Concordato era, di fatto, un riflesso dell'autorità statale. Per questa ragione è difficile fare un paragone tra l'influsso del papa e quello di un privato nella vita culturale. Un paragone più razionale può farsi tra il Croce e il Gentile, ed è subito evidente che l'influsso del Croce, nonostante tutte le apparenze, è di molto superiore a quello del Gentile. Intanto l'autorità del Gentile è tutt'altro che ammessa nella sua stessa parte politica (ricordare l'attacco di Paolo Orano in Parlamento contro la filosofia del Gentile e l'attacco personale contro il Gentile e i gentiliani nel settimanale «Roma» da parte di G. A. Fanelli). Mi pare che la filosofia del Gentile, l'attualismo, sia più nazionale solo nel senso che è strettamente legata a una fase primitiva dello Stato, allo stadio economico-corporativo, quando tutti i gatti son bigi. Per questa stessa ragione si può credere alla maggiore importanza e influsso di questa filosofia, così come mol-

ti credono che in Parlamento un industriale sia piú di un avvocato rappresentante degli interessi industriali (o di un professore o magari di un leader dei sindacati operai), senza pensare che, se l'intera maggioranza parlamentare fosse di industriali, il Parlamento perderebbe immediatamente la sua funzione di mediazione politica e ogni prestigio (per il corporativismo ed economismo del Gentile è da confrontare il suo discorso tenuto a Roma e pubblicato nel volume *Cultura e Fascismo*). L'influsso del Croce è meno rumoroso di quello del Gentile ma piú profondo e radicato; Croce è realmente una specie di papa laico, ma la morale del Croce è troppo da intellettuali, troppo del tipo Rinascimento, non può diventare popolare, mentre il papa e la sua dottrina influenzano masse sterminate di popolo con massime di condotta che si riferiscono anche alle cose piú elementari. È vero che il Croce afferma che ormai questi modi di vita non sono piú specificatamente cristiani e religiosi, perché «dopo Cristo siamo tutti cristiani», cioè il cristianesimo in ciò che è reale esigenza di vita e non mitologia è stato assorbito dalla civiltà moderna (questo aforisma di Croce ha certo molto di verità: il senatore Mariano D'Amelio, primo presidente di Cassazione, combatte l'obbiezione che i codici occidentali non possono introdursi in paesi non cristiani come il Giappone, la Turchia, ecc., appunto perché sono stati costruiti con molti elementi introdotti dal cristianesimo, ricordando questa «semplice verità» del Croce. Ora realmente i codici occidentali vengono introdotti nei paesi «pagani» come espressione della civiltà europea e non del cristianesimo come tale e i buoni mussulmani non credono di essere diventati cristiani e di aver abiurato l'islamismo).

La posizione relativa del Croce nella gerarchia intellettuale della classe dominante è mutata dopo il Concordato e l'avvenuta fusione in una unità morale dei due tronconi di questa stessa classe. Occorre una doppia opera di educazione da parte dei responsabili: educazione del nuovo personale dirigente da «trasformare» e assimilare e educazione della parte cattolica, che per lo meno dovrà essere subordinata (anche subordinare è educare, in certe condizioni). L'entrata in massa dei cattolici nella vita statale dopo il Concordato (e sono entrati questa volta come e in quanto cattolici e anzi con privilegi culturali) ha reso molto piú difficile l'opera di «trasformismo» delle forze nuove d'origine democratica. Che il Gentile non abbia capito il problema e l'abbia capito il Croce, mostra la diversa sensibilità nazionale tra i due filosofi: che il Gentile, per lo meno, se ha capito il problema, si sia messo nelle condizioni di non poter far nulla, all'infuori del lavoro da Università popolare degli Istituti di Cultura (i rabbiosi scritti dei suoi discepoli nei «Nuovi Studi» contro il cattolicesimo, hanno ben poca eco) mostra la sua riduzione a una condizione ben misera di subalternità intellettuale. Non si tratta infatti di una educazione «analitica», cioè di una «istruzione», di un immagazzinamento di nozioni, ma di una educazione «sintetica», della diffusione di una concezione del mondo divenuta norma di vita, di una «religione» nel senso crociano. Che il Concordato avesse posto il problema, moltiplicandolo e complicandolo, era stato compreso dal Croce, come appare dal suo discorso al Senato. D'altronde è appunto il Concordato, con la sua introduzione nella vita statale di una grande massa di cattolici come tali, e come tali privilegiati, che ha posto il problema dell'educazione della classe dirigente non nei termini di «Stato etico», ma nei termini di «società civile» educatrice, cioè di una educazione per iniziativa «privata», che entra in concorrenza con quella cattolica, che nella società civile occupa ora tanta parte e in condizioni speciali.

Per comprendere quanto possa essere apprezzata l'attività del Croce in tutta la sua perseverante inflessibilità, dalla parte piú responsabile, chiaroveggente (e conservatrice) della classe dominante, oltre alla citata «previsione» del Missiroli (e occorre capire cosa può significare di implicito senso critico il termine di «previsione» in questo caso), sarà utile ricordare una serie di articoli pubblicati da Camillo Pellizzi nel «Selvaggio» di Mino Maccari (che esce ora a Roma in forma di rivista mensile e che sarebbe interessante analizzare in tutta la collezione e nelle varie fasi). Dall'«Italia Letteraria» del 29 maggio 1932 ricopio testualmente un pezzo della *Rassegna della Stampa* compilata da Corrado Pavolini che commenta un brano di uno di questi articoli del Pellizzi: «Credere in poche cose ma crederci! Ed è massima bellissima, leggibile nell'ultimo numero del "Selvaggio" (1° maggio). Mi dispiace per Camillo Pellizzi, fascista dei primi, galantuomo di tre cotte e acutissimo

ingegno: ma lo stile ingarbugliato della sua ultima lettera aperta a Maccari: *Il Fascismo come libertà* mi fa venire il dubbio che i concetti dei quali parla non siano ben chiari nella sua mente; o, se chiari, pensati troppo in astratto per poter ricevere pratica applicazione: "Il fascismo è nato come il supremo sforzo di un popolo civile (anzi, del popolo più intimamente civile fra tutti) per attuare una forma di comunismo civile. Ossia risolvere il problema del comunismo dentro il maggior problema della civiltà; ma poiché non è civiltà senza la spontanea manifestazione di quei valori individuali antichi sempre rinnovantisi, di cui si è detto, noi concludiamo che il fascismo è, nella sua intima ed universale significazione, un *comunismo libero*; nel quale, per intendersi, comunistico o collettivistico è il mezzo, l'organismo empirico, lo strumento d'azione rispondente al problema di un determinato momento della storia, mentre il fine reale, la destinazione ultima, è la civiltà, ossia, nel senso ormai detto e ripetuto, la libertà". È linguaggio indigesto di filosofo. "Credere a poche cose..." Per esempio, semplicisticamente credere che il fascismo *non* è comunismo, mai, in nessun senso, né concreto né traslato, può riuscir più "utile" che non affaticarsi alla ricerca di definizioni troppo ingegnose per non essere, in ultima analisi, equivoche e nocive. (C'è poi la relazione Spirito al Convegno corporativo di Ferrara...)».

Appare abbastanza chiaramente che la serie di scritti del Pellizzi pubblicati dal «Selvaggio» è stata suggerita dal libro ultimo del Croce ed è un tentativo di assorbire la posizione del Croce in una nuova posizione che il Pellizzi ritiene superiore e tale da risolvere tutte le antinomie. In realtà il Pellizzi si muove tra concetti da Controriforma e le sue elucubrazioni intellettualmente possono dar luogo a una nuova «Città del Sole», praticamente a una costruzione come quella dei Gesuiti nel Paraguay. Ma questo importa poco, perché non si tratta di possibilità pratiche vicine o remote, né per il Pellizzi, né per lo Spirito; si tratta del fatto che tali svolgimenti astratti di pensiero mantengono fermenti ideologici pericolosi, impediscono che si formi una unità etico-politica nella classe dirigente, minacciano di rimandare all'infinito la soluzione del problema di «autorità», cioè del ristabilimento per consenso della direzione politica da parte dei gruppi conservatori. L'atteggiamento del Pellizzi mostra che la posizione dello Spirito a Ferrara non era un «monstrum» culturale; ciò è dimostrato anche da alcune pubblicazioni in «Critica Fascista» più o meno impacciate ed equivoche.

[*L'importanza culturale del Croce.*] Perché occorre scrivere nel senso in cui è stato redatto il primo paragrafo a p. 42.³ Occorre dare il senso dell'importanza culturale che ha il Croce non solo in Italia, ma in Europa, e quindi del significato che ha la rapida e grande diffusione dei suoi più recenti libri quali sono le *Storie d'Italia* e *d'Europa*. Che il Croce si proponga l'educazione delle classi dirigenti non mi par dubbio. Ma come effettivamente viene accolta la sua opera educativa, a quali «leghe» ideologiche dà luogo? Quali sentimenti positivi fa nascere? È un luogo comune pensare che l'Italia ha attraversato tutte le esperienze politiche dello sviluppo storico moderno e che pertanto ideologie e istituzioni conformi a queste ideologie sarebbero per il popolo italiano cavoli rifatti, repugnanti al palato. Intanto non è vero che si tratti di cavoli riscaldati: il «cavolo» è stato mangiato solo «metaforicamente» dagli intellettuali, e sarebbe riscaldato solo per questi. Non è «riscaldato» e quindi disgustoso per il popolo (a parte il fatto che il popolo, quando ha fame, mangia cavoli riscaldati anche due o tre volte). Il Croce ha un bel corazzarsi di sarcasmo per l'eguaglianza, la fratellanza, ed esaltare la libertà – sia pure speculativa –. Essa sarà compresa come eguaglianza e fratellanza e i suoi libri appariranno come l'espressione e la giustificazione implicita di un costituentismo che trapela da tutti i pori di quell'Italia «qu'on ne voit pas» e che solo da dieci anni sta facendo il suo apprendissaggio politico.

Cercare nei libri del Croce i suoi accenni alla funzione del capo dello Stato. (Un cenno può trovarsi nella Seconda Serie delle *Conversazioni critiche* a p. 176, nella recensione del libro di Ernesto Masi: *Asti e gli Alfieri nei ricordi della villa di S. Martino*: «Anche la vita moderna può avere

³ Vedi «*Il Croce come uomo di partito*» e paragrafi seguenti. [Nota per l'edizione elettronica Manuzio]

la sua alta moralità e il suo semplice eroismo, quantunque sopra diverse fondamenta. E queste diverse fondamenta le ha poste la storia, che non consente l'antica semplicistica fede nel re, nel dio dei padri, nelle idee tradizionali, ed impedisce il rinserrarsi durevole, come una volta accadeva, nella breve cerchia della vita familiare e di classe». Mi pare di ricordare che il D'Andrea, nella recensione della *Storia d'Europa* pubblicata in «Critica Fascista», rimproveri al Croce un'altra di queste espressioni che il D'Andrea ritiene deleteria). (Il libro del Masi è del 1903 e quindi è probabile che la recensione del Croce sia stata pubblicata nella «Critica» poco dopo, nello stesso 1903 o nel 1904). Si può supporre che il Croce, accanto alla parte polemica, abbia una parte ricostruttiva nel suo pensiero? E che tra l'una e l'altra possa esserci un «salto»? Dagli scritti non mi pare che appaia. Ma appunto questa incertezza, penso sia uno dei motivi per cui anche molti che pensano come il Croce, si mostrino freddi o almeno preoccupati. Il Croce dirà: alla parte ricostruttiva pensino i pratici, i politici e nel suo sistema di distinzioni teoriche, la risposta è formalmente congruente. Ma solo «formalmente» e in ciò ha buon gioco il Gentile nelle sue aggressioni più o meno filosofiche, che mi paiono tanto più esasperate, in quanto non può e non vuole porre tutto il problema (posizione del Vaticano verso il libro *Una storia e un'idea*), non può e non vuole parlare chiaramente al Croce, fargli vedere dove può condurre la sua posizione polemica ideologica e di principio. Ma bisognerebbe vedere se proprio questo il Croce non si proponga, per ottenere un'attività riformistica dall'alto, che attenui le antitesi e le concilii in una nuova legalità ottenuta «trasformisticamente». Ma non ci può essere un neomalthusianismo voluto nel Croce, la volontà di non «impegnarsi» a fondo, che è il modo di badare solo al proprio «particolare» del moderno guicciardinismo proprio di molti intellettuali per i quali pare che basti il «dire»: «Dixi, et salvavi animam meam», ma l'anima non si salva per solo dire. Ci vogliono le opere, e come!

Appendice. La conoscenza filosofica come atto pratico, di volontà. Si può studiare questo problema specialmente nel Croce, ma in generale nei filosofi idealisti, perché essi insistono specialmente sulla vita intima dell'individuo-uomo, sui fatti e sull'attività spirituale. Nel Croce per la grande importanza che nel suo sistema ha la teoria dell'arte, l'estetica. Nell'attività spirituale, e per chiarezza d'esempio, nella teoria dell'arte (ma anche nella scienza economica, per cui il punto di partenza per l'impostazione di questo problema può essere il saggio *Le due scienze mondane: l'Estetica e l'Economica* pubblicato dal Croce nella «Critica» del 20 novembre 1931) le teorie dei filosofi scoprono verità fin allora ignorate, o «inventano», «creano» schemi mentali, nessi logici che *mutano* la realtà spirituale fin allora esistente, storicamente concreta come *cultura* diffusa in un gruppo di intellettuali, in una classe, in una civiltà? È questo uno dei tanti modi di porre la questione della così detta «realtà del mondo esterno» e della realtà senza altro. Esiste una «realtà» esterna al singolo pensatore (il punto di vista del solipsismo può essere utile didascalicamente, le robinsonate filosofiche possono essere altrettanto utili praticamente, se impiegate con discrezione e con garbo, delle robinsonate economiche) sconosciuta (cioè non ancora conosciuta, ma non perciò «inconoscibile», noumenica) in senso storico, e che viene «scoperta» (nel senso etimologico), oppure nel mondo spirituale non si «scopre» niente (cioè non si rivela nulla) ma si «inventa» e si «impone» al mondo della cultura?

Punti per un saggio critico sulle due Storie del Croce: d'Italia e d'Europa. Rapporto storico tra lo Stato moderno francese nato dalla Rivoluzione e gli altri Stati moderni dell'Europa continentale. Il confronto è di importanza vitale, purché non sia fatto in base ad astratti schemi sociologici. Esso può risultare dall'esame di questi elementi: 1) esplosione rivoluzionaria in Francia con radicale e violenta mutazione dei rapporti sociali e politici; 2) opposizione europea alla Rivoluzione francese e alla sua diffusione per i «meati» di classe; 3) guerra della Francia, con la Repubblica e con Napoleone, contro l'Europa, prima per non essere soffocata, poi per costituire una egemonia permanente

francese con la tendenza a formare un impero universale; 4) riscosse nazionali contro l'egemonia francese e nascita degli Stati moderni europei per piccole ondate riformistiche successive, ma non per esplosioni rivoluzionarie come quella originaria francese. Le «ondate successive» sono costituite da una combinazione di lotte sociali, di interventi dall'alto di tipo monarchia illuminata e di guerre nazionali, con prevalenza di questi ultimi due fenomeni. Il periodo della «Restaurazione» è il più ricco di sviluppi da questo punto di vista: la restaurazione diventa la forma politica in cui le lotte sociali trovano quadri abbastanza elastici da permettere alla borghesia di giungere al potere senza rotture clamorose, senza l'apparato terroristico francese. Le vecchie classi feudali sono degradate da dominanti a «governative», ma non eliminate, né si tenta di liquidarle come insieme organico: da classi diventano «caste» con determinati caratteri culturali e psicologici, non più con funzioni economiche prevalenti.

Questo «modello» della formazione degli Stati moderni può ripetersi in altre condizioni? È ciò da escludere in senso assoluto, oppure può dirsi che almeno in parte si possono avere sviluppi simili, sotto forma di avvento di economie programmatiche? Può escludersi per tutti gli Stati o solo per i grandi? La questione è di somma importanza, perché il modello Francia-Europa ha creato una mentalità, che per essere «vergognosa di sé» oppure per essere uno «strumento di governo» non è perciò meno significativa.

Una questione importante connessa alla precedente è quella dell'ufficio che hanno creduto di avere gli intellettuali in questo lungo processo di fermentazione politico-sociale covata dalla Restaurazione. La filosofia classica tedesca è la filosofia di questo periodo, essa vivifica i movimenti liberali nazionali dal '48 al '70. A questo proposito è anche da richiamare il parallelo hegeliano (e della filosofia della prassi) tra la pratica francese e la speculazione tedesca. In realtà il parallelo può essere esteso: ciò che è «pratica» per la classe fondamentale diventa «razionalità» e speculazione per i suoi intellettuali (su questa base di rapporti storici è da spiegare tutto l'idealismo filosofico moderno).

Quistione più vasta: se è possibile pensare la storia come solo «storia nazionale» in qualunque momento dello svolgimento storico, – se il modo di scrivere la storia (e di pensare) non sia sempre stato «convenzionale». Il concetto hegeliano sullo «spirito del mondo» che si impersona in questo o quel paese è un modo «metaforico» o immaginoso di attirare l'attenzione su questo problema metodologico, alla cui compiuta spiegazione si oppongono limitazioni di origine diversa: la «boria» delle nazioni, cioè limitazioni di carattere politico-pratico nazionale (che non sono sempre deteriori); limitazioni intellettuali (non comprensione del problema storico nella sua totalità) e intellettuali-pratiche (assenza di informazioni, sia perché mancano i documenti, sia perché è difficile averli a disposizione e interpretarli). (Come per es. fare una storia integrale del cristianesimo se in essa si vuole comprendere il cristianesimo popolare e non solo quello degli intellettuali? In questo caso solo il successivo svolgimento storico è documento del precedente svolgimento, ma documento parziale).

La concezione dello Stato secondo la funzione produttiva delle classi sociali non può essere applicata meccanicamente all'interpretazione della storia italiana ed europea dalla Rivoluzione francese fino a tutto il secolo XIX. Sebbene sia certo che per le classi fondamentali produttive (borghesia capitalistica e proletariato moderno) lo Stato non sia concepibile che come forma concreta di un determinato mondo economico, di un determinato sistema di produzione, non è detto che il rapporto di mezzo e fine sia facilmente determinabile e assuma l'aspetto di uno schema semplice e ovvio a prima evidenza. È vero che conquista del potere e affermazione di un nuovo mondo produttivo sono inscindibili, che la propaganda per l'una cosa è anche propaganda per l'altra e che in realtà solo in questa coincidenza risiede l'unità della classe dominante che è insieme economica e politica; ma si presenta il problema complesso dei rapporti delle forze interne del paese dato, del rapporto delle forze internazionali, della posizione geopolitica del paese dato. In realtà la spinta al rinnovamento rivoluzionario può essere originata dalle necessità impellenti di un paese dato, in circostanze date, e si ha l'esplosione rivoluzionaria della Francia, vittoriosa anche internazionalmente; ma la spinta al rinnovamento può essere data dalla combinazione di forze progressive scarse e insufficienti di per

sé (tuttavia ad altissimo potenziale perché rappresentano l'avvenire del loro paese) con una situazione internazionale favorevole alla loro espansione e vittoria. Il libro di Raffaele Ciasca sulle *Origini del programma nazionale*, mentre dà la prova che esistevano in Italia gli stessi problemi impellenti che nella Francia dell'antico regime e una forza sociale che interpretava e rappresentava tali problemi nello stesso senso francese, dà anche la prova che tali forze erano scarse e i problemi si mantenevano al livello della «piccola politica». In ogni caso si vede come, quando la spinta del progresso non è strettamente legata a un vasto sviluppo economico locale che viene artificiosamente limitato e represso, ma è il riflesso dello sviluppo internazionale che manda alla periferia le sue correnti ideologiche, nate sulla base dello sviluppo produttivo dei paesi più progrediti, allora il gruppo portatore delle nuove idee non è il gruppo economico, ma il ceto degli intellettuali e la concezione dello Stato di cui si fa la propaganda, muta d'aspetto: esso è concepito come una cosa a sé, come un assoluto razionale. La questione può essere impostata così: essendo lo Stato la forma concreta di un mondo produttivo ed essendo gli intellettuali l'elemento sociale da cui si trae il personale governativo, è proprio dell'intellettuale non ancorato fortemente a un forte gruppo economico, di presentare lo Stato come un assoluto: così è concepita come assoluta e preminente la stessa funzione degli intellettuali, è razionalizzata astrattamente la loro esistenza e la loro dignità storica. Questo motivo è basilare per comprendere storicamente l'idealismo filosofico moderno ed è connesso al modo di formazione degli Stati moderni nell'Europa continentale come «reazione-superamento nazionale» della Rivoluzione francese che con Napoleone tendeva a stabilire una egemonia permanente (motivo essenziale per comprendere il concetto di «rivoluzione passiva», di «restaurazione-rivoluzione» e per capire l'importanza del confronto hegeliano tra i principii dei giacobini e la filosofia classica tedesca).

A questo proposito si può osservare che alcuni criteri tradizionali di valutazione storica e culturale del periodo del Risorgimento devono essere modificati e talvolta capovolti: 1) le correnti italiane che vengono «bollate» di razionalismo francese e di illuminismo astratto sono invece forse le più aderenti alla realtà italiana, in quanto, in realtà, concepiscono lo Stato come forma concreta di uno sviluppo economico italiano in divenire: a ugual contenuto conviene uguale forma politica; 2) sono invece proprio «giacobine» (nel senso deteriore che il termine ha assunto per certe correnti storiografiche) le correnti che appaiono più autoctone, in quanto pare sviluppino una tradizione italiana. Ma in realtà questa corrente è «italiana» solo perché la «cultura» per molti secoli è stata la sola manifestazione «nazionale» italiana. Si tratta di una illusione verbale. Dove era la base di questa cultura italiana? Essa non era in Italia: questa cultura «italiana» è la continuazione del cosmopolitismo medioevale legato alla tradizione dell'Impero e alla Chiesa, concepiti universali con sede «geografica» in Italia. Gli intellettuali italiani erano funzionalmente una concentrazione culturale cosmopolita, essi accoglievano ed elaboravano teoricamente i riflessi della più soda e autoctona vita del mondo non italiano. Anche nel Machiavelli si vede questa funzione, sebbene il Machiavelli cerchi di volgerla a fini nazionali (senza fortuna e senza seguito apprezzabile): il *Principe* infatti è una elaborazione degli avvenimenti spagnoli, francesi, inglesi nel travaglio dell'unificazione nazionale, che in Italia non ha forze sufficienti e neppure interessa molto. Poiché i rappresentanti della corrente tradizionale realmente vogliono applicare all'Italia schemi intellettuali e razionali, elaborati sí in Italia, ma su esperienze anacronistiche, e non sui bisogni immediati nazionali, essi sono i giacobini nel senso deteriore.

La questione è complessa, irta di contraddizioni e perciò deve essere approfondita. In ogni modo, gli intellettuali meridionali nel Risorgimento appaiono con chiarezza essere questi studiosi del «puro» Stato, dello Stato in sé. E ogni volta che gli intellettuali dirigono la vita politica, alla concezione dello Stato in sé segue tutto il corteo reazionario che ne è la compagnia d'obbligo.

Note sparse

[*L'atteggiamento del Croce nel periodo fascista.*] Per comprendere l'atteggiamento del Croce nel secondo dopoguerra è utile ricordare la risposta inviata da Mario Missiroli a una inchiesta promossa dalla rivista il «Saggiatore» e pubblicata nel 1932 (sarebbe interessante conoscere tutte le risposte all'inchiesta). Il Missiroli ha scritto (cfr. «Critica Fascista» del 15 maggio 1932): «Non vedo ancora nulla di bene delineato, ma solo degli stati d'animo, delle tendenze soprattutto morali. Difficile prevedere quale potrà essere l'orientamento della coltura; ma non esito a formulare l'ipotesi che si vada verso un positivismo assoluto, che rimetta in onore la scienza e il razionalismo nel senso antico della parola. La ricerca sperimentale potrà essere il vanto di questa nuova generazione, che ignora e vuole ignorare i verbalismi delle recentissime filosofie. Non mi pare temerario prevedere una ripresa dell'anticlericalismo, che, personalmente, sono lungi dall'augurare».

Cosa potrà significare «positivismo assoluto»? La «previsione» del Missiroli coincide con l'affermazione fatta varie volte in queste note che tutta l'attività teorica più recente del Croce si spiega con la previsione di una ripresa in grande stile e con caratteri tendenzialmente egemonici della filosofia della praxis, che può riconciliare la cultura popolare e la scienza sperimentale con una visione del mondo che non sia il grossolano positivismo né l'alambiccato attualismo né il libresco neotomismo.

Scienza della politica. Cosa significa l'accusa di «materialismo» che spesso il Croce fa a determinate tendenze politiche? Si tratta di un giudizio di ordine teorico, scientifico, o di una manifestazione di polemica politica in atto? Materialismo, in queste polemiche, pare significhi «forza materiale», «coercizione», «fatto economico» ecc. Ma forse che la «forza materiale», la «coercizione», il «fatto economico» sono «materialistici»? Cosa significherebbe «materialismo» in questo caso? Cfr. *Etica e Politica*, p. 341: «Vi sono tempi nei quali ecc.».

Nota su Luigi Einaudi. Non pare che Einaudi abbia studiato direttamente le opere di Economia critica e di filosofia della praxis; si può anzi dire che egli ne parla, specialmente della filosofia della praxis, da orecchiante, per sentito dire, spesso di terza o quarta mano. Le nozioni principali le ha prese dal Croce (*MSEM*) ma in modo superficiale e spesso sgangherato (confronta un paragrafo precedente). Ciò che più interessa è il fatto che della «Riforma Sociale» è sempre stato scrittore apprezzato (e per qualche tempo, credo, anche membro della redazione) Achille Loria, cioè il divulgatore di una derivazione deteriorata della filosofia della praxis. Si può dire anzi che in Italia ciò che passa sotto la bandiera di filosofia della praxis non è altro che contrabbando di paccotiglia scientifica loriana. Recentemente, proprio nella «Riforma Sociale», il Loria ha pubblicato un suo zibaldone di schede caoticamente disposte, intitolandolo: *Nuove conferme dell'economismo storico*. Nella «Riforma Sociale» di novembre-dicembre 1930 l'Einaudi ha pubblicato una nota: *Il mito (!) dello strumento tecnico* a proposito dell'autobiografia di Rinaldo Rigola che rinforza l'opinione accennata più su. Appunto il Croce aveva mostrato nel suo saggio sul Loria (nel *MSEM*) che il «mito (!) dello strumento tecnico» è stata una particolare invenzione del Loria, ciò di cui Einaudi non fa cenno, persuaso come è che si tratti invece di una dottrina della filosofia della praxis. L'Einaudi inoltre commette tutta una serie di errori per ignoranza dell'argomento: 1) confonde lo sviluppo dello strumento tecnico con lo sviluppo delle forze economiche; per lui parlare di sviluppo delle forze di produzione significa solo parlare dello sviluppo dello strumento tecnico; 2) ritiene che le forze di produzione per l'economia critica siano solo le cose materiali e non anche le forze e i rapporti sociali, cioè umani, che sono incorporati nelle cose materiali e di cui il diritto di proprietà è l'espressione giuridica; 3) risalta anche in questo scritto il solito «cretinismo» economicista che è proprio dell'Ei-

naudi e di molti suoi amici liberoscambisti i quali come propagandisti sono dei veri illuminati. Sarebbe interessante rivedere la raccolta degli scritti di propaganda giornalistica dell'Einaudi; da essi apparirebbe che i capitalisti non hanno mai capito i loro veri interessi e si sono sempre comportati antieconomicamente.

Data la innegabile influenza intellettuale dell'Einaudi su un largo strato di intellettuali, varrebbe la pena di fare una ricerca di tutte le note in cui egli accenna alla filosofia della praxis. È inoltre da ricordare l'articolo necrologico su Piero Gobetti pubblicato dall'Einaudi nel «Baretti», che spiega l'attenzione con cui l'Einaudi rimbecca ogni scrittura dovuta a liberali in cui si riconoscono alla filosofia della praxis l'importanza e l'influsso avuti nello svolgimento della cultura moderna. È anche da ricordare a questo proposito il brano sul Gobetti nel *Piemonte* di Giuseppe Prato.

[Un saggio di A. Cajumi.] È da confrontare a proposito della *Storia d'Europa* il saggio di Arrigo Cajumi *Dall'Ottocento ad oggi* (nella «Cultura» di aprile-giugno 1932, pp. 323-50). Il Cajumi si occupa del Croce specificamente nel I paragrafo dei VII che compongono lo studio, ma accenni al Croce (utili) sono contenuti qua e là anche negli altri sei paragrafi che riferiscono di altre pubblicazioni recenti di carattere storico-politico. Il punto di vista del Cajumi nelle sue critiche e osservazioni è difficile da riassumere in breve: è quello dei principali scrittori della «Cultura», i quali rappresentano un gruppo di intellettuali ben definito nella vita culturale italiana e degni di studio nell'attuale fase della vita nazionale. Si riallacciano al De Lollis, loro maestro, e quindi a certe tendenze della cultura francese più seria e criticamente sostanziosa, ma ciò significa poco, perché il De Lollis non elaborò un metodo critico fecondo di sviluppi e di universalizzazioni. In realtà si tratta di una forma di «erudizione», ma non nel senso più comune e tradizionale del termine. Una erudizione «umanistica», che sviluppa il «buon gusto» e la «ghiottoneria» raffinata; nei collaboratori della «Cultura» ricorrono spesso gli aggettivi «ghiotto», «gustoso». Il Cajumi, fra i redattori della «Cultura» è quello meno «universitario», nel senso, non che non ci tenga alla «tenuta» universitaria dei suoi scritti e delle sue ricerche, ma nel senso che la sua attività è stata spesso impegnata in imprese «pratiche» e politiche, dal giornalismo militante ad operazioni forse anche più pratiche (come la direzione dell'«Ambrosiano» datagli dal finanziere Gualino non certo solo per «mecenatismo»). Sul Cajumi sono scritte alcune note pro memoria in altri quaderni. Su Riccardo Gualino il Cajumi ha scritto una nota molto vivace e pungente nella «Cultura» di gennaio-marzo 1932 (*Confessioni di un figlio del secolo*, pp. 193-95, a proposito del libro del Gualino *Frammenti di vita*), insistendo appunto sul fatto che il Gualino si serviva del suo «mecenatismo» e delle imprese di cultura per meglio infiocchiare i risparmiatori italiani. Ma anche il cav. Enrico Cajumi⁴ (così il Cajumi firmava la genesi dell'«Ambrosiano») ha raccolto qualche briciola del mecenatismo gualinesco.

Croce e J. Benda. Si può fare un paragone tra le idee e la posizione assunta da B. Croce e il diluvio di scritti di J. Benda sul problema degli intellettuali (oltre al libro sul *Tradimento degli intellettuali* del Benda bisognerebbe esaminare gli articoli pubblicati nelle «Nouvelles Littéraires» e forse in altre riviste). In realtà tra il Croce e il Benda, nonostante certe apparenze, l'accordo è solo superficiale o per qualche particolare aspetto della questione. Nel Croce esiste una costruzione organica di pensiero, una dottrina sullo Stato, sulla religione e sulla funzione degli intellettuali nella vita statale, che non esiste nel Benda, che è più che altro un «giornalista». Bisogna anche dire che la posizione degli intellettuali in Francia e in Italia è molto diversa, organicamente e immediatamente; le preoccupazioni politico-ideologiche del Croce non sono quelle del Benda anche per questa ragione. Ambedue sono «liberali», ma con tradizioni nazionali e culturali ben diverse.

⁴ Gramsci credeva, sbagliando, che Arrigo Cajumi e Enrico Cajumi fossero la stessa persona. Vedi, in proposito, in *Letteratura e vita nazionale* la nota riguardo a Giovanni Cena. [Nota per l'edizione elettronica Manuzio]

Croce e il Modernismo. È da confrontare, nell'intervista sulla massoneria (*Cultura e Vita Morale*, II ed.) ciò che il Croce dice del modernismo con quanto scrive A. Omodeo nella «Critica» del 20 luglio 1932 recensendo i tre volumi di Alfred Loisy (*Mémoires pour servir à l'histoire religieuse*): a p. 291 per es.: «Ai facili alleati acattolici di Pio X, della stessa repubblica anticlericale (*e in Italia, il Croce*), il Loisy rinfaccia l'ignoranza di ciò che sia il cattolicesimo assolutistico e del pericolo rappresentato da questo impero internazionale in mano al papa; rinfaccia il danno (già rilevato ai suoi tempi dal Quinet) di lasciare ridurre tanta parte dell'umanità a stupido gregge vuoto di pensiero e di vita morale e solo animato da una passiva acquiescenza. Indubbiamente in queste osservazioni v'è molta parte di verità».

[*Croce e Forges Davanzati.*] Dall'«Italia Letteraria» del 20 marzo 1932 riporto alcuni brani dell'articolo di Roberto Forges Davanzati sulla *Storia d'Europa* del Croce, pubblicato nella «Tribuna» del 10 marzo (*La storia come azione e la storia come dispetto*): «Croce è senza dubbio un uomo tipico, ma tipico appunto di quella mostruosità culturale, raziocinante, enciclopedica che ha accompagnato il liberalismo politico ed è in bancarotta, perché è l'antitesi della Poesia, della Fede, dell'Azione credente, e cioè della vita militante. Croce è statico, retrospettivo, analitico, anche quando sembra ricercare una sintesi. Il suo odio puerile per la gioventù guerriera, sportiva è anche l'odio fisico di un cervello che non sa uscire a contatto con l'infinito, con l'eterno, che il mondo ci mostra quando si viva nel mondo, e quando si abbia la ventura di vivere nella parte del mondo che si chiama Italia, ove il divino più manifestamente si rivela. Nessuna sorpresa pertanto se questo cervello passato dalla erudizione alla filosofia abbia mancato di spirito creatore e nella sua intelligenza dialettica non abbia brillato alcuna luce di fresca, ingenua o profonda intuizione; passato dalla filosofia alla critica letteraria abbia confessato di non aver quel tanto di propria poesia che è necessaria per intendere la Poesia; e finalmente entrato nella storia politica abbia mostrato e mostri di non capire la storia del tempo suo, e si ponga fuori e contro la Fede, [...] massimamente contro la Fede rivelata e custodita da quella Chiesa che in Roma ha il suo centro millenario. Nessuna sorpresa se questo cervello è oggi condannato ad essere sequestrato fuori dell'Arte, della Patria vivente, della Fede cattolica, dello spirito e del governo degli uomini del suo tempo, e sia incapace di portare a conclusioni credute e animose la grave mora delle sue cognizioni, cui si può attingere senza credere e senza seguire».

Il Forges Davanzati è davvero un tipo, e un tipo da farsa intellettuale. Si potrebbe così delineare il suo carattere: egli è il «superuomo» rappresentato da un romanziere o drammaturgo minchione ed è nello stesso tempo questo romanziere o drammaturgo. La vita come opera d'arte, ma opera d'arte d'un minchione. È noto che molti giovanotti vogliono rappresentare il genio, ma per rappresentare il genio occorre essere genio e infatti la maggior parte di questi genii rappresentati sono dei solennissimi imbecilli: il Forges Davanzati rappresenta se stesso ecc.

[*Croce e Stammler.*] Quanto grande sia il mutamento avvenuto nella posizione critica del Croce verso la filosofia della praxis si può vedere confrontando questo brano dello scritto *Il libro del prof. Stammler*: «Ma, per lui (Stammler), nell'opera del Marx non si tratta di simili "piccole considerazioni": che la cosiddetta vita economica eserciti un'efficacia sulle idee, sulle scienze, sulle arti, e simili: roba vecchia, di poca conseguenza. Come il materialismo filosofico non consiste nell'affermare che i fatti corporali abbiano efficacia sugli spirituali, ma nel far di questi una mera apparenza, irreali, di quelli; così il materialismo storico *deve consistere* nell'affermare che l'economia è la vera realtà e il diritto è l'ingannevole apparenza» – con i capitoli finali della *Storia della storiografia italiana nel secolo XIX*: in questi il Croce assume proprio questa posizione dello Stammler senza neanche cercare di giustificarla con un principio o un accenno di dimostrazione. Ciò che nel

1898 era semplicemente una sforzatura arbitraria dello Stammler nel 1915 diventa verità ovvia che neanche vale la pena di svolgere.

Croce e Hegel. Dall'articolo di Guido Calogero, *Il neohegelismo nel pensiero italiano contemporaneo*, «Nuova Antologia», 16 agosto 1930 (si tratta della relazione letta in tedesco dal Calogero al I Congresso internazionale hegeliano, tenutosi all'Aja dal 21 al 24 aprile 1930): «Per il Croce [...] il pregio della dottrina hegeliana è anzitutto quello della sua "logica della filosofia" e cioè della sua teoria della dialettica, come unica forma del pensiero mediante cui esso possa realmente superare, unificandoli, tutti quei dualismi che sul piano della classica logica intellettualistica esso non può che constatare, smarrendo con ciò il senso dell'unità del reale. La conquista immortale di Hegel è l'affermazione dell'unità degli opposti, concepita non nel senso di una statica e mistica *coincidentia oppositorum* ma in quello di una dinamica *concordia discors*: la quale è assolutamente necessaria alla realtà perché essa possa esser pensata come vita, svolgimento, valore, in cui ogni positività sia costretta a realizzarsi insieme affermando ed eternamente superando la sua negatività. Nello stesso tempo, la conciliazione dialettica dei dualismi essenziali del reale (bene e male, vero e falso, finito e infinito ecc.) porta all'esclusione categorica di tutte quelle altre forme di dualismo, che si basano sulla fondamentale antitesi di un mondo della realtà e di un mondo dell'apparenza, di una sfera della trascendenza o del noumeno e di una sfera dell'immanenza o del fenomeno: antitesi che tutte si eliminano per la rigorosa dissoluzione del loro elemento trascendente o noumenico, che rappresenta la mera esigenza, per tal via insoddisfabile e ora altrimenti soddisfatta, di salire dal mondo delle antinomie e delle contraddizioni a quello della immota e pacifica realtà. Hegel è così il vero instauratore dell'immanentismo: nella dottrina dell'identità del razionale e del reale è consacrato il concetto del valore unitario del mondo nel suo concreto sviluppo, come nella critica dell'astratto *sollen* si esprime tipicamente l'antitesi ad ogni negazione di quell'unità e ad ogni ipostatizzazione dell'ideale in una sfera trascendente a quella della sua realizzazione effettiva. E da questo punto di vista, per la prima volta, il valore della realtà s'identifica assolutamente con quello della sua storia: nell'immanenza hegeliana è insieme, così, la fondazione capitale di tutto lo storicismo moderno.

Dialettica, immanentismo, storicismo: questi, si potrebbe riassumere, i meriti essenziali del hegelismo dal punto di vista del pensiero crociano, che sotto questo rispetto può realmente sentirsi seguace e continuatore».).

V. Noterelle di economia

Punti di meditazione per lo studio dell'economia. Dove batte specialmente l'accento nelle ricerche scientifiche dell'economia classica e dove invece in quelle dell'economia critica, e per quali ragioni, cioè in vista di quali fini pratici da raggiungere, o in vista di quali determinati problemi teorici e pratici da risolvere? Per l'economia critica, pare basti fissare il concetto di «lavoro socialmente necessario» per giungere al concetto di valore, perché si vuol partire dal lavoro di tutti i lavoratori per giungere a fissare la loro funzione nella produzione economica e giungere a fissare il concetto astratto e scientifico di valore e plusvalore e la funzione di tutti i capitalisti come insieme. Per l'economia classica invece ha importanza non il concetto astratto e scientifico di valore (al quale cerca di giungere per altra via, ma solo per fini formali, di sistema armonico logicamente-verbalmente, e vi giunge, o crede di giungervi, attraverso ricerche psicologiche, con l'utilità marginale), ma quello concreto e più immediato di profitto individuale o d'azienda; ha perciò importanza lo studio della dinamica del «lavoro socialmente necessario», che assume varie impostazioni teoriche, – di teoria dei costi comparati, di equilibrio economico statico e dinamico. Per l'economia critica il problema interessante comincia dopo che il «lavoro socialmente necessario» è stato già stabilito in una formula matematica, per l'economia classica invece tutto l'interesse è nella fase dinamica della formazione del «lavoro socialmente necessario» locale, nazionale, internazionale, e nei problemi che le differenze dei «lavori analitici» pongono nelle varie fasi di tali lavori. È il costo comparato, cioè la comparazione del lavoro «particolare» cristallizzato nelle varie merci, che interessa l'economia classica.

Ma non interessa questa ricerca anche l'economia critica? Ed è «scientifico» che in un lavoro come il *Précis* non siano trattati anche questi nessi di problemi? L'economia critica ha diverse fasi storiche e in ognuna di esse è naturale che l'accento cada sul nesso teorico e pratico storicamente prevalente. Quando gestore dell'economia è la proprietà, l'accento cade sull'«insieme» del lavoro socialmente necessario, come sintesi scientifica e matematica, perché praticamente si vuole che il lavoro diventi consapevole del suo insieme, del fatto che è specialmente un «insieme» e che come «insieme» determina il processo fondamentale del movimento economico (invece alla proprietà interessa ben poco il lavoro socialmente necessario, anche ai fini della propria costruzione scientifica; importa il lavoro particolare, nelle condizioni determinate da un dato apparato tecnico e da un dato mercato di viveri immediato, e da un dato ambiente immediato ideologico e politico, per cui, dovendosi fondare un'azienda si ricercherà di identificare queste condizioni più conformi al fine del massimo profitto «particolare» e non si ragionerà per «medie» socialmente necessarie). Ma quando il lavoro è diventato esso stesso gestore dell'economia, anch'esso dovrà, per il suo essere cambiato fundamentalmente di posizione, preoccuparsi delle utilità particolari e delle comparazioni fra queste utilità per trarne iniziative di movimento progressivo. Cosa sono poi le «gare», se non un modo di preoccuparsi di questo nesso di problemi e di comprendere che il movimento progressivo avviene per «spinte» particolari, cioè un modo di «comparare» i costi e di insistere per ridurli continuamente, identificando e anche suscitando le condizioni oggettive e soggettive in cui ciò è possibile?

Punti di meditazione sull'economia. Impostare il problema se può esistere una scienza economica e in che senso. Può darsi che la scienza economica sia una scienza sui generis, anzi unica nel suo genere. Si può vedere in quanti sensi è impiegata la parola scienza, dalle varie correnti filosofiche, e se qualcuno di questi sensi si possa applicare alle ricerche economiche. A me pare che la scienza economica stia a sé, cioè sia una scienza unica, poiché non si può negare che sia scienza e non solo nel senso «metodologico», cioè non solo nel senso che i suoi procedimenti sono scientifici e rigorosi. Mi pare anche che non possa avvicinarsi l'economia alla matematica, sebbene tra le varie scienze la matematica forse si avvicini più di tutte all'economia. In ogni modo l'economia non può essere ritenuta una scienza naturale (qualunque sia il modo di concepire la natura o il mondo esterno, soggettivistico od oggettivistico) né una scienza «storica» nel senso comune della parola, ecc. Uno dei pregiudizi contro i quali bisogna forse ancora lottare è che per essere «scienza» una ricerca debba aggrupparsi con altre ricerche in un tipo e che tale «tipo» sia la «scienza». Può invece avveni-

re che l'aggruppamento sia impossibile non solo, ma che una ricerca sia «scienza» in un certo periodo storico e non in un altro: infatti altro pregiudizio è che se una ricerca è «scienza» avrebbe potuto esserlo sempre e sempre lo sarà. (Non lo fu perché mancarono gli «scienziati», non la materia della scienza). Per l'economia appunto questi elementi critici sono da esaminare: c'è stato un periodo in cui non poteva esserci «scienza» non solo perché mancavano gli scienziati, ma perché mancavano certe premesse che creavano quella certa «regolarità» o quel certo «automatismo», il cui studio dà origine appunto alla ricerca scientifica. Ma la regolarità o l'automatismo possono essere di tipi diversi nei diversi tempi e ciò creerà diversi tipi di «scienze». Non è da credere che essendo sempre esistita una «vita economica» debba sempre essere esistita la possibilità di una «scienza economica», così come essendo sempre esistito un movimento degli astri è sempre esistita la «possibilità» di un'astronomia, anche se gli astronomi si chiamavano astrologi ecc. Nell'economia l'elemento «perturbatore» è la volontà umana, volontà collettiva, diversamente atteggiata a seconda delle condizioni generali in cui gli uomini vivevano, cioè diversamente «cospirante» o organizzata.

Nella «Riforma Sociale» di marzo-aprile 1933 è contenuta una recensione firmata tre stelle di *An essay on the nature and significance of economic science*, by Lionel Robbins, professore di economia all'Università di Londra (London, Macmillan and Co., 1932, pp. XII-141). Anche il recensore si pone la domanda «che cosa è la scienza economica?» e in parte accetta, in parte rettifica o integra i concetti esposti dal Robbins. Pare che il libro corrisponda all'esigenza posta dal Croce nei suoi saggi di prima del 1900 sulla necessità di far precedere ai trattati di economia una prefazione teorica in cui siano esposti i concetti e i metodi proprii dell'economia stessa, ma la corrispondenza deve essere intesa con discrezione: non pare che il Robbins abbia quel rigore filosofico che il Croce domandava e sia piuttosto un «empirico» e un logico formale. Il libro può essere interessante come il più recente saggio di questa linea di ricerche, dipendente dalla insoddisfazione che si nota spesso da parte degli economisti a proposito delle definizioni della loro scienza e dei limiti che ad essa si sogliono porre. Anche per il Robbins l'«economia» finisce per avere una significazione amplissima e genericissima, che malamente coincide con i problemi concreti che gli economisti realmente studiano, e che coincide piuttosto con quella che il Croce chiama una «categoria dello spirito», il «momento pratico» o economico, cioè il rapporto razionale del mezzo al fine. Il Robbins «esamina quali sono le condizioni che caratterizzano l'attività umana studiata dagli economisti ed arriva a concludere che esse sono: 1) la diversità dei fini; 2) la insufficienza dei mezzi; 3) la possibilità di usi alternativi. In conseguenza definisce l'economia come quella scienza che studia il modo di comportarsi degli uomini quale relazione tra i fini ed i mezzi scarsi che abbiano usi alternativi».

Pare che il Robbins voglia liberare l'economia dal così detto principio «edonistico» e separare nettamente l'economia dalla psicologia, «rifiutando gli ultimi residui di quella che è stata l'associazione passata tra utilitarismo ed economia» (ciò che probabilmente significa che il Robbins ha elaborato un nuovo concetto dell'utile diverso e più comprensivo di quello tradizionale).

A parte ogni apprezzamento sul merito della questione, è da mettere in rilievo quali attenti studi gli economisti moderni dedichino a perfezionare continuamente gli strumenti logici della loro scienza, tanto che si può dire che una gran parte del prestigio che gli economisti godono è dovuto al loro rigore formale, all'esattezza dell'espressione ecc. La stessa tendenza non si verifica nell'economia critica che si vale troppo spesso di espressioni stereotipate, e si esprime in un tono di superiorità a cui non corrisponde il valore dell'esposizione: dà l'impressione di arroganza noiosa e niente altro e perciò pare utile mettere in rilievo questo aspetto degli studi economici e della letteratura economica. Nella «Riforma Sociale» le pubblicazioni del tipo di questa del Robbins sono sempre segnalate e non sarà difficile avere una bibliografia in proposito.

È da vedere se l'impostazione che il Robbins dà al problema economico non sia in genere una demolizione della teoria marginalista, quantunque pare egli dica che sull'analisi marginale è possibile costruire «la complessiva teoria economica in modo perfettamente unitario» (cioè abbandonando completamente il dualismo ancora sostenuto dal Marshall, nei criteri della spiegazione del valore,

cioè il doppio gioco della utilità marginale e del costo di produzione). Infatti se le valutazioni individuali sono la sola fonte di spiegazione dei fenomeni economici, cosa significa che il campo dell'economia è stato separato dal campo della psicologia e dell'utilitarismo?

Per ciò che riguarda la necessità di una introduzione metodico-filosofica ai trattati di economia, ricordare l'esempio delle prefazioni al primo volume di *Economia critica* e al volume di *Critica dell'Economia politica*: ognuna di esse è forse troppo breve e scarna, ma il principio è seguito: d'altronde nel corpo dei volumi molti accenni metodici filosofici.

Quando si può parlare di un inizio della scienza economica? (cfr. Luigi Einaudi, *Di un quesito intorno alla nascita della scienza economica*, nella «Riforma Sociale», marzo-aprile 1932, a proposito di alcune pubblicazioni di Mario De Bernardi su Giovanni Botero). Se ne può parlare da quando si fece la scoperta che la ricchezza non consiste nell'oro (e quindi tanto meno nel possesso dell'oro) ma consiste nel lavoro. William Petty (*A treatise of taxes and contributions*, 1662, e *Verbum Sapientis*, 1666) intravvide e Cantillon (1730) esplicitamente affermò che la ricchezza non consiste nell'oro: «... la Richesse en elle-même n'est autre chose que la nourriture, les commodités et les agréments de la vie... le travail de l'homme donne la forme de richesse à tout cela». Il Botero si era avvicinato a una affermazione molto somigliante, in un brano del suo lavoro *Delle cause della grandezza della città* stampato nel 1588 (ristampato ora dal De Bernardi su questa edizione-principe, nei *Testi inediti e rari* pubblicati sotto la direzione dell'Istituto giuridico della R. Università di Torino, Torino, 1930, in 8°, pp. XII-84, L. 10): «E perché l'arte gareggia con la natura, m'adimanderà alcuno quale delle due cose importi più per ringrandire e per rendere popoloso un luogo, la fecondità del terreno o l'industria dell'huomo? L'industria senza dubbio. Prima perché le cose prodotte dall'artificiosa mano dell'huomo sono molto più e di molto maggior prezzo che le cose generate dalla natura, conciosia che la natura dà la materia e 'l soggetto, ma la sottigliezza e l'arte dell'huomo dà inennarrabile varietà delle forme, ecc.». Secondo l'Einaudi però non si può rivendicare al Botero né la teoria della ricchezza-lavoro né la paternità della scienza economica, di contro al Cantillon, per il quale «non si tratta più solo di un paragone atto a farci sapere quale di due fattori: la natura o il lavoro, dia il maggior prezzo alle cose, come ricerca il Botero; ma della ricerca teorica intorno a *che cosa sia la ricchezza*».

Se questo è il punto di partenza della scienza economica e se in tal modo è stato fissato il concetto fondamentale dell'economia, ogni ulteriore ricerca non potrà che approfondire teoricamente il concetto di «lavoro», che intanto non potrà essere annegato nel concetto più generico di industria e di attività, ma dovrà invece essere fissato in quella attività umana che in ogni forma sociale è ugualmente necessaria. Questo approfondimento è stato compiuto dall'economia critica.

Sarà da vedere *La Storia delle dottrine economiche (Das Mehrwert)*; del Cannan, *A Review of economic Theory*.

[*Sul metodo di ricerca economica.*] Nell'esame della questione del metodo di ricerca economica e del concetto di astrazione, è da vedere se l'appunto critico che il Croce fa all'economia critica di procedere attraverso «una continua mescolanza di deduzione teorica e di descrizione storica, di nessi logici e di nessi di fatto» (*MSEM*^{4a}, p. 160) non sia invece uno dei tratti caratteristici della superiorità dell'economia critica sull'economia pura e una delle forze che la rendono più feconda per il progresso scientifico. Del resto sono da notare le manifestazioni dell'insoddisfazione e del fastidio da parte dello stesso Croce per i procedimenti più comuni dell'economia pura, coi suoi bizantinismi e la sua mania scolastica di rivestire di un pomposo mantello scientifico le più triviali banalità di senso comune e le più vuote generalità. L'economia critica ha cercato un giusto temperamento tra il metodo deduttivo e il metodo induttivo, cioè di costruire ipotesi astratte non sulla base indeterminata di un uomo in generale, storicamente indeterminato e che da nessun punto di vista può es-

sere riconosciuto astrazione di una realtà concreta, ma sulla realtà effettuale, «descrizione storica», che dà la premessa reale per costruire ipotesi scientifiche, cioè per astrarre l'elemento economico o quelli tra gli aspetti dell'elemento economico su cui si vuole attrarre l'attenzione ed esercitare l'esame scientifico. In tal modo non può esistere *l'homo oeconomicus* generico, ma può astrarsi il tipo di ognuno degli agenti o protagonisti dell'attività economica che si sono successi nella storia; il capitalista, il lavoratore, lo schiavo, il padrone di schiavi, il barone feudale, il servo della gleba. Non per nulla la scienza economica è nata nell'età moderna, quando il diffondersi del sistema capitalistico ha diffuso un tipo relativamente omogeneo di uomo economico, cioè ha creato le condizioni reali per cui un'astrazione scientifica diveniva relativamente meno arbitraria e genericamente vacua di quanto fosse prima possibile.

(Cfr. p. 26) Il rapporto tra l'economia politica e l'economia critica non è stato saputo mantenere nelle sue forme organiche e storicamente attuali. In che cosa le due correnti di pensiero si distinguono nell'impostazione del problema economico? Si distinguono attualmente, nei termini culturali attuali e non già e più nei termini culturali di ottanta anni fa? Dai manuali di economia critica ciò non appare (per esempio dal *Précis*), eppure è questo il punto che interessa subito i principianti e dà l'orientamento generale per tutta la ricerca posteriore. In generale questo punto viene dato non solo per noto ma per accettato senza discussione, mentre nessuna delle due cose è vera. Così avviene che solo gli spiriti gregari e che fondamentalmente si infischiano della questione sono avviati allo studio dei problemi economici e ogni sviluppo scientifico è reso impossibile. Ciò che colpisce è questo: come un punto di vista critico che richiede il massimo di intelligenza, di spregiudicatezza, di freschezza mentale e di inventività scientifica sia divenuto il monopolio di biascicazione di cervelli ristretti e meschini, che solo per la posizione dogmatica riescono a mantenere una posizione non nella scienza, ma nella bibliografia marginale della scienza. Una forma di pensare ossificata è il pericolo più grande in queste questioni: è da preferire una certa sbrigliatezza disordinata alla difesa filistea delle posizioni culturali costituite.

[«*Homo oeconomicus*».] La discussione intorno al concetto di «*homo oeconomicus*» è diventata una delle tante discussioni sulla così detta «natura umana». Ognuno dei disputanti ha una sua «fede», e la sostiene con argomenti di carattere prevalentemente moralistico. L'«*homo oeconomicus*» è l'astrazione dell'attività economica di una determinata forma di società, cioè di una determinata struttura economica. Ogni forma sociale ha il suo «*homo oeconomicus*», cioè una sua attività economica. Sostenere che il concetto di *homo oeconomicus* scientificamente non ha valore non è che un modo di sostenere che la struttura economica e la sua attività conforme è radicalmente mutata, oppure che la struttura economica è talmente mutata che necessariamente deve mutare il modo di operare economico, perché diventi conforme alla nuova struttura. Ma appunto in ciò è dissenso, e non tanto dissenso scientifico obiettivo, ma politico. Cosa significherebbe del resto un riconoscimento scientifico che la struttura economica è mutata radicalmente e che deve mutare l'operare economico per conformarsi alla nuova struttura? Avrebbe un significato di stimolo politico, nulla più. Tra la struttura economica e lo Stato con la sua legislazione e la sua coercizione sta la società civile, e questa deve essere radicalmente trasformata in concreto e non solo sulla carta della legge e dei libri degli scienziati; lo Stato è lo strumento per adeguare la società civile alla struttura economica, ma occorre che lo Stato «voglia» far ciò, che cioè a guidare lo Stato siano i rappresentanti del mutamento avvenuto nella struttura economica. Aspettare che, per via di propaganda e di persuasione, la società civile si adegui alla nuova struttura, che il vecchio «*homo oeconomicus*» sparisca senza essere seppellito con tutti gli onori che merita, è una nuova forma di retorica economica, una nuova forma di moralismo economico vacuo e inconcludente.

A proposito del così detto *homo oeconomicus*, cioè dell'astrazione dei bisogni dell'uomo, si può dire che una tale astrazione non è per nulla fuori della storia, e quantunque si presenti sotto l'aspetto delle formulazioni matematiche, non è per nulla della stessa natura delle astrazioni matematiche. *L'homo oeconomicus* è l'astrazione dei bisogni e delle operazioni economiche di una determinata forma di società, così come l'insieme delle ipotesi poste dagli economisti nelle loro elaborazioni scientifiche non è altro che l'insieme delle premesse che sono alla base di una determinata forma di società. Si potrebbe fare un lavoro utile raccogliendo sistematicamente le «ipotesi» di qualche grande economista «puro», per esempio di M. Pantaleoni, e coordinandole in modo da mostrare che esse appunto sono la «descrizione» di una determinata forma di società.

Distribuzione delle forze umane di lavoro e di consumo. Si può osservare come vadano sempre più crescendo le forze di consumo in confronto a quelle di produzione. La popolazione economicamente passiva e parassitaria. Ma il concetto di «parassitario» deve essere ben precisato. Può avvenire che una funzione parassitaria intrinsecamente si dimostri necessaria date le condizioni esistenti: ciò rende ancor più grave tale parassitismo. Appunto quando un parassitismo è «necessario», il sistema che crea tali necessità è condannato in se stesso. Ma non solo i puri consumatori aumentano di numero, aumenta anche il loro tenore di vita, cioè aumenta la quota di beni che da essi è consumata (o distrutta). Se si osserva bene si deve giungere alla conclusione che l'ideale di ogni elemento della classe dirigente è quello di creare le condizioni in cui i suoi eredi possano vivere senza lavorare, di rendita: come è possibile che una società sia sana quando si lavora per essere in grado di non lavorare più? Poiché questo ideale è impossibile e malsano, significa che tutto l'organismo è viziato e malato. Una società che dice di lavorare per creare dei parassiti, per vivere sul così detto lavoro passato (che è metafora per indicare il presente lavoro degli altri) in realtà distrugge se stessa.

[«Economia pura».] Osservazioni sui *Principi di economia pura* di M. Pantaleoni (nuova edizione 1931, Treves-Treccani-Tumminelli).

1) A rileggere il libro del Pantaleoni si comprendono meglio i motivi delle abbondanti scritte di Ugo Spirito.

2) La parte prima del libro, dove si tratta del postulato edonistico, potrebbe più acconciamente servire come introduzione a un raffinato manuale di arte culinaria o ad un ancor più raffinato manuale sulle posizioni degli amanti. È un peccato che gli scrittori di arte culinaria non studino l'economia pura, perché coi sussidi di gabinetti di psicologia sperimentale e del metodo statistico potrebbero giungere a trattazioni ben più complete e sistematiche di quelle volgarmente diffuse: lo stesso si dica della più clandestina ed esoterica attività scientifica che si affatica ad elaborare l'arte dei godimenti sessuali.

3) La filosofia del Pantaleoni è il sensismo del secolo XVIII, sviluppato nel positivismo del secolo XIX: il suo «uomo» è l'uomo in generale, nelle premesse astratte, cioè l'uomo della biologia, un insieme di sensazioni dolorose e piacevoli, che però diventa l'uomo di una determinata forma sociale ogni qualvolta dall'astratto si passa al concreto, cioè ogni qualvolta si parla di economia e non di scienza naturale in genere. Il libro del Pantaleoni è quello che si può chiamare un'«opera materialistica» in senso «ortodosso» e scientifico!

4) Questi economisti «puri» pongono l'origine della scienza economica nella scoperta fatta da Cantillon che la ricchezza è il lavoro, è l'industria umana. Quando però cercano di fare scienza essi stessi, dimenticano le origini e affogano nell'ideologia che prima sviluppò, secondo i suoi metodi, la scoperta iniziale. Delle origini essi sviluppano non il nucleo positivo, ma l'alone filosofico legato al mondo culturale del tempo, quantunque questo mondo sia stato criticato e superato dalla cultura successiva.

5) Cosa dovrebbe sostituirsi al così detto «postulato edonistico» dell'economia «pura» in un'economia critica e storicistica? La descrizione del «mercato determinato», cioè la descrizione della forma sociale determinata, del tutto in confronto della parte, del tutto che determina, in quella determinata misura, quell'automatismo e insieme di uniformità e regolarità che la scienza economica cerca di descrivere col massimo di esattezza e precisione e completezza. Si può dimostrare che una tale impostazione della scienza economica è superiore a quella dell'economia «pura»? Si può dire che il postulato edonistico non è astratto, ma generico: infatti esso può essere premesso non alla sola economia, ma a tutta una serie di operazioni umane, che possono chiamarsi «economiche» solo allargando e genericizzando enormemente la nozione di economia fino a renderla empiricamente vuota di significato o a farla coincidere con una categoria filosofica, come infatti ha cercato di fare il Croce.

Intorno ai *Principî di Economia Pura* del Pantaleoni.

[I.] È da fissare con esattezza il punto in cui si distingue tra «astrazione» e «generizzazione». Gli agenti economici non possono essere sottoposti a un processo di astrazione per cui l'ipotesi di omogeneità diventa l'uomo biologico; questa non è astrazione ma generizzazione o «indeterminazione». Astrazione sarà sempre astrazione di una categoria storica determinata, vista appunto in quanto categoria e non in quanto molteplice individualità. L'homo oeconomicus è anch'esso storicamente determinato pur essendo insieme indeterminato: è un'astrazione determinata. Questo processo nell'economia critica avviene ponendo come valore il valore di scambio e non quello d'uso e riducendo quindi il valore d'uso al valore di scambio, potenzialmente, nel senso che una economia di scambio modifica anche le abitudini fisiologiche e la scala psicologica dei gusti e dei gradi finali d'utilità, che appaiono così come «superstrutture» e non dati economici primari, oggetto della scienza economica.

II. Occorre fissare il concetto di mercato determinato. Come viene assunto nell'economia «pura» e come nell'economia critica. Mercato determinato nell'economia pura è una astrazione arbitraria, che ha un valore puramente convenzionale ai fini di un'analisi pedantesca e scolastica. Mercato determinato per l'economia critica sarà invece l'insieme delle attività economiche concrete di una forma sociale determinata, assunte nelle loro leggi di uniformità, cioè «astratte, ma senza che l'astrazione cessi di essere storicamente determinata. Si astrae la molteplicità individuale degli agenti economici della società moderna quando si parla di capitalisti, ma appunto l'astrazione è nell'ambito storico di una economia capitalistica e non di una generica attività economica che astragga nelle sue categorie tutti gli agenti economici apparsi nella storia mondiale riducendoli genericamente e indeterminatamente all'uomo biologico.

III. Si può domandare se l'economia pura sia una scienza oppure se essa sia «un qualche cosa d'altro» che però si muove con un metodo che in quanto metodo ha un suo rigore scientifico. Che esistano attività di questo genere è mostrato dalla teologia. Anche la teologia parte da una certa serie di ipotesi e quindi costruisce su di esse tutto un massiccio edificio dottrinale saldamente coerente e rigorosamente dedotto. Ma la teologia è perciò una scienza? L'Einaudi (cfr. *Ancora intorno al modo di scrivere la storia del dogma economico* in «Riforma Sociale» del maggio-giugno 1932) scrive che l'economia è «una dottrina avente la medesima indole delle scienze matematiche e fisiche (affermazione questa, si osservi, la quale non ha alcun necessario legame con l'altra che sia necessario od utile nel suo studio l'impiego dello strumento matematico)», ma sarebbe difficile dimostrare coerentemente e rigorosamente questa affermazione. Lo stesso concetto è stato espresso dal Croce («Critica», fascicolo del gennaio 1931) con le parole: «L'Economia non cangia natura quali che siano gli ordinamenti sociali, capitalistici o comunistici, quale che sia il corso della storia, al modo stesso che non cangia natura l'aritmetica pel variare delle cose da numerare». Intanto mi pare non sia da confondere la matematica e la fisica. La matematica si può chiamare una scienza puramente «strumentale», complementare di tutta una serie di scienze naturali «quantitative», mentre la fisica è una scienza immediatamente «naturale». Alla matematica può essere paragonata la logica formale

con la quale del resto la matematica superiore si è unificata sotto molti aspetti. Può dirsi lo stesso della economia pura? La discussione è ancora vivace e non pare stia per finire. Del resto già nei cosiddetti economisti puri non c'è grande compattezza. Per alcuni è economia pura solo quella ipotetica, che imposta le sue dimostrazioni con un «supposto che», cioè è economia pura anche quella che rende astratti ossia generalizza tutti i problemi economici storicamente posti. Per altri invece è economia pura solo quella che si può dedurre dal principio economico o postulato edonistico, che cioè astrae completamente da ogni storicità e presuppone solo una generica «natura umana» uguale nel tempo e nello spazio. Ma se si tiene conto della lettera aperta dell'Einaudi a Rodolfo Benini, pubblicata nei «Nuovi Studi» qualche tempo fa, si vede che la posizione degli economisti puri è tentennante e mal sicura.

Le idee di Agnelli. (Cfr. «Riforma Sociale», gennaio-febbraio 1933). Alcune osservazioni preliminari sul modo di porre il problema tanto da parte di Agnelli che di Einaudi: 1) Intanto il progresso tecnico non avviene «evolutive», un tanto per volta, per cui si possano fare delle previsioni oltre certi limiti: il progresso avviene per spinte determinate, in certi campi. Se fosse così come ragiona specialmente Einaudi, si giungerebbe all'ipotesi del paese di Cuccagna, in cui le merci si ottengono senza lavoro alcuno. 2) La questione poi più importante è quella della produzione di alimenti: non si pensa che «finora», data la molteplicità di livelli di lavoro tecnicamente più o meno progrediti, il salario è stato «elastico» solo perché è stata permessa, entro certi limiti, una redistribuzione degli alimenti e specialmente di alcuni di essi (di quelli che danno il tono alla vita) (con gli alimenti occorre porre l'abbigliamento e l'abitazione). Ora, nella produzione degli alimenti i limiti alla produttività del lavoro sono più segnati che nella produzione dei beni manufatti (e si intende «quantità globale» degli alimenti, non loro modificazioni merceologiche, che non ne aumentano la quantità). Le possibilità di «ozio» (nel senso dell'Einaudi) oltre certi limiti, sono date dalla possibilità della moltiplicazione degli alimenti come quantità, e non dalla produttività del lavoro e la «superficie della terra» con il regime delle stagioni ecc. pongono limiti ferrei quantunque sia da ammettere che prima di raggiungere tali limiti ci sia ancora molto viaggio.

Le polemiche tipo Agnelli-Einaudi fanno pensare al fenomeno psicologico che durante la fame si pensa di più all'abbondanza di cibo: sono ironiche, per dire il meno. Intanto la discussione è sbagliata psicologicamente, perché tende a far credere che l'attuale disoccupazione sia «tecnica», mentre ciò è falso. La disoccupazione «tecnica» è poca cosa in confronto della disoccupazione generale. Inoltre. Il ragionamento è fatto come se la società fosse costituita di «lavoratori» e di «industriali» (datori di lavoro in senso stretto, tecnico), ciò che è falso e porta a ragionamenti illusori. Se così fosse, dato che l'industriale ha bisogni limitati, la questione sarebbe semplice realmente: la questione di ricompensare l'industriale con plus salari o premi di capacità sarebbe cosa da nulla e che nessun uomo sensato rifiuterebbe di prendere in considerazione: il fanatismo dell'eguaglianza non nasce dai «premi» che vengono dati agli industriali valenti. Il fatto è questo: che, date le condizioni generali, il maggior profitto creato dai progressi tecnici del lavoro, crea nuovi parassiti, cioè gente che consuma senza produrre, che non «scambia» lavoro con lavoro, ma lavoro altrui con «ozio» proprio (e ozio nel senso deteriore). Dato il rapporto prima notato sul progresso tecnico nella produzione degli alimenti, avviene una selezione dei consumatori di alimenti, in cui i «parassiti» entrano nel conto prima dei lavoratori effettivi e specialmente prima dei lavoratori potenziali (cioè attualmente disoccupati). È da questa situazione che nasce il «fanatismo dell'eguaglianza» e rimarrà «fanatismo» cioè tendenza estrema e irrazionale, finché tale situazione durerà. Si vede che esso scompare già dove si vede che per lo meno si lavora a far scomparire o attenuare tale situazione generale.

Il fatto che la «società industriale» non è costituita solo di «lavoratori» e di «imprenditori», ma di «azionisti» vaganti (speculatori) turba tutto il ragionamento di Agnelli: avviene che se il progresso tecnico permette un più ampio margine di profitto, questo non sarà distribuito razionalmente ma «sempre» irrazionalmente agli azionisti e affini. Né oggi si può dire che esistano «imprese sa-

ne». Tutte le imprese sono divenute malsane, e ciò non si dice per prevenzione moralistica o polemica, ma oggettivamente. È la stessa «grandezza» del mercato azionario che ha creato la malsania: la massa dei portatori di azioni è così grande che essa ormai ubbidisce alle leggi di «folla» (panico, ecc. che ha i suoi termini tecnici speciali nel «boom», nel «run» ecc.) e la speculazione è diventata una necessità tecnica, più importante del lavoro degli ingegneri e degli operai.

L'osservazione sulla crisi americana del 1929 appunto questo ha messo in luce: l'esistenza di fenomeni irrefrenabili di speculazione, da cui sono travolte anche le aziende «sane» per cui si può dire che «aziende sane» non ne esistono più: si può pertanto usare la parola «sana» accompagnandola da un riferimento storico: «nel senso di una volta», cioè quando esistevano certe condizioni generali che permettevano certi fenomeni generali non solo in senso relativo, ma anche in senso assoluto. (Su molte note di questo paragrafo è da vedere il libro di Sir Arthur Salter: *Ricostruzione: come finirà la crisi*, Milano, Bompiani, 1932, pp. 398, L. 12).

Luigi Einaudi ha raccolto in volume i saggi pubblicati in questi anni di crisi. Uno dei motivi su cui l'Einaudi ritorna più spesso è questo: che dalla crisi si uscirà quando l'inventività degli uomini avrà ripreso un certo slancio. Non pare che l'affermazione sia esatta da nessun punto di vista. È certo che il periodo di sviluppo delle forze economiche è stato caratterizzato anche dalle invenzioni, ma è esatto che in questo ultimo periodo le invenzioni siano state meno essenziali e anche meno numerose? Non pare: si può dire, tutt'al più, che hanno colpito meno le immaginazioni, appunto perché precedute da un periodo di tipo simile, ma più originale. Tutto il processo di razionalizzazione non è che un processo di «inventività», di applicazioni di nuovi ritrovati tecnici e organizzativi. Pare che l'Einaudi intenda per invenzioni solo quelle che portano all'introduzione di nuovi tipi di merci, ma anche da questo punto di vista forse l'affermazione non è esatta. In realtà però le invenzioni essenziali sono quelle che determinano una diminuzione dei costi, quindi allargano i mercati di consumo, unificano sempre più vaste masse umane ecc.; da questo punto di vista quale periodo è stato più «inventivo» di quello della razionalizzazione? Anche troppo inventivo, a quanto pare, fino all'«invenzione» della vendita a rate e della creazione artificiosa di nuovi bisogni nel consumo popolare. La verità è che pare quasi impossibile creare «bisogni» nuovi essenziali da soddisfare, con nuove industrie completamente originali, tali da determinare un nuovo periodo di civiltà economica corrispondente a quello dello sviluppo della grande industria. Oppure questi «bisogni» sono propri di strati della popolazione socialmente non essenziali e il cui diffondersi sarebbe morboso (cfr. l'invenzione della «seta artificiale» che soddisfa il bisogno di un lusso apparente dei ceti medio borghesi).

Ugo Spirito e C. L'accusa all'economia politica tradizionale di essere concepita «naturalisticamente» e «deterministicamente». Accusa senza fondamento, perché gli economisti classici non si debbono essere preoccupati molto della questione «metafisica» del determinismo e tutte le loro deduzioni e calcoli sono basati sulla premessa del «supposto che». Cos'è questo «supposto che»? Lo Jannaccone, recensendo nella «Riforma Sociale» il libro dello Spirito, definisce il «supposto che» come un «mercato determinato» e questo è giusto secondo il linguaggio degli economisti classici. Ma cos'è il «mercato determinato» e da che cosa appunto è determinato? Sarà determinato dalla struttura fondamentale della società in questione e allora occorrerà analizzare questa struttura e identificarne quegli elementi che, relativamente costanti, determinano il mercato ecc., e quegli altri «variabili e in sviluppo» che determinano le crisi congiunturali fino a quando anche gli elementi relativamente costanti ne vengono modificati e si ha la crisi organica.

L'economia classica è la sola «storicista» sotto l'apparenza delle sue astrazioni e del suo linguaggio matematico, mentre proprio lo Spirito dissolve lo storicismo e annega la realtà economica in un diluvio di parole e di astrazioni. Tuttavia la tendenza rappresentata dallo Spirito e dagli altri del suo gruppo è un «segno dei tempi». La rivendicazione di una «economia secondo un piano» e

non solo nel terreno nazionale, ma su scala mondiale, è interessante di per sé, anche se la sua giustificazione sia puramente verbale: è «segno dei tempi»; è l'espressione ancora «utopistica» di condizioni in via di sviluppo che, esse, rivendicano l'«economia secondo un piano».

L'interesse attuale di scrittori come lo Spirito risalta ancor più per l'accostamento con certi scrittori di economia classica come Einaudi. Gli articoli dell'Einaudi sulla crisi, ma specialmente quelli pubblicati nella «Riforma Sociale» del gennaio-febbraio 1932 sono spesso delle arguzie da rammollito. Einaudi ristampa brani di economisti di un secolo fa e non si accorge che il «mercato» è cambiato, che i «supposto che» non sono più quelli. La produzione internazionale si è sviluppata su tale scala e il mercato è talmente divenuto complesso, che certi ragionamenti appaiono infantili, letteralmente. Forse che in questi anni non sono nate nuove industrie? Basta citare quella della seta artificiale e quella dell'alluminio. Ciò che dice Einaudi è genericamente giusto, perché significa che le crisi passate sono state superate: 1°) allargando il circolo mondiale della produzione capitalistica; 2°) elevando il tenore di vita di determinati strati della popolazione o relativamente di tutti gli strati. Ma Einaudi non tiene conto che sempre più la vita economica si è venuta incardinando su una serie di produzioni di grande massa e queste sono in crisi: controllare questa crisi è impossibile appunto per la sua ampiezza e profondità, giunte a tale misura che la quantità diviene qualità, cioè crisi *organica* e non più di *congiuntura*. Einaudi fa ragionamenti appropriati per le crisi di congiuntura, perché vuol negare che esista una crisi organica, ma questa è «politica immediata», non analisi scientifica, è «volontà di credere», «medicina per le anime» e ancora esercitata in modo puerile e comico.

Polemica Einaudi - Spirito sullo Stato. È da connettere con la polemica Einaudi-Benini (Cfr. «Riforma Sociale» di settembre-ottobre 1931). Ma nella polemica Einaudi-Spirito hanno torto ambedue i litiganti: essi si riferiscono a cose diverse e usano linguaggi diversi. La polemica Benini-Einaudi illumina la precedente polemica. In ambedue queste polemiche l'Einaudi assume la stessa posizione di quando cerca di limitare, in polemica col Croce, ogni funzione scientifica della filosofia della praxis. La coerenza della posizione dell'Einaudi è mirabile «intellettualmente»: egli comprende che ogni concessione teorica all'avversario, sia pure solo intellettuale, può far franare tutto il proprio edificio.

Nella concezione dello Stato: Einaudi pensa all'intervento *governativo* nei fatti economici, sia come regolatore «giuridico» del mercato, cioè come la forza che dà al mercato determinato la forma legale, in cui tutti gli agenti economici si muovano a «parità di condizioni giuridiche», sia all'intervento governativo come creatore di privilegi economici, come perturbatore della concorrenza a favore di determinati gruppi. Lo Spirito invece si riferisce alla sua concezione speculativa dello Stato, per cui l'individuo si identifica con lo Stato. Ma c'è un terzo aspetto della questione che è sottintesa nell'uno e nell'altro scrittore, ed è quello per cui, identificandosi lo Stato con un gruppo sociale, l'intervento statale non solo avviene nel modo accennato dall'Einaudi, o nel modo voluto dallo Spirito, ma è una condizione preliminare di ogni attività economica collettiva, è un elemento del mercato determinato, se non è addirittura lo stesso mercato determinato, poiché è la stessa espressione politico-giuridica del fatto per cui una determinata merce (il lavoro) è preliminarmente deprezzata, è messa in condizioni di inferiorità competitiva, paga per tutto il sistema determinato. Questo punto è messo in luce dal Benini, e non si tratta certo di una scoperta; ma è interessante che il Benini vi sia giunto e in che modo vi è giunto. Poiché il Benini vi è giunto partendo da principi dell'economia classica, ciò che appunto irrita l'Einaudi.

Tuttavia l'Einaudi aveva, nella lettera pubblicata dai «Nuovi Studi», accennato alla «meravigliosa capacità» di Giovanni Vailati, di presentare un teorema economico (o anche filosofico) e la sua soluzione, nei diversi linguaggi scientifici sorti dal processo storico di sviluppo delle scienze, cioè aveva implicitamente ammesso la traducibilità reciproca di questi linguaggi: il Benini ha proprio fatto questo, ha presentato in linguaggio dell'economia liberale un fatto economico già presen-

tato nel linguaggio della filosofia della praxis, pur con tutte le limitazioni e cautele del caso (l'episodio Benini è da avvicinare all'episodio Spirito al Convegno di Ferrara). Ricordare a questo proposito l'affermazione di Engels a proposito della possibilità di giungere, anche partendo dalla concezione marginalista del valore, alle stesse conseguenze (se pure in forma volgare) di quelle a cui giunse l'economia critica. L'affermazione di Engels va analizzata in tutte le sue conseguenze: una di esse mi pare questa, che se si vuole difendere la concezione critica dell'economia, bisogna sistematicamente insistere sul fatto che l'economia ortodossa tratta gli stessi problemi, in altro linguaggio, dimostrando tale identità di problemi trattati e dimostrando che la soluzione critica è superiore: insomma occorre che i testi siano sempre «bilingui», il testo autentico, e la traduzione «volgare» o dell'economia liberale, a lato, o interlineata.

Identificazione di individuo e Stato. Per mostrare il verbalismo delle nuove enunciazioni di «economia speculativa» del gruppo Spirito e C. basta ricordare che l'identificazione di individuo e Stato è anche l'identificazione di Stato e individuo; un'identità non muta se un termine è primo o secondo nell'ordine grafico e fonico, evidentemente. Perciò dire che occorre identificare individuo e Stato è meno che nulla, è puro vaniloquio, se le cose stessero in questi termini. Se individuo significa «egoismo» in senso gretto, «sordidamente ebraico», la identificazione non sarebbe che un modo metaforico di accentuare l'elemento «sociale» dell'individuo, ossia di affermare che «egoismo» in senso economico significa qualcosa di diverso da «grettamente egoista». Mi pare che anche in questo caso si tratta della assenza di una chiara enunciazione del concetto di Stato, e della distinzione in esso tra società civile e società politica, tra dittatura ed egemonia, ecc.

Libertà e «automatismo» o razionalità. Sono in contrasto la libertà e il così detto automatismo? L'automatismo è in contrasto con l'arbitrio, non con la libertà. L'automatismo è una libertà di gruppo, in opposizione all'arbitrio individualistico. Quando Ricardo diceva «poste queste condizioni» si avranno queste conseguenze in economia, non rendeva «deterministica» l'economia stessa, né la sua concezione era «naturalistica». Osservava che posta l'attività solidale e coordinata di un gruppo sociale, che operi secondo certi principii accolti per convinzione (liberamente) in vista di certi fini, si ha uno sviluppo che si può chiamare automatico e si può assumere come sviluppo di certe leggi riconoscibili e isolabili col metodo delle scienze esatte. In ogni momento c'è una scelta libera, che avviene secondo certe linee direttrici identiche per una gran massa di individui o volontà singole, in quanto queste sono diventate omogenee in un determinato clima etico-politico. Né è da dire che tutti operano in modo uguale: gli arbitri individuali sono anzi molteplici, ma la parte omogenea predomina e «detta legge». Che se l'arbitrio si generalizza, non è più arbitrio ma spostamento della base dell'«automatismo», nuova razionalità. Automatismo è niente altro che razionalità, ma nella parola «automatismo» è il tentativo di dare un concetto spoglio di ogni alone speculativo: è possibile che la parola razionalità finisca coll'attribuirsi all'automatismo nelle operazioni umane, mentre quella «automatismo» tornerà a indicare il movimento delle macchine, che diventano «automatiche» dopo l'intervento dell'uomo e il cui automatismo è solo una metafora verbale, come lo è detto delle operazioni umane.

Gli studi di storia economica. Ricordare la polemica Einaudi-Croce (Einaudi nella «Riforma Sociale») quando uscì la 4ª edizione del volume «Materialismo storico ed economia marxistica» con la nuova prefazione del 1917. Può essere interessante studiare per i vari paesi come si sono formate le varie correnti di studio e di ricerca di storia economico-sociale, come si sono atteggiare ecc. Che sia esistita in Inghilterra una scuola di storia economica, legata all'economia classica, è certo, ma i suoi sviluppi ulteriori sono, oppure no, stati influenzati dal materialismo storico? (Il libro

del Seligman in quanto rientra in questa corrente e in quanto esprime appunto il bisogno di essa di fare i conti col materialismo storico?) Così in Francia una corrente economico-giuridica, che ha operato sul materialismo storico (Guizot, Thierry, Mignet) ma è poi stata influenzata a sua volta (Henri Pirenne, e i moderni francesi Henri Seé, Hauser ecc.). In Germania la corrente più strettamente legata all'economia (con List), ma Sombart ha subito l'influsso del materialismo storico ecc. In Italia più strettamente legata al materialismo storico (ma influsso di Romagnosi e Cattaneo).

Su Graziadei. Per aver ragione di Graziadei occorre risalire ai concetti fondamentali della scienza economica. 1°) Occorre fissare che la scienza economica parte dall'ipotesi di un mercato determinato, o di pura concorrenza o di puro monopolio, salvo a stabilire poi quali variazioni può apportare a questa costante l'uno o l'altro elemento della realtà, che non è mai «pura». 2°) Che si studia la produzione di nuova ricchezza reale e non le ridistribuzioni di ricchezza esistente (a meno che non si voglia proprio studiare questa redistribuzione), cioè la produzione di valore e non la redistribuzione del valore già distribuito sulla base della produzione determinata.

Su Graziadei bisognerà poi fare una accurata ricerca sulla biografia politica e scientifica. Il suo libro sul nitrato del Cile: egli non poteva pensare alla possibilità della produzione sintetica dell'azoto che ha battuto in breccia il monopolio cileno: sarà interessante rivedere le affermazioni perentorie che egli ha fatto su questo monopolio. Per la sua posizione politica la risposta di Graziadei all'inchiesta del «Viandante» nel 1908-909: Graziadei era dei più destri e opportunisti. Opuscolo sul sindacalismo: il modello di Graziadei era il laburismo inglese, egli liquidatore del partito. La sua posizione nel dopoguerra curioso fenomeno di psicologia di intellettuale, che [è] persuaso «intellettualmente» dell'asinità del riformismo politico e perciò se ne distacca e lo avversa. Ma altro è la sfera dell'intelligenza astratta e altro quella della pratica e dell'azione. Nel campo scientifico trova, dopo il '22, il terreno di ritirata e il ritorno alla posizione di avanguerra. Si pone il problema: è leale ricercare nel passato di un uomo tutti gli errori che egli ha commesso per rimproverarglieli ai fini della polemica attuale? Non è umano che si sbaglia? Non è anzi attraverso gli sbagli che si sono formate le attuali personalità scientifiche? E la biografia di ognuno non è in gran parte la lotta contro il passato e il superamento del passato? Se uno oggi è areligioso, è lecito ricordargli che egli è stato battezzato ed ha, fino ad una certa età, osservato le regole del culto? Ma il caso del Graziadei è ben diverso. Egli si è ben guardato dal criticare e superare il proprio passato. Nel campo economico egli si è limitato, per un certo tempo, a tacere: oppure ha sostenuto, a proposito del ritmo di accentrimento del capitale nella campagna, che la «pratica attuale» dava ragione alle sue teorie (– sulla superiorità della mezzadria sull'impresa capitalistica accentrata, ciò che era lo stesso che dire sulla superiorità dell'artigianato sul sistema di fabbrica – egli si basava sulla Romagna e anzi addirittura su Imola per questa sua conclusione. Non teneva conto della quasi sparizione dell'obbligato nel periodo 1901 - 1910, come risulta dal censimento del 1911 e specialmente non teneva conto dei fattori politico-protezionistici che determinavano la situazione nella valle padana: l'Italia aveva tale scarsità di capitali che sarebbe stato davvero miracoloso un largo impiego nell'agricoltura).

In politica egli se la cavò affermando sofisticamente di essere stato «storicista» o «tempista» (se domina il boia, bisogna fargli da tirapiedi – ecco lo storicismo di Graziadei), cioè di non aver mai avuto principii: nel periodo '95-1914 «bisognava» essere laburisti, nel dopoguerra antilaburisti ecc. Ricordare l'insistenza noiosa di Graziadei a proposito dell'affermazione «le spese militari improduttive» che egli si vantava d'aver sempre avversato come sciocca e demagogica: sta a vedere come l'avversava allora, quando era favorevole all'andata al governo. Così è da notare la sua concezione pessimistico-pettegola sugli «Italiani» in blocco, tutti senza carattere, vigliacchi, esseri civilmente inferiori ecc. ecc., concezione stolta e banalmente disfattista, forma di antiretorica, che era poi una vera e propria retorica deprimente e da falso furbo, tipo Stenterello-Machiavelli. Che in Italia ci sia uno strato piccolo-borghese particolarmente repugnante è certamente vero, ma è questo strato tutta l'Italia? Sciocca generalizzazione. D'altronde anche questo fenomeno ha un'origine stori-

ca e non è affatto una fatale qualità dell'uomo-italiano: il materialismo storico del Graziadei rassomiglia a quello di Ferri, di Niceforo, di Lombroso, di Sergi e si sa quale funzione storica questa concezione biologica della «barbarie» attribuita ai Meridionali (anzi ai Sudici) ha avuto nella politica della classe dirigente italiana.

Il paese di Cuccagna di Graziadei. Nel suo volumetto *Sindacati e salari* il Graziadei si ricorda finalmente, dopo 35 anni, di riferirsi alla nota sul paese di Cuccagna a lui dedicata dal Croce nel saggio «Recenti interpretazioni della teoria marxistica del valore» (p. 147 del volume *Materialismo storico ecc.* IV ediz.) e chiama «alquanto grossolano» il suo esempio analizzato dal Croce. Realmente il caso del Graziadei di «una società in cui non già col sopralavoro, ma col non lavoro esista il profitto» è tipico anche per tutta la recente produzione del Graziadei e bene ha fatto il Rudas a riportarlo nell'inizio del suo saggio sul *Prezzo e sovrapprezzo* pubblicato nell'«Unter dem Banner» del 1926 (non ricordo più se il Rudas gli ha dato questo valore essenziale). Tutta la concezione del Graziadei è basata su questo sgangherato principio che le macchine e l'organizzazione materiale (di per sé) producano profitto, cioè valore: nel 1894 (articolo della «Critica Sociale» analizzato dal Croce) la sua ipotesi era totale (tutto il profitto esiste senza nessun lavoro); ora la sua ipotesi è parziale (non tutto il profitto esiste per il lavoro) ma la «grossolanità» (grazioso eufemismo chiamare solo «grossolana» l'ipotesi primitiva) rimane parzialmente. Tutto il modo di pensare è «grossolano», da volgare leguleio e non da economista. Col Graziadei bisogna proprio rifarsi ai principi fondamentali dell'economia, alla logica di questa scienza: il Graziadei è maestro nella piccola logica, nell'arte del cavillo e della casistica sofistica, ma non della grande logica, sia dell'economia, sia di ogni altra scienza del pensiero.

Lo stesso principio del Graziadei del paese di Cuccagna appare dall'introduzione della protezione doganale come elemento «creatore» di margini di profitto e di margini di salario: è dimostrato infatti (confronta letteratura antiprotezionista) che senza produrre nessun «valore» e senza far lavorare un solo operaio (lavorano solo le dattilografe che scrivono i certificati di azioni inesistenti) si possono avere lautissimi «profitti» e distribuire alti «dividendi» (cfr. per es. L. Einaudi e E. Giretti, *Le società anonime a catena*, «Riforma Sociale» del gennaio-febbraio 1931): è da vedere se di questa attività «economica» debba occuparsi la scienza economica (sebbene essa sia «economica» nel senso crociano, come il brigantaggio, la camorra ecc.) o la magistratura penale.

Ricordare una polemica nella «Critica Sociale» tra il Graziadei e Luigi Negro (prima del '900, mi pare) in cui il Negro osservava che il Graziadei è portato ad accogliere come «esatte» e base di speculazione scientifica le affermazioni pubbliche degli industriali sulla loro attività.

Vedere nel *Gog* di Papini (intervista con Ford, p. 24) le parole attribuite a Ford: «Fabbricare senza nessun operaio un numero sempre più grande di oggetti che non costino quasi nulla».

[*Per un compendio di economia critica.*] È da riflettere su questo punto: come potrebbe e dovrebbe essere compilato modernamente un sommario di scienza critica economica che riproducesse il tipo rappresentato nel passato e per le passate generazioni dai compendi del Cafiero, del Deville, del Kautsky, dell'Aveling, del Fabietti, più modernamente dal compendio del Borchardt e, in una serie distinta, dalla letteratura economica di divulgazione scolastica che nelle lingue occidentali è rappresentata dal *Précis d'Économie politique* di Lapidus e Ostrovitianov, ma che nella lingua originale deve essere rappresentato ormai da una quantità ragguardevole di compendi di diverso tipo e di mole molto variabile a seconda del pubblico cui i compendi stessi sono dedicati. Si osserva: 1) che oggi dopo l'avvenuta pubblicazione dell'edizione critica delle diverse opere di economia critica, il problema del rifacimento di tali compendi è divenuto di soluzione necessaria, scientificamente doverosa; 2) che il compendio del Borchardt, in quanto non è compilato sul solo I volume della *Cri-*

tica dell'Economia politica ma su i tre volumi, è superiore evidentemente a quelli del Deville, del Kautsky ecc. (lasciando da parte, per il momento, il valore intrinseco delle diverse trattazioni); 3) che il tipo del compendio moderno dovrebbe ancora essere piú esteso di quello del Borchardt, in quanto dovrebbe tener conto di tutta la trattazione economica dovuta allo stesso autore e presentarsi come un compendio e una esposizione di tutto il corpo dottrinale dell'Economia critica e non solo come un sunto di determinate opere sia pure fondamentali; 4) che il metodo dell'esposizione non dovrebbe essere determinato dalle fonti letterarie date, ma dovrebbe nascere ed essere dettato dalle esigenze critiche e culturali di attualità cui si vuole dare una soluzione scientifica e organica; 5) che pertanto, sono da escludere senz'altro i sunti pedissequi e materiali, ma tutto il materiale deve essere rifiuto e riorganizzato in modo «originale», preferibilmente sistematico, secondo uno schema che faciliti «didatticamente» lo studio e l'apprendimento; 6) che tutto il corredo di esempi e di fatti concreti deve essere aggiornato e quelli contenuti nei testi originari devono e possono essere riferiti solo nella misura in cui la storia economica e la legislazione del paese per cui il compendio è fatto, non ne offrano di corrispondenti per un diverso sviluppo del processo storico o non così rilevanti ed espressivi; 7) che l'esposizione deve essere critica e polemica, nel senso che deve rispondere, sia pure implicitamente e per sottinteso, all'impostazione che dei problemi economici è data, nel paese determinato, dalla cultura economica piú diffusa e dagli economisti ufficiali e in auge. Il manuale del Lapidus e Ostrovitianov da questo punto di vista è «dogmatico», presenta le sue affermazioni e i suoi svolgimenti come se essi non fossero «contestati» e rigettati radicalmente da nessuno, ma fossero l'espressione di una scienza che dal periodo di lotta e di polemica per affermarsi e trionfare è già entrata nel periodo classico della sua espansione organica. Evidentemente questo non è il caso, invece. Il compendio deve essere appunto energicamente polemico ed aggressivo e non lasciare senza risposta (implicita e sottintesa nella propria autonoma impostazione, se così forse è meglio) ogni questione essenziale o che come essenziale è presentata dall'economia volgare, in modo da cacciare questa qui da tutti i suoi ripari e le sue difese e squalificarla al cospetto delle giovani generazioni di studiosi; 8) il compendio di scienza economica non può andare disgiunto da un corso di storia delle dottrine economiche. Il così detto IV volume della *Critica dell'Economia politica* è appunto una storia delle dottrine economiche e con questo titolo appunto è stato tradotto in francese. Tutta la concezione dell'economia critica è storicistica (ciò che non vuol dire che essa debba confondersi con la così detta scuola storica dell'economia) e la sua trattazione teorica non può scompagnarsi da una storia della scienza economica, il cui nucleo centrale oltre che nel detto IV volume può ricostruirsi in parte almeno da accenni contenuti dispersamente in tutta l'opera degli scrittori originari; 9) così non si può fare a meno di una sia pur breve introduzione generale che sulla traccia della prefazione alla 2^a edizione del I volume dia un'esposizione riassuntiva della filosofia della prassi e dei principi metodologici piú importanti ed essenziali, estraendoli dall'insieme delle opere economiche, dove sono incorporati nella trattazione o dispersi e accennati quando se ne presenta l'opportunità concreta.

VI. Appendice.
Note sparse bibliografiche e varie.

Introduzione allo studio della filosofia. È da vedere, a questo proposito, l'opera di Vincenzo Gioberti, intitolata appunto: *Introduzione allo studio della Filosofia*, seconda edizione, riveduta e corretta dall'autore, Bruxelles, dalle stampe di Meline, Caus e compagnia, 1844, 4 voll., in 8°. Non si tratta di un lavoro tecnicamente rivolto a «introdurre» didascalicamente allo studio della filosofia, ma di un lavoro enciclopedico che si propone di «rivoluzionare» un mondo culturale, in tutta la sua complessità, trattando tutti gli argomenti che possono interessare una «cultura» nazionale, una concezione del mondo nazionale. L'opera del Gioberti sarà da studiare proprio da questo punto di vista. Dati i tempi e le circostanze storiche e data la personalità del Gioberti, l'attività filosofica dell'uomo non poteva essere rinchiusa in ischemi da intellettuale professionale: il filosofo e pensatore non poteva essere staccato dall'uomo politico e di partito. Per questo riguardo la personalità storica del Gioberti può essere avvicinata a quella del Mazzini, con le differenze determinate dai diversi fini e dalle diverse forze sociali che rappresentavano i due, che appunto determinavano i fini. Mi pare che il prototipo possa ritrovarsi nel Fichte e nei suoi *Discorsi alla nazione tedesca*.

In Tertulliano (*De Anima*, 16) si trova l'affermazione che «Il naturale è razionale» e viceversa, ciò che può essere connesso con la proposizione di Hegel: «Ciò che è reale è razionale ecc.». La proposizione di Tertulliano è riportata e commentata dal Gioberti (*Rinnovamento civile*, Parte II, cap. I, p. 227 della riduzione fattane da P. A. Menzio e stampata dal Vallecchi).

È da pensare che il Gioberti abbia ricorso a Tertulliano per non ricorrere a Hegel e perciò appunto è da vedere ciò che precisamente Tertulliano vuol dire e se il Gioberti non l'abbia sforzato in senso hegeliano per non ricorrere ad Hegel per un concetto che gli era necessario.

Luciano Herr. Un *Rapport sur l'état des études hégéliennes en France* di A. Koyré è riprodotto nei *Verhandlungen des ersten Hegelskongresses*, vom 22 bis 25 april 1930 im Haag, Mohr, Tübingen, 1931, in 8° gr., pp. 243. Il Koyré, fra gli altri, parla di Luciano Herr, che ha passato venticinque anni della sua vita a studiare il pensiero hegeliano, e che è morto senza aver potuto scrivere il libro che si proponeva di dare e che avrebbe preso posto a lato di quelli del Delbos e di Xavier Léon; tuttavia ha lasciato un saggio di questi suoi studi, nell'articolo sullo Hegel pubblicato nella *Grande Encyclopédie*, notevole per lucidità e penetrazione. Una *Vie de Lucien Herr* ha pubblicato Charles Andler nell'«Europe» del 15 ottobre 1931 e seguenti. Scrive l'Andler: «Lucien Herr est présent dans tout le travail scientifique français depuis plus de quarante ans; et son action a été décisive dans la formation du socialisme en France».

Di Lucien Herr sono stati pubblicati nel 1932 due volumi di *Choix d'écrits* (Paris, Rieder, in 16°, pp. 282 e 292) in cui è riprodotto l'articolo su Hegel scritto nel 1890 nella *Grande Encyclopédie*, e i frammenti di un altro studio, al quale lo Herr attendeva nel 1893. Un motivo (al quale accenna il Croce nella «Critica» del gennaio 1933) e che potrebbe essere alla base del pensiero di Engels sul passaggio dal regno della necessità a quello della libertà e dell'ipotesi di un avvenire senza lotta e antagonismi dialettici, è contenuto in questo frammento, là dove lo Herr spiega (secondo le parole del Croce) «per quale processo mentale il filosofo tedesco fosse tratto a pensare che lo Stato politico (al pari della religione) aveva terminato il suo svolgimento, aveva toccato nella sua sfera l'assolutezza (come la religione col cristianesimo), e che perciò non c'era più luogo per rivoluzioni e tendenze a rivoluzioni. Si era entrati nell'età della vita contemplativa, della Filosofia: si era oltrepassato il mondo pel "sopramondo". Questo tratto antistorico c'era veramente in Hegel storicissimo». Accenni alla funzione avuta dallo Herr nel movimento popolare francese si trovano nelle lettere di Sorel a Lagardelle pubblicate nell'«Educazione Fascista» del 1933.

Alessandro Levi. Sono da ricercare i suoi scritti di filosofia e di storia. Come Rodolfo Mondolfo, il Levi è di origine positivista (della scuola padovana di R. Ardigò). Come punto di riferimento del modo di pensare del Levi è interessante questo brano del suo studio su «Giuseppe Ferrari» («Nuova Rivista Storica», 1931, p. 387): «No; a me non pare che nel Nostro (il Ferrari) ci sia un "certo" e nemmeno... un incerto, materialismo storico. A me sembra, invece, che vaneggi proprio l'abisso, tra la concezione ferrariana della storia e della sua pretesa filosofia della storia ed il materialismo storico, rettamente inteso, cioè non come un mero *economismo* (ed anche di questo, per verità, ci sono nel Ferrari assai più vaghe tracce che non nella concreta storia di un Carlo Cattaneo), bensì come quella dialettica reale, che intende la storia superandola con l'azione, e non scinde storia e filosofia, ma, rimettendo gli uomini in piedi, fa di questi gli artefici consapevoli della storia, e non i giocattoli della fatalità, in quanto i loro principii, cioè i loro ideali, scintille che sprizzano dalle lotte sociali, sono precisamente stimolo alla *praxis* che, per opera loro, si rovescia. Superficiale conoscitore della logica hegeliana, il Ferrari era un critico troppo precipitoso della dialettica ideale per riuscire a superarla con la dialettica reale del materialismo storico».

Antonino Lovecchio, *Filosofia della prassi e filosofia dello spirito*, Palmi, Zappone, 1928, pp. 112, L. 7. Dalla recensione apparsa nell'«Italia che scrive» e scritta da Giuseppe Tarozzi (giugno 1928) si traggono queste indicazioni: il libro consta di due parti, una sulla filosofia della prassi, l'altra sul pensiero di B. Croce, che sono connesse tra loro dal contributo del Croce alla critica della filosofia della prassi. La parte conclusiva è intitolata «Marx e Croce». Discute le tesi sulla filosofia della prassi specialmente di Antonio Labriola, Croce, Gentile, Rodolfo Mondolfo, Adelchi Baratonno, Alfredo Poggi. È un crociano (pare molto inesperto criticamente). Il Tarozzi scrive che il libretto è un abbozzo, ricco di molti e non lievi difetti di forma. (Il Lovecchio è un medico di Palmi).

Giovanni Gentile. Sulla filosofia del Gentile è da confrontare l'articolo della «Civiltà Cattolica» (*Cultura e filosofia dell'ignoto*, 16 agosto 1930) che è interessante per vedere come la logica formale scolastica può essere idonea a criticare i banali sofismi dell'idealismo attuale che pretende essere la perfezione della dialettica. E infatti, perché la dialettica «formale» dovrebbe essere superiore alla logica «formale»? Non si tratta che di strumenti logici e un buon vecchio arnese può essere superiore a uno scadente arnese più moderno; un buon veliero è superiore a una sconquassata motonave. In ogni caso è interessante leggere le critiche dei neoscolastici al pensiero del Gentile (libri del padre Chiochetti ecc.).

Gentile col suo seguito di Volpicelli, Spirito, ecc. (è da vedere il gruppo di collaboratori al «Giornale critico della filosofia italiana») si può dire che ha instaurato un vero e proprio «secentismo» letterario, poiché nella filosofia le arguzie e le frasi fatte sostituiscono il pensiero. Tuttavia il paragone di questo gruppo a quello dei Bauer satireggiato nella *Sacra Famiglia* è il più calzante e letterariamente più fecondo di svolgimenti (i «Nuovi Studi» offrono molti spunti e svariati per lo svolgimento).

Un giudizio sull'«idealismo attuale» di Gentile. Dall'«Italia Letteraria» del 23 novembre 1930: articolo di Bruno Revel *Il VII Congresso di Filosofia*: «... l'idealismo attuale ci ripresenta ancora la storia come la suprema istanza di giustificazione. Badando: questa *storia* è pregna di tutti i valori universali e positivi in se stessi che si sollevano un tempo isolare in un regno trascendente di essenze e di norme. Perciò questo idealismo immanentistico, valendosi di tali valori nel corso del tempo sapientemente isolati e assolutizzati – e validi assolutamente sol perché affermati come trascendenti, puri – può permettersi di predicare e d'insegnar morale quasi ignorando il proprio inguaribile relativismo e scetticismo. E giacché l'evoluzione sociale, contrassegnata da una crescente or-

ganizzazione attorno alla fabbrica, tende a centralizzazioni razionali ferree e bene *agencées*, così l'idealismo attuale non fa che prestar lustro d'assoluto, dignità metafisica a tale evoluzione, secondo la sua teoria dello Stato. E crede di conferire così un carattere etico assoluto alle contingenti necessità industriali dello Stato moderno». Contorto e abborracciato, ma vi si vede l'influsso del materialismo storico.

Giuseppe Rensi. Esame di tutto il suo sviluppo politico-intellettuale. È stato collaboratore della «Critica Sociale» (è stato anche fuoruscito in Svizzera dopo il 1898). Il suo atteggiamento moralistico e lacrimoso attuale (cfr. i suoi articoli nella «Nuova Rivista Storica» di qualche anno fa) è da confrontare con le sue manifestazioni letterarie e giornalistiche del '21-22-23, in cui giustifica un ritorno della schiavitù e dà del Machiavelli una interpretazione stupidamente cinica. Ricordare la sua polemica col Gentile nel «Popolo d'Italia» dopo il Congresso dei filosofi tenuto a Milano nel 1926: deve aver firmato il cosiddetto Manifesto degli Intellettuali steso dal Croce.

Ideologia, psicologismo, positivismo. Studiare questo passaggio nelle correnti culturali dell'800: il sensismo + l'ambiente danno lo psicologismo: la dottrina dell'ambiente è offerta dal positivismo. Brandes, Taine nella letteratura ecc.

Alessandro Chiappelli (morto nel novembre 1931). Verso la metà del decennio 1890-1900, quando uscirono i saggi di Antonio Labriola e di B. Croce, il Chiappelli scrisse sulla filosofia della prassi. Deve esistere del Chiappelli un volume o un saggio su *Le premesse filosofiche del socialismo*; è da vedere la bibliografia.

[*Il «Saggiatore»*.] Ecco come nella «Critica fascista» del 1° maggio 1933 è riassunto il punto di vista del «Saggiatore»: «Siamo [...] nel campo dell'*oggettivismo assoluto*. Solo criterio di verità è l'esperimento, l'immanenza del pensiero nel realmente saputo. (1) Sola mediazione fra il pensiero e il reale, la scienza. (2) E realmente voluto è solo quello che l'uomo può fare, e fa, nella sua vita storica, che è vita associata circostanziata, definita dai concreti compiti emergenti dallo svolgimento. Di questa attività umana, che si realizza nella storia, lo Stato (3) è il controllo e la misura. Esso distingue, praticamente, fra quelle che sono le velleità vaganti dell'individuo disperso e le effettuali posizioni di una volontà operosa che la storia sancisce, unificandole e facendole durevoli nelle creazioni collettive». (1. o nel realmente vissuto? cioè nell'identità di teoria e pratica? 2. ma la scienza non è anch'essa pensiero? invece di scienza, tecnologia, e allora, tra scienza e reale sola mediazione la tecnologia; 3. ma cosa significa Stato? Solo l'apparato statale o tutta la società civile organizzata? O l'unità dialettica tra il potere governativo e la società civile?)

I punti di vista del gruppo del «Saggiatore» sono interessanti in quanto dimostrano l'insofferenza per i sistemi filosofici verbalistici, ma esso stesso è un qualcosa di indistinto e incondito. È però un documento di quanto la cultura moderna sia permeata dei concetti realistici della filosofia della praxis. È da notare come contemporaneamente (cfr. stesso articolo della «Critica Fascista») si moltiplichino le cosiddette «ricerche di Dio»: «G. Gentile, in scritti recenti, si offriva a provare l'esistenza di Dio con argomenti attualistici» (è da vedere cosa intende dire il Gentile e se non giuochi sull'equivoco); «Il Prof. Carlini, [...] ha svolto, in "Vita e Pensiero", una lunga polemica con Mons. Olgiati, [...] – polemica raccolta ora in volume – su la neo-scolastica, l'idealismo e lo spiritualismo: in altri termini, sul problema di Dio». Nel «Leonardo» del marzo 1933, il Carlini passa in rassegna una serie di volumi sul «problema di Dio», specialmente francesi.

[*Visione cattolica del mondo.*] 1) Cfr. Pietro Lippert, S. J., *Visione Cattolica del Mondo (Die Weltanschauung des Katholizismus)*, traduzione di Ernesto Peternolli. Prefazione di M. Bendiscioli («Il pensiero cattolico moderno», n° 4), Brescia, «Morcelliana», 1931, pp. 190, L. 10. È da leggere, sia per il testo del padre Lippert, che è uno dei più noti scrittori gesuiti tedeschi, sia per la prefazione del Bendiscioli. Il libro è apparso nella collezione «Metaphysik und Weltanschauung» diretta dal Driesch e dallo Schingnitz. Il Lippert, come i gesuiti tedeschi, si preoccupa di dare una soddisfazione alle esigenze che erano alla base del modernismo, ma senza cadere nelle deviazioni dall'ortodossia che furono caratteristiche del modernismo perché in questa impostazione del problema cattolico non vi è traccia di immanentismo; il Lippert e i gesuiti tedeschi non si allontanano dai dogmi sistemati dalla Chiesa coi sussidi logici e metafisici della filosofia aristotelico-tomistica e neppure li interpretano in modo nuovo, ma intendono *tradurli* per l'uomo moderno nella terminologia della filosofia moderna, «rivestire realtà eterne di forme mutevoli» dice letteralmente il Lippert.

[*Tomismo, materialismo, hegelismo.*] *Senso comune.* [I]. I cattolici (gesuiti) chiamano «argumentum liminare» della possibilità di dimostrare l'esistenza di Dio quello che consiste nel così detto «consenso universale». Recensendo l'opera del padre Pedro Descoqs S. J. (*Praelaectiones Theologiae Naturalis. Cours de Théodicée*, tomo primo: *De Dei cognoscibilitate*, parte prima, Parigi, Beauchesne, 1933, in 8° gr., pp. VI-725, Franchi 100, scritto parte in latino e parte in francese e che può essere un utile repertorio di tutte le opinioni sull'esistenza di Dio), la «Civiltà Cattolica» del 2 settembre 1933 scrive: «Il fatto, ossia l'universalità morale della "credenza" in Dio, è stabilito in modo rigoroso e scientifico sulla scorta dei più accreditati studi di etnologia e di storia delle religioni. Questo accertamento, all'inizio della teodicea, ha un alto valore in quanto fa toccare con mano l'importanza e l'universalità del problema. Tuttavia il padre Descoqs non crede che esso da solo offra una prova apodittica e rigorosa dell'esistenza di Dio; sebbene l'argomento che se ne deduce abbia una forza *vehementer suasiva* e sia di mirabile conferma, dopo che l'esistenza di Dio sia stata provata per altre vie».

II. Federico Jodl, *Critica dell'idealismo*. Tradotta ed annotata da G. Rensi. Roma, Ediz. «Casa del Libro», 1932, in 16°, pp. 274, L. 10. È interessante la breve recensione della «Civiltà Cattolica» del 2 settembre 1933, perché mostra come la filosofia di S. Tommaso possa allearsi al materialismo volgare. Lo Jodl critica l'idealismo da un punto di vista meccanicistico e naturalistico (questione della realtà del mondo esterno) e questa critica piace ai gesuiti fino al punto in cui non se ne deducono conclusioni ateistiche: «Come mai menti colte, come quelle dello Jodl e del Rensi, non riescono a percepire nella filosofia cristiana, in quella di S. Tommaso specialmente, il sistema necessario per mantenere la realtà del mondo materiale senza menomare le esigenze e il primato dello spirito? Quando lo Jodl spiega in ultima analisi il mondo come l'effetto delle leggi e del caso, non si accorge di perdersi in vuote parole? E quando, avendo sostenuto il paradosso che le mire degli idealisti siano di appoggiare la teologia chiesastica – si pensi a Croce, a Brunshvicg, a tanti altri! – finisce col proporre il suo ideale, "il Cielo sulla Terra", non si avvede che quel motto, posto in fine del suo libro, non può significare se non la soppressione di ogni Cielo?» Giustamente la «Civiltà Cattolica» rimprovera allo Jodl di identificare «l'idealismo col platonismo», «come se da Kant a Gentile le Idee trascendenti non fossero state lo spauracchio degli idealisti». Il libro dello Jodl può essere interessante (come quelli del Rensi) per fissare la fase attuale del «materialismo volgare» che non può riuscire a sconfiggere qualsiasi forma di idealismo perché non riesce a capire che l'idealismo non è che un abbozzo di tentativo di storicizzare la filosofia. La polemica Carlini-Olgiati *Neoscolastica, idealismo e spiritualismo*, Milano, «Vita e Pensiero», 1933, pp. 180, Lire 6 e l'articolo di Guido De Ruggiero sull'«Educazione Nazionale» (del Lombardo Radice) del marzo 1933 non possono servire a dimostrare che l'idealismo appoggia il clericalismo, ma che singoli idealisti non trovano nella loro filosofia un terreno solido di pensiero e di fede nella vita. (Su questa polemica cfr. anche stesso nu-

mero della «Civiltà Cattolica» articolo *Brancolando in cerca di una fede* e articoli nei nn. sgg. della «Civiltà Cattolica»).

III. Dal cap. XI della II parte del *Rinnovamento* del Gioberti è da trarre questo brano di storia della filosofia: «L'umanismo si collega colle dottrine filosofiche anteriori ed è l'ultimo termine del psicologismo cartesiano, che, *tenendo vie diverse in Francia e in Germania*, riuscì nondimeno allo stesso esito. Imperocché, trasformato dal Locke e dal Kant in *sensismo empirico e speculativo*, parlori a poco andare per forza di logica l'ateismo materiale degli ultimi condillacchiani e l'ateismo raffinato dei nuovi hegelisti. Già Amedeo Fichte, movendo dai principi della scuola critica, aveva immedesimato Iddio coll'uomo: come dipoi Federico Schelling lo confuse con la natura; e l'Hegel, raccogliendo i loro dettati e consertandoli insieme, considerò lo spirito umano come la cima dell'assoluto; il quale, scorrendo dal punto astratto dell'idea nel concreto della natura e trapassando in quello dello spirito, acquista in esso la coscienza di se medesimo e diventa Dio. I nuovi hegelisti, accettando la conclusione, rigettano l'ipotesi insussistente dell'assoluto panteistico e l'edifizio fantastico delle premesse; onde, invece di affermare col maestro che lo spirito è Dio, insegnano che il concetto di Dio è una vana immagine e una larva chimerica dello spirito». Pare interessante la nota del Gioberti che la filosofia classica tedesca e il materialismo francese siano la stessa cosa in linguaggio diverso ecc. Il brano è da avvicinare a quello della *Sacra Famiglia* dove si parla del materialismo francese. (Ricordare che nella *Sacra Famiglia* appunto l'espressione «umanismo» è impiegata nello stesso senso del Gioberti – non trascendenza – e che «neoumanismo» voleva chiamare l'autore la sua filosofia).

[*La tradizione intellettuale del Mezzogiorno.*] Forse sarebbe opportuno, secondo l'ampiezza del Saggio, dare uno schizzo della tradizione intellettuale del Mezzogiorno (specialmente nel pensiero politico e filosofico) in contrapposizione col resto d'Italia, specialmente la Toscana, così come si riflette fino alla generazione del Croce (e Giustino Fortunato). Il libro di Luigi Russo sul De Sanctis e l'Università napoletana può essere molto utile, anche per vedere come la tradizione meridionale abbia col De Sanctis raggiunto un grado di sviluppo teorico-pratico di fronte al quale l'atteggiamento del Croce rappresenta un arretramento, senza che l'atteggiamento del Gentile, che tuttavia più del Croce si è impegnato nell'azione pratica, possa giudicarsi una continuazione dell'attività desanctisiana per altre ragioni. A proposito del contrasto culturale tra la Toscana e il Mezzogiorno si può ricordare (a titolo di curiosità) l'epigramma di Ardengo Soffici (credo nel *Giornale di Bordo*) sul «carciofo». Il carciofo toscano, scrive su per giù il Soffici, non si presenta a prima vista così vistoso e allettante come il carciofo napoletano; è ispido, duro, tutto spine, irsuto. Ma sfogliatelo; dopo le prime foglie legnose e immangiabili, da buttar via, sempre più aumenta la parte commestibile e saporita, finché, nel mezzo, si trova il nucleo compatto, polposo, saporitissimo. Prendete il carciofo napoletano; subito dalle prime foglie c'è qualcosa da mangiare, ma quale acquosità e banalità di sapore; sfogliate sempre, il sapore non migliora e nel centro trovate nulla, un vuoto pieno di pagliosità disgustevole. Opposizione tra la cultura scientifica e sperimentale dei toscani e la cultura speculativa dei napoletani. Solo che la Toscana oggi non ha una particolare funzione nella cultura nazionale e si nutre della boria dei ricordi passati.

[*Les chiens de garde.*] È da vedere il libretto di Paul Nizan *Les chiens de garde*, Paris, Rieder, 1932; polemica contro la filosofia moderna, pare in sostegno della filosofia della prassi. Su questo volumetto cfr due articolucci in «Critica Fascista» del 1° febbraio 1933, di Giorgio Granata e Agostino Nasti. Poiché il Granata aveva scritto che la filosofia della prassi «è derivata proprio essa dai sistemi idealistici e si rivela astratta quant'altra mai», il Nasti ci tiene a far sapere che: «Se con le parole "sistemi idealistici" il Granata intende alludere a quella che si chiama filosofia idealistica, da Hegel a Gentile, egli ripete un'affermazione che si fa da alcuni, in questi tempi, con l'ingenuo scopo

di gettare il discredito su quella filosofia» ecc.; «Che Marx, lui, abbia creduto di prendere le mosse da Hegel, può anche darsi; ma che noi gli si debba riconoscere, oltre all'aver adottato come strumento utile o conveniente alle sue concezioni il meccanismo (!) logico, puramente formale (!), della dialettica di essere - non essere - divenire (!?), anche una filiazione o collegamento sostanziale con la filosofia idealistica, questo ci parrebbe uno sproposito assolutamente gratuito».

Lettere del Sorel al Croce. Nelle lettere del Sorel al Croce si può spigolare più di un elemento sul «lorismo» o «lorianismo». Per esempio, il fatto che nella tesi di laurea di Arturo Labriola si scrive come se si credesse che il *Capitale* di Marx è stato elaborato sull'esperienza economica francese e non su quella inglese.

[*Senso comune.*] Cfr. il libro di Santino Caramella, *Senso comune, Teoria e Pratica*, pp. 176, Bari, Laterza, 1933. Contiene tre saggi: 1) La critica del «senso comune»; 2) I rapporti fra la teoria e la pratica; 3) Universalità e nazionalità nella storia della filosofia italiana.

[*Le nombre.*] Vedere il libro di Tobias Dantzig, professore di matematica all'Università di Maryland, *Le nombre* (Payot, Parigi, 1931 o '32?), storia del numero e della successiva formazione dei metodi, delle nozioni, delle ricerche matematiche.

Economia. Deve essere molto interessante il volume di Henryk Grossmann, *Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems (Zugleich eine Krisentheorie)* in «Schriften des Instituts für Sozialforschung an der Universität Frankfurt a. M.», Verlag C. L. Hirschfeld, Lipsia, 1929, pp. XVI-628, RM. 20, di cui è pubblicata una recensione di Stefano Samogyi nell'«Economia» del marzo 1931 (pp. 327-332). La recensione non è molto brillante e forse non bisogna sempre fidarsi dei suoi riassunti (il Samogyi usa «tendenzioso» e «tendenziale» indifferentemente, «tracollo» per «catastrofe» e introduce affermazioni pseudoteoriche gradite solo a Gino Arias, ecc.), tuttavia ne trarrò alcune indicazioni (sotto cautela di revisione futura sul testo del Grossmann). Vedi oltre.

Filosofia-ideologia, scienza-dottrina. Cfr. Gaëtan Pirou, *Doctrines sociales et science économique*, Librairie du Recueil Sirey, Parigi. (Capitoli: «Science économique et socialisme. Science et doctrines économiques. Nouveaux aspects du coopératisme. L'état actuel de la science économique en France. Fondament de la valeur et lois de l'échange. M. Pantaleoni et la théorie économique»). L'autore distingue le teorie volte a spiegare i fatti economici (scienza economica) dalle teorie volte a modificare i fatti economici e sociali (che egli chiama dottrine sociali). Indaga poi le relazioni che si vogliono far correre fra le dottrine sociali e la scienza economica, in particolare considerando la pretesa avanzata volta a volta dal liberalismo e dal marxismo di essere in accordo colla scienza, mentre si tratta di cose diverse. «La verità ci sembra che scienza e dottrine si svolgano su piani differenti, e che le dottrine non sono mai il semplice prolungamento, nell'avvenire, della curva dell'evoluzione o la deduzione obbligatoria degli insegnamenti della scienza». Ricollegandosi al Sorel, l'autore scrive anche che «le dottrine devono essere studiate non come verità messe in formule, ma come forze messe in azione». Alfonso De Pietri-Tonelli, da un cenno bibliografico del quale (nella «Rivista di Politica Economica», 31 marzo 1930) ho tolto le linee precedenti, rimanda al suo corso di politica economica, nel quale egli avrebbe fatto le stesse distinzioni, anche quella delle «forze messe in azione» che corrisponderebbe alla sua teoria degli impulsi.

Quistione dei rapporti tra scienza e vita. Il marxismo non è una mera dottrina sociale, secondo la distinzione del Pirou, poiché «avanza la pretesa» persino di spiegare la «scienza», cioè di essere piú scienza della «scienza». Nella quistione di ideologia-filosofia = dottrina-scienza, rientra anche la quistione della «primitività» o «irriducibilità» del momento politico o pratico. L'ideologia = ipotesi scientifica di carattere educativo energetico, verificata e criticata dallo sviluppo reale della storia, cioè fatta diventare scienza (ipotesi reale), sistematizzata.

Antonio Labriola e lo hegelismo. È da studiare come il Labriola, partendo da posizioni herbartiane e antihegeliane sia passato al materialismo storico. La dialettica in Antonio Labriola, insomma.

Indice dei nomi

Adler Alfred
Adler Max
Agnelli Giovanni
Alberti Leon Battista
Alessandro Magno
Amedeo Ferdinando di Savoia Aosta
Anassagora
Andler Charles
Angeli Diego
Anzilotti Antonio
Ardigò Roberto
Arias Gino
Aristotele
Aveling Edward

Baggesen Jens
Baratono Adelchi
Barbagallo Corrado
Barbaro Umberto
Barbera Mario
Barrès Maurice
Bauer Bruno
Bauer Edgar
Bauer Otto
Benda Julien
Bendiscioli Mario
Benini Rodolfo
Bergson Henri
Berkeley George
Bernheim Ernest
Bernstein Eduard
Bertoni Giulio
Bismarck Otto von
Bissolati Leonida
Boffito Giuseppe
Böhm-Bawerk Eugen
Bonaparte Carlotta
Bonaparte Giuseppe
Bonaparte Napoleone Luigi
Bonomi Ivanoe
Bontempelli Massimo
Borchardt Julian
Bordiga Amadeo
Borgese Giuseppe Antonio
Botero Giovanni
Bottai Giuseppe
Bourget Paul
Brandes Georg
Bréal Michel
Bruculeri Antonio

Bruers Antonio
Bruno Giordano
Brunschvicg Léon
Bucharin Nikolaj Ivanovič
Buonaiuti Ernesto
Buonarroti Michelangelo

Cabanis Georges
Cafiero Carlo
Cairnes John Elliot
Cajumi Arrigo
Cajumi Enrico
Calderoni Mario
Calogero Guido
Camis Mario
Cannan Edwin
Cantillon Richard
Capasso Aldo
Caramella Santino
Carducci Giosuè
Carlini Armando
Casotti Mario
Castellano Giovanni
Cattaneo Carlo
Cavour Camillo Benso di
Cesarò Giovanni Colonna di
Chesterton Gilbert Keith
Chiappelli Alessandro
Chiocchetti Emilio
Ciasca Raffaele
Cione Edmondo
Clemenceau Georges
Compagnoni Giuseppe
Comte Auguste
Condillac Étienne Bonnot de
Constant Benjamin
Coppola Francesco
Corsi Mario
Crémieux Benjamin
Croce Benedetto
Cuoco Vincenzo
Cuvier Georges

Dal Pane Luigi
D'Ambrosio Antonio
D'Ambrosio Renato
D'Amelio Mariano
D'Andrea Ugo
D'Annunzio Gabriele
Dantzig Tobias

De Bernardi Mario
Delbos Victor
De Lollis Cesare
De Man Henri
De Pietri Tonelli Alfonso
De Ruggiero Guido
De Sanctis Francesco
Descoqs Pedro
Destutt de Tracy Anton-Louis-Claude
Deville Gabriel
Diambrini Palazzi Sandro
Diderot Denis
Domenico di Guzmán
Dorso Guido
Dostoevskij Fëdor Michajlovič
Drahn Ernst
Dreyfus Alfred
Driesch Hans Adolf Eduard

Eddington Arthur
Einaudi Luigi
Einstein Albert
Ekehorn Gösta
Engels Friedrich
Erasmus da Rotterdam
Ercole Francesco

Fabietti Ettore
Fanelli Giuseppe Antonio
Farbman Michail
Feiler Arthur
Ferrabino Aldo
Ferrari Giuseppe
Ferrari G. C.
Ferrero Guglielmo
Ferri Enrico
Feuerbach Ludwig
Fichte Johann Gottlieb
Flora Francesco
Ford Henry
Forges-Davanzati Roberto
Fortunato Giustino
Francesco d'Assisi
Francesco II di Borbone
Freud Sigmund
Fülöp-Miller René
Fustel de Coulanges Numa-Denis

Galilei Galileo
Gemelli Agostino

Gentile Giovanni
Gide Charles
Gioberti Vincenzo
Giolitti Giovanni
Giordani Pietro
Giretti Edoardo
Giulietti Giuseppe
Giusti Giuseppe
Gobetti Piero
Goethe Wolfgang
Gouhier Henri
Govi Mario
Granata Giorgio
Graziadei Antonio
Groethuysen Bernard
Grossmann Henryk
Gualino Riccardo
Guicciardini Francesco
Guizot François

Halévy Daniel
Hauser Henri
Hegel Georg Wilhelm Friedrich
Heine Heinrich
Helvétius Claude-Adrien
Herr Lucien

James William
Jannaccone Pasquale
Jaurès Jean
Jemolo Arturo Carlo
Jodl Friedrich

Kant Immanuel
Kautsky Karl
Korff Hermann August
Koyré Alexandre

Labanca Baldassarre
Labriola Antonio
Labriola Arturo
Lagardelle Hubert
Lange Friedrich Albert
Lapidus I.
Laurat Lucien
Lavater Johann Kaspar
Lavoisier Antoine-Laurent
Leibnitz Gottfried Wilhelm
Lenin Vladimir Ilič
Léon Xavier

Leopardi Giacomo
Levi Alessandro
Lewis Sinclair
Liberatore Matteo
Liefscitz, vedi Souvarine Boris
Lippert Peter
List Friedrich
Livio Tito
Locke John
Loisy Alfred
Lombardo Radice Giuseppe
Lombroso Cesare
Loria Achille
Lovecchio Antonino
Lukács György
Lutero Martin
Luxemburg Rosa
Lyautey Louis-Hubert-Gonzalve

Macaulay Thomas Babington
Maccari Mino
Machiavelli Niccolò
Maeterlinck Maurice
Malagodi Giovanni Francesco
Manzoni Alessandro
Marchesini Giovanni
Marinetti Filippo Tommaso
Marshall Alfred
Marx Karl
Masaryk Tomás
Masi Ernesto
Masoero Arturo
Mattalia Daniele
Maurras Charles
Mazzini Giuseppe
Menzio Pier Angelo
Mesnil Jacques
Michels Roberto
Miglioli Guido
Mignet François-Auguste-Marie
Milano Paolo
Mill John Stuart
Missiroli Mario
Mondolfo Rodolfo

Napoleone I
Napoleone III
Nasti Agostino
Negro Luigi
Niceforo Alfredo

Nitti Francesco Saverio
Nizan Paul

Oberdan Guglielmo
Olgiati Francesco
Omodeo Adolfo
Oppenheimer Franz
Orano Paolo
Oriani Alfredo
Orlando Vittorio Emanuele
Ostrovitianov Konstantin Vasilevič

Pantaleoni Maffeo
Paolo di Tarso
Papini Giovanni
Pareto Vilfredo
Pascarella Cesare
Pavolini Corrado
Pellizzi Camillo
Paternolli Ernesto
Petty William
Philip André
Pio X
Pirenne Henri
Pirou Gaëtan
Platone
Plechanov Georgij Valentinovič
Poggi Alfredo
Polidori
Prampolini Camillo
Prato Giuseppe
Presutti Enrico
Prezzolini Giuseppe
Proudhon Pierre-Joseph

Quinet Edgar

Racca Vittorio
Radek Karl Bergardovič (Karl Sobelsohn)
Raimondo Orazio
Ravà Adolfo
Reinach Joseph
Reinhold Karl Leonhard
Renan Joseph-Ernest
Rensi Giuseppe
Revel Bruno
Ricardo David
Richter Julius
Rigola Rinaldo
Rist Charles

Rivière Jacques
Robbins Lionel
Robespierre Maximilien
Rocco Alfredo
Rodin Auguste
Romagnosi Gian Domenico
Rops Daniel
Rosmini-Serbati Antonio
Rudas L.
Russell Bertrand
Russo Luigi
Rutherford Ernest

Salandra Antonio
Salter Arthur
Samogyi Stefano
Schaumann Johann Christian Gottlieb
Schelling Friedrich Wilhelm Joseph
Schiavi Alessandro
Schingnitz Werner
Schlegel Friedrich von
Schmidt Heinrich
Schopenhauer Arthur
Seé Henri
Seligman Edwin Robert Anderson
Sergi Giuseppe
Serrati Giacinto Menotti
Shaftesbury Anthony Ashley Cooper
Smith Adam
Soffici Ardengo
Sombart Werner
Sonnino Sidney
Sorel Georges
Souvarine Boris
Spaventa Bertrando
Spencer Herbert
Spirito Ugo
Stammler Rudolf
Stanghellini Arturo
Steed Henry Wickham
Stendhal (Henri Beyle)
Stirner Max
Sviatopolsk-Mirskij Dmitrij Petrovič

Tagliacozzo Enzo
Taine Hippolyte
Tansillo Luigi
Tarozzi Giuseppe
Tertulliano Quinto Settimio
Thierry Augustin

Tiepolo Maria
Tilgher Adriano
Togliatti Palmiro
Tolstoj Lev Nikolaevič
Tommaseo Niccolò
Tommaso d'Aquino
Treves Claudio
Trotskij (Lev Davidovič Bronstein)
Trozzi Mario

Vailati Giovanni
Valdés Juan de
Valois Georges
Varisco Bernardino
Vasto Maria d'Aragona, marchesa del
Veblen Thorstein
Vico Giambattista
Vigo Pietro
Vincenti Leonello
Volpicelli Arnaldo
Volta Alessandro
Voltaire (François-Marie Arouet)

Walzel Otto
Weber Max
Weiss Franz

Zibordi Giovanni