

ANTONIO BANFI

La ricerca della realtà

II

Firenze, Sansoni, 1959

(Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, 28.2)

*Quest'opera è soggetta alla licenza **Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 2.5 Italia (CC BY-NC-ND 2.5)**. Questo significa che è possibile riprodurla o distribuirla a condizione che*

- la paternità dell'opera sia attribuita nei modi indicati dall'autore o da chi ha dato l'opera in licenza e in modo tale da non suggerire che essi avallino chi la distribuisce o la usa;*
- l'opera non sia usata per fini commerciali;*
- l'opera non sia alterata o trasformata, né usata per crearne un'altra.*

*Per maggiori informazioni è possibile consultare il testo completo della licenza **Creative Commons Italia (CC BY-NC-ND 2.5)** all'indirizzo <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/legalcode>.*

Nota. Ogni volta che quest'opera è usata o distribuita, ciò deve essere fatto secondo i termini di questa licenza, che deve essere indicata esplicitamente.



PUBBLICAZIONI
DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
DELL'UNIVERSITÀ DI MILANO

XXVIII₂

ANTONIO BANFI

LA RICERCA
DELLA REALTÀ

VOLUME SECONDO

SANSONI - FIRENZE

PROPRIETÀ RISERVATA

STAMPATO IN ITALIA

INDICE DEL VOLUME SECONDO

PARTE II - LA VITA DELLA CULTURA

I.	Riflessione pragmatica e filosofica della cultura . . .	Pag. 371
II.	Concetto, metodo, problemi di una filosofia della cultura	» 383
III.	Saggio sul Diritto e sullo Stato	» 393
IV.	Sul concetto di criminalità	» 443
V.	Il delitto e la pena	» 451
VI.	La struttura sociale del delitto	» 475
VII.	Sui principi di una filosofia della morale	» 499
VIII.	L'esperienza estetica e la vita dell'arte	» 571
IX.	Filosofia e religione	» 619
X.	Lineamenti di una sistematica degli studi religiosi . . .	» 661
XI.	Il problema sociologico	» 689
XII.	Per una polemica sulla psicanalisi	» 697
XIII.	Prospettiva filosofica	» 713

PARTE III - REALTA' E UMANITA' DELLA STORIA

I.	La coscienza storica	Pag. 739
II.	L'unità dialettica della civiltà moderna	» 763
III.	Note sulla cultura europea	» 795
IV.	Per l'universalità della cultura	» 831
V.	L'umanesimo e la cultura contemporanea	» 843
VI.	La filosofia cinese e il pensiero occidentale	» 869
	<i>Indice generale</i>	» 893

PARTE SECONDA

LA VITA DELLA CULTURA

I

RIFLESSIONE PRAGMATICA E FILOSOFIA DELLA CULTURA

Sempre, quando una sfera di cultura, sotto l'impulso della vita e della storia, accentua la propria autonomia, si differenzia dalle altre, risolve al proprio interno compromessi tradizionali, si dà nuovi principi e assorbe nuovi contenuti, avviene che l'armonia del suo organismo culturale s'infranga, che sia posto in pericolo l'equilibrio reciproco di infinite posizioni particolari e che si sviluppi con ciò una serie d'esigenze ideali, le quali danno origine a una trasvalutazione dei valori, a un conflitto di direzioni, a un rinnovato contrasto della cultura con la realtà. In tal modo l'unità della struttura e del significato di questa sfera culturale appare minacciata, appaiono messe in forse le forme della sua concreta attualità e della sua continuità storica, e posta in crisi l'efficacia delle energie e delle attività personali che in quella intervengono.

Allora interviene la necessità della riflessione che si renda conto dei suoi problemi, del significato ideale da cui essi sono dominati, delle condizioni pratiche della loro soluzione. Il pensiero entra così in azione secondo fini essenzialmente pratici che perciò determinano e limitano la sua funzione propriamente teoretica. Esso deve anzitutto definir nuovamente il senso unitario, il sistema dei valori ideali da cui quel campo di cultura può ora essere dominato, così da superare e integrare conflitti accidentali e da assorbire contenuti particolari e particolari valutazioni, e così anche da poter essere integrato nel generale organismo di cultura,

così come esso è attualmente. E ancora esso deve determinare le condizioni, le forme, i mezzi per la realizzazione di quei valori ideali, segnare, insomma, le norme per la ricostruzione della realtà della cultura nel corso storico.

Questi due compiti pratici del pensiero son tra loro strettamente intrecciati, ma, nel divenire storico, il secondo suole precedere il primo. La ragione di ciò sta nel fatto che la problematicità di una sfera di cultura si rivela dapprima sotto l'aspetto di un accidentale disordine, prodotto da errori o incapacità individuali, cui si pensa di poter porre rimedio con un conveniente addestramento ispirato a una ricca esperienza tradizionale. Proprio in questo punto ha la sua prima origine la riflessione pragmatica nella sua forma immediata di precettistica.

Le massime dei sette saggi della Grecia, l'*Ars poetica* oraziana, le prescrizioni didattiche di Quintiliano, i consigli di S. Francesco di Sales per la vita religiosa, appartengono a questo grado. Qui viene raggiunta una particolare forma di universalità in una speciale forma di « tecnica spirituale » per cui le energie soggettive vengono ricondotte e dominate dalle leggi di struttura che determinano la concreta obbiettività di ogni sfera culturale. È chiaro che questa tecnica, per cui possono valere come esempi la casistica morale e religiosa, la precettistica pedagogica, le teorie grammaticali, sintattiche, stilistiche, la logica stessa — in quanto disciplina normativa — ha valore solo per riguardo a un determinato aspetto della vita spirituale, cioè alla sua esistenza obbiettiva, così come essa appare e si fa valere in un determinato periodo o secondo una determinata tradizione storica.

Ora quanto più viene alla luce una radicale problematicità della vita di cultura nei suoi singoli campi — problematicità che riguarda sia l'unità e la continuità delle loro strutture obbiettive, sia il rapporto di queste con le energie soggettive — tanto più si fa strada la coscienza o il presentimento dell'insufficienza della tecnica precettistica. Perciò il pensiero si spinge oltre questo primo grado a un secondo, alla ricerca cioè del sistema essenziale dei fini che, al di là

delle posizioni particolari, caratterizzano ogni campo della vita spirituale. Qui la riflessione si fa normativa e come tale determina a sua volta una tipica precettistica. Mentre essa nel grado precedente si fondava, come criterio, su una situazione di fatto o su una eredità tradizionale nella sua concretezza particolare, ora si affisa a una finalità più idealmente universale, trovando ispirazione spesso sia in correnti rinnovatrici, sia nell'intuizione geniale delle singole persone. Il trattato sulla famiglia dell'Alberti, una gran parte delle poetiche moderne e, in generale, le riflessioni estetiche degli artisti, le massime dell'*Imitatio Christi*, le riflessioni del Locke sull'educazione e, in gran parte, la metodologia induttiva baconiana, sono esempi che illustrano chiaramente questa seconda posizione.

Ma la ricerca e la definizione dei fini essenziali portano alla luce il contrasto esistente tra il loro senso più profondo e la loro concreta realizzazione, ponendo così il problema della loro unità, spingendo alla scoperta di un valore universale che li possa in sé racchiudere e giustificare, riportando armonia, organicità, continuità nella sfera culturale ch'esso definisce.

Qui la riflessione, nel suo compito pratico, raggiunge il massimo di universalità. Essa ha qui una funzione che supera quella meramente normativa, una funzione che può ben dirsi idealizzante. Infatti essa non si indugia più nella particolarità del giudizio che si fonda, come proprio criterio, sulla struttura, sull'interno organismo teleologico di un campo di cultura, quale si offre in una particolare situazione storica. Piuttosto si volge al senso, al valore ideale nella sua purezza, indipendentemente da ogni contenuto determinato e da ogni forma parziale. La dottrina morale di Socrate, una gran parte delle teorie romantiche dell'arte, la concezione religiosa dello Schleiermacher e la pedagogia del Pestalozzi appartengono a questo grado. Qui la riflessione tende a spezzare i limiti in cui finora si era svolta, cerca di armonizzarsi con le tendenze analoghe insorgenti negli altri campi di cultura, sviluppando una universale visione valutativa della vita e della realtà. A questo punto si affaccia un'espe-

rienza così radicalmente negativa, da determinare un essenziale rovesciamento nella direzione e nella funzione del pensiero.

Di fatto, quando questo, nella sua funzione pratica, si sia elevato sino alla definizione di un supremo ideale valore etico, estetico, religioso, non può sfuggire a un'interna contraddizione. Invero, da un lato, tale valore è sempre definito in funzione di rapporti e di esperienze incompiute e relative, secondo categorie valutative storicamente variabili e sotto l'influsso di tendenze o di convinzioni personali. Dall'altro, questa concreta determinazione viene risolta e, per così dire, negata di principio in una formula astratta, in cui va perduta ogni significazione pratica, senza che sia raggiunta una effettiva universalità. Se noi assumiamo come valore etico essenziale la simpatia altruistica o il rigido ossequio al puro dovere, se attribuiamo all'arte il compito dell'imitazione della realtà o quello della creazione di tipi ideali, se vogliamo riconoscere l'essenza della religione nel misticismo panteistico o nel teismo etico, noi ci riferiamo sempre a un'esperienza etica, estetica e religiosa, certo caratteristica, ma pur sempre limitata. Essa non solo ne esclude altre non meno vitali, ma, in quanto è posta in sé, si astrae dalla concretezza del contenuto e del dinamismo della vita, diviene una formula astratta, perde la sua effettiva validità. Si configura insomma come un vuoto schema ideologico, indifferente per non dire ostile alla ricchezza infinita della vita spirituale, vita che nessuna formula valutativa può completamente abbracciare, in quanto è essa stessa la fonte donde sgorgano i valori e la corrente in cui questi si risolvono secondo una vasta e complessa dialettica.

Sembra così che la riflessione nella sua funzione pratico-normativa debba proprio venir meno al suo scopo, là dove la sua esigenza si esprime con la massima purezza e universalità. La coscienza dell'irraggiungibilità di un tal fine è appunto uno dei motivi caratteristici della speculazione contemporanea, in cui s'incontrano diverse correnti: il rinnovamento della sistematica razionale della filosofia secondo il principio della sua autonomia teoretica, che si sviluppa in

diverse forme del criticismo, della fenomenologia, del realismo stesso; il relativismo psicologico, sociologico e storico che sorge sia dall'impostazione positivistica della ricerca, sia dalla filosofia della vita o della cultura; l'esigenza infine dell'indipendenza dell'attività pratica in ogni campo spirituale dal dominio di un astratto formalismo ideologico.

Tuttavia questa critica della funzione pratica della riflessione deve anche riconoscere i propri limiti. Giacché se essa è incapace di risolvere universalmente i vari aspetti della problematica insorgente nei diversi campi spirituali, se essa sembra anzi a volte accentuarli, non bisogna perciò ritenerla vana e credere che la sua azione sia priva di importanza per lo sviluppo delle varie sfere di cultura. Anzitutto bisogna riconoscere che il pensiero, in quanto normativo, ha, sia pure entro certi limiti, di fatto, un valore pratico. E ciò sia perché esso pone in luce, per una determinata obbiettività culturale, i contenuti e le relazioni caratteristiche, sia perché l'universalità che un precetto o una massima raggiungono, anche se non possa essere razionalmente fondata, può pur sempre raggiungere un senso di validità psicologicamente o socialmente giustificato. Ma ancor più: là dove il pensiero raggiunge una forma praticamente idealizzante, là esso giova a mantener viva la coscienza dell'idealità dei valori spirituali, al di là della loro particolare determinazione. Esso rappresenta cioè la forza progressiva dialettica della cultura che non consente a tali valori di irrigidirsi in un sistema astratto e insieme obbiettivamente determinato. In quanto il pensiero eleva i motivi spirituali della cultura a un valore universale, estende ed approfondisce al massimo la loro efficacia, ma lascia insieme apparire più chiaramente i loro limiti, risveglia nuovi motivi che spingano a superare gli aspetti di rigida determinatezza culturale, avviva la cultura e accende nelle anime il presentimento e l'esigenza della libertà e della concretezza insieme dello spirito.

Ora, questo processo dialettico della riflessione nella sua funzione pratica, proprio in quanto giunge a riconoscere i propri limiti, conduce ad orientare, con grande autonomia, il pensiero in un'altra direzione e verso un altro scopo, cioè

in una pura direzione teoretica o verso un puro fine teoretico. Questo nuovo orientamento del pensiero, che ha per mira non il valore ma l'idea e che, dal nostro punto di vista critico, può concepirsi come una radicale *μετάβασις κατὰ ἄλλο γένος*, ha in verità la sua prima radice nella ricerca di un fine unitario, di un unitario senso pratico in ogni sfera della cultura. È proprio l'esperienza della relatività di ogni fine, della parzialità di ogni valore, insomma dell'insolubile problematica che si offre alla prassi in ciascuna di tali sfere, che rivela chiaramente come in esse possa definirsi non un unitario fine pratico, ma una legge teoretica che domina la sua struttura, il suo divenire, la sua continuità, la sua stessa interna problematicità pratica.

Questo nuovo orientamento puramente teoretico del pensiero — che naturalmente implica non solo una caratteristica posizione spirituale, ma presuppone una già sviluppata sistematica razionale — non è tuttavia affatto indifferente ai risultati dell'indirizzo pratico della riflessione. Questi risultati hanno posto in luce non solo i fini e i valori, ma anche i motivi, i rapporti, i contenuti che caratterizzano i vari campi spirituali. È solo necessario privarli della pretesa di una loro validità dogmatica assoluta, perché ciascuno rappresenti, sotto un certo tipico aspetto, il senso unitario di quel campo. Essi devono essere concepiti nella loro relatività dialettica, così che possa essere colto l'intimo, profondo motivo di tale dialetticità. Solo in tal modo può esser definito l'a priori spirituale da cui è dominata ogni sfera della cultura. Poiché il termine a cui mira il pensiero nel suo orientamento puramente teoretico non è il concetto di un chiuso sistema teleologico in cui un assoluto valore sia posto come principio costitutivo di una concreta oggettività culturale, in cui insomma idealità e realtà in forma definita coincidano: tale è il concetto nella cui posizione limite la riflessione pragmatica ha sperimentato il suo limite e la sua contraddizione. Piuttosto il termine a cui il pensiero aspira è l'idea unitaria costitutiva e regolativa di ogni tipica sfera d'esperienza, il principio trascendentale che determina la struttura delle sue forme reali ed ideali, le loro relazioni, l'interna tensione, i

processi del suo divenire e la linea della sua continuità¹. Perciò una sfera di cultura non può venir definita per mezzo e in funzione di una determinata sintesi concettuale, giacché questa include una particolarità di contenuti e un intreccio di parziali valori culturali. Essa deve piuttosto essere definita come principio costitutivo di ogni sintesi e insieme di ogni processo particolare della sua risoluzione e del suo sviluppo. La legge trascendentale, che qui rappresenta la posizione dell'autonomia teoretica della ragione nella sua purità, universalità e fecondità, non può perciò riferirsi all'essere, che è la categoria della immediata, astratta e dogmatica sintesi razionale, ma alla problematica dell'essere, alla sua tensione interna e alla sua instabilità, in altre parole al suo divenire, all'esistenza, in cui quell'astratta immediatezza si risolve nella sua infinita dinamica molteplicità. Quella legge ha quindi l'essenziale significato della negazione della forma logica dell'essere, cioè della mera identità, così che la sintesi non può essere che un'assoluta antinomia. Ossia, in altre parole, un momento della vita spirituale può venir definito nella sua autonomia, indipendentemente dai suoi particolari contenuti, valori, determinazioni oggettive, solo se sia posta in luce l'interna radicale contraddizione in cui si risolve l'apparente stabilità del suo essere; una radicale contraddizione che, da un lato, caratterizza la tipica problema-

¹ È da rilevarsi che i termini e i concetti di « a priori » e « trascendentale » sono usati qui in senso puramente metodico. Essi si riferiscono non al carattere di una conoscenza, ma alla sua funzione teoretica. Perciò essi non si richiamano, come in Kant, a una struttura formale della coscienza, ma al processo della ragione come teoreticamente autonomo, nell'interpretazione di un campo determinato di esperienza. L'« a priori » o il « trascendentale » è la legge interpretativa e costitutiva insieme di tal campo, che ne definisce la struttura, le tensioni, i processi e che ha nell'esperienza stessa la sua fonte e il suo riferimento e nel processo razionale il principio della sua autonomia metodica. In altre parole, l'uso di questi termini è metodico e non implicitamente o esplicitamente metafisico come nel criticismo e nell'idealismo. La legittimità di tal uso dipende dal fatto che solo per esso tali concetti hanno una funzione teoreticamente euristica, che, dall'altro uso, viene al contrario inceppata e distorta.

tica di quella sfera e le forme complesse della tensione interiore tra reale e ideale, tra soggetto ed oggetto che da quella derivano, dall'altro indica la direzione secondo cui si sviluppa la sintesi spirituale e si estende di contenuto in contenuto, senza fine e senza limite.

Dal punto di vista metodico una tale autonomia trascendentale — quale esprime l'idea — può venir posta in luce come il senso e l'ultimo motivo della dialettica in cui vengono risolvendosi le posizioni particolari della riflessione pragmatica o non ancora teoreticamente pura. E la sua validità può dimostrarsi sia in quanto essa giovi come principio esplicativo alla fenomenologia di quel campo, sia in quanto essa possa rientrare come momento nella sistematica idea dello spirito concepito nella sua universalità. Quest'ultima, tuttavia, non deve — come avviene nelle forme dogmatiche dell'idealismo — essere concepita come corrispondente al concetto di un essere metafisico assoluto, ma come legge unitaria di un processo di sviluppo della realtà, di una forma o direzione della vita, che trova nella cultura la sua concretezza, e il cui principio può essere definito come la sintesi antinomica trascendentale dell'io e del mondo, della centralità soggettiva ed obbiettiva del reale. È chiaro che questa antinomia non è un'antinomia dell'essere e non può esser definita né risolta sul piano dell'essere; è piuttosto un'antinomia della tensione dell'essere, del divenire, posta in luce dalla riflessione e dialettizzata, sulla base dell'esperienza vissuta, così da giungere alla sua radicale espressione. Da questo punto di vista scompare la duplice difficoltà dell'idealismo dogmatico che scambia l'ideale in dipendenza di un processo con l'incondizionatezza di un essere, che quindi assume lo spirito come l'incondizionato essere in sé del reale e si vede perciò costretto ad annullare completamente nell'astrattezza del suo concetto la ricchezza delle altre relazioni che costituiscono la nostra esperienza e il cui insieme noi soliamo indicare nel termine di « natura », e insieme ad esaurirsi nel vano tentativo di ricavare dall'astratto concetto di spirito la molteplicità, la complessità, l'individualità dell'esperienza spirituale.

Ora, in quanto l'idea dello spirito coordina le idee dei suoi momenti universali — l'economia, il diritto, l'educazione, la moralità, l'esteticità, la religiosità, il sapere — così come essi si rivelano e si caratterizzano nell'esperienza storica¹, essa costituisce il criterio in funzione del quale la vita spirituale può essere analizzata e compresa teoreticamente nel rapporto dei suoi aspetti soggettivi ed oggettivi, nei suoi riflessi positivi e negativi, nel processo delle sue varie direzioni, nella struttura delle sue forme, nelle linee del suo sviluppo e della sua continuità dialettica. Così può costituirsi una fenomenologia della cultura, in cui il materiale dell'esperienza storica possa venir ordinato e compreso secondo le coordinate caratteristiche della sua natura spirituale. Questo materiale, che è determinato sin dall'origine da un'irregolare e complessa molteplicità di punti di vista e di valutazioni, si presenta nelle esposizioni storiche ordinato secondo concetti che, a causa della loro determinatezza particolare intuitiva e pragmatica, non possono pretendere ad una vera universalità speculativa. È questo l'ineliminabile momento pratico della storiografia. Ma con lo sviluppo dell'esperienza storica e l'estensione della categoria di storicità, questa si estende universalmente, abbraccia nel suo sistema di relatività anche quei contenuti e quei valori che, nella loro determinatezza, avevano valso come fondamento intuitivo per i concetti dell'esposizione storica. In questa universale estensione della categoria di storicità, in questa risoluzione di principio di ogni dato secondo la dimensione storica sta il significato dello storicismo, che, in certo senso, costituisce il polo empiristico che si contrappone e connette a quello critico-razionalistico di una filosofia dello spirito.

Così le organiche e concrete forme della cultura, sotto la

¹ Sia chiaro che, come lo spirito non è un essere, questi momenti non sono momenti di un essere, essere essi stessi, ma direzioni di sviluppo di una vita, la cui indipendenza trova ragione all'interno della vita stessa, in essa si accentua o si risolve, trovando nel processo della riflessione la sua definizione.

feconda originalità delle loro individuali determinazioni storiche, ricche di contenuto intuitivo e di valori, rivelano al pensiero la struttura ideale del loro organismo, il suo sviluppo, le sue interne relazioni su cui cresce e di cui vive la cultura. Questa struttura ha i suoi principi di costituzione e di continuità appunto nelle leggi trascendentali che si coordinano nell'idea dello spirito, e che per la loro antinomicità si prestano come criterio a un rilievo sempre più ricco, vario, spregiudicato dell'esperienza.

Un particolare interesse offrono quelle forme della cultura in cui un momento spirituale tende ad esprimersi nella sua universalità e autonomia; per esempio lo stato per riguardo al diritto, l'arte per riguardo all'esteticità, la religione positiva per riguardo alla religiosità, la scienza o il sapere concreto per riguardo alla teoreticità. Le sintesi culturali che sono proprie di queste strutture sono assai complesse; esse abbracciano una grande molteplicità di contenuti, di relazioni, di valutazioni variamente stratificate; ma il tipico *a priori* spirituale che li caratterizza, che domina dall'interno questa molteplicità di elementi, ha la tendenza a ricondurli sotto la propria legge, come principio di una propria indipendente attualità fenomenologica. Come i contenuti e le relazioni concrete della vita condizionano una tale attualità indipendente e le corrispondono, e come questa si sviluppi tra loro e su di loro, ciò non è il problema di una deduzione speculativa, ma di un'esperienza storica. Del resto l'autonomia spirituale di una sfera di cultura si esprime in modo assai diverso, sia nella legge della sua struttura obbiettiva, sia nei riflessi delle sue valutazioni soggettive, sia nella sua interna problematica, sia nella direzione di continuità del suo processo storico; giammai tuttavia come una forma definita del suo essere statico, ma come principio della sua interna tensione e dinamicità, in conflitto con l'indifferenza dei contenuti e con l'insolubile opposizione degli altri motivi spirituali, sino a che la sua forma e la sua validità universale vengono raggiunte attraverso la dialettica della riflessione, nel grado del pensiero puramente teoretico come

idea di un momento idealmente autonomo dello spirito. La complessa dinamica di una sfera di cultura, che appare frammentaria e disorganica nei suoi singoli elementi spesso contraddittori, si rivela così a questa analisi filosofica, nella trasparenza dei suoi vari strati, secondo la sua immanente unità, come un momento dell'attualità e dello sviluppo dialettico della vita spirituale*.

1930

* [Non risulta che questo saggio sia stato pubblicato prima d'ora; la sua composizione risale tuttavia al 1930].

II

CONCETTO, METODO,

PROBLEMI DI UNA FILOSOFIA DELLA CULTURA

1. Dall'intima tensione che caratterizza un mondo di cultura, determina la sua instabilità strutturale e provoca il suo processo, sorge spontanea la riflessione diretta a risolverne di principio la problematicità. Tale riflessione si svolge in varie forme e direzioni nei diversi campi, ma nella sua tendenza più universale mira a definire un assoluto principio ideale di sintesi, secondo cui possano unificarsi, in un sistema coerente, i valori spirituali e, in un organismo equilibrato, le obbiettività culturali dipendenti da quelli, armonizzarsi le energie della personalità, assorbirsi o neutralizzarsi le esigenze di diversa natura insorgenti dalla vita. Questo schema ideale di cultura, per essere assolutamente ed universalmente valido, deve necessariamente innestarsi in una concezione metafisica della realtà che lo fondi e lo garantisca.

Non c'è bisogno d'insistere sull'insopprimibilità e sulla importanza che, nelle sue varie forme, ha il mito metafisico nella vita culturale e personale; ma, proprio quando esso, nato dalla vita ed in essa efficace, pretende di trascenderla e dominarla, come assoluto universale sapere, rivela, in contrasto a tale esigenza, i suoi limiti. Ogni visione metafisica, infatti, risulta dalla coincidenza di un sistema chiuso di concetti che pretendono esprimere l'ordinamento razionale dell'esperienza e di un sistema chiuso di valori che a tale ordinamento corrisponde e dà significato a quei concetti e ai loro rapporti. Si contaminano qui a vicenda un dogmatismo

teoretico e un dogmatismo pratico, se s'intende per il primo l'arrestarsi della ragione, come a propri puri oggetti, ad astratte e discrete posizioni concettuali, e per il secondo il limitarsi della prassi in funzione di astratti valori. Il risultato è che, da un lato, il processo di approfondimento e integrazione teoretica dell'esperienza, che è l'opera della ragione, viene, proprio nell'assoluto sapere, arrestato e compromesso, e l'esperienza perciò ridotta e stravolta; dall'altro, la prassi stessa, proprio in nome di un assoluto principio, viene strapata dalla sua aderenza al reale, alle forze, alle esigenze concrete ed indirizzata verso un valore per sé vuoto che, volta per volta, può essere riempito da opposti contenuti. Ora, è proprio la costatazione del limite e dell'interna dialettica della metafisica dogmatica — di qualunque genere essa sia — che conduce all'esigenza di un sapere teoretico puro che abbracci la multiforme totalità dell'esperienza e conceda alla prassi piena libertà ed efficacia.

Tale sorte è propria anche di una metafisica della cultura, anzi di ogni filosofia dogmatica della cultura, qualunque sia il piano di realtà a cui essa riporti il sistema dei valori, tanto quello di una realtà assoluta, come quello di un aspetto della realtà empirica assunto come assoluto (naturale, sociale, psicologico). In un sistema astratto di concetti concepito come struttura della realtà di cultura s'innesta uno schema pragmatico valutativo: l'esperienza culturale si riduce e si irrigidisce, curvandosi secondo un teleologismo arbitrario, l'attività pratica perde concretezza, elasticità, produttività interiore, dominata da un'astratta saggezza. Perciò, quando, come nel tempo nostro, la crisi della cultura s'accentua, l'esperienza si rifrange in mille aspetti e mille sensi e l'attività è costretta a snodarsi elasticamente in un continuo rischio e in un'incessante responsabilità, la saggezza e la filosofia dogmatica che la fonda appaiono prive di senso. Si fa piuttosto viva l'esigenza di un sapere teoreticamente puro ed universale della cultura, che, libero da ogni intenzionalità pratica, l'abbracci nell'universalità complessa della sua struttura, nella varietà d'aspetti della sua intima tensione, nella divergenza di linee dei suoi processi.

2. La tendenza a una mera comprensione teoretica dell'esperienza culturale, affiora, ai margini della riflessione pragmatica e della metafisica della cultura, in analisi strutturali frammentarie e incoerenti, che tuttavia tendono di necessità a connettersi e ad organizzarsi eliminando via via i limiti e i presupposti dogmatici che ancora le determinano. Ma se si voglia definire di principio l'idea di una pura teoria della cultura, dove quelle analisi possano integrarsi e svilupparsi coerentemente, occorre tener presente ch'essa implica, da un lato, un estremo empirismo, tale da dar rilievo senza riduzione e semplificazione alcuna alla varietà illimitata dei fatti, dei rapporti, dei piani, delle direzioni, dei sensi, dei valori di cultura, alla complessità e mobilità delle sue strutture, e dei suoi processi; dall'altro, a un estremo razionalismo, tale da risolvere la fissità astratta dei concetti generici di struttura o di valore, in leggi di relazionalità interferenti secondo un principio che definisca non l'assoluta realtà o l'assoluto ideale della cultura, ma la natura della sua interna tensione che s'espande e si moltiplica in mille forme, rapporti e valori. L'empirismo radicale è in questo campo storicismo; e per storicismo — in senso teoretico — s'intende la coscienza dell'assoluta storicità, relatività e quindi individualità e originalità di ogni dato o senso di cultura; coscienza che continuamente trascende e sollecita ogni concreto sapere storico a risolvere quelle stesse categorie dogmatiche ch'esso assume come condizione della particolare intuibilità e valutabilità dei fatti. Il razionalismo assoluto è, d'altra parte, filosofia della cultura in senso trascendentale, se per metodo trascendentale s'intenda la risoluzione delle limitazioni e parzialità dell'esperienza in funzione della sua legge strutturale pura e se in questa risoluzione si riconosca l'atto immanente della ragione come autonoma ed universale. Empirismo storicistico e razionalismo filosofico convergono così nell'idea di un sapere teoreticamente libero ed universale della cultura.

Tale sapere non intende spiegare — ossia semplificare arbitrariamente — la vita culturale in funzione di uno schema astratto di realtà assunto come assoluto, né giustificarla

— ossia riassumerla univocamente — in funzione di un sistema astratto di valori, ma coglierla in tutta la sua ricchezza e il suo processo attraverso differenti piani di realtà e sintesi valutative, in funzione della legge stessa della sua costruzione, o del suo movimento e dell'insieme delle relazioni che da essa dipendono e costituiscono, per così dire, l'innervatura generale dell'organismo di cultura.

La filosofia della cultura, quindi, è, anzitutto, definizione dell'idea o della legge che determina l'esperienza culturale, del principio che caratterizza la tensione, secondo cui, nei suoi aspetti infiniti, essa si organizza e si risolve (eidetica). La validità di tale idea riposa su un triplice criterio, a cui corrispondono le vie della sua costruzione: criterio empirico, che riguarda la sua capacità d'esprimere la problematicità e relatività totale dell'esperienza; criterio dialettico, che riguarda la sua capacità di rappresentare il punto di convergenza della dialettica delle varie teorie particolari; criterio sistematico, che riguarda la sua capacità di ricondursi al sistema delle idee caratterizzanti l'esperienza in generale. La filosofia della cultura è, in secondo luogo, riconoscimento della struttura dell'esperienza stessa in funzione dell'idea trascendentale, non deduzione, ma interpretazione integrale e coerente di quella da questa (fenomenologia). In tale analisi fenomenologica il pensiero s'alimenta del sapere storico, ma offre insieme i fondamenti metodici per il suo sviluppo in senso storicistico.

3. L'idea che rappresenta il principio trascendentale dell'esperienza di cultura può assumersi come l'idea dello spirito. Lo sviluppo infatti di tale concetto nella storia del pensiero coincide con il formarsi della coscienza stessa della culturalità, all'infuori di ogni riferimento metafisico, e riassume il senso positivo della crisi che caratterizza l'età moderna ed ha in essa sempre più profonda accentuazione. È facile intendere che l'idea dello spirito — che qui si può ipoteticamente definire come l'idea della sintesi antinomica dell'io e del mondo — non rappresenta alcuna assoluta realtà, come avviene nell'idealismo dogmatico, ma solo la legge di

struttura e di sviluppo autonomo della cultura, che è appunto l'attualità concreta e infinitamente mobile di quella sintesi. D'altra parte, l'idea dello spirito si costituisce come principio di coordinazione delle idee che esprimono le forme autonome ed universali di vita spirituale, le direzioni ideali della cultura, come l'economia, il diritto, l'educazione, la moralità, l'arte, la religione, la teoreticità. Queste idee non sono deducibili dall'idea dello spirito, ma solo coordinabili in essa, che determina la linea di convergenza delle forme culturali che quelle esprimono. Tali forme a lor volta non rappresentano la ipostasi di un assoluto essere in sé dello spirito, ma solo le direzioni secondo cui la cultura s'afferma come spiritualità autonoma ed universale. Ciascuna di esse si realizza in un proprio mondo obbiettivo del cui contenuto diverso e variabile vale come principio di unificazione, coesione e movimento. Il loro distinguersi è il distinguersi ideale, storicamente condizionato, di una direzione, di una legge di sviluppo, di una problematica; effettivamente nella realtà culturale, come nella personalità, s'intersecano sempre dando origine a forme varie e complesse di sintesi.

Del resto la vita spirituale è ben lungi dal poter ridursi a queste forme universali. Essa appare in mille aspetti e rapporti differenziati, che mancano di universalità, di obbiettività e di continuità. Alcuni si esauriscono nella loro particolarità; altri, pur avendo un carattere di generalità, si rinnovano sempre come particolari, né raggiungono mai un'obbiettivazione universale e continuativa. Tale è, ad esempio, l'erotica: il che spiega la duplicità del suo significato, da un lato come espressione della particolarità assoluta in antitesi con l'universalità spirituale, dall'altro come forma di risoluzione di quella in questa.

Ad ogni forma di spiritualità corrisponde una scienza filosofica, che procede, secondo i criteri sopra esposti, alla definizione dell'idea trascendentale e alla determinazione fenomenologica dei momenti della sua attualità. Si tratta, in primo luogo, di riconoscere i rapporti essenziali costitutivi di tale attualità (ontologia). E poiché ad ogni forma corrisponde un'obbiettività culturale — la realtà economica, l'isti-

tuzione educativa, il diritto positivo e la vita politica, l'*ethos* morale, l'arte, la religione positiva, il sapere — che non si lascia ridurre a quella pura forma, ma assumendo contenuti e rapporti di varia natura li integra e li significa secondo quella, l'altro compito di una fenomenologia sta nel cogliere, in funzione dei rapporti essenziali, la struttura formale di ogni realtà culturale. Qui la fenomenologia filosofica prende contatto con le discipline particolari rivolte, in ogni campo, alla sistemazione dei principi fondamentali, come la scienza economica, la teoria pura del diritto, la scienza morale, la pedagogia scientifica, la scienza dell'arte, la teologia, la metodologia, purificandole da ogni limite pragmatico. Ma l'analisi fenomenologica si estende, sempre in riferimento alle precedenti, anche alla struttura concreta delle realtà culturali e attraverso di essa alle strutture complesse delle sintesi particolari, delle realtà singole di cultura. A queste ricerche fenomenologiche relative all'obiettività culturale, che vien così perseguita sino all'estremo limite di concretezza, corrispondono le ricerche relative al valore inerente a quelle, dal polo della sua semplice astrattezza, corrispondente al sistema dei rapporti essenziali, al polo della sua determinata complessità differenziata, corrispondente alle strutture delle sintesi singolari. Infine, queste analisi fenomenologiche delle varie oggettività spirituali s'intrecciano, in funzione dell'idea sistematica dello spirito, a costituire una fenomenologia dell'oggettività spirituale nella sua totalità, della cultura in generale, di cui pongono in rilievo le leggi costitutive ed evolutive.

Di fronte a tale fenomenologia dell'oggettività spirituale sta quella della soggettività spirituale, della persona, in quanto partecipa, secondo un proprio principio di sintesi che per ciascun individuo raggiunge diversa originalità, alla vita di cultura e alle sue varie direzioni. Ma il soggetto concreto non è puro spirito, è anche demonicità, cioè anima individuala e singolarità naturale: non è pura personalità, ma carattere e temperamento; momenti questi a cui corrispondono diversi gradi di autocoscienza e di libertà e che rimandano a piani d'esperienza diversi da quella spirituale, piani a cui

del resto rimandano anche i momenti della realtà obbiettiva che stanno a fondamento dell'obbiettività culturale.

L'esperienza culturale e spirituale per i suoi presupposti rientra in una più vasta sfera d'esperienza, s'intreccia ad altri piani, che è compito della filosofia in generale di porre in luce nella loro interdipendenza, secondo le leggi immanenti che li governano. Un razionalismo critico, in quanto mira, secondo la pura esigenza di ragione, a superare le determinazioni parziali e limitate dall'esperienza nella sua integrale e totalitaria connessione, concepisce la realtà — al limite del suo sapere — come l'interferire organico d'ogni singolo elemento secondo un infinito processo, per cui quello appunto ha la sua assoluta validità; la concepisce, in altre parole, come Vita. L'astrattezza dell'essere, determinato nelle astratte posizioni concettuali, rapportate astrattamente tra loro secondo un parziale arbitrario sistema valutativo, proprio della filosofia o metafisica dogmatica, dà luogo alla realtà organica del vivente, in cui ogni posizione è infinito accentrarsi e diffondersi di concreti rapporti, la cui unità è l'atto eterno della Vita, che, presente in ogni suo aspetto, si supera, atto in cui anche la spiritualità ha il proprio superamento e il proprio compimento assoluto.

4. Concludendo: Per ciò che riguarda il sapere in generale, una filosofia della cultura d'impostazione puramente teoretica, come quella di cui s'è tracciato lo schema, per il suo solo principio, sciogliendosi da ogni intenzionalità pragmatica, non solo libera il proprio campo da ogni dogmatismo metafisico, ma toglie alla metafisica o alla filosofia dogmatica in generale uno dei suoi elementi essenziali: la determinazione di un assoluto sistema di valori da fondare realisticamente. Essa rientra, garantendola e ricercandovi il proprio compimento e l'interpretazione dei propri presupposti, in una filosofia della vita o della dialetticità del reale, come risultato di una razionale integrazione e organizzazione dell'esperienza. D'altro lato, tale filosofia della cultura, proprio per il suo mero orientamento teoretico, mentre riprende approfondendo e differenziando in sé fuor di astratte soluzioni

tutti i problemi del sapere metafisico, purifica e riconduce a compatezza ed unità gli indirizzi vari di analisi teoretica, su qualunque piano e in qualunque direzione siano condotti, riconoscendo d'altra parte il valore della riflessione di indirizzo pragmatico, all'interno della cultura stessa, come quella che ne sollecita e controlla il processo.

Dei particolari risultati speculativi di questo punto di vista basta qui rilevare che per esso la cultura si rivela attraverso la ricchezza delle sue strutture, delle sue linee d'interferenza, delle sue sintesi, come una vita insieme unitaria e molteplice, armonica e discorde, avente in sé, pur nel rapporto con la vita universale, un principio autonomo di formazione e di sviluppo, che determina in essa la tensione dinamica di reale e di ideale, di essere e di valore, di oggetto e di soggetto, di unità e di distinzione. In tale concetto tutta l'esperienza culturale, sottratta alla semplificazione e alla deformazione di presupposti valutativi, si rischiarava, si avviva e s'invera.

Certo questa filosofia non ha da prescrivere norme o ideali assoluti: come non è metafisica non è neppure saggezza. O piuttosto, la sua saggezza consiste proprio nella visione realistica ch'essa consente della vita spirituale, come problema che ad ogni istante ed in ogni punto determinatamente si ripone, e che non un'astratta meditazione, ma la fede, l'energia, il coraggio, la responsabilità del vivente devono in ogni istante e in ogni punto risolvere, secondo quell'ideale concreto che a lui sorge dalla riconosciuta sofferenza e combattuta realtà, come la verità della sua stessa esistenza*.

1937

* [Questo saggio fu presentato come comunicazione al IX Congresso internazionale di filosofia (Parigi, 1-6 agosto 1937) e fu pubblicato negli *Atti*, vol. X, pp. 156-162].

III

SAGGIO SUL DIRITTO E SULLO STATO

I

PRINCIPI DI METODO

1. *Preliminari critici.*

Definire l'idea del diritto, riconoscere le linee essenziali dell'esperienza che vi corrisponde, analizzare in funzione di tale idea il concetto di Stato, è lo scopo del presente saggio. Esso ha finalità ed indirizzo puramente teoretici: ne esula cioè la pretesa di indicare un diritto o uno Stato ideale, di giustificare e di condannare questa o quella forma, questo o quel contenuto della vita giuridica o politica. Non che si voglia negare l'efficacia, per rispetto a questo come ad altri campi di cultura, di una riflessione pragmatico-valutativa, ma il pensiero filosofico è tale proprio in quanto tende a superare e supera di fatto questa posizione, secondo un'assoluta autonomia teoretica. Ora un tale atteggiamento porta seco alcune conseguenze che è opportuno mettere in chiaro, giacché sono i presupposti metodici della nostra ricerca.

E, anzitutto, va indicato in quale senso sia possibile la pura comprensione teoretica di una sfera d'esperienza e di cultura quale è quella del diritto. Noi abbiamo già escluso ch'essa possa consistere nella definizione di un valore o di un ideale assoluto, ma ciò merita d'essere chiarito più precisamente.

Ogni campo spirituale è certamente caratterizzato da un complesso intreccio di valori; ma questi, nella loro concretezza, sono sempre determinati in funzione di rapporti, esigenze, realtà particolari e sono molto spesso l'uno all'altro

eterogenei, quando pure non contrastano apertamente. Vero è che ogni sfera spirituale, in quanto si obbiettiva in un organismo di cultura, tende a raccogliersi e a cristallizzarsi secondo un senso, un valore che definisce insieme la legge strutturale di quell'organismo e le linee del suo ideale sviluppo. Bisogna tuttavia tener presente che questo valore o senso positivo dominante le forme di obbiettività spirituale è sempre storicamente determinato e per ciò variabile col variare della cultura, anzi in ogni tempo soggetto a determinazioni diverse, reciprocamente opposte, nello sforzo di soverchiarsi e di valere ciascuna come assoluta.

È però certo che la riflessione pragmatica, nel suo grado più alto, ove è diretta ad unificare e dare coerenza e continuità a ciascuna sfera spirituale, tende ad accentrarla attorno ad un puro universale valore, indipendente da ogni particolarità di situazione. Sorgono così le idee della giustizia, della bontà, della bellezza, della santità, della verità, che esprimono, al limite della sua astratta universalità, il momento di positività della sintesi spirituale nelle sue varie direzioni. Esse sono perciò ideali, destinate a non trovar mai la loro piena effettiva realizzazione, ma che in quanto sorgono e vivono nella coscienza valgono a mantenere il senso del valore positivo dell'esigenza spirituale e insieme a serbarne la purezza sopra ed attraverso le sue determinazioni e soluzioni particolari, provocando la loro tensione, risoluzione e processo dialettico.

Ora, appunto per il loro senso pragmatico, queste idee esprimenti i puri valori spirituali mancano di efficacia teoretica. Giacché, quand'anche non si consideri che esse, come di fatto sono foggiate dalla riflessione, implicano sempre un elemento di particolarità e di determinatezza che garantisce la loro efficacia pratica ma idealmente le compromette introducendovi un'ineliminabile ambiguità, concepite nella loro stessa universalità, definiscono solo un astratto teleologismo dei vari campi spirituali, un mero dover essere, da cui vien di necessità esclusa o arbitrariamente semplificata tutta la complessità di direzioni, di significati, di reazioni, di sviluppi, attraverso cui la spiritualità si attua e procede.

Ma se la comprensione teoretica di una sfera spirituale non può risolversi nella definizione di un valore assoluto che le sovrasti, non può neppure consistere nella definizione di una realtà assoluta che la fondi e la giustifichi. Il concetto di realtà come di un'assoluta sussistenza, è, nella sua purezza, anch'esso un'idea limite, il limite cioè di una interpretazione razionale dell'esperienza, come sistema in sé armonico e per sé sussistente dei rapporti in cui la ragione tende a risolvere il dato. Effettivamente ciò che noi consideriamo reale in senso empirico non è che un complesso di dati organizzato secondo rapporti la cui estensione e coerenza è solo parziale e relativa, secondo criteri, piani e direzioni cui manca un'unità sistematica. Il concetto di realtà assoluta vale anche qui come stimolo alla risoluzione dialettica degli aspetti determinati del reale empirico, al superamento delle categorie che vi corrispondono, allo sviluppo di una pura interpretazione teoretico-razionale dell'esperienza. In tale processo la ragione viene via via determinando vari piani di realtà, caratterizzati da un sistema di rapporti o da una forma di obbiettività idealmente indipendente. Essi sono i piani delle varie scienze; ma l'aspirazione a raggiungere l'assoluta realtà permane, e dove non subentra una netta visione critica del problema che l'identifichi col problema di una sistematica della ragione, si risolve nella concezione di una realtà metafisica in cui l'esperienza, sulla base di una posizione valutativa, viene ordinandosi secondo un sistema univoco ma unilaterale e teleologicamente astratto di rapporti.

Ora, la pretesa di definire una sfera spirituale in funzione di un suo elementare principio di realtà può volgersi in due sensi. Da un lato, questo principio di realtà può assumersi in senso metafisico ed allora nell'analisi teoretica vien introdotto un elemento valutativo — espresso appunto dalle categorie metafisiche — che la limita e la sforma. Dall'altro, l'interpretazione realistica del campo spirituale può limitarsi a determinare i rapporti con una particolare sfera della realtà, interpretazione questa che sino a quando mira a porre in luce aspetti fenomenologici parziali di quella for-

ma di vita culturale, di cui attende per altra via la definizione, è perfettamente legittima, ma quando pretende di valere nella sua limitazione come definitiva, cade nell'errore dogmatico e nella confusa unilateralità tante volte rimproverati al naturalismo, al psicologismo o al sociologismo.

I tentativi dunque — di qualunque genere e portata essi siano — per definire un campo della vita spirituale in funzione di un suo puro valore assoluto o di una sua radicale realtà, sono teoreticamente inefficaci, giacché riescono necessariamente a falsare e mutilare la ricca varietà dell'esperienza, riconducendola in un caso a un astratto schema teleologico, nell'altro ad un univoco e perciò incompleto piano esistenziale. Anzi, è da rilevare che i due processi effettivamente coincidono: che la riflessione non fissa mai un valore come assoluto senza fondarlo su una realtà, né assume mai una realtà come assoluta se non in funzione di un valore.

2. *La ricerca teoretica e i suoi momenti.*

Ora comprendere teoreticamente significa non ridurre la ricchezza del dato all'astrattezza di uno schema parziale che ne fissi e irrigidisca il senso e il processo, ma coordinare piuttosto tale ricchezza secondo una legge che permetta di riconoscere l'unità dinamica della sua struttura e di seguirla in tutte le sue più intime variazioni o i suoi più delicati sviluppi. Nel nostro caso, dunque, lungi dal semplificare l'esperienza in funzione di un'astratta coincidenza di ideale e reale — che può avere un semplice valore pragmatico — è necessario lasciarla valere in tutta la sua pienezza, all'infuori di qualsiasi presupposto pratico e valutativo, nella varietà e nel contrasto dei suoi valori e dei suoi piani d'attualità, nella molteplicità delle sue direzioni, dei suoi significati e dei suoi riflessi, nel suo interno infinito dinamismo, per cui accoglie e respinge di volta in volta ogni sorta di contenuti, si distende attraverso un'illimitata varietà di rapporti per i diversi piani della realtà, pone sempre nuovi significati e valori e sempre di nuovo li risolve, in altre parole, nella sua intima essenziale problematicità, fondata sulla ten-

sione rinnovantesi in mille forme ed aspetti tra ideale e reale.

La legge dunque che noi cerchiamo, come rappresentativa di quel campo spirituale e della sua vita interiore, deve esprimere questa immanente tensione tra realtà e idealità e non la loro astratta coincidenza, tensione per cui l'ideale non è e non si pone come tale se non rispetto al reale e il reale se non rispetto all'ideale, ma così che non è mai possibile ai due estremi di risolversi definitivamente l'uno nell'altro. Se si voglia più precisamente definire la forma logica di tale legge, giacché l'ideale rappresenta il puro momento della sintesi di fronte alla molteplicità del reale, questa deve apparire come irriducibile a quella e pur data in funzione di quella, come quella, a sua volta in funzione di questa. La legge prende così la forma di una sintesi antinomica, dove l'ideale è la risoluzione sintetica di un'antitesi radicale, e il reale è quest'antitesi come atto della pura idealità della sintesi stessa. Se ancora ci si chieda come tale formula sia raggiungibile o meglio attraverso qual processo di ricerche e di pensiero essa possa venir definendosi con sempre maggiore universalità, non si può rispondere se non indicando in essa il limite a cui tende, per giustificarsi, la dialettica delle teorie dogmatiche relative a ciascun campo spirituale, a cui sopra abbiamo accennato come rivolte a definire il puro valore o l'essere assoluto, o meglio ancora la loro coincidenza.

La legge o l'idea di cui si è indicata la struttura e il metodo di formazione non rappresenta dunque nella sua concreta totalità il campo spirituale; definisce solo l'intimo principio della sua costituzione e del suo sviluppo, attraverso la varietà e complessità dei contenuti e dei rapporti, il momento della sua pura autonomia di principio. Autonomia che, si noti bene, non significa un'indipendenza di fatto dei campi di cultura, o di esperienza, considerati nella loro concretezza di contenuti, di rapporti, di valori, ma un'originalità del principio di costituzione e di continuità che involge, connette, significa, dialettizza in una tipica direzione elementi di diversa origine e diverso significato; autonomia che ha maggior o minor risalto nella coscienza culturale, a secondo che in essa affiora più o meno vivo il senso del dina-

mismo e della problematicità spirituale, e che il pensiero filosofico coglie nella sua purezza, secondo il processo sopraindicato, per usarne come di criterio interpretativo, risolutivo e integrativo insieme della complessa esperienza spirituale.

Giacché l'idea del diritto, della morale, della religione, della teoreticità, come di ogni altra forma della vita spirituale non è il termine della ricerca filosofica, ma piuttosto il suo principio. Da essa non è certo possibile dedurre o ricavare la ricchezza e varietà di contenuti, rapporti, significati compresi nei vari campi, ma piuttosto essa permette di definire la struttura dinamica autonoma di tali campi, purificando teoreticamente i concetti della riflessione dogmatica e offrendo un criterio d'analisi, d'interpretazione, d'integrazione dei complessi culturali e dei loro rapporti, libera da ogni limitazione pragmatica od empirica. In altri termini l'idea non è oggetto del sapere per se stessa, ma il criterio metodico di un sapere che tende ad essere teoreticamente puro e a risolvere la parzialità e determinatezza dell'esperienza empirica in un'universale e progressivo rilievo della illimitata sua ricchezza e dinamicità.

Tra i più importanti oggetti di questa ricerca fenomenologica è quello che riguarda la costituzione e la struttura degli organismi culturali o delle forme dello spirito obiettivo in cui trovano la propria attualità e il proprio sviluppo autonomo le varie direzioni universali della vita dello spirito. Intendo parlare, ad esempio, delle istituzioni economiche o pedagogiche, dello Stato, del complesso delle relazioni etiche, dell'arte, delle religioni positive, del sapere, in ciascuno dei quali s'afferma e si organizza in un proprio mondo concreto il momento spirituale dell'economia, della educazione, del diritto, della morale, dell'esteticità, della religione, della teoreticità.

Non già che si debba pensare all'assoluta sussistenza di pure attività dello Spirito, metafisicamente ipostatizzato, tali da essere necessariamente creatrici della propria concreta obbiettività. Una simile concezione, poiché si fonda su concetti mitico-teologici, è priva di vera efficacia teoretica. Le formule che esprimono la cristallizzazione dogma-

tica dell'idea dello Spirito e dei suoi momenti, lungi dal poter servire ad un'analisi interpretativa di tutta la ricchezza della vita spirituale, a un rilievo della complessa e dinamica struttura delle forme dello spirito obbiettivo, le riducono e le annullano nella propria astrattezza. Piuttosto è da ritenere che nel corpo della cultura vengono via via determinandosi organismi, istituti, rapporti, in cui si concreta positivamente e poi si delinea e si sviluppa la problematica spirituale nelle sue varie forme, che quindi noi possiamo teoreticamente astrarre nelle loro leggi ideali, come principi di costituzione, differenziazione e processo della cultura. Per ciò non si deve intendere che queste obbiettività spirituali, ad esempio lo Stato, l'arte, la religione positiva, il sapere, siano il prodotto o la proiezione reale di pure forme dello spirito: il diritto, l'esteticità, la religione, la teoreticità. Ciascuna di quelle risulta da un complesso processo di organizzazione, in cui agiscono storicamente motivi diversi, entrano contenuti disparati, reagiscono valutazioni spesso opposte. Ma questo processo è dominato da una legge di costituzione e di sviluppo che si esprime in una particolare tensione dialettica di quei motivi, contenuti e valutazioni, e rappresenta una tipica universale direzione di autonomia e di problematica spirituale che noi chiamiamo appunto diritto, esteticità e via dicendo.

Per ciò non è possibile ridurre lo Stato a pura realtà di diritto, l'arte a pura esteticità, la religione positiva a pura religiosità, e questo non nel senso, s'intende, che esista una pura idealità giuridica, estetica, religiosa, che nello Stato, nell'arte, nella religione si oscura e si adombra, ma nel senso che diritto, esteticità e religiosità son qui solo le leggi secondo cui si differenziano, si connettono, si organizzano, reagiscono e si risolvono i contenuti vari della vita, attraversati dalla problematicità spirituale.

E si noti, non solo in ciascuna di quelle obbiettività sono in gioco contenuti e valori diversi variamente assimilati e variamente reagenti, ma, storicamente, lo Stato, l'arte, la religione, il sapere, assumono forme e significati che dipendono dall'organismo generale della cultura, il quale più o

meno consente che in quelli si faccia valere il principio di autonomia giuridica, estetica, religiosa, teoretica, e che ciò acquisti senso e valore per le singole coscienze.

Partendo dunque dall'idea, il nostro studio fenomenologico delle strutture d'obiettività spirituale non pretende né d'imporre a queste un modello ideale, né di dedurle da una pura astratta attività dello Spirito, il che le irrigidisce e schematizza astrattamente. Anzi, lasciando valere tutta la loro ricchezza di contenuti, la loro interna differenziazione, la varietà dei sensi che in esse affiorano e con cui esse entrano e vivono nella cultura, mira proprio a cogliere la legge di tanta complessa vitalità e a determinare le linee secondo cui si ricostituisce in ciascuna di esse — dialetticamente — l'unità e la continuità, attraverso la diversità degli elementi e dei significati; a cogliere insomma la struttura dinamica di tali entità, in cui consiste appunto non l'astratto loro essere, ma la loro vita e la loro funzione spirituale.

II

IL DIRITTO

3. *Definizione del problema.*

Per ciò che riguarda il diritto, le precedenti osservazioni metodiche già ci permettono di escludere e riconoscere la parzialità di alcune sue definizioni. In primo luogo, è necessario eliminare tutte quelle che, in qualche modo, si richiamano all'idea di diritto naturale. Tale idea, che rappresenta, in questo campo, il più alto grado della riflessione pragmatica, esprime la sfera del diritto nella sua purezza come coincidenza di realtà e di idealità, come ordine naturale dotato di assoluta validità o come sistema di valore radicato nell'intimo della natura umana.

Essa, come tutte le idee limite della riflessione pragmatica, ha un duplice valore pratico: da un lato sostiene la fede nel dover essere della coincidenza tra reale e ideale — rappresentando questa volta per volta in forme adeguate alla tonalità culturale; dall'altro vale come critica imma-

nente di tutte le sintesi parziali di diritto che aspirino ad una efficienza stabile e incondizionata, accentuando contro di esse di volta in volta ora il momento della realtà ora quello dell'idealità e determinando sia l'uno che l'altro variamente. Ma dal punto di vista teoretico, l'idea del diritto naturale non solo implica in sé necessariamente la contraddizione, spesso rilevata, di postulare nella sua astrattezza l'ideale sintesi di diritto, e di doverla — per la sua essenziale funzione pragmatica — determinare in vista di particolari contenuti ed esigenze, ma, per la sua natura dogmatica, lungi dal valere come criterio d'analisi dell'effettiva esperienza di diritto, varia di contenuti e di significati, viva di una continua tensione dialettica tra realtà ed idealità, pretende di costringerla e ridurla allo schema della astratta struttura.

In secondo luogo, si possono escludere le definizioni a sfondo metafisico del diritto in funzione di un puro valore ideale, giacché questo significato universalmente positivo imposto alla totalità della sfera giuridica non solo è incapace di render conto della sua dialetticità, sia al suo interno sia nei rapporti alla cultura in generale, ma, se vuol avere concretezza, è sempre un senso particolare, che definisce un aspetto particolare e limitato della valutazione del diritto.

In terzo luogo, si deve rinunciare alle definizioni che pretendono di derivare l'ordine di diritto da un sistema di rapporti fondati in una particolare sfera di realtà, sia essa naturale, psicologica o sociale, considerata dogmaticamente come in sé assoluta. In tal modo infatti la prospettiva di tale ordine viene ridotta e falsata in funzione di un sol piano della sua struttura e dei contenuti particolari secondo cui questo viene determinato. D'altra parte è da rammentare che tanto le teorie del primo come quelle del secondo gruppo ricadono necessariamente sul piano del giusnaturalismo, in quanto il valore è sempre implicitamente fondato in una assoluta realtà, e la realtà è posta come avente in sé un assoluto principio di valore.

Finalmente rimangono da eliminare le teorie che si riportano, come a primo principio, ad un aspetto della sfera del diritto, pretendendo di elevarlo formalmente a rappresen-

tante dell'universalità del diritto stesso. A questo gruppo possono, per es., ricondursi il neokantismo dello Stammler, in quanto si riporta alla pura volontà di diritto, o il purismo giuridico che considera solo la formalità della legge, come espressione concreta del diritto, sia per risolverlo nel principio generale di normatività, sia per ricavare la struttura d'esperienza che vi corrisponde, o il positivismo giuridico che dà rilievo solo al momento di attualità del diritto, in quanto diritto positivo fondato sull'autorità dello Stato. Ciascuna di queste teorie ha indubbiamente un suo valore, in quanto tende a superare — da un punto di vista trascendentale o fenomenologico o empirio-storico — il dogmatismo del giusnaturalismo nelle sue varie forme. Ma questo superamento è tentato solo secondo una direttiva parziale, il che oscura il processo metodico e falsa l'analisi strutturale.

Occorre dunque tener fermo qui il primo fondamentale principio: lasciar valere cioè l'esperienza di diritto nella varietà dei suoi contenuti, dei suoi piani, delle sue direzioni, dei suoi significati, delle sue stesse determinazioni riflessive, nell'infinita differenziabilità del suo dinamismo, per poter cogliere, controllare ed estendere in essa la pura legge della sua struttura unitaria e della sua continuità evolutiva.

Ma qui noi poniamo un presupposto che deve essere giustificato o almeno chiarito: il presupposto dell'autonomia della sfera del diritto. Noi ammettiamo bensì che l'ordine giuridico assuma e lasci svolgere in sé contenuti di varia origine culturale, che esso anzi nella sua concretezza storica sia determinato da esigenze e valori economici, educativi, etici, religiosi, che, di più, molti dei problemi e dei contrasti, che insorgono nella sua sfera ed esprimono la sua immanente problematica, appaiono come risolvibili dogmaticamente solo in un'altra sfera — benché ciò non sia mai un risolverli, ma per così dire, un tacitarli — fatto questo che spiega il non infrequente indirizzo morale o religioso della riflessione pragmatica in questo campo e della filosofia che ne risulta, nonché i suoi limiti e la sua astrattezza teoretica. Ancora noi riconosciamo facilmente che queste contaminazioni sono necessarie nell'organismo culturale e nella vita spirituale,

giacché tanto l'uno che l'altra sono una sintesi complessa che è presente, con diversa tonalità, in tutti i loro aspetti. Insomma, insistiamo, una realtà culturale di diritto non è mai una pura realtà di diritto: è determinata nei suoi contenuti, nel suo valore, nei suoi rapporti da motivi, esigenze, significati propri d'altre sfere, così come queste dai suoi. Ciò che noi intendiamo qui porre in rilievo non è dunque una distinzione obbiettiva completa, né una differenziazione formale del campo del diritto dagli altri campi di cultura: è piuttosto una problematica caratteristica che investe i vari dati culturali, che risorge reagendo all'interno delle sintesi parziali fondate su più o meno complesse e tenaci contaminazioni, una legge di costituzione, di risoluzione e di continuità delle realtà di diritto in quanto tali, in rapporto e in contatto con le altre realtà di cultura; una legge insomma che definisce non la materia o la forma del diritto, ma la sua vitalità, l'organicità complessa e il dinamismo della sua esperienza e segna le direzioni di principio della sua storia. In questo senso noi parliamo di un'autonomia della sfera del diritto, che potremmo chiamare, in senso metodico, trascendentale e che rappresenta il punto di vista teoretico, libero da ogni parziale determinazione, che ci permetta di cogliere in tutti i suoi complessi rapporti, nelle sue interferenze, nelle sue connessioni, nelle sue concrete strutture e nei suoi processi il momento di diritto della cultura.

Certo questo ci è possibile solo se l'esperienza culturale e storica e la riflessione pragmatica che ne risulta ci permettano di rilevare questa tipica problematica. Il presupposto dunque dell'autonomia trascendentale del diritto non può essere in sé dimostrato: ha a fondamento l'esperienza culturale e la dialettica delle teorie e in tanto vale in quanto possa dimostrarsi teoreticamente efficace ad analizzare quell'esperienza ed a comprendere quella dialettica. Esso è d'altra parte una cosa sola con l'impostazione di una filosofia del diritto in senso teoretico, e, qualunque obbiezione di carattere pragmatico gli si possa rivolgere, non ha speculativamente alcun valore ed alcun significato, anzi rimanda ad esso per il chiarimento dei limiti della sua validità.

4. *L'idea del diritto e il principio di socialità autonoma.*

L'idea pura del diritto, di cui s'è definita la natura teoretica, trova dunque la sua giustificazione, da un lato, nella dialettica delle teorie, dall'altro nella problematica e nel dinamismo dell'esperienza. Ma la nostra ricerca di una sua definizione non può seguire qui, all'inizio, né l'una né l'altra via. Piuttosto noi possiamo chiederci, in via affatto preliminare, se, come substrato di tutte le teorie e in esse variamente determinantesi quale comune direzione ideale del loro senso pragmatico, nella sua astrattezza, fuor d'ogni contaminazione o interpretazione, non sia rilevabile un senso, un carattere, una natura dell'ordine di diritto, che, liberata dalla sua forma dogmatico-pragmatica, purificata in senso teoretico non appaia tale da poter fondare la dialettica delle teorie stesse, giustificare la complessa problematica struttura dell'esperienza, valere come criterio per penetrare sia l'una che l'altra ed essere insieme, per ciò appunto, garantita nel suo valore teoretico tanto dall'una che dall'altra.

L'ordine di diritto, per quanto divergenti possano essere le opinioni intorno al suo principio, alla sua legge di costituzione, alla sua finalità, è sempre essenzialmente considerato come un sistema di rapporti sociali, anzi come il sistema della socialità in generale, in quanto questa debba valere ed attuarsi nella sua universalità, indipendentemente da ogni fine o motivo particolare. È dunque alla natura della socialità che noi dobbiamo rivolgere la nostra attenzione.

Nella struttura della vita spirituale il momento della socialità è altrettanto essenziale quanto quello della personalità, ad esso correlativo ma da esso assolutamente inderivabile. Parlo di momenti, cioè di principi di formazione e di sviluppo, leggi di processo, non di forme determinate dell'essere. In nessun momento della nostra vita noi siamo effettivamente una, anzi, la nostra personalità. Ciò che vi è di dato e di permanente, sia esso il temperamento, in quanto naturalità, o l'abitudine, in quanto forma stabilizzata di reazione spirituale agli eventi, secondo leggi generali, è bensì presupposto della personalità, la quale deve piuttosto in sé risol-

verlo dinamicamente. Giacché essa è essenzialmente attività, continuità vivente di un processo infinito, sintesi non mai compiuta incessantemente rinnovantesi di una doppia polarità che apporta sempre nuovi contenuti, problemi, energie: la centralità individuale da un lato, e l'universalità della coscienza o dell'esperienza dall'altro che l'azione media continuamente. L'ideale linea di connessione tra questi due estremi è la linea di formazione dell'autocoscienza, ossia la linea di sviluppo e di vita della personalità. Difatti ciascuno di noi può esser più o meno personalità, aver possibilità ed energia per una più o meno vasta e profonda risoluzione personale dei campi delle due estreme polarità; e in noi vi sono, in una continua reciproca tensione, piani e forme di personalità, e piani, contenuti di non personalità; di più anzi vi sono e vi possono essere piani e direzioni diverse di integrazione personale, capaci di maggiore o minore estensione. Ora questo processo di formazione della personalità, considerato nella sua autonomia spirituale, è l'essenza di ciò che noi chiamiamo educazione anche se la realtà educativa si estenda e si organizzi ben oltre la sfera della personalità. E l'antitesi secondo cui quel processo si sviluppa tra la centralità individuale e l'universalità della sua esperienza è il principio della problematicità educativa, il substrato dialettico di tutte le sue soluzioni. Ad esso si richiama non solo il rapporto tra educazione ed autoeducazione che la persona dell'educatore media ed equilibra, ma l'antitesi tra lo sviluppo in quanto individuale e il sistema oggettivo di costumi, ambienti sociali, istituti che lo determinano, determinando insieme contenuti e metodi. Di qui deriva la complessità e dialetticità del mondo educativo, che solo un'ingenuo dogmatismo pedagogico o una intenzione settaria possono misconoscere.

Considerazioni del medesimo genere devono farsi per ciò che riguarda la socialità. La socialità, come momento spirituale, non è in atto in nessuna società determinata e neppure in una presunta società umana in generale: essa è processo che si svolge attraverso le forme concrete di società, che le fonda e insieme le risolve. E questo processo è sintesi pur

esso di due termini antinomici, confluenza di due polarità, corrispondenti a quelle che abbiamo scoperto a fondamento dello sviluppo della vita personale: l'una è l'organicità unitaria ed originale d'ogni comunità, l'altra è la sua universalità, come principio di integrazione e di risoluzione di tutte le forme di centralità particolari ed essenzialmente delle centralità individuali. In verità la sociologia oscilla sempre tra due punti di vista che si accentuano là dove quella assume un senso pragmatico. L'uno — caratteristico di un atteggiamento conservatore — considera la società come un organismo coerente, una struttura in sé determinata; l'altro — caratteristico di un atteggiamento riformatore e progressivo — la considera invece come un complesso di forme individuali, una interdipendenza di interessi singoli. Ora i due punti di vista non sono che gli estremi in sé astrattamente posti sulla cui tensione si svolge il processo infinito della socialità in quanto momento spirituale.

Dove manchi tale tensione non può parlarsi di socialità, come di una linea di sviluppo della cultura, ma come di un mero dato naturale. Al limite di tale indifferenziazione non v'è che l'unità istintiva delle socialità animali. Già nelle società primitive la differenziazione dei due estremi è presunta, benché ancora implicita nell'oscuro sistema culturale di tale civiltà. In essa infatti la società non ha libero sviluppo, ma permane immobile, in forme tradizionali, connesse alle condizioni naturali di vita; anzi la coscienza di tale immobilità è un principio essenziale di quella mentalità, per cui la tribù costituisce un organismo qualitativamente e quantitativamente determinato, secondo una semplice infrangibile struttura, in cui ogni individuo, sia vivo che morto, ha la sua funzione e posizione essenziale. In tali condizioni la spiritualità, invece di svolgersi nella direzione dei suoi puri momenti, tende a rimanere fissata alla particolarità dei suoi contenuti e specialmente della struttura sociale. Dove invece quella tensione tra l'organicità unitaria e le centralità particolari si svolge, s'introduce nella vita sociale, tra innumerevoli e vari contrasti, una tipica problematica, che tende a risolvere la forma chiusa d'ogni particolare società, e quindi

le forme di vita spirituale da essa determinate, in un processo dove l'unità organica si apre come universalità dei centri individuali e questa si concreta come organicità unitaria, processo che, a seconda della natura dei termini tra cui esso pone in atto la sintesi, determina questa in forme diverse e varianti, verso il limite non mai raggiunto, ma che sta come criterio di questo processo stesso nella sua autonomia, di una pura universale sintesi tra i due momenti della vita sociale.

Ora la sfera di questa sintesi, come espressione della socialità nella sua indipendenza da determinazioni estrinseche, della socialità come momento essenziale del dinamismo spirituale e garanzia insieme della libertà e concretezza di questo, è appunto la sfera del diritto, come un farsi ed un rinnovarsi continuo della socialità nella sua autonomia. Come la personalità, in quanto momento dello spirito, è un infinito educarsi, la socialità è un infinito risolversi delle sue strutture particolari in ordine di diritto. Così, si noti bene, noi non offriamo qui una interpretazione sociale del diritto, nel senso che il diritto sia spiegato e attinga il suo valore come funzione determinata della società realisticamente concepita. Ciò può dirsi solo delle forme positive di diritto, le quali ineriscono alle strutture sociali. Ma il diritto, inteso nel suo senso universale, appare qui come la sfera in cui si concreta, all'interno di ogni società determinata ed oltre di essa, il puro momento della socialità come direzione autonoma di concentramento e di sviluppo della vita culturale e civile.

In tal modo, se l'ordine di diritto dalle varie teorie è costantemente concepito come sistema strutturale della vita sociale, questo sistema nella sua purezza non rappresenta altro principio ed altro valore, se non quello della socialità nella sua autonomia come momento della spiritualità, come principio di libero e continuativo sviluppo delle comunità culturali. L'antinomia che caratterizza il processo ideale della società è l'antinomia stessa fondamentale del campo del diritto, che appare così come il piano di sintesi tra il momento di unità organica e quello di multicentralità indi-

viduale del sistema sociale. Ciò può avere la sua riprova, come già accennammo, sia nella dialettica delle teorie, come nella struttura generale dell'esperienza di diritto.

Per ciò che riguarda la prima, è da notare che proprio quando nell'Età Moderna, in rapporto alla sua concreta attualità nello Stato, la sfera del diritto si rende indipendente, almeno di massima, dal complesso dell'eticità, a esprimere questa indipendenza sorge un duplice indirizzo ideologico, politico e giuridico, che qui naturalmente non ci è possibile seguire nelle sue manifestazioni particolari, nei suoi riflessi, nelle sue contaminazioni od oscillazioni storiche, in funzione delle situazioni culturali concrete, ma che domina tutta la riflessione pragmatica in questo campo. L'ordine di diritto — e quindi il fondamento dello Stato — è concepito, da un lato, come il sistema universalmente equilibrato delle centralità individuali, dall'altro come l'espressione dell'organicità in sé sussistente e per sé valida del complesso sociale; nell'uno o nell'altro momento è posto il principio dell'autonomia del sistema di diritto e quindi dello Stato e l'opposto viene o considerato come secondario o implicitamente assunto e identificato al primo, a seconda che le esigenze pragmatiche spingono ad accentuare questo o quello. Si tratta, come è facile intendere, della teoria dello Stato assoluto da un lato e dello Stato democratico dall'altro.

Per ciò che riguarda il secondo punto, risulta chiaro che nel diritto i rapporti individualmente accentrati lasciano la loro accidentalità per porsi secondo un comune sistema di interrelazione, mentre l'unità che caratterizza la comunità sociale si libera dalla sua particolare determinatezza, si apre alla molteplicità dei rapporti individuali, diviene il sistema della loro sintesi ideale. Là dove la società non ha posto a sé nel diritto la propria legge di organizzazione e di sviluppo, dove per ciò non vive come socialità progressiva, essa è dominata da un'unità tradizionale-mitica, che signoreggia i singoli rapporti immobilmente e di fronte a cui non sta che l'irriflessa manifestazione accidentale dell'indipendenza di questi. La struttura spirituale che corrisponde a tale tipo di società è quella statica del costume. Il rompersi

di questa e l'affermarsi della spiritualità secondo i suoi momenti dinamici corrisponde all'infrangersi della determinata staticità sociale, all'affiorare in essa dell'antinomia propria della pura socialità in quanto tale, al sorgere per ciò di un ordine di diritto, come forma della sua sintesi progressiva. La vita sociale si ravviva dialetticamente e acquista insieme coerenza: le relazioni singolari tendono a raggiungere sistematicità ed armonia, l'unità sociale si universalizza, cessa di essere immota e indifferente alla varietà delle relazioni individualmente accentrate, per divenire il principio della loro illimitata integrazione.

Ma l'ordine di diritto — come la sintesi antinomica che esso esprime — non è mai un dato di fatto, mai neppure un sistema formale in sé assolutamente definito; è piuttosto un farsi e ricostruirsi continuo attraverso dati e rapporti incessantemente varianti, secondo il proprio principio autonomo. Ogni sintesi parziale, cioè ogni particolare relazione o sistema di diritto sorge in funzione di una problematica particolare, originata dall'antitesi tra un particolare principio d'organicità sociale e un particolare complesso e significato, di centralità individuali. Tali sistemi di diritto possono essere in sé più o meno coerenti, estendersi più o meno vastamente, abbracciare nuovi contenuti, entrare in conflitto tra loro e pur tendere ad un accordo in un progresso infinito. In questa continuità progressiva — come la personalità nel suo educarsi — la socialità si sviluppa secondo una legge autonoma attraverso forme diverse di contenuto, di struttura, di ampiezza, crea i principi stessi del proprio interno controllo ed equilibrio, per cui supera via via le determinazioni delle centralità individuali e dell'unità totale e, divenendo principio attivo della vita spirituale, non sua forma di determinazione estrinseca, crea a sé dei propri valori con i corrispettivi riflessi personali, una propria forma strutturale e una propria concreta ed organica realtà, che sono appunto valori, strutture e organismi di diritto.

Il principio di diritto, così come è stato ricavato, è dunque la legge che dirige il processo di sviluppo e di continuità dell'autonomia sociale, il processo cioè secondo cui la fissità

delle strutture sociali determinate da condizioni, rapporti, valori, esigenze particolari e da una loro oscura contaminazione etica, si risolve via via nella tensione dialettica tra l'unità organica della società e le forze di accentramento parziali o individuali in essa attive, per dar luogo ad un ordine in cui l'accordo progressivo dei due momenti sia di principio garantito. Quest'ordine, che è l'ordine di diritto, si sviluppa via via su piani e direzioni parziali, si determina secondo presupposti anche essi parziali e concreti, ma di mano in mano che lascia valere a suo fondamento sempre più ampiamente la dialettica da cui è sorto, si generalizza.

Interviene allora la riflessione giuridica che tende a purificarne e armonizzarne la struttura, riducendola a norme e principi che esprimono con sempre maggiore universalità le linee fondamentali di attuazione e di sviluppo della sintesi di diritto, indipendentemente da condizioni e situazioni determinate, e costituiscono il criterio per la risoluzione di queste in termini di diritto.

Questo processo di risoluzione dà luogo a un incessante lavoro di revisione, integrazione, amplificazione, interpretazione dei principi di diritto, che tanto più hanno di efficacia e di valore, quanto più la loro purezza non è astrattezza empirica da condizioni di fatto, ma universalità trascendentale ed è per ciò non schema immobile, ma criterio elastico e dinamico.

In questo universalizzarsi e approfondirsi dell'ordine di diritto, ciò che si fa valere è l'esigenza della socialità in generale, indipendentemente da ogni contenuto concreto e da ogni particolare valutazione; così che la funzione, il senso del diritto è proprio quello di costruire una continuità di vita sociale che sottostà alle variazioni di cultura e di vita, che consente anzi il loro libero gioco, l'azione reciproca delle loro forme oggettive. L'ordine di diritto è — nella sua idea — la garanzia e la concretezza sociale della libertà spirituale, in quanto costruttrice dell'umanità, garanzia che ne regola la dialettica ed insieme l'assicura fuor dalle stretture e dai limiti in cui le condizioni naturali e le parziali sintesi di cultura e di civiltà tendono a rinchiuderla.

Naturalmente per ordine di diritto, per società di diritto non si intendono solo l'ordine e i rapporti istituzionali giuridici, che ne sono la formale garanzia, ma la vita di diritto che in loro funzione si sviluppa e che è fundamentalmente la trama della vita civile. Storicamente non tutto il campo della socialità si traduce in società di diritto e non tutti i rapporti di diritto si traducono in vita di diritto. Molti di questi rapporti rimangono un formale limite negativo alla azione e le linee, i campi di diritto segnano direzioni e sfere particolari della società, che variano di prospettiva, di ambito, di contenuti a secondo della concreta struttura della società stessa e del suo sviluppo storico. Società e diritto sono organicamente congiunti: questo trova in quella il suo stesso fondamento, anzi il suo luogo di realtà e quella trova in questo il suo principio di universalità e di aperta progressività. Ma la loro connessione non è omogenea ed univoca; piuttosto complessa, variamente articolata e storicamente mutevole.

5. Fenomenologia del diritto: il suo piano soggettivo.

Noi abbiamo così definito, nella sintesi antinomica che caratterizza l'idea della socialità nella sua pura autonomia, la legge dialettica di sviluppo di quella direzione o forma della cultura che suol dirsi esperienza o vita di diritto. Questa ci appare come un processo concreto, attraverso concreti contenuti culturali, in cui si determina e che in sé trasfigura, processo che tende a consolidarsi o meglio a garantire la propria continuità in forme, organismi, valori nei quali la sua interna esigenza si esprime sempre più pura ed universale, sino a che la riflessione pragmatico-giuridica la fissa in un sistema di norme e di principi che valgono come criterio per l'organizzazione di quelle forme e di quei rapporti e la loro integrazione con nuovi contenuti.

L'ordine di diritto che così si costituisce e si sviluppa non è un mero ordine astratto di principio e neppure una determinata costituzione di fatto; esso risulta dall'interrelazione, dalla tensione positiva e negativa tra un sistema

ideale di norme e di principi ed una concreta effettiva spesso multiforme struttura sociale, dove il momento del diritto si è più o meno liberamente e radicalmente espresso. Di più è da aggiungere, che come quest'ordine di diritto storicamente si solleva dalla sfera del costume in cui si concreta la complessa sintesi etica, dove s'intrecciano non ancora differenziati, in funzione delle circostanze particolari e concrete della vita naturale e sociale, motivi di natura economica, giuridica, educativa, morale, religiosa, così anche continuamente vi si riferisce e vi attinge contenuti, rapporti, strutture, radica in essa il sistema delle sue norme, la validità dei suoi principi, il suo stesso significato culturale. Voglio dire che l'ordine di diritto in tanto è concreto e vivente, in quanto è in sé essenzialmente dinamico e in quanto s'innesta all'eticità in generale, pur differenziandosi in essa. Così non solo nella sua effettiva attualità sono presenti motivi etici di vario genere e particolarmente morali e religiosi, ma i motivi, i valori, le forme di diritto reagiscono largamente sul campo morale e religioso, dando origine a tipiche strutture e ideologie: valga per tutti il concetto di legge morale e di Dio come giudice.

Queste contaminazioni sono più o meno profonde ed estese, a seconda delle condizioni generali della cultura: s'accennano là dove questa si raccoglie in unità organica, si sciolgono là dove questa si differenzia nelle sue pure direzioni spirituali, dove quindi essa diviene più attiva. In tal caso anche l'ordine di diritto tende a rendersi indipendente, non solo nelle sue strutture obbiettive, ma nell'ideologia che l'accompagna: è interessante allora assistere alla particolare tonalità che assumono concetti come quello di giustizia, di personalità, di libertà, di colpa, che sono concetti che il diritto attinge alla generale sfera etica e differenzia in funzione del proprio principio, più o meno liberamente.

Anzitutto non è senza importanza il fatto che, quanto più la vita di diritto s'afferma in forma indipendente ed universale, tanto più la sua attualità assume il carattere di uno schema generale dei rapporti sociali, in altre parole, di un ordine. Ciò la differenzia nettamente dall'attualità di altri

momenti spirituali che si separano dalla sintesi etica: della morale cioè e della religione. L'attualità dell'una non è infatti un sistema formale di relazioni, ma si sviluppa su una operante tensione ideale per cui l'umanità crea il regno concreto della sua libertà. L'attualità dell'altra risponde alla coscienza di una partecipazione ad una realtà assoluta che risolve in sé la finità dell'umanità, del mondo e delle loro relazioni, o almeno toglie ogni loro validità al di fuori di quella partecipazione stessa. Ora il carattere di puro ordine delle relazioni sociali che riveste l'attualità del diritto, corrisponde precisamente alla natura essenziale di questo, che all'interno della concretezza determinata dei singoli rapporti rappresenta l'esigenza della pura universale socialità e perciò si atteggia di fronte ad essi come un sistema formale di norme che è affatto indipendente dal senso e dal valore particolare di quelle relazioni, e quindi dalla natura, dalle richieste, dall'intima vita e dalla tensione spirituale delle personalità che vi partecipano. Questo carattere generale della attualità di diritto si suol definire come eteronomia, in quanto la sua normatività è, a differenza di quella morale, estranea alle esigenze, ai problemi ideali della personalità, in quanto tale, anzi li sottopone al criterio di principio estrinseco della pura socialità, dei suoi rapporti con altri. Eteronomia questa che è per ciò affatto diversa da quella della normatività religiosa che trascende bensì e nega la persona nel suo essere e nei suoi rapporti finiti, ma si riferisce o pretende di riferirsi a un suo intimo momento di infinità, di cui garantisce il riconoscimento sul piano di un'assoluta realtà. È tuttavia da tener presente che anche l'ordine di diritto, se si pone come estrinseco all'essenza individuale della personalità ed alla sua interna problematica spirituale, si pone, in quanto tale, come valido alla persona stessa, che in questa negazione della propria astratta indipendenza, in questa propria estrinseca obbiettivazione in funzione di un problema che la supera ed insieme l'investe — il problema della socialità — sente l'atto di un'esigenza spirituale che trascende e integra il suo momento personale. Ciò mostra, in generale, come l'uso dei concetti di autonomia ed eteronomia

riferiti al rapporto delle sfere spirituali all'essenza della personalità — uso che deriva dall'elemento soggettivistico del criticismo kantiano — è impreciso e pericoloso, giacché non solo può dar luogo a gravi equivoci (e le teorie dei rapporti o delle differenze tra diritto morale e religione ne offrono frequenti testimonianze) ma introduce nella definizione della spiritualità un criterio parziale, giacché quella è proprio, per sua natura, la sfera dell'unità dell'io e del non io, della persona e del mondo, che significa e insieme risolve il loro stesso essere in sé distinti.

Il valore che corrisponde all'ordine di diritto è quello della giustizia. Valore e concetto complesso questo, così come esso vive nella sfera etica in generale, circondato da un vasto alone di riflessi emozionali, e che si differenzia secondo diversi significati svolgendosi e concretandosi con una diversa dialettica per rispetto alla morale, alla religione ed al diritto. In quest'ultimo campo esso ha tuttavia la sua piena indipendenza ed universalità ideale e appare nella sua tipica struttura, sciolto dalle contaminazioni — estensioni o riduzioni — ch'esso trova negli altri campi. Come valore di diritto, la giustizia appare l'attuazione e la partecipazione all'ideale sintesi dell'unità sociale e delle sue centralità particolari e individuali, che è da un lato equilibrio organico del tutto sociale nei suoi elementi, e dall'altro riconosciuta validità degli elementi stessi come principi costitutivi del tutto. Per ciò il senso della giustizia formalmente espresso nella massima *tribuere unicuique suum*, si svolge in due direzioni: l'una è quella per cui il *suum* di ciascuno è determinato in funzione dell'organica unità sociale di cui egli è membro e varia per ciò dall'uno all'altro; l'altra è quella per cui il *suum* è determinato in funzione della dignità del singolo che è formalmente uguale per tutti. In altri termini, l'ideale della giustizia implica in sé due momenti, corrispondenti alla natura antinomica del principio di diritto, una giustizia di differenziazione ed una giustizia di uguaglianza, che nel realizzarsi concreto del giusto si unificano, si separano, si sopraffanno reciprocamente in un gioco estremamente ricco e variabile col variare dei contenuti.

Il rapporto dell'ordine di diritto alla personalità può considerarsi sotto due aspetti tra loro correlativi. Da un lato la personalità riconosce in sé l'ordine stesso, si pone come giustizia in atto, suo principio attivo. E qui sperimenta in sé una complessa dialettica che nasce sia dalla tensione tra la sua particolarità come principio di diritto e l'universalità del sistema di diritto stesso, sia dalla tensione interna tra i due momenti della giustizia, riferiti a sé o ad altri, giustizia differenziante e giustizia parificante. Dall'altro, la personalità viene formalmente determinata dall'ordine di diritto, viene definita in funzione di una sistematica astratta e generica dei rapporti sociali. Nella personalità giuridica che così si origina, e ciò appare di fatto tanto più, quanto più nel diritto positivo il principio autonomo di diritto si afferma nella sua universalità, l'originalità della persona, del suo essere individuale come del suo problema o della sua esigenza spirituale vengono presupposti bensì, ch'altrimenti la posizione personale e la stessa problematica giuridica ch'essa importa verrebbe a mancare, ma posti fuori considerazione. Così la persona, in quanto assume in sé come valido l'ordine di diritto, si sa come astratto centro di un sistema di socialità, rinuncia alla sua validità e originalità individuale, ma sa nel tempo stesso che con ciò essa acquista un universale riconoscimento, e quindi un' indefinita estensione delle sue relazioni sociali: ha coscienza insomma di un nuovo valore. D'altro lato, l'ordine di diritto in quanto impone alla persona la sua struttura formale, sovrappone ad essa ed alla sua attività un sistema coercitivo, ma nel tempo stesso presuppone l'originalità individuale della persona e della sua attività, di fronte a cui si pone come valore e per ciò opposto nella coscienza personale al disvalore della sua trasgressione. Da ciò deriva il presupposto che l'ordine di diritto ha in sé della libertà della persona di fronte ad esso e quindi della sua responsabilità. Ma, si badi bene, come l'ordine di diritto presuppone la personalità, ma l'ammette e la considera solo secondo la propria definizione, così presuppone libertà e responsabilità, ma non ne accetta tutta la problematica che è la problematica dello spirito come personalità; la definisce

in propria funzione come garanzia e condizione della propria attualità; definizione che naturalmente, come quella della persona, appare astratta e formale ma necessariamente valida entro quel campo. Questa essenziale coesistenza dei caratteri di costrizione e di valore che l'ordine di diritto riveste di fronte alla personalità, questo rapporto tra il presupposto dell'originalità personale e la sua necessaria determinazione formale, introduce una profonda tensione nella vita e nella coscienza di diritto, e, per ciò, nel significato dei concetti di libertà e di responsabilità in questo campo, significato che, mentre da un lato vien differenziandosi, dall'altro si riferisce continuamente al senso che quei concetti rivestono o nell'indifferenziata sintesi del costume o nella morale e nella religione. Viene in luce qui uno dei più tipici aspetti dell'interna complessità e dialettica della vita spirituale e, per riflesso, delle categorie fondamentali in cui essa si definisce.

Non è qui il luogo di esaminare più precisamente tale complessità, basti solo accennare brevemente al senso della libertà nella sfera del diritto. L'idea della libertà è l'idea dell'attualità dello spirito nella persona, come risoluzione della sua determinazione finita. Di fronte alle concrete forme e direzioni del cosmo spirituale la libertà ha un duplice significato: è, da un lato, risoluzione della persona in funzione degli ideali valori dei singoli campi spirituali; dall'altro indipendenza della persona, di fronte ad ogni motivo derivante dalla sua determinazione finita, ed anche di fronte ai determinati ideali spirituali, agli stessi puri valori considerati nella loro astratta universalità. Insomma la libertà, come espressione della fondamentale dialettica della vita spirituale, è, da un lato, autonomia dello spirito, dall'altro, autonomia della persona, in continuo reciproco rapporto e tensione. L'autonomia della persona, concepita in sé obbiettivamente, come la struttura dell'essere della persona stessa, è insieme mera negatività d'ogni determinazione e originale spontaneità, insomma indipendenza assoluta, che nel piano psicologico riveste il carattere di libertà d'indifferenza, spe-

cificantesi poi, nel rapporto tra i contrari, come libertà di scelta.

Ora nel campo del diritto, per ciò che riguarda la prima forma di libertà, la persona che riconosce l'ordine di diritto e l'attua per proprio rispetto, ha coscienza che la negazione della sua immediata individualità in funzione di un sistema di rapporti sociali le garantisce l'indipendenza dall'accidentalità degli urti con le cose e con gli uomini, la inserisce in un piano di realtà ove essa raggiunge un nuovo senso come centro di un complesso sociale ed ove può trovare una sfera d'espansione spirituale superante i limiti della determinazione personale e dei suoi problemi. È questa la libertà di diritto, nel diritto e per il diritto, la cui coscienza, in sé riccamente differenziata, va dal senso negativo della propria liberazione dall'immediatezza dei rapporti accidentali a quello positivo del proprio riconoscimento in un sistema sociale e alla certezza dell'estensione e della garanzia che in ciò riceve la propria attività spirituale.

Per ciò che riguarda invece la seconda forma, nell'ordine di diritto all'autonomia della persona è negato in sé un valore, ma essa è presupposta obbiettivamente in sé come principio dell'essere della persona in quanto tale, cioè come libertà d'indifferenza e di scelta. Giacché senza di essa non è attribuibile realtà alla persona e senza la realtà della persona, come estremo punto di riferimento delle centralità particolari della vita sociale, manca un essenziale momento dell'ordine di diritto, donde avviene che l'ordine di diritto, pur fondandosi su di essa, necessariamente la limita ed appare rispetto ad essa come costrizione necessaria e valida.

La coscienza della libertà per riguardo al diritto si svolge e si tende nella relazione di queste due forme e dei loro aspetti. Il diritto per ciò, come fu detto, non può prendere in considerazione tutta la complessa problematica della libertà, anzi, quanto più si differenzia dalle altre forme di eticità e si determina in un sistema indipendente positivo, tanto più tende a purificare il concetto di libertà dalle forme della comune accezione ed insieme a eliminare i significati puramente morali e religiosi, a definirlo insomma nel pro-

prio ambito, in funzione di un'ideale attualità dell'ordine di diritto. È naturale quindi che questa definizione, nella sua determinatezza, dipenda dalla forma concreta secondo cui questa attualità è concepita.

6. *Fenomenologia del diritto: il suo piano oggettivo, la legge.*

Noi abbiamo fin qui considerato, in rapporto all'idea del diritto, un aspetto della sua fenomenologia, quello soggettivo, per riguardo alla persona. Rimane a considerare nelle sue linee fondamentali l'aspetto oggettivo, ossia la struttura dell'obbiettività di diritto, le forme di concreta attualità dell'ordine e della vita di diritto, ossia la legislazione e lo Stato. Anche qui occorre tener presente che tali forme d'obbiettività di diritto hanno radice in forme complesse d'obbiettività etica del costume, da cui solo lentamente si differenziano, acquistando così una propria indipendenza di principio, se non di fatto, giacché effettivamente nel processo della cultura continuamente si rapportano ad aspetti della vita sia morale che religiosa, rientrando nella sintesi organica del costume.

Non è qui il luogo ove sia possibile seguire l'affiorare di tali strutture obbiettive di diritto e il loro purificarsi in un ordine universale. La storia del diritto familiare, del rapporto tra membri di un gruppo gentilizio, della clientela e della schiavitù, del diritto di ospitalità, delle relazioni economiche, del giuramento, della procedura e del cerimoniale offre copiosi e svariati esempi di tale processo. Basti qui accennare ad un tipico rapporto sociale, in cui, nonostante la contaminazione con contenuti e valori d'altri campi, la sintesi di diritto appare immediatamente nella sua purezza, tale cioè che per essa relazioni individualmente accentrate trovano un punto d'interferenza che insieme le giustifica e le concilia, creando un ideale sistema unitario per il loro sviluppo. Si tratta qui del patto, nella cui sintesi ideale vengono appunto accordate in un senso di comune sviluppo la relazione che A ha verso B e la relazione che B ha verso A, così che la loro interferenza cessa di essere casuale o deter-

minata dal costume, per diventare momento di sintesi dinamica, esser cioè il fulcro di uno sviluppo di socialità autonoma. Questo carattere non muta se il patto, in luogo di avvenire tra due, avviene tra più, qualunque sia il suo ambito. Esso esprime sempre il momento della sintesi tra l'unità sociale in cui A, B, C, D, E, ecc. interferiscono (l'oggetto del patto) e le cerchie di relazioni accentrate in ciascuno d'essi. La sintesi di diritto, mentre consente il libero sviluppo di tali centralità, universalizza la loro unità, apre per ciò il campo della loro correlazione. Di qui i caratteri essenziali del patto, che lo distinguono da altre forme di relazione etica, anche se a garantire la sua validità s'invochino tradizioni di costume o sanzioni religiose, ossia la sua libertà ed universalità potenziale, il riconoscimento che in esso si celebra dell'indipendenza personale dei contraenti, la natura dinamica ed originale del rapporto sociale ch'esso introduce, caratteri che possono spiegare i principali aspetti del cerimoniale introdotto a garantirne l'obiettività, come l'esplicita espressione nella parola e nell'atto, la pubblicità, e via dicendo. Il patto è così la forma immediata d'espressione della sintesi di diritto: il valore di giustizia s'esprime nella massima: *pacta sunt servanda*.

Nel patto, tuttavia, l'attualità del diritto è soggetta alla mera accidentalità e particolarità delle interferenze individuali. Questa posizione vien superata solo in quanto essa abbraccia tutto un complesso di fondamentali rapporti, di quelle relazioni essenziali che originariamente determinano il costume, li unifica, li integra, li universalizza, così da costituire un vasto ideale sistema di socialità. In tal caso non si ha più a che fare con la forma fenomenologica del patto, ma con quella della legge, espressione di un ordine idealmente oggettivo ed universale di diritto. Il valore di giustizia assume qui la forma dell'autorità della legge. Naturalmente non è da pensarsi che la legge derivi dal patto. La ragione per cui questo è stato assunto in alcune teorie del diritto e dello Stato come la fonte ideale, storicamente proiettata, dell'ordine legislativo e politico, sta in ciò che in esso fu riconosciuta la forma immediata di sintesi di diritto, dove

L'indipendenza personale è al minimo compromessa, è anzi al massimo presupposta: ricondurre ad essa l'ordine legislativo e politico significava cercare di purificare la loro natura di diritto e ciò specialmente col mettere in rilievo contro il momento dell'unità sociale organica, determinata in funzione di valori e di istituti tradizionali etici o religiosi, il momento delle centralità individuali. In questa funzione dialettica sta l'importanza ed il valore della dottrina del patto sociale.

In generale la forma della legge si svolge dalla prescrizione del costume e assume via via la sua originalità nei casi o non contemplati dal costume o dove questo s'apre a nuove esigenze, o dove i suoi rapporti son posti in una problematica che ne superi il significato. Gradualmente, di mano in mano che la vita di diritto si organizza nello Stato, superando le forme tradizionali d'unità etico-mistica, si estende, assorbe in sé il costume, diviene sistema legislativo, struttura d'un puro ordine di socialità e sempre più s'eleva ai principi che corrispondono ai momenti essenziali di problematicità del diritto ed alle loro ideali soluzioni.

Una volta introdotto in una struttura sociale il momento del diritto esso non può più di massima essere limitato, ma, come principio dell'infinito sviluppo della socialità stessa, si estende o tende ad estendersi universalmente, a costituire un ordine coerente e totalitario.

Il momento in cui la formazione spontanea di rapporti di diritto vien precisata, definita ed integrata in un complesso di norme, insieme coordinate, è rappresentato dal legislatore. L'attività di questo, d'altra parte, corrisponde all'affermarsi dell'indipendenza dello Stato dalle forme di consociazione etico-religiose tradizionali, indipendenza che esso acquista solo ponendosi come organizzazione di diritto, di libera ed evolutiva socialità. Per ciò la figura del legislatore sorge insieme a quella del politico e ad essa si confonde o, meglio, ne è aspetto assolutamente integrante, anche se in certi momenti possa apparire con essa in opposizione. Giacché la costituzione di un sistema normativo di diritto implica un'energia che può attingere al principio accidentale di forza

che è motivo ed impulso alla formazione dello Stato, alla sua affermazione fuori e contro i sistemi di società tradizionali, principio che tuttavia si giustifica proprio in quanto sostiene a quelli un organismo sociale di diritto e si eleva per ciò a legislatore. La funzione di questo consiste dunque nel dar rilievo ai rapporti spontanei di diritto, definirli in norme, estendere ed organizzare queste in un tutto coerente, creare gli organi per la loro concreta attualità: tribunali, procedura, sanzioni, ecc. È a ciò necessaria una vera e propria intuizione giuridica, basata in parte sull'esperienza delle concrete necessità di sviluppo delle relazioni sociali, in parte sulla coscienza, sia pur vaga, dei valori generali di diritto e delle loro forme di applicabilità. Ma a tale intuizione deve pure congiungersi una sensibilità viva dei gangli di intersezione dei rapporti di diritto con gli altri rapporti di natura etica, morale o religiosa, affinché quelli possano equilibrarsi con questi ed inserirsi effettivamente alla vita.

Ma di mano in mano che il sistema legislativo si sviluppa e si organizza all'interno della realtà politica, il momento di originalità individuale del legislatore viene ad attenuarsi. Giacché si vien creando, da un lato, tutto un sistema di funzioni e di organi nel corpo sociale-politico, come garanzia della continuità della sua struttura di diritto, ossia dell'opera di estensione, adattamento e perfezione delle leggi; dall'altro, si vien definendo con sempre maggior precisione un sistema di principi e di norme che esprimono la pura sintesi di diritto e che rendono per ciò coerente lo sviluppo della legislazione. La coerenza e l'universalità di questa è dunque garantita dal sorgere della giurisprudenza. Essa è riflessione pragmatica che opera nel campo del diritto, determinando dapprima una sempre più armonica soluzione dei problemi, sulla base di analogie, ricavando in seguito massime e norme generali, fino a giungere a quei puri principi che esprimono le linee ideali di un ordine di diritto. Essi divengono i criteri per l'interpretazione, la soluzione e il coordinamento di diritto, come per l'applicazione delle soluzioni generali ai casi concreti particolari.

La scienza giuridica può, in vista della prassi, garantire

la sua certezza, assumere struttura teoreticamente dogmatica e quindi forma logica, esponendo il processo dall'esperienza ai principi induttivamente e il processo dai principi alle applicazioni deduttivamente e considerando — a seconda dell'impostazione dei suoi problemi e della sua interna situazione — l'uno o l'altro o ambedue reciprocamente come essenziali. Qualunque sia il valore pratico di questo dogmatizzarsi in forma astrattamente logica della riflessione pragmatica — del che si trova un altro esempio nella scienza economica — è certo che tale forma è lontana tanto dall'esprimere la struttura di un vero sapere teoretico quanto dal rispecchiare ed esaurire il processo della stessa riflessione pragmatica. La giurisprudenza infatti, per questa sua natura, è in continuo vivente movimento, né più né meno che il concreto sapere economico. Il passaggio dall'esperienza ai principi, non è opera di induzione logica ma processo di idealizzazione che s'accompagna ed è sostenuta dal purificarsi del valore e del problema del diritto, che affiora praticamente per le condizioni di cultura e si afferma attraverso procedimenti intuitivi, analogici, dialettici, analitico-trascendentali assai complessi e ricchi di reciproche contaminazioni. I principi d'altronde a cui si perviene non sono proposizioni universali-teoretiche, ma proposizioni universali-pratiche che esprimono in termini pragmatici, e per ciò secondo un'ineliminabile determinazione, la pura esigenza di diritto. Essi esigono per ciò d'essere continuamente reinterpretati, purificati, integrati, a seconda dei problemi particolari che vengono loro sottoposti, e così dicasi delle norme e delle massime che ne dipendono. Il rapporto poi tra il sistema delle norme e dei principi e il caso concreto lungi dal potersi concepire come passaggio deduttivo implica sempre una così complessa ed elastica differenziazione dei primi e una così delicata risoluzione del secondo in puri termini giuridici, l'una e l'altra continuamente rinnovantesi, ed esige ancora una così attenta valutazione del variare dei riflessi delle soluzioni giuridiche sulla vita personale e sociale e sul campo etico in genere, che per potersi definire — dico il rapporto tra le norme e il dato di fatto — esige un'analisi vasta e

sottile, una intuizione, una prudenza che nessuna logica può dare e che, ad ogni modo, trova nella pratica stessa la ragione dei suoi limiti. Tale processo delicato di interpretazione e valutazione giuridica del fatto, di cui la giurisprudenza pone le basi, ha il suo termine nell'attività del giudice in cui si concentrano i momenti che sopra abbiamo accennato come necessari a quella risoluzione del caso concreto in termini di diritto e in cui il sapere giuridico giunge alla sua estrema plasticità ed alla sua effettiva efficacia pratica.

La legislazione dunque, nella sua illimitata mobilità ed elasticità interiore che le garantisce continuità e concretezza, rappresenta l'attualità dell'ordine di diritto, come forma di una socialità universale e progressiva, in cui ogni concreta e particolare struttura sociale fondata su un principio estrinseco d'unità, come ogni atteggiamento sociale del singolo vengono insieme risolti, integrati e fondati per un ulteriore sviluppo. Per ciò che riguarda le prime è qui da notare che l'ordine di diritto trova di fronte a sé infinite strutture sociali, originatesi spontaneamente nello sviluppo fenomenologico della cultura, più o meno vaste, più o meno consistenti, secondo un senso e un valore più o meno universale. Ora avviene che tali strutture, sia per l'interna dialettica, sia per i contatti e i contrasti reciproci, danno origine, all'infuori del loro senso fenomenologico-spirituale, al problema di una loro correlazione sociale, della formazione cioè di un ordine di socialità che permetta i loro reciproci rapporti e lo sviluppo originantesi dall'attività sociale degli individui singoli. Questo problema è appunto risolto dall'ordine di diritto e concretamente dalla legislazione, che appare qui per ciò garanzia dello stesso libero processo culturale e civile.

Naturalmente l'ordine di diritto, come forma della pura socialità, non si sostituisce alle strutture sociali spontanee e tanto meno nega il loro principio costitutivo. Rimane in loro confronto un criterio che ne limita l'indipendenza, mentre le rende attive e feconde rispetto all'universalizzazione dei rapporti sociali. Per ciò l'ordine sociale di diritto, rappresentato dalla legislazione, appare negativo e formale rispetto a quelle concrete strutture sociali, ma nel tempo

stesso esso dà loro fecondità e mobilità spirituale. Certo questa relazione tra ordine di diritto e organismi sociali parziali è qui definita solo in generale. Nella concretezza storica essa dà origine a una complessa dialettica a seconda della forma determinata, del significato e dell'autonomia culturale dell'uno e degli altri. E questa dialettica s'accenna anche per il rapporto che la effettiva vita di diritto e il suo concreto organismo — lo Stato — che è principio e garanzia dell'ordine legislativo, ha con le altre forme di vita spirituale e con le loro manifestazioni fenomenologico-sociali. Nessun maggior errore che volere a questo proposito definire una formula di sistemazione pratica di tali relazioni tra il sistema di diritto e lo Stato che lo rappresenta, da un lato, e i parziali organismi sociali fondati su un valore indipendente, economico, educativo, morale, religioso, teoretico e via dicendo, così che questa formula valga universalmente. Ciò che vale, da un punto di vista teoretico, universalmente, è solo la legge che governa e spinge la dialettica di tale relazione come una linea del processo culturale; praticamente è necessario accettare, provocare e assumere la responsabilità di una soluzione, nella coscienza della sua parzialità concreta e della sua relatività storica, o piuttosto è necessario che di fronte ad ogni soluzione concreta che la dialettica culturale esige, quanto più essa è radicale, si desti quella coscienza come atto della libertà spirituale, il che è appunto funzione della filosofia.

Il sistema legislativo ci si presenta dunque sotto due aspetti: l'uno positivo come garanzia in generale della vita di diritto e in particolare dell'organismo statale, in quanto attualità fenomenologica della società di diritto; l'altro negativo, come formale risoluzione e limitazione dell'attività sociale degli individui e dei rapporti sociali concreti e spontanei, derivanti da particolari esigenze o corrispondenti alle forme d'obiettività delle diverse attività spirituali. Dal gioco alterno di questi due aspetti, dal particolare significato e rilievo che ciascun d'essi volta per volta assume, dipende il valore che l'ordine legislativo possiede in una determinata condizione di civiltà: come un principio fattivo di cul-

tura e di vita, da una parte, e come formale disciplina, indifferente ai problemi intimi della personalità ed alle concrete esigenze dello spirito, dall'altra.

Dalla distinzione di queste varie funzioni dell'ordine legislativo dipende la divisione del diritto positivo in diritto pubblico e privato, civile e penale, ma l'analisi di questa divisione e delle altre che vi si intrecciano, implica ricerche fenomenologiche sulla struttura del diritto positivo che qui non possono aver luogo. Basti rilevare qui uno dei suoi aspetti, il carattere cioè costrittivo che la legge assume e la sanzione che l'accompagna, carattere che, come già vedemmo, dipende dalla natura stessa dell'ordine di diritto, come struttura di una socialità autonoma destinata a risolvere, a fondare in sé le attività ed i rapporti sociali di ciascun individuo, indipendentemente dal loro specifico significato e valore, in quanto puramente sociali, ma viene necessariamente fissandosi e precisandosi in forme fenomenologiche concrete e particolari nel diritto positivo, in vista cioè della effettiva attualità dell'ordine di diritto stesso.

È già stato detto come questo presupponga la libertà della persona e nel tempo stesso la limiti per ciò che riguarda le sue manifestazioni e i suoi rapporti sociali. La garanzia della validità di questo limite imposto alla libertà è data dalla sanzione che deve accompagnarsi ad ogni violazione della legge, sanzione, che, come ha una funzione sociale, così ha pure una realtà socialmente obbiettiva.

S'è visto precedentemente come i concetti propri della sfera etica in generale, dal complesso contenuto e significato, vengono definendosi in un senso caratteristico in rapporto a ciascuna sfera spirituale che si scioglie dal complesso etico. Così nel diritto vengono definite la libertà e la responsabilità, e, di riflesso, la colpa, il delitto e la pena. Certo di fronte ad un atto legalmente perseguibile entrano in gioco valutazioni complesse: economiche, etiche, morali, religiose, che colorano variamente la colpa; ma da tali tonalità noi dobbiamo — e l'ordine legislativo deve — distinguere quella propriamente giuridica e definirla, pur tenendo presente che la coscienza di diritto non può totalmente scindersi in pra-

tica dalla coscienza etica in generale e deve spesso, più che negarne, assorbirne i motivi, reagendo tuttavia contro l'eventuale loro pretesa di dominio. La colpa o il delitto, in termini di diritto, consiste nella violazione della legge da parte di una persona responsabile e libera nel senso e nei limiti definiti dal diritto stesso. Essa riguarda quindi puramente la manifestazione sociale di una persona, ma in quanto si riferisce a questa ed ha riguardo alla sua responsabilità e libertà rientra in una problematica più complessa, che condurrebbe oltre la sfera del diritto a quella della morale, se non fosse limitata e precisata dalla interpretazione giuridica. Naturalmente tale limitazione e precisazione lascia sempre un margine abbastanza largo alle variazioni e contaminazioni di significato e di giudizio dell'atto, a definire il quale deve, in ultima istanza, essere invocata la coscienza di diritto nella sua tradizione e nella sua attualità.

Di riflesso, la sanzione o la pena, in quanto si riferisce alla sfera del diritto — facendo astrazione dai motivi di reazione immediata, come la vendetta privata o collettiva, o dalla condanna del costume e della moralità, o dal giudizio assoluto secondo principi religiosi, motivi tutti che rientrano certo nella coscienza di una necessità della sanzione e quindi nell'interpretazione del suo significato, ma si riferiscono a un concetto della colpa estraneo a quello giuridico — è puramente la restaurazione dell'ordine di diritto. Ma anche questo concetto è ben lontano dall'essere univoco. Giacché non si tratta solo di riparare il torto e ristabilire la situazione di diritto ove sia possibile, ma di garantire la stabilità di questa contro l'insorta violazione, sia limitando la libertà del colpevole o sopprimendola senz'altro, sia affermando con la punizione la saldezza di fatto e la validità di principio dell'ordine legale rispetto al colpevole e agli altri tutti, sia riconducendo il colpevole stesso al riconoscimento dell'autorità e del valore della legge. Occorre in altre parole che la sanzione restauri l'ordine di diritto nel fatto specifico non solo, ma lo rafforzi nel futuro e giovi sopra tutto a risvegliare, rinsaldare, estendere e approfondire la coscienza di diritto non solo nell'autore del delitto, ma in tutti gli altri.

Dall'analisi del significato giuridico della pena risulta così evidente tutta la sua complessa problematicità, la difficoltà e la delicatezza della sua determinazione e graduazione, la necessità di tener conto dei numerosi e svariati riflessi non solo sul singolo, ma sulla vita etica e giuridica della comunità e infine l'ingenuità e il pericolo delle teorie dogmatiche della pena che pretendono di semplificarne astrattamente ed arbitrariamente la portata. Solo tenendo presente la dialettica insita nel concetto di sanzione giuridica si può, da un lato, comprendere la problematica relativa e lo sviluppo storico sia delle teorie penali come dei sistemi di pena, dall'altra procedere nella prassi con tutta la prudenza, elasticità, delicatezza e comprensione necessarie.

III

Lo STATO

7. *Stato e Diritto.*

La vita di diritto ha la sua organica unità e l'ordine di diritto la sua effettiva realtà nello Stato. Si noti anzitutto che qui non si tratta di un'astratta equazione tra Diritto e Stato in nessuno dei due sensi antitetici con cui essa viene solitamente affermata; non si tratta cioè né di ricondurre il Diritto, concepito nella sua particolare realtà come legislazione positiva, a una semplice funzione o prodotto dello Stato come concreta potenza politica, né di ricondurre lo Stato concepito nella sua struttura ideale ad un puro ordine di diritto. Nel primo caso verrebbe negata l'autonomia del principio di diritto e così mancherebbe il criterio per abbracciare la vita di diritto nella sua complessa e varia concretezza; nel secondo verrebbe lasciata cadere tutta la ricchezza strutturale, trascurata la varietà e l'evoluzione storica dello Stato, per fissarsi ad una sua astratta definizione, in funzione di un astratto sistema normativo, tale da contrassegnare bensì uno Stato ideale, ma il più povero ed astratto degli Stati ideali.

Noi vogliamo dire piuttosto che una comunità sociale diviene ed è Stato in quanto, attraverso un complesso sviluppo di strutture e di forme, assume in sé la problematicità di diritto come fondamento della sua costituzione stessa, in quanto si sviluppa o tende a svilupparsi quale sua soluzione, risolvendo e integrando nel senso della formazione di una società autonoma i vari eterogenei rapporti sociali che gli stanno alla base e gli altri nuovi a cui esso viene di mano in mano estendendosi. In tal modo le relazioni originali e parziali di diritto vengono coordinandosi nell'organismo statale che diviene il corpo unitario e produttivo della vita di diritto e l'ordine di diritto o la legge trova in esso la garanzia della propria effettiva validità, il fondamento della propria universalità, la determinata concretezza del proprio significato e il principio stesso del proprio sviluppo.

Se si vuol cogliere il senso della statalità e la forma della struttura sociale cui essa dà origine, si possono evocare le condizioni ideali del suo sviluppo, rifacendosi come a limite estremo all'idea di una comunità sociale accentrata e vivente secondo un principio unitario organico che ne determina in forma univoca i valori ed i rapporti, tale quale ci è descritta presso alcune popolazioni primitive, dove il corpo sociale sembra nella sua unità costituire un organismo di partecipazione, nella cui vita, connessa al ritmo dei fenomeni naturali, ed espressa in forme rigide del costume, la vita e l'attività dei singoli devono di necessità inserirsi e integrarsi. Ora lo Stato, o, in generale, la vita politica che vi corrisponde, ha il suo presupposto in un processo di differenziazione dell'organismo sociale, qualunque ne sia il motivo, in un suo dirompersi in relazioni variamente accentrate, distendentisi su diversi piani, significantisi secondo diversi valori, insomma in un insorgere della problematicità sociale, attraverso l'urto e la tensione di strutture reciprocamente estranee o contrastanti, che mette in forse l'esistenza stessa della società in quanto tale e che si esprime nella sua universalità come l'antitetica tra un principio unitario, sia esso o no coerente ed espresso, e principi particolari di accentramento e di differenziazione. La vita statale sorge come la soluzione

di tale problematica, come il piano in cui si svolge la sintesi tra i due termini antitetici e in cui la società acquista un intimo principio di autonomia, come società, non come attualità d'un valore estrinseco, e divien capace di autoformazione, di sviluppo continuativo e d'illimitata estensione. In altre parole, essa corrisponde al formarsi di una struttura sociale la cui unità è data da un graduale integrarsi dei sistemi d'organizzazione particolare e delle centralità individuali, mentre queste trovano in quella il loro comune fondamento e garanzia, come momenti di una socialità libera e progressiva, indipendentemente dalle esigenze e dai valori particolari che originariamente li determinavano. Questa struttura è essenzialmente, qualunque ne sia la forma fenomenologica concreta, struttura di diritto che tende ad abbracciare ed a integrare in un'unità vivente tutti i parziali rapporti di diritto, garantendone l'efficacia e la continuità, e ad estendere l'ordine di diritto a principio generale della vita sociale.

Lo Stato è dunque la realtà vivente dell'ordine di diritto come principio costitutivo di una società che ha per legge del suo processo la sua costituzione autonoma secondo la sintesi di diritto dell'antinomia caratteristica di ogni società. Certo tale antinomia tra il principio unitario e la molteplicità di accentramenti parziali non è mai storicamente data come assoluta. In concreto, il principio unitario che organizza una determinata società è già sempre complesso, differenziato e, almeno implicitamente, ammette o tollera, pur dominandoli, altri principi; e i centri particolari socialmente attivi entrano solo a grado a grado e per particolari rapporti, come elementi costitutivi dell'organismo sociale. La sintesi tra l'uno e gli altri, il piano della loro coincidenza è quindi sempre parzialmente predisposto. Perciò la vita statale, come ordine di diritto, non può mai essere assoluta e pura, essendo determinata dalla concreta struttura e problematica sociale. Quindi lo Stato è sempre uno Stato storicamente determinato e uno Stato particolare e il suo diritto un diritto particolare, né è detto che l'ordine di diritto debba

concludersi nel sistema istituzionale che noi storicamente abbiamo sinora definito come Stato.

Solo che anche in questa particolarità il momento della statalità è dato dal principio di diritto che in essa opera, il quale, pur svolgendosi attraverso una complessa dialettica di rapporti ed opposizioni, esprime la sua ideale validità nell'ordine delle leggi. Lo Stato è dunque tale essenzialmente come principio vivente di legislazione, organica origine della legge e garanzia del suo valore assoluto, ma come legge che non è — al modo di una prescrizione religiosa — assoluta, ma che si fa attraverso un dialettismo destinato a porre e ad assorbire in funzione del principio di diritto sempre nuovi rapporti e situazioni, processo questo che è appunto lo Stato come vita, come effettiva attualità del diritto.

Lo Stato, dunque, non è l'astrattezza di un sistema legislativo, espressione di un puro ideale ordine di diritto, che esso garantisce estrinsecamente; lo Stato è vivente società che, attraverso tensioni e lotte interne tende a darsi e a garantirsi una struttura sociale autonoma e progressiva, assorbendo e risolvendo in sé le strutture sociali determinate da valori o esigenze particolari. Esso perciò dalla dinamica del suo corpo vivente crea la propria forma di diritto e il sistema di leggi che vi corrisponde in un incessante sviluppo continuativo. Come nell'arte o nella religione positiva entrano elementi di varia origine, significato e valore, affatto estranei nella loro determinatezza alla sfera estetica o religiosa, ma assorbiti e trasfigurati in una vivente obbiettività culturale che esprime il processo d'attualità del principio trascendentale estetico o religioso, così nello Stato, come concreta reale società, si muovono e si attuano forze ed esigenze di ben altra natura da quella di diritto, si determinano rapporti vari di senso e di valore, ma la sua vita, in quanto vita politica, consiste proprio nel subire, interpretare, risolvere la tensione di quelle forze, l'urto di quei rapporti, secondo il problema di diritto, il problema cioè di creare e assicurare il processo dell'autonomia sociale, risolvendo o ponendo per esso ogni particolare energia e costituzione sociale. Da questa risoluzione dei problemi sociali concreti in funzione del principio

di diritto nasce appunto il sistema delle leggi, che, pur sempre parziale, tende da un lato a svolgersi e ad accentrarsi intorno ai puri principi che rappresentano le linee essenziali della problematica di diritto, dall'altro a permeare di sé la stessa costituzione organica dello Stato, a far della sua realtà la realtà stessa vivente del diritto.

8. *La vita dello Stato; le sue categorie e il loro intreccio dialettico.*

Naturalmente questa realtà non è staticità astratto-formale, ma continuità concreta di diritto che si sviluppa sotto l'azione delle energie socialmente attive nell'ambito dello Stato, ossia delle forze politiche. Le quali non sono per se stesse pure forze di diritto, giacché derivano da una contaminazione di motivi complessi, non solo politici ma economici, etici, religiosi e via dicendo; rinnovano piuttosto ed estendono la problematica di diritto e quanto più radicalmente attingono al fondo della vita sociale, tanto più divengono o possono divenire ispiratrici di un nuovo ordine di diritto. Questo processo di elevazione delle energie socialmente attive a principi di organizzazione di diritto e il sistema d'accordi e di contrasti reciproci che ne deriva s'esprime nella formazione e nel gioco interno dei partiti politici. Questi infatti possono bensì distinguersi secondo uno schema generale, i cui momenti si riferiscono alle varie direzioni della dialettica statale considerata nella sua astratta forma, ai modi cioè fondamentali di risoluzione dell'antitesi tra il principio unitario e le centralità particolari o individuali dell'organismo statale con l'accentuazione del primo o delle seconde o del loro equilibrio formale, schema questo che è corrispondente alle ideologie dell'autoritarismo, del democraticismo e del liberalismo, ma tale distinzione, pur valida ad esprimere la dialettica politica in generale, non vale storicamente se non in quanto il suo schema è riempito, spezzato, integrato dalle concrete e particolari energie sociali, che danno effettiva validità e contenuto ai suoi momenti ideali, mentre attraverso ad essi si elevano a funzione propriamente

politica e quindi a principi attivi di diritto. Da ciò deriva la necessità di distinguere tra l'astratta ideologia politica dei partiti e il loro contenuto e significato concreto, di tener conto della tensione di questi due loro momenti e della complicazione che ciò introduce nelle loro reciproche relazioni e nella loro funzione in rapporto alla compagine statale. Al quale proposito è necessario anche osservare che, se il conflitto dei partiti è un momento del processo per cui lo Stato estende e purifica la sua struttura di diritto, esso è correlativo al momento opposto dell'unità e continuità della vita statale, che ha anch'esso le sue radici in forze concrete della vita sociale stessa e tende ad elevarsi a senso ed a forma legale di diritto ove coincida e s'accordi con l'attività stessa dei partiti. Il tipo di questo accordo che determina in parte le forme di costituzione politica s'accentua piuttosto in un senso o nell'altro e può anche essere rotto in funzione dell'uno o dell'altro degli estremi, dando origine ad uno Stato la cui unità sia o il mero instabile equilibrio e alternativa dei partiti o l'assorbimento in un'unica energia politica dei partiti stessi. Il primo caso corrisponde ad un tendersi della vita politica secondo lo schema della sua pura dialettica ideologica, il secondo ad un suo complicarsi o determinarsi secondo problemi che riguardano la struttura concreta e particolare della compagine statale e nascono da esigenze di fatto che sfuggono a quello schema.

Nell'un caso la problematica statale si impone, nella sua idealità, ad ogni spirito, investe e penetra ogni posizione, crea quella che si suol chiamare coscienza politica, sino a quando almeno essa non si riveli estranea ed astratta di fronte alla concreta struttura sociale bisognosa di sicurezza, di raccoglimento e di produttività, tale da sovrapporsi ad essa come una rigida intelaiatura che compromette, disturba e corrompe lo sviluppo complesso della vita civile e culturale. Nell'altro la problematica statale è risolta di forza: l'ordine che vi si sostituisce deve necessariamente attingere ai concreti problemi particolari e alle energie corrispondenti che a quella sfuggivano o rimanevano estranei, ed elevarsi per ciò rispetto ad essi alla forma di un nuovo ordine di diritto

capace di interpretarli e integrarli in sé, senza di che inevitabilmente si corrompe demagogicamente in balia della singolarità dei determinati interessi.

La dialettica tra il principio unitario e le forze di particolarità sociale, assurgano esse a dignità di partiti o rimangano nella frammentarietà dispersa di interessi e tendenze, è ad ogni modo assai complessa e continuamente variante nei suoi termini e nella sua sintesi. Essa corrisponde al rapporto delle due categorie fondamentali che determinano la vita politica: sovranità e libertà. Queste esprimono infatti l'essenza stessa dello Stato, cioè della sua autonomia ideale, come inesausto processo dialettico tra i due momenti della socialità.

Il concetto di sovranità esprime tale autonomia dal punto di vista dell'unità. Cioè l'unità statale, di principio, è sovrana, in quanto abbraccia e integra in sé tutti i rapporti particolari: di principio, cioè in quanto posta per la sintesi trascendentale di diritto. Lo Stato è dunque, per la sua stessa idea, in quanto attualità del principio di diritto, sovrano. Il processo dello Stato, in quanto unità, è il processo e lo sviluppo della sovranità attraverso le sue varie forme fenomenologiche. Queste sono fondate su concrete effettive unità di fatto, su forze positive e perciò particolari, che, tuttavia, ponendosi per la sintesi di diritto come principi di sovranità, devono risolvere ed universalizzare il loro essere immediato, per comprendere, assommare e giustificare in sé le centralità particolari e individuali.

È qui dove si ritrova necessariamente il passaggio all'altra categoria politica: alla libertà. Anch'essa esprime il principio d'autonomia sociale come essenza dello Stato, ma dal punto di vista delle centralità particolari. Giacché esse, in quanto devono rientrare nella sintesi di diritto, devono essere riconosciute e garantite nell'unità statale, di cui costituiscono gli aspetti di differenziata vitalità. Questa garanzia è — al suo limite — libertà e libertà individuale; riconoscimento cioè nel sistema del diritto statale, come suo necessario elemento, della spontaneità e originalità individuale. La libertà politica che è una determinazione concreta della

libertà di diritto, in cui sono posti in unità i due momenti di questa sopra analizzati, non è un carattere che aderisca all'individuo nella sua immediatezza, come la sovranità non è un carattere che aderisca al principio di coesione unitario nella sua particolare natura determinata, è piuttosto l'elevarsi dell'individualità a funzione politica, ponendosi per l'ideale principio della statalità e il suo concreto organismo di diritto.

Certo tanto la sovranità quanto la libertà nella loro purezza non sono mai storicamente date. Se la riflessione pragmatica può elevarle volta per volta ad ideali, esse, così pensate, non sono che idee limiti in cui si definiscono i due momenti che costituiscono la struttura della sintesi di diritto e quindi dello Stato. Nell'idea pura di quest'ultimo esse coincidono; nella concretezza degli Stati storici esse, determinandosi secondo particolari contenuti, trovano la loro sintesi parziale, capace di maggiore o minore universalità, soggetta a più vasta o più limitata risoluzione dialettica. Nella storia politica l'una o l'altra ha di volta in volta maggior rilievo come fondamento e principio di vita dello Stato, così che l'ideologia politica — che segue il processo storico, lo riflette, lo interpreta e ne sollecita lo sviluppo — ne accentua or l'una or l'altra. E avviene che sovranità e libertà nella loro posizione ideologica si colorino di valutazioni supergiuridiche, morali, religiose ecc., che le rafforzano, le significano in rapporto al generale sistema di cultura.

La diversa natura di queste concrete sintesi storiche di sovranità e libertà, determinandosi in funzione delle ideologie politiche e delle concrete condizioni ed esigenze di vita sociale, dà origine alle diverse costituzioni. Quanto più radicalmente e universalmente si afferma in una comunità politica l'autonomia della sintesi di diritto, tanto più la sua costituzione appare organica e così disposta da consentire e garantire insieme lo sviluppo e la continuità della vita politica, anzi la propria stessa evoluzione in forme di equilibrio continuamente rinnovantesi tra le forze attive nello Stato. Questa elasticità dinamica della costituzione, secondo la sua pura essenza di diritto, è garanzia di armonico progresso

nella vita statale. Ma essa ha naturalmente un limite, al di là del quale la continuità della vita statale si spezza. Nella rivoluzione allora le forze politiche riacquistano la loro libertà dal determinato sistema di diritto statale, e, al di sotto di esse, le energie e gli interessi sociali immediati, che in tale sistema non trovavano riconoscimento e che ora s'affermano secondo la propria natura e, all'estremo, con mezzi violenti. Ma questa rottura dell'organismo statale di diritto, quanto più è profonda e radicale, tanto più attinge a esigenze o a forze fondamentali capaci perciò di divenire, attraverso maggiori o minori oscillazioni, principi costitutivi di un nuovo ordine di diritto e di una corrispondente struttura politica.

9. *La singolarità degli Stati e l'universalità del Diritto.*

L'elemento di particolarità che determina nello Stato storico la struttura di diritto, o, meglio, in funzione del quale la struttura di diritto s'afferma e si sviluppa — elemento complesso e variabile, soggetto alla pressione del principio ideale che l'investe — si manifesta non solo nell'interna tensione della vita statale cui abbiamo sopra accennato, ma nella molteplicità ed accidentalità — di diritto — dei singoli Stati, nella dialettica delle loro relazioni e dei riflessi che queste hanno sulla struttura interna degli Stati.

L'autonomia di diritto ha nel singolo Stato la sua condizione di attualità esistenziale nell'unità non solo, ma nella indipendenza e nella potenza dello Stato per rispetto agli altri. Questi caratteri risultano da complessi elementi empirici, il cui equilibrio varia secondo le epoche e le strutture statali, ma al cui fondo sta sempre l'elemento di forza, rappresentato e giuridicamente fondato nell'organizzazione militare. Da ciò deriva in primo luogo l'importanza che tali elementi empirici, e l'elemento militare anzitutto, hanno nella costituzione dello Stato, e l'influenza ch'essi esercitano sulla determinazione e sul processo della sua struttura di diritto e che questa esercita su di essi. In secondo luogo tali elementi implicano e condizionano i rapporti tra Stato e Stato e tra gli individui dell'uno e dell'altro. Rapporti questi che

sorgono spontanei, ad esempio nel campo economico e culturale, secondo le leggi di diffusione che governano queste sfere, ma possono, in altri campi, essere sistemati per opera degli Stati stessi secondo un riconosciuto ordine di diritto. Avviene cioè che i principi universali di diritto, di cui già abbiamo rilevato la necessaria fondamentale corrispondenza in tutte le legislazioni, siano estesi a regolare rapporti tra cittadini di vari Stati, creando, dove possibile, un criterio di correlazione tra le varie singole legislazioni. E a ciò si aggiungono gli accordi particolari tra Stato e Stato, che creano tra di essi un rapporto di diritto, rapporto, si noti, che riveste tuttavia sempre il carattere di un patto e non di una legge ed ha di quello la particolarità e l'accidentalità.

Così l'ordine di diritto segue anche al di là dei confini dei singoli Stati, sia pure in forma parziale, lo sviluppo della socialità, sciogliendola a grado a grado dai suoi limiti estrinseci. Lo segue anche là dove le relazioni tra Stato e Stato non consentono di essere regolate secondo un patto e interviene a regolarle l'elemento di forza, la guerra. Esiste infatti, almeno di principio, un diritto di guerra, il quale trova bensì la sua sistemazione in un patto illuminato dai principi generali di diritto, ma ha la sua origine, come è evidente in Grozio, il suo primo sistematore, nell'esperienza stessa dei conflitti tra i grandi Stati moderni, nelle esigenze in essi sviluppatesi. È caratteristico infatti che il diritto internazionale di guerra sorga proprio contemporaneamente allo Stato moderno, in cui la comunità politica tende a risolvere l'accidentalità del suo principio di organizzazione in una struttura di diritto, ove la vita culturale in genere ed economica in ispecie abbia libero sviluppo od espansione. Ciò fa sì che la guerra, così nelle sue origini, come nel suo processo e nella sua conclusione, sia implicata in una problematica sempre più complessa e più vasta che la semplice supremazia materiale è ben lungi dal potere per sé sola risolvere. E, particolarmente, la guerra tra Stati, ciascuno dei quali aspira a una continuità e a un processo politico, può essere tanto poco uno scatenamento di brutta violenza, ché anzi deve giustificare la violenza come la condizione indispensabile per la

rottura di una situazione di falso equilibrio e preparazione di un più saldo completo solido organismo politico. Essa esige perciò di giustificarsi in un principio di diritto, di svolgersi secondo una sia pur formale continuità di diritto, di sboccare a un ordine di diritto più concreto e insieme più vasto, senza di cui la guerra non è che un torbido massacro e la vittoria un'ebbra illusione.

È ovvio che con ciò non è definita né giustificata la guerra. La guerra, anzi le singole guerre, sorgono da un complesso di motivi vari, che attingono a esigenze spirituali e culturali diverse e si realizzano in atteggiamenti psicologici spesso contrastanti. Esse sono fenomeni complessi di crisi violenta, in cui, dinanzi alle anime, tutti i valori oscillano o si colorano di insospettate tonalità, in cui l'umanità pone in rischio se stessa e il suo proprio vivere civile. Ma quanto più profonda è la coscienza di questo rischio e della vasta problematica che la guerra involge, tanto più viva si fa l'esigenza di assicurare in essa, oltre di essa, contro di essa, la continuità spirituale e, in particolare, l'ordine di diritto come forma di socialità progressiva.

Come nella rivoluzione anche nella guerra non è lo scatenarsi della violenza in quanto tale che garantisce e produce lo sviluppo dell'ordine di diritto. Piuttosto, sulla negazione dialettica che la violenza compie di tutte le forme di determinazione parziale — a qualunque valore della vita e dell'ordine sociale esse facciano appello — si leva l'esigenza di un ordine sociale autonomo e progressivo, si fonda cioè la necessità di un più vasto sicuro e libero organismo di diritto, che in quella negazione stessa si faccia strada e oltre di essa ritrovi i propri fondamenti. Ma che questa trasvalutazione del negativo in positività spirituale avvenga di fatto, che dallo scoppio della violenza sorga più saldo l'ordine di diritto, dipende non da una legge teleologica della storia, ma dall'energia spirituale degli uomini, dalla saldezza della loro coscienza di diritto, in altre parole dalla coscienza e dalla volontà di umanità che li anima e li sostiene. Qui, come sempre, la storia non è un gioco dialettico predisposto in se stesso a un lieto fine. La sua vita è seminata di rovine

senza scampo e senza compenso; essa è un rischio continuo e grave è l'affrontarlo come il cercar di fuggirlo. Se un senso e una direzione positiva essa possiede, questi derivano dalla potenza della fede e del coraggio spirituale che si levano in essa e sopra di essa e continuamente si rinnovano e si estendono nella coscienza della loro libertà.

10. *Stato e cultura.*

Rinunciando ad ogni pretesa pragmatico-valutativa, alla definizione cioè dello Stato ideale, eliminando anzi di principio tale punto di vista, noi abbiamo sin qui cercato di indicare la legge di costituzione e di continuità della vita statale nella sua purezza e l'abbiamo scoperta nell'attualità socialmente concreta e progressiva della sintesi di diritto. Lo Stato è cioè, nella sua essenza, l'organismo sociale in cui si attua, attraverso forme particolari ed empiriche, il puro principio di diritto, il principio cioè della socialità autonoma; esso per ciò subordina a sé, coordinandole reciprocamente, tutte le forme di vita di diritto ed è insieme instauratore del concreto ordine di diritto nella legislazione e garante della sua effettiva realtà. In funzione di questa legge costitutiva dello Stato, di questo principio della statalità in generale è stato possibile indicare le categorie essenziali della sua vita interiore, comprendere la dialettica dei suoi momenti, segnare le linee fondamentali della sua struttura e del suo sviluppo nella varietà dei suoi aspetti e significati, valutare il gioco delle forze e delle ideologie politiche.

Ma noi abbiamo già più volte rilevato che ciò non significa affatto ridurre lo Stato ad una mera struttura di diritto. Il principio di diritto che in esso è presente come legge immanente della sua costituzione e del suo processo in quanto autonomo, si attua in funzione di concreti rapporti sociali, aspetti di cultura, significati spirituali, che reagiscono a quello in una complessa dialettica di cui si anima appunto la vita dello Stato, di ogni Stato, che ha in questi elementi empirici della sua costituzione i suoi tratti caratteristici. L'unità stessa dello Stato, in cui trova la sua attualità l'au-

tonomia della pura sintesi di diritto, è ben lungi dal potersi ridurre semplicemente a quest'ultima, che esprime piuttosto la legge secondo cui si sviluppano e si risolvono i principi storicamente concreti che determinano tale unità, in quanto essa è unità di uno Stato. Questi principi sono sempre molteplici e vari e la loro coesione dipende in genere da tutta una tradizione. L'ideologia politica ha cercato nell'Età Moderna di definire questa unità tradizionale che è condizione empirica della statalità, e questa definizione è dipesa dagli aspetti che volta per volta apparivano dominanti secondo la dialettica della vita politica. Così quell'unità è stata definita come dinastica, quando l'autonomia dello Stato dovette concepirsi in funzione della sua forza socialmente accentratrice, individuata nel Principe; ma quando l'autonomia statale stessa apparve sotto l'altro aspetto, del suo riferimento all'universalità dei centri individuali — e fu questa opera della ideologia e della pratica rivoluzionaria della fine del XVIII secolo — il principio concreto dell'unità statale fu indicato nella nazionalità — comunità di origine, di cultura, di storia che a tutti i singoli sovrasta ma a cui tutti partecipano — che, per ciò appunto, offriva un tipo interno di struttura ove sembrava che la sintesi di diritto o l'idea di società autonoma potesse trovare una propria immediata attualità positiva. Non è qui il luogo di considerare l'origine — essenzialmente romantica — dell'idea di nazionalità, la sua complessa natura, la funzione che essa ha esercitato nell'ideologia e nella prassi politica contro il tradizionalismo dinastico, da un lato, e l'universalismo giusnaturalistico, dall'altro, la problematica ch'essa implica, la dialettica dei suoi rapporti con l'idea dello Stato, in quanto organismo di diritto, e ancor meno di mostrare le linee di sviluppo di questa dialettica nella politica contemporanea, il che ci condurrebbe ad un'analisi storica particolare e non teoretica generale.

Piuttosto questo rapporto tra Stato e Nazione introduce qui un ultimo problema, quello cioè della relazione tra lo Stato, come organismo di diritto, e le altre direzioni di cultura e forme di spiritualità; problema questo di cui noi siamo ben lungi dal voler offrire una soluzione univoca, ma

di cui al contrario vogliamo dare uno schema per la sua più vasta e sottile comprensione in ogni singolo caso.

E anzitutto, il rapporto Stato-Nazione non è che il caso più evidente del rapporto, per rispetto all'unità statale, della sintesi di diritto con una sintesi di cultura come condizione storica della sua attualità. Solo che in questo caso l'autonomia della prima trova la sua espressione in ciò che il principio della seconda è concepito come immanente alla vita della comunità sociale nella sua totalità. Ma in altri casi quell'autonomia può essere, nella coscienza politico-culturale, negata a vantaggio di altri valori: economico, morale, religioso, che sembrano dominare l'organismo statale e valere come suoi principi costitutivi, solo perché di volta in volta rappresentano un aspetto della cultura in funzione del quale si afferma il momento dominante della dialettica della vita politica in quanto tale o vien risolto, per una più ampia riorganizzazione, un limitato sistema giuridico-politico. Così lo Stato può assumere senso religioso quando esso debba fondare in un assoluto principio trascendente il valore del suo principio d'autorità (cattolicesimo medievale) o del suo principio di libertà individuale (calvinismo). E lo Stato può anche assumere un significato essenzialmente economico, quando la vita economica introduca nella struttura sociale una tale profonda e vasta problematica da imporre in sua funzione un rinnovamento del generale organismo e ordine di diritto. Ma nell'uno come nell'altro caso lo Stato è Stato solo per la sua struttura di diritto e le reazioni dialettiche con cui questa afferma la sua continuità rispetto agli altri valori.

In secondo luogo, è da notare che ogni forma spirituale — economia, educazione, morale, arte, religione, teoreticità — ha, nel suo processo d'attualità culturale, una determinazione o manifestazione sociale di maggiore o minore importanza. Ora, se la sintesi di diritto, che è a fondamento dello Stato in quanto tale, è principio di costituzione e di sviluppo di una società autonoma, è naturale che essa si comporti verso quelle strutture sociali eteronome in un doppio senso: da un lato, esse possono servire di base alla realizzazione della sintesi statale o di uno dei suoi aspetti; dall'altro, la loro strut-

tura deve risolversi o almeno rientrare nei quadri della sintesi di diritto, della pura società autonoma come Stato. Di qui la complessa dialettica dei rapporti tra queste strutture sociali (determinate dalle altre forme spirituali — le organizzazioni economiche, la scuola, le chiese, i corpi scientifici — e la struttura sociale politica; l'implicazione originaria, il differenziarsi dell'ultima, l'appoggiarsi di questa volta a volta su di una struttura contro un'altra a garanzia di un suo momento di sviluppo, l'affermazione della propria sovranità, i conflitti o gli accordi che ne derivano. Il pretendere di fissare questi rapporti secondo una formula univoca e definitiva è impossibile, tanto se li si considerino per rispetto della vita dello Stato, come ed ancor più se per rispetto alla vita della cultura, ch  l'una e l'altra si svolgono piuttosto in quella ricca e multiforme dialettica.

Da ci  risulta che lo Stato, in quanto Stato storicamente concreto, non pu  essere estraneo o indifferente verso gli organismi, i contenuti, i valori delle altre sfere spirituali. Scambiare la sua autonomia ideale di diritto, che   la sua interna legge strutturale e dinamica, coll'indifferenza di fatto verso le altre sfere culturali   un gravissimo errore che costituisce il motivo di astrattezza e praticamente di compromesso del dottrinarismo liberale. Giacch  s'  visto come la sintesi statale di diritto ha sempre il suo fondamento empirico in una unit  culturale e i momenti e le forme dello sviluppo della vita politica trovano il proprio senso e il proprio innesto nella vita della cultura entrando in rapporti e intrecciandosi a posizioni spirituali d'altra origine. Naturalmente questi rapporti sono di natura e di portata diversissima: variano a seconda della costituzione statale e della sua effettiva autonomia, a seconda delle diverse sfere spirituali e delle forme obbiettive e soggettive con cui s'intersecano a quella, a seconda della situazione generale dell'organismo di cultura e della funzione in essa dello Stato, che pu  essere volta a volta dominato da certi aspetti, strutture o valori culturali, o rimanervi estraneo, almeno sino a un certo grado della loro intensit  di realizzazione sociale, o alfine divenir principio attivo ed efficace della loro conservazione o del loro

sviluppo, come quello che garantisce la continuità e la fecondità della sua vita.

È chiaro per ciò che non si può prescrivere allo Stato una sola e costante funzione rispetto alla cultura, un solo e costante atteggiamento verso le sue forme e le sue realtà. Solo il concreto senso politico può volta per volta indicarlo ed è ovvio che qualsiasi atteggiamento porta con sé responsabilità e conseguenze che non tardano a farsi valere reagendo sia rispetto alla vita politica che rispetto alle diverse sfere spirituali. La storia della cultura è sempre dialetticità e chi vuol sfuggirle in una posizione definitiva si isola fuori dalla vivente realtà. Una sola cosa convien qui notare ed è che l'idea dello Stato come attualità della sintesi di diritto, cioè come sistema sociale assolutamente autonomo nell'armonia del suo principio unitario e dei suoi centri individuali, corrisponde all'idea della libertà d'ogni attività spirituale dalle sue forme di determinazione culturale-sociale, della sua infinita e illimitata produttività al di là di queste. Per ciò quanto più il momento di autonomia statale si fa storicamente valere, tanto più esso s'accorda con lo sviluppo libero della spiritualità. È dunque naturale che il sorgere dello Stato moderno che a quel principio s'ispira, che pone anzi decisamente il problema dell'autonomia sociale di diritto a suo fondamento, a legge del suo processo e del suo superamento stesso, coincida — sia pure attraverso oscillazioni dialettiche — all'affermazione sempre più intensa, radicale, indipendente e libera delle energie spirituali, della dinamicità differenziata del mondo di cultura. In particolar modo l'affermarsi della autonomia di diritto dello Stato moderno corrisponde all'aperto, articolato sviluppo dell'attività e dei rapporti economici, che caratterizza il sorgere e l'affermarsi del regime borghese. È naturale quindi che quell'autonomia — il rapporto cioè tra l'unità sociale e la differenziata varietà degli interessi individuali — sia caratterizzata in funzione di quel regime, e che a servizio di questo siano posti gli strumenti di autorità dello Stato stesso. Che tale sviluppo conduca a imporre un freno al processo economico e alla formazione e a dar rilievo alle sue interne contraddizioni, da un lato, e

a provocare ed esasperare il contrasto politico tra una democrazia formale di diritto e un regime concreto di privilegio, dall'altro, è facile pensare e riconoscere. La risoluzione delle forme di crisi che da tali contrasti si originano non può evidentemente avvenire conservando la struttura sociale che di tali contrasti è all'origine, in nome di un formale ordine di diritto che di fatto la giustifica e l'assicura. È necessario che nuove forze sociali spezzino tale struttura, imponendo all'ordine di diritto un nuovo orizzonte, nuove strutture e nuovi contenuti, e garantendo così la sua funzione civile e culturale. Non si possono indicare a priori i momenti di tale sviluppo, che solo in funzione del corso storico si possono definire; né per la stessa ragione si può determinare quale debba essere, se non per accenni e secondo esperienze concrete, la forma istituzionale dell'ordine sociale di diritto che si sostituisca o in cui si dissolva lo Stato moderno quale è andato costruendosi negli ultimi secoli.

In questa analisi dell'organismo e della vita dello Stato, che, partendo dalla sua pura legge di costituzione e di continuità, ha cercato di porre in luce la complessa sua struttura interiore, le direzioni del suo dinamismo, le linee di coesione e d'intreccio con gli altri campi di cultura, il punto di vista e l'indirizzo sono rimasti, come conviene ad una ricerca filosofica, puramente teoretici, il che ci ha permesso di sfuggire all'errore di sovrapporre alla realtà vivente della politica, sublime e tragica insieme, l'immagine di uno Stato ideale, astrazione impoverita e neutralizzata di quell'ideologia pragmatica, che si giustifica solo di fronte a concrete situazioni, come coscienza della validità di una soluzione pratica proposta.

In realtà ogni politica concreta non è attuazione di un astratto ideale, è presa di posizione di fronte a problemi determinati, che si eleva ad ideologia non per pretendere ad una definizione teoretica, ma per acquistar coscienza della portata e della responsabilità ideale della propria affermazione, provarne e garantirne l'universalità. L'attività politica, anche e proprio là dove si eleva ad idea, è sempre atto di responsabilità pratica, che, sul fondamento di una posi-

zione storica particolare, in funzione dei problemi ch'essa pone e delle forze concrete che essa esprime, tenta e prova la validità ideale della sua soluzione, accettandone con suprema energia le conseguenze. La vita politica, come del resto ogni altra forma di vita spirituale, non è il semplice processo di adeguazione della realtà ai valori ideali; è piuttosto la loro aspra dialettica, tragica di sviluppi e di intrecci, di volontà e di passioni, di libertà eroica e di fatale necessità.

In verità la filosofia non ha comandamenti da prescrivere all'uomo politico; altro e ben alto e concreto è il suo compito e non senza valore pratico. Giacché essa eleva, attraverso le sue analisi, il fato della politica a coscienza, coscienza sempre più aperta, che illumini la responsabilità pratica, indichi il limite della decisione, ne disegni le conseguenze, ne intenda la portata di fronte al problema politico generale e faccia di continuo presente questo e la dialettica delle sue soluzioni. Questa coscienza filosofica è anche qui negazione d'ogni astratta ideologia dogmatica, fonte di responsabilità, d'equilibrio, di precisione, e corrisponde ad un vivo energico realismo che sa di non aver risolto mai i problemi definitivamente, ma pone ogni sua soluzione nei termini del problema essenziale, perch'essa non sia cieca e rigida, ma possa svilupparsi ed integrarsi nel senso totale della vita delle spirito*.

1935

* [Questo saggio fu pubblicato nella « Rivista internazionale di Filosofia del dritto », anno XV (1935), fasc. III].

IV

SUL CONCETTO DI CRIMINALITA'

1. La presente nota mira ad una valutazione, da un punto di vista strettamente filosofico, dei principi teorici risultanti dalle discussioni del Primo Congresso Internazionale di Criminologia.

Tali principi si possono così riassumere:

a) La criminologia tende a risolvere l'astratto concetto valutativo di criminalità in una concreta determinazione della complessa struttura del delitto sotto il suo aspetto oggettivo e soggettivo, nel rilievo dei suoi elementi e delle loro cause o condizioni, da riconoscersi sia nella natura biopsichica del delinquente, sia nella influenza dell'ambiente naturale, etnico, sociale, culturale.

b) Quest'analisi criminologica, condotta senza presupposti con metodi prettamente scientifici variamente associati, ha lo scopo pratico di consentire una tipologia del delitto e di garantire un'esatta interpretazione delle sue forme; e una efficace azione preventiva, punitiva e correttiva. Da ciò le proposte di un intervento del criminologo nel periodo della istruzione, del giudizio e della pena a fianco alle autorità direttamente responsabili.

c) Il concetto della pena, definendosi in un senso sempre più nettamente giuridico e liberandosi da oscuri presupposti metafisici, appare risultante di due momenti insieme distinti e correlativi: l'affermazione e la restaurazione ideale dell'ordine di diritto; l'emendazione e la riabilitazione del colpevole. In questo concetto gli indirizzi della scuola clas-

sica e della scuola positiva si congiungono. La pena si connette a tutto un sistema di attualizzazione, di estensione, di stabilizzazione dell'ordine di diritto, di cui fanno parte le misure preventive e le istituzioni di sicurezza.

2. In primo luogo, per riguardo al loro significato metodico, le ricerche criminologiche rappresentano un tipico esempio dello spontaneo risolversi teorico dell'astratta determinazione dogmatico-valutativa di un concetto.

In generale, l'apprensione concettuale consiste nel porre un aspetto dell'esperienza, fuori dalla particolarità intuitiva secondo cui è immediatamente dato, per il sistema totale dei rapporti costitutivi dell'esperienza in generale. Ma questa intenzionalità teorica che il concetto indica e il pensiero comune e scientifico sviluppano, l'uno accidentalmente, l'altro sistematicamente, viene fissata secondo una sua direzione parziale o un suo senso intuitivo pragmatico e valutativo. In tal modo il concetto acquista un suo contenuto significativo, ma si immobilizza dogmaticamente ed appare come una astrazione generica in confronto alla complessità e dinamicità dell'esperienza. Compito della ragione non è, come riteneva il pensiero antico, l'isolamento e la definizione di tale significato astratto, che pur nella sua genericità è sempre intuitivamente parziale e dà origine a una visione prospettica unilaterale della realtà. Tale compito consiste piuttosto nel risolvere la fissità dogmatica del concetto, nello sviluppare il sistema infinito di relazioni ch'esso ha implicato in sé, col riferimento al dinamismo complesso dell'esperienza: esso mira non all'essenza astratta ma alla legge funzionale concreta, così che razionalismo ed empirismo nella loro radicale espressione coincidono.

In modo particolare, i concetti che, nati dall'esperienza spirituale e culturale, come punti generici di riferimento per l'attività pratica, hanno acquistato in rapporto a questa un significato d'universalità e si sono posti alla base delle scienze dello spirito — economiche, giuridiche, morali — sono in generale tutti determinati in senso pragmatico-valutativo. Ciò dà origine a una duplice conseguenza: da un lato, essi

confondono la molteplicità delle direzioni dell'esperienza che vi fanno capo in una curvatura uniforme valutativamente astratta e insieme relativa e unilaterale sempre equivoca; dall'altro, essi determinano una prassi apparentemente universale, secondo principi ideali, ma concretamente incapace di far presa sulla realtà vivente, spesso assurda e pericolosa. I recenti studi della scuola belga del Du Préel e del Perelmann sui concetti « confusi » delle scienze morali hanno messo in luce la loro complessità, l'irriducibilità dei loro rapporti a quelli logico-formali e il valore, da questo punto di vista, della retorica in *sensu aristotelico*. Essi non hanno forse sufficientemente insistito sulla tensione interna tra momento teoretico e momento intuitivo pragmatico, e sul compromesso dogmatico che la risolve o la rende esplicita a seconda del processo storico della cultura. L'opera delle scienze dello spirito consiste, sulla base di una viva sensibilità dei concreti problemi di cultura e di una comprensione della dialettica spirituale, nel risolvere la fissità dogmatica di tali concetti astrattamente significativi in una comprensione, così che la valutazione e la prassi si rinnovino elasticamente a contatto con la molteplicità di aspetti e di forme della realtà umana. Quanto più teoreticamente pura e perciò dinamica e realistica è la conoscenza, tanto più la volontà ch'essa muove e l'azione ch'essa produce sono valide e feconde.

Il merito e la funzione della moderna criminologia sta appunto in ciò: ch'essa, nata dalla concreta esperienza umana del delitto e della pena, ha risolto e tende sempre più a risolvere l'astrattezza dogmatica e valutativa del concetto di criminalità, nel rilievo della complessa struttura della realtà che vi soggiace, perché di fronte ad essa ed ai problemi che vi si pongono l'umanità ritrovi una volontà energica e una azione efficace, risolutiva. Opera questa tanto più meritoria quanto più ha dovuto e deve lottare contro resistenti, tradizionali strutture valutative e contro i limiti ch'esse impongono all'autocoscienza umana.

3. Per chiarire più precisamente la portata teorica e pratica delle ricerche criminologiche, è necessario anzitutto con-

siderare più dappresso il concetto di criminalità. Esso è un concetto tipicamente valutativo: esprime, più precisamente, un disvalore e si definisce tutto in tale sua negatività. Perciò esso non rappresenta né spiega la realtà secondo la sua intima struttura, la definisce in rapporto a un valore, anzi alla negazione di un valore. La sua funzione più che teoretica è pragmatica, diretta cioè a giustificare e regolare certe reazioni pratiche. Perciò le distinzioni ch'esso accoglie e che in parte la giurisprudenza conferma hanno anch'esse per lo più tale significato. Tuttavia la pratica stessa tende a porre in luce la complessa realtà che soggiace a tale astratta valutazione, spinge il concetto a sciogliersi da tale fissità dogmatica, a divenire rappresentativo ed esplicativo di tale realtà perché la reazione ad essa si possa efficacemente specificare.

Il concetto di criminalità esprime un disvalore etico, rappresenta la violazione di una struttura essenziale dell'*ethos*. Per *ethos*, intendiamo l'ordine ideale di vita dell'umanità, determinantisi in concrete istituzioni, rapporti sociali e riflessi personali. L'organismo etico, quanto più una civiltà si sviluppa, tanto più si differenzia secondo problemi e direzioni che, confuse e intersecantesi nella cultura primitiva, vengono via via distinguendosi e sviluppandosi secondo un processo autonomo, pur continuando a reagire l'una sull'altra: l'economicità, il diritto, la moralità, la religione. La violazione dell'*ethos* che è, alle origini, unitaria, si differenzia così nel danno, nel crimine, nella colpa e nel peccato. Certo alcuni medesimi atti possono rientrare sotto le quattro diverse categorie o sotto alcune di esse, ma in senso diverso; certo alcuni atti rientrano sotto l'una e non sotto le altre. I valori come i disvalori economici, giuridici, morali, religiosi definiscono sfere diverse di fenomeni che pure in parte possono sovrapporsi. Da ciò e dal suo riflesso nella vita personale, nasce la complessità della vita etica, la possibilità di infiniti contrasti, la necessità di tener conto sia dell'indipendenza, sia delle interferenze delle singole sfere.

Di fronte all'opposizione dei valori e dei disvalori, necessariamente astratta in confronto alla struttura della realtà concreta, la persona acquista coscienza della propria origi-

nalità e spontaneità, come di un'assoluta libertà di scelta. Il concetto di libero arbitrio esprime l'autonomia personale in funzione dell'astratta antitesi di valori e di disvalori. Esso ha certo una grande importanza nell'autocoscienza spirituale e un'estrema efficacia pragmatica, ed è da tal punto di vista ineliminabile in quanto corrisponde a un'esperienza necessaria; ma nulla è più assurdo di assumerlo come rappresentativo del concreto atto della volontà o, in generale, dell'affermazione della autonomia personale. Questa è sempre relativa come tensione all'interno dell'essere della persona e non come puro atto che lo trascende.

Il porsi di un concetto di valore ha dunque origine e senso pragmatico: esso definisce una sfera di realtà non in sé, ma in funzione di un'azione diretta a fondare, a estendere o a garantire l'ordine e le strutture che rappresentano l'attualità di tale valore. Il concetto di disvalore definisce invece una sfera di realtà in funzione di una reazione diretta a difendere, restaurare, ristabilire l'ordine di cui tale realtà rappresenta una violazione, in altre parole, in funzione di una sanzione. Naturalmente nei vari campi, economico, giuridico, morale, religioso, la sanzione ha natura, forme diverse, ma sempre ha un duplice carattere: negativo e positivo, anzi sia per l'uno che per l'altro essa mira non pure a riconfermare ma a estendere, a rafforzare l'ordine violato, in un'aderenza e in una comprensione più profonda della realtà.

4. L'ordine di diritto, come l'ordine morale o religioso o qualunque sfera spirituale, non è da concepirsi quale sistema definito di principi, di norme, di istituzioni, ma quale organismo dinamico di cui principi, norme, istituzioni sono per così dire le leggi, le forme, gli elementi strutturali, ma che è in continuo sviluppo ed estensione. È una vita in sé retta da una legge unitaria di struttura e di processo che nell'ampliarsi ed approfondirsi urta a sempre nuove resistenze e tende a risolverle non per salvare una sua compagine statica, ma per accrescere la sua espansione e la sua saldezza. Ogni violazione dell'ordine di diritto, ogni crimine, in senso lato, non è una semplice minaccia o lesione all'or-

dine stesso, è un problema di organicità e di sviluppo che ad esso è posto. Se è possibile un crimine, e specialmente un crimine in senso stretto — cioè una violazione dei principi essenziali dell'ordine di diritto — ciò significa che tale ordine non penetra, interpreta e risolve tutta la realtà umana, che questa ha in sé elementi positivi in quello non ancor risolti. La criminalità è perciò, come già vide Hegel, un momento essenziale della vita di diritto, l'approfondirsi della sua problematica per una più organica soluzione.

Perciò la sanzione, la reazione alla violazione dell'ordine di diritto, in quanto atto del diritto stesso, è insieme restaurazione estensione e approfondimento di tale ordine. Di essa la pena è solo un aspetto che si integra con altri come la prevenzione o gli istituti di sicurezza, di protezione di minorenni e via dicendo. La pena, come sanzione personale, di mano in mano che si determina secondo un puro senso giuridico e libera il suo concetto, e la sua pratica da compromessi e contaminazioni originati dalle condizioni della sua originaria manifestazione — la pena come compensazione o vendetta, come atto assoluto di giustizia, come esempio, come espiazione — rivela in sé un doppio significato. Essa è, di fronte all'arbitrio individuale, affermazione dell'assoluta validità dell'ordine di diritto; ma, in relazione alla realtà della persona, come essenziale elemento di tal ordine, restaurazione di questo in lei e di lei in questo. L'equilibrio dialettico di questi due momenti può realizzarsi diversamente a seconda dei diversi gradi di cultura; ma esso è essenziale alla pena in quanto sanzione di diritto. Certo esso dipende dall'interferenza della sfera del diritto con le altre sfere etiche, e nell'applicazione della pena, come nel calcolo della sua efficacia, non può mai perdersi di vista tale interferenza, cioè l'unità della vita etica.

Si noti d'altra parte che la sanzione non è solo restaurazione del diritto rispetto al colpevole, essa è, in quanto sanzione di diritto, affermazione e sviluppo dell'ordine di diritto per tutta una società, come fondamento anzi di una società universalmente progressiva. Per ciò essa non può trattare il crimine semplicemente come una mera accidentalità negativa

da sopprimere violentemente, ma come una realtà umana da risolvere in forma di eticità. La sanzione quindi non si risolve in un mero atto né di giustizia punitiva né di autodifesa da parte della società: è piuttosto la società che tende a restaurare in sé l'ordine di diritto e sé in tale ordine. Nulla è più pericoloso di una pena che nella sua violenza annulli il senso della problematica essenziale della vita di diritto e ottenebri o confonda i principi stessi di quell'ordine che vuole restaurare.

5. Da quanto è detto qui sopra risultano chiari il senso e l'importanza delle ricerche criminologiche. Dall'astratto concetto valutativo di criminalità esse trapassano al riconoscimento delle strutture oggettive o soggettive, psichiche, sociali, culturali determinanti la realtà a cui quel concetto si riferisce. Come il mostruoso o l'accidentale dell'antica fisica teleologica è ricondotto dalla scienza nell'ordine della realtà naturale e può offrire il fondamento a una tecnica più sottile, così il crimine è ricondotto nell'ordine della realtà umana, è riconosciuto nei suoi elementi positivi, e può offrire l'appiglio a un più radicale rinnovamento etico. Non che il crimine cessi di essere crimine, che cessi di esigere la pena: ma esso è riconosciuto nella sua realtà umana, per una sua più radicale correzione, per una più profonda e universale restaurazione dell'ordine di diritto. Allo stesso modo per una coscienza morale o religiosa più sensibile e più illuminata, la colpa e il peccato, senza cessar d'esser tali, valgono come radicale esperienza umana per una più profonda posizione della problematica morale e religiosa.

La scienza criminologica, dunque, mentre pone in rilievo le sottostrutture biopsichiche e le condizioni sociali e culturali del delitto, e determina sotto l'astratta designazione valutativa la compagine concreta e positiva della sua realtà, mentre di riflesso sostituisce al confuso concetto di una responsabilità fondata sull'ipotesi assurda di un libero arbitrio, il riconoscimento di una libertà concreta e relativa come espressione del grado spirituale, della posizione culturale di ogni singola persona e perciò della sua capacità elastica di

reazione e di valutazione, determina le condizioni di un'applicazione efficace della pena. E poiché — risolvendosi in un processo di chiarificazione naturale dell'esperienza penale alla luce dei suoi effettivi risultati e riflessi l'antico conflitto tra la scuola classica e positiva — il concetto di pena si orienta in senso prettamente giuridico, come affermazione e restaurazione dell'ordine di diritto nella e per la persona stessa del delinquente, la scienza criminologica sbocca a una concezione concreta e universale insieme della sanzione giuridica, accompagnata da una serie di provvedimenti di prevenzione e di sicurezza che rappresenta la forma di una continuativa e progressiva restaurazione, estensione, radicalizzazione dell'ordine di diritto nel sistema generale dell'eticità.

Certo l'impostazione del suo stesso problema proviene alla criminologia da un senso etico approfondito ed affinato attraverso le complesse e varie esperienze spirituali dell'età moderna. Certo alle analisi criminologiche sono di guida le scienze tutte biologiche, psicologiche, sociologiche, storico-culturali. Ma le precedenti osservazioni sembrano anche mostrare che la filosofia stessa — quando sia libera da presupposti dogmatici nella determinazione dei metodi teoretici e nella comprensione della vita spirituale — offre alla criminologia la coscienza del suo significato teoretico e pratico, ne garantisce la piena libertà di sviluppo anche oltre i limiti sinora raggiunti, ne conforta ed universalizza i risultati in una teoria generale della vita etica e della cultura spirituale. Giacché la verità più alta a cui la filosofia sembra poter giungere è proprio questo concetto dello spirito come della potenza che in un'infinita dialettica oppone il negativo al positivo — il male al bene, l'errore al vero, il disumano all'umano — solo per trarre dal negativo una positività più concreta e più ampia, un più grande bene, un più universale vero, una più libera umanità*.

1939

* [Nota presentata al Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere nella adunanza dell'11 maggio 1939 e pubblicata nei *Rendiconti*, vol. LXXII, fasc. II, 1938-39].

IL DELITTO E LA PENA

Per meglio chiarire la portata teorica e pratica delle ricerche sociologiche di criminologia carceraria in Italia, è necessario considerare dappresso il concetto di criminalità. Esso è un concetto tipicamente valutativo; esprime un disvalore e sembra definirsi tutto in questa negatività, in cui si riassorbe, in funzione di una reazione giuridico-sociale, tutta la particolarità delle condizioni di fatto, degli atti, delle intenzioni che vi sottostanno. Ora nel processo stesso dell'attività giuridica, corrispondentemente allo sviluppo sociale e culturale che vi soggiace, ai riflessi sulla vita e sulla coscienza personale, tale concetto si è andato via via problematicizzando, il suo senso valutativo s'è andato infrangendo e distinguendo, il contenuto di realtà, separandosi da quello, ha acquistato una propria indipendenza e una validità autonoma positiva; e tutto ciò ha reagito problematizzando a sua volta la sanzione e la sua stessa funzione. La sociologia carceraria è nata da questa crisi ed opera in essa non nel tentativo di ignorarla, ma di chiarirla e risolverla.

Ho detto che il concetto di criminalità esprime un disvalore etico, rappresenta cioè la violazione di una struttura essenziale dell'*ethos*, del costume. Ciò che Hegel definiva come « lo spirito obbiettivo », la realtà etica socialmente concreta, il costume, se in alcuni periodi storici costituisce una unità organica di istituti e di valori, in altri, in cui si accentua il suo processo, si differenzia in campi, ciascuno dei quali tende volta a volta ad affermare una propria autonoma

mia: l'economia, il diritto, la morale, la religione. L'unità del costume allora si articola, si tende al proprio interno anche in forti contrasti, se pur non si spezza, come nei più aspri periodi di crisi.

Il progresso etico dell'umanità avviene secondo il ritmo di questa dialettica tra unità organica e articolazione differenziata del costume sociale. Nel primo caso la società è più compatta, più solida, più rigidamente conservatrice, ma perciò stesso meno elastica; con linee di frattura nascoste e complesse nei particolari riflessi. L'individuo, la cui formazione avviene per azione spontanea dell'ambiente, ha scarsa indipendenza e limitata iniziativa. Nel secondo caso la società è più articolata, più elastica, progressiva, con una problematica più vasta, e, se è vero che l'educazione manca della certezza che il costume unitario le offre, che la formazione quindi della personalità individuale diviene più insicura ed arbitraria, oscillando tra i limiti della spontaneità e della universalità ideale, è anche vero che l'individuo vi possiede un più largo orizzonte di libertà.

Storicamente può sostenersi che lo sviluppo dell'età moderna, nascendo dalla rottura dell'organicità di costume antico e medievale, tende alla differenziazione dei suoi momenti, e che questo processo, dopo avere accompagnato lo sviluppo di una vigorosa aperta civiltà — la civiltà « borghese » — è pervenuto, per la crisi di tale società e il suo irrigidimento capitalistico, oggi a un grado estremo.

Sembra anzi che la società abbia perduto la sua interna compagine etica e, abbandonata al gioco di forze cieche, raggiunga il limite di elasticità e minacci gravi irreparabili fratture. Naturalmente connessioni tra i vari campi etici esistono pur sempre, ma incoerenti, parziali. Manca — e noi ne sentiamo l'effetto nell'esasperata problematica dell'educazione e dell'essere stesso della persona — una loro organica vivente unità, che pur rispettando la loro libertà di sviluppo, li concentri verso la coerenza di una vita personale, insomma di una umanità armonica ma insieme articolata e progressiva, non vincolata a nessuna delle sue forme parziali, tale piut-

tosto da signoreggiarle. Come e se ciò sia possibile non è qui il caso di ricercare.

Un punto solo deve essere notato a questo proposito: che la condizione prima di questa organicità aperta e dinamica, fondata su una coscienza di autonomia costruttiva dell'uomo, è che il problema dell'umanità sociale si ponga all'interno e in funzione dell'umanità sociale stessa nel suo processo storico, e che la struttura economico-sociale che sta alla base della realtà etica si ricostruisca in modo da eliminare ogni rigida gerarchia di privilegi, a cui corrisponde un ordine rigido di istituti e di valori che arrestano il progresso, impediscono con lo sviluppo sociale la libertà etica di iniziativa e di azione di tutti gli individui e, ponendosi come assoluti, producono di riflesso una fatale immobilità che rende tragica ogni interna problematicità, ogni rottura del costume.

Dove il costume si spezza, un fenomeno, o un insieme di fenomeni spirituali si manifestano con forte evidenza. Anzitutto si apre nella coscienza culturale una scissura — è forse questa scissura stessa che caratterizza la differenza fra cultura e civiltà — tra realtà e valori ideali. Questi non permeano più quella concretandosi in essa, ma se ne staccano, e perciò stesso oppongono a sé l'altro da sé, i loro opposti, i disvalori. Valori e disvalori non sono più come riflessi sul gioco vivente delle onde, ma si staccano come entità ideali che si oppongono e, in tale opposizione, si impongono alla coscienza personale. Di fronte a questo contrasto di valori e disvalori, necessariamente astratto in confronto alla struttura della realtà concreta, la persona acquista coscienza della propria originalità e spontaneità, come di un'assoluta libertà di scelta.

Il concetto di libero arbitrio — che tradotto in termini psicologici giunge all'insieme di aporie che noi tutti conosciamo — esprime l'autonomia personale in funzione della astratta antitesi di valori e disvalori. Esso ha certo grande importanza nell'autocoscienza personale e una estrema efficacia pragmatica, ed è, da tale punto di vista, ineliminabile, in quanto indicativo di una esperienza essenziale. Nulla tuttavia è più assurdo che assumerlo dogmaticamente come rap-

presentativo del concreto atto della volontà nel campo sociale, o, in generale, dell'affermazione dell'autonomia personale. Questa non è mai atto che trascenda l'essere della persona ma una tensione relativa all'interno della persona stessa, di cui il libero arbitrio può solo indicare una direzione limite, non una realtà assoluta. Su questa critica del libero arbitrio occorre portare fortemente l'accento, proprio perché tale concetto è al centro di tutto il sistema di una coscienza o di una teoria dogmatica dello spirito ed ha i suoi riflessi tanto nel campo dell'economia come in quello della pedagogia, della morale e del diritto, e in particolare nella concezione del crimine e della pena.

Per venire al nostro argomento, in una società organicamente unitaria (quali sono le società primitive e quelle a forte costituzione gerarchica, l'antica aristocrazia, per esempio, e la medievale) la lesione del costume presenta un disvalore unitario. Invece, in generale, nella società moderna, dove il costume si è differenziato e i suoi momenti si sono fortemente distinti, la lesione assume, in loro confronto, un senso e un valore diverso; e, a seconda che si riferisca all'economia, al diritto, alla morale, alla religione, è danno, crimine, colpa, peccato, con un tutto differente alone di riflessi personali e sociali.

La distinzione di questi momenti e quindi del carattere della lesione del costume e della sanzione ch'essa importa, è un fatto fondamentale nello sviluppo della civiltà moderna, da cui dipende il suo progresso, la sua interna vitalità etica e l'effettiva libertà dei singoli.

Alcuni punti sono tuttavia degni di rilievo. Innanzi tutto, la distinzione dei momenti spirituali è un processo storico, che si riflette e si caratterizza nella coscienza culturale collettiva e non una realtà metafisica in atto, come pensa l'idealista, in una presunta struttura sostanziale dello spirito. In secondo luogo, la distinzione non è mai separazione, anche se può essere rottura; sempre si tratta dell'allentarsi di una unità di rapporti per il ricostituirsi di una nuova unità, attorno a nuove coordinate. Del resto, ed è questo il terzo

punto, la distinzione di principio non toglie che, di fatto, i diversi momenti del costume si sovrappongano e si intersechino, e soprattutto che i giudizi di valore e di disvalore si contaminino e di ciò risenta l'effetto, nella sua natura e nei suoi fini, la sanzione.

Questa contaminazione che si ritrova non solo nell'opinione volgare, ma nelle stesse dottrine dei sociologi, rispecchia certamente l'esigenza a cui prima si accennava di una organicità etica, esigenza di cui non si può negare il valore. Tuttavia tale organicità può essere raggiunta solo in una radicale trasformazione della struttura della società nel senso precedentemente indicato. Essa non deve, se non vuole rappresentare un arresto sul progresso civile, esprimersi come una oscura confusione o sovrapposizione di valutazioni, fondata sulla reazione etica personale immediata o su una tradizionale impostazione metafisica, l'una e l'altra estranee all'esigenza progressiva del corpo sociale.

Piuttosto, in una situazione quale è la presente, importa che, ben distinguendo le sfere etiche e le corrispondenti valutazioni di una loro lesione, nel reagire a questa con una sanzione, pur non uscendo dai limiti di ciascuna sfera, ma tenendo d'occhio le concrete relazioni reciproche, si provveda a non introdurre nelle altre una nuova lesione e anzi, là ove sia possibile, si cerchi di dare a ciascuna coerenza unitaria e organico sviluppo.

Scendendo al caso concreto, un atto determinato può giudicarsi nel tempo stesso violazione dell'ordine economico, dell'ordine di diritto, dell'ordine morale, dell'ordine religioso. Nella comune accezione, il giudizio immediato risulta di una contaminazione tra le varie valutazioni, contaminazione tradizionalmente fondata, che nel pensiero classico penale tende a definirsi secondo un più o meno confessato schema metafisico, ma che di fatto risponde a un principio di geloso, egoistico, conservatorismo sociale.

Naturalmente non è possibile qui un esame approfondito di tale giudizio, dei suoi elementi, dei suoi sviluppi, delle sue radici sociali. Solo può essere utile qualche breve rilievo. Già fin dalle origini, di fronte alla lesione dei rapporti etici,

si distinguono due direzioni valutative. L'una la considera nei suoi riflessi strettamente personali e dà luogo alla vendetta; l'altra nei suoi riflessi sociali e dà luogo alla punizione. Nel giudizio immediato — oggi ancora — i due momenti sono sempre presenti in forma più o meno esplicita e diretta; ma il prevalere dell'uno o dell'altro nei periodi primitivi dipende dal carattere più o meno organico della struttura sociale.

Ove questa è individualisticamente frammentaria, unificata solo dal legame gentilizio, prevale il primo momento, la vendetta, che viene poi via via risolvendosi e spezzandosi su due piani, il piano economico della riparazione del danno e il piano etico-religioso della punizione della colpa.

In una società organicamente chiusa, a fondamento tribale, il giudizio sulla lesione etica e la sua sanzione si riportano al concetto religioso sacrale dell'impurità come espressione del pericolo sociale; la prigionia, l'esilio, la pena di morte hanno qui ancora la loro origine. Là dove il fondamento sacrale dell'unità sociale scompare, o s'attenua, come nell'età moderna, rimane pur sempre a lungo, come criterio del giudizio, il valore assoluto di tale unità e della sua struttura statica, criterio così forte che pone ai margini l'influsso di un criterio caritativo introdotto dal cristianesimo. Questo, nella realtà ecclesiastica, connesso all'ordine stabilito e alla classe dominante, si accontenta di « confortare » il colpevole sottoposto alle più atroci torture con le speranze d'oltre tomba e così non pure assolve il braccio secolare, ma se ne serve ai propri scopi.

Il vero è che un tale giudizio, in cui il timore di un'offesa agli interessi personali si fonde col risentimento verso chi rompe il vincolo comune a cui tutti necessariamente soggiacciono, col rispetto verso un ordine obbiettivo che garantisce a ciascuno un limite di spazio vitale, con una tradizione morale fondata sul costume che a quell'ordine corrisponde e con una giustificazione religiosa che caratterizza come pietosa la punizione più atroce, in quanto fonte presunta di ravvedimento interiore, e comunque rimanda a un giudizio d'altro ordine e d'altro valore, riposa su una coscienza etica for-

temente conservatrice. La società e il suo costume sono concepiti come essenzialmente statici: il diritto non è che l'espressione formale che consacra a vantaggio della situazione di fatto tale staticità; questa ha la sua conferma ideale in un ordine metafisico, così che ogni turbamento — a parte le accidentalità naturali — non può essere riferito che all'atto di un libero arbitrio individuale, su cui di principio si assommano tutte le responsabilità.

Questa complessa struttura paradossale e teoreticamente assurda della coscienza penale che si ritrova ancora sia nella opinione volgare, sia nella teoria classica, va distruggendosi da quando la società e il suo costume si rivelano storicamente dinamici, in linea progressiva. Il diritto si rivela allora — nella dialettica fra i due principi d'unità e di molteplicità sociale — come la forma di un processo sociale, in cui si risolvono particolari aspetti di fissità. L'individuo ha qui rilievo non nella sua astratta metafisica libertà d'arbitrio, ma nella libertà concreta costruttiva di un mondo sociale in continuo sviluppo sia esso economico o sia etico.

L'ordine di diritto è tale proprio in quanto consente e garantisce tale processo sia nell'opera politica, sia in quella civile o sia in quella penale. In quest'ultima dunque il differenziarsi del momento di diritto dagli altri momenti etici nel giudizio sul crimine e nella determinazione della sanzione, mentre corrisponde a quella coscienza sociale in genere cui siamo soliti dare il nome di democrazia, e a un indirizzo etico non astrattamente valutativo, ma costruttivo della realtà umana, nella storia, all'infuori di ogni sovrastruttura metafisica, introduce un nuovo indirizzo di valutazione, che ripone il crimine stesso e il suo autore nella sua realtà sociale e vi scopre anzi i punti di appoggio per un controllo etico-tecnico del suo sviluppo.

È naturale dunque che a questa concezione del delitto sotto il puro aspetto di diritto — il che non significa sotto un aspetto astrattamente formale che rappresenta solo lo schema giuridico di una valutazione dogmaticamente complessa, ma sotto il suo aspetto sociale-dinamico — corrisponda nella criminologia moderna la scoperta e lo studio, da un

lato del delinquente, come personalità fisiopsichica, dall'altro del suo ambiente fisico-sociale come radicalmente determinante e infine, in rapporto all'uno e all'altro, del grado di pericolosità sociale dell'atto e del delinquente stesso, della forma e del metodo della sua restituzione nel corso normale della società, o della garanzia stessa di tale normalità.

Così, di fronte alla lesione dell'ordine di diritto, non si pone più il problema astrattamente semplice e assurdamente paradossale della sanzione punitiva fondata sul principio metafisico dell'imputabilità morale del singolo, ma, spinta innanzi da esperienze umane e chiarita da ricerche scientifiche, sorge una folla di problemi concreti che investono violentemente concezioni, metodi, istituti della sanzione penale.

Alcuni punti vanno posti in particolare rilievo. Anzitutto in quanto un atto viene isolato dalla confusa valutazione tradizionale e considerato quale violazione dell'ordine di diritto, così come un crimine che turbi l'equilibrio e l'efficienza di una società che riconosce, garantisce, promuove la libertà dei singoli individui come energia costruttiva di una sempre più armonica, aperta struttura sociale, tale atto richiama, di fronte ad esso, una caratteristica reazione di diritto, rivolta cioè a difendere e a promuovere più profondamente e largamente l'ordine di eticità sociale. In questo campo, solo ispirata a tale fine, la reazione è legittima e positiva, e usa legittimamente dei mezzi che la società le offre di difesa e di costruzione, e solo in rapporto a questo fine può provvedere a garantire il rifacimento del danno e l'instaurazione di condizioni obbiettive per lo sviluppo della coscienza morale.

Se, invece, si confonde il crimine con la colpa — non parliamo poi del peccato — non solo si toglie chiarezza al giudizio, spostandone i limiti e i criteri, si annebbia la determinazione della responsabilità, spostandola dal piano dei rapporti sociali a quello di un'astratta intimità della libertà d'arbitrio; ma nell'atto stesso della sanzione si introducono motivi contraddittori, estranei all'ordine di diritto, che oscillano dall'idea della funzione astrattamente equitativa a quella esemplare e a quella umanitariamente correttiva della pena.

Il secondo punto riguarda il carattere generale della rea-

zione ad un crimine come violazione dell'ordine di diritto. Il crimine non è tale semplicemente come atto di una volontà ribelle. Sotto il suo senso astrattamente negativo di disvalore la sociologia moderna, come vedemmo, ha scoperto un complesso intreccio di condizioni naturali, sociali, psicologiche, che ne costituiscono la realtà positiva. E soprattutto ha posto in luce il fatto che la presenza di un crimine, di una frattura nell'ordine sociale implica che questo è lungi dal possedere unità, universalità, radicalità umana, tali da farne l'effettiva trama del vivere sociale.

La reazione dunque al crimine, se mira, come deve, non solo al riparo della lesione compiuta, ma alla restaurazione dell'ordine di diritto, non si esaurisce nella sanzione rivolta al singolo, ma ha, come necessario compimento, le attività e gli istituti di prevenzione, di protezione e di ricupero, a cui gli studi criminologici possono offrire un concreto schema operativo.

In terzo luogo, la sanzione personale, come momento della reazione sociale alla violazione dell'ordine di diritto, non può legittimamente avere altra funzione che la difesa e la restaurazione di questo. Le concezioni della pena come giusta punizione afflittiva o come minaccia intimidativa o come espiazione, considerate per sé, dipendono da una confusione teorica appoggiata a una tacita arretrata metafisica valutativa che accoglie e giustifica oscure, confuse reazioni volgari.

La legge non può e non deve essere l'espressione di questa coscienza oscura e contraddittoria, anche se largamente diffusa, ma piuttosto chiarirla e differenziarla al suo interno, tanto più che tale coscienza e le concezioni della pena che vi si riferiscono, conducono, se giuridicamente realizzate, a sanzioni come la morte, l'ergastolo, la segregazione cellulare e a un sistema generale dell'applicazione della pena che sono la negazione stessa dell'ordine sociale ed hanno una profonda ripercussione dissolutrice di tutta la vita etica.

Non v'è forse espressione più chiara di progresso civile che questo aver strappato la sanzione dagli influssi di oscure concezioni sacrali, di reazioni passionali violente, di confuse tendenze moralistiche, di risentimenti personali repressi, per

riconduurla ad un senso e ad una funzione non formale, ma concreta di diritto, a una funzione cioè sociale, come momento di una società progressiva che risolve in sé i propri elementi negativi, raccoglie tutte le forze individuali, anche quelle ribelli, e ne fa strumenti positivi del suo progresso. La nuova coscienza penale è la forma più radicale di una generale coscienza di diritto, come coscienza attiva dell'autonomia dinamica del corpo sociale, che è una cosa sola con la democrazia politica, e che perciò stesso crea nel mondo moderno tutto un nuovo orientamento etico, libero dalle tragiche e grottesche strutture del moralismo individualistico che distrugge nella sua idealistica astrazione la sostanza stessa della vita morale.

Difesa e restaurazione dell'ordine sociale sono dunque due aspetti — negativo e positivo — inscindibili della sanzione. La difesa ha, come forma immediata, la riduzione della libertà, la cui espressione più brutale, non certo l'unica né la più efficace, è il carcere. Che la giustizia si sia ridotta a realizzare e ad esasperare questo aspetto puramente negativo della sanzione, che rende questa responsabile della creazione di un così grave centro di demoralizzazione e di corruzione sociale, dipende in gran parte dall'aver oscurato il momento positivo della sanzione di diritto confondendola con quella morale o financo religiosa.

Ed ecco il carcere divenuto, per tale perversa e sciocca fantasia moralistica, l'eremitaggio ove la coscienza malvagia si redime o comunque paga il suo debito all'idolo metafisico della giustizia. Tutto ciò rientra nel tono di sentimento sadico dell'« Anima bella ». Invero il carcere non può rappresentare che questo aspetto negativo di limitazione della libertà, che è per sé insufficiente a realizzare la sanzione e che, se esasperato, la snatura. L'aspetto positivo della sanzione, la restaurazione dell'ordine di diritto ha un duplice senso.

Di fronte all'arbitrio individuale è affermazione della validità assoluta di tale ordine; rispetto alla realtà della persona, elemento essenziale di tale ordine, è restaurazione di quello in lei e di lei in quello.

Il dominio della legge e i limiti ch'essa impone alla li-

bertà, adempiono al compito della sanzione, e, se non siano aggravati da inutili sofferenze, rappresentano l'unica forma in cui l'autorità dell'ordine di diritto può essere affermata così da ingenerare riconoscimento e rispetto, senza provocare reazioni contrarie di umana ribellione e di indignazione in colui che è punito e in coloro che assistono alla punizione.

Qui si giunge al secondo compito positivo della sanzione, che va ben distinto dalla così detta redenzione morale, considerata come un fatto soggettivo interiore — coscienza della colpa, rimorso, accettazione della pena, sublimazione spirituale — che è uno schema psicologicamente astratto, dominato da una concezione moralistica, e che là ove sembra realizzarsi è spesso solo il riflesso di una demoralizzazione etica più profonda, di un annullamento e non di una restaurazione della personalità. Qui si tratta di ricostruire l'ordine sociale nel colpevole nell'atto stesso in cui si restituisce il colpevole nell'ordine sociale. Giacché se tale ordine non vive nella coscienza di alcuni uomini, ciò dipende dal fatto che essi non vivono in un ordine di diritto, in un ordine cioè socialmente aperto e integrativo della loro attività.

Il fatto di vivere in un mondo ove vige una legge, non significa — e ciò è fondamentale — vivere in un mondo di diritto; partecipare positivamente ad esso. Molti — assai più che si creda — sono gli uomini a cui tale partecipazione è negata. Ora il secondo compito positivo della sanzione esige non solo l'umanità della pena e dell'applicazione della pena, così che il colpevole, pur nel limite che gli è imposto, non perda la coscienza e il diritto della sua libertà e dignità personale; ma richiede che la restrizione del regime carcerario non spezzi la continuità delle relazioni positive che legano il detenuto alla normale vita civile e ai suoi valori. Esige anzi che i rapporti in cui esso entra a causa della sanzione, in particolare la società carceraria, siano tali da rendere possibile e promuovere il suo inserimento nell'ordine di diritto, la sua partecipazione alla società civile.

Di qui l'esigenza di una normalità di relazioni sociali della vita carceraria, l'importanza del lavoro, dell'attività

culturale. Di qui la condanna della forma attuale e dei modi di tale vita destinati piuttosto a far dei colpevoli, dei ribelli o dei disperati, comunque degli asociali. « Chi c'è stato ci ritorna » dice un triste proverbio, e questo è per gran parte l'effetto della pena stessa.

Rimane un'ultima considerazione. Il crimine non è opera del singolo individuo. Esso trova le sue condizioni, la sua provocazione, persino la sua autogiustificazione nella situazione sociale. È la società dunque che deve restaurare in sé l'ordine di diritto. Ora una pena disumana, un disumano trattamento dei carcerati, il fatto che nel carcere si costituisca un centro di miseria umana, di corruzione, di avvilitamento, di crudeltà, costituiscono delle forze eticamente negative all'interno della società, un principio di distruzione e non di restaurazione della sua eticità. Esso agisce non pure su chi ne soffre, ma su chi lo impone, su chi lo tollera, se non fosse altro come ispiratore di indifferenza, di scetticismo, di irresponsabilità etica. Il fatto che milioni di uomini accettino, fingendo, che, in nome loro o peggio in nome di una loro ideale giustizia altri uomini siano avviliti, torturati, degradati, non può non riflettersi in senso negativo sulla vita e sulla coscienza di ognuno d'essi; non può non paralizzare tutto lo sviluppo del corpo sociale. Né si ripeta la stolta frase che realizzando questi principi rischieremo di rendere più facile e più piacevole la vita dei bricconi detenuti che quella di buona parte dei liberi onesti. Chi ripete queste parole — come spesso avviene per chi si fa bello di simili slogans — ripete, ma non pensa nulla; non pensa quanto sia più grave un limite alla libertà comune, e soprattutto a quella libertà che si fonda su una semplice umana virtù conscia di sé e riconosciuta dagli altri; non pensa che se fosse vero quello che egli dice, se la vita degli uomini liberi fosse tale ch'essi potessero invidiare quella dei prigionieri, la loro non sarebbe libertà, ma schiavitù durissima del bisogno e del privilegio.

Qualcuno forse potrà chiedersi se così lungo discorso teorico fosse necessario, se non bastasse fare appello ai generali

sentimenti di umanità o ai diritti universali dell'uomo. L'umanitarismo sentimentale e l'appello agli astratti diritti di natura, hanno certo una loro ragion d'essere e una loro efficacia contro il duro conservatorismo di un costume tradizionale e i principi dogmatici che lo esprimono teoricamente. Ma l'uno e l'altro, mancando di verità e di realtà, non costituiscono un solido criterio, si prestano anzi a tutti i compromessi e a tutte le confusioni e non hanno presa che sulle anime in cerca di ideali, le più sconclusionate e praticamente incapaci che esistano.

La nostra intenzione è stata piuttosto di riportare nella concreta realtà storica e in un'organica eticità i principi della sociologia applicata alla criminologia, riconducendo, da un lato, le sue ricerche teoriche a un generale indirizzo del pensiero critico, dall'altro, le sue suggestioni pratiche a un carattere fondamentale della società moderna, al suo momento progressivo, e connettendola alle sue forme in tutta la sfera dell'eticità. Noi crediamo che questo concreto senso storico garantisca la validità dei principi sociologici sopra indicati e la loro portata attuale, fuor d'ogni sogno utopistico e di ogni cieco reazionarismo, e, in particolare, definisca il senso, il valore e l'estensione del principio sancito — come espressione di una nuova democrazia progressiva in questo campo — dell'articolo 27 della Costituzione Italiana: « Le pene non possono consistere in trattamenti contrari al senso di umanità e devono tendere alla rieducazione del condannato ».

Ciò appare tanto più necessario in quanto, se è vero che gli studi criminologici in Italia sono particolarmente avanzati per opera specialmente della scuola positiva, questa è sembrata incapace, sociologicamente, di dar loro un serio indirizzo unitario e un organico collegamento col concreto sviluppo sociale e politico del Paese. Ciò ha prodotto non solo l'efficace resistenza — anche teorica — di dottrine tradizionali, ma l'arretratezza della legislazione penale e della pratica carceraria.

Certo è che la crisi politica e civile che ha nome fascismo ha fissato e accentuato tale arretratezza; e ciò è sociologicamente una riprova dello stretto legame tra teorie penali e

teorie politiche, in funzione della concezione sociale che sottostà alle une e alle altre.

È naturale perciò che la nuova democrazia italiana, di fronte all'eredità fascista consacrata nel Codice Penale e nel Codice di Procedura Penale Rocco e nel Regolamento carcerario corrispondente del 1933, si sia preoccupata di sciogliersene, rinnovando indirizzi, istituzioni, metodi. Non si può dire tuttavia che i risultati siano corrisposti alle intenzioni, indice quanto mai grave di un forte ripiegamento dottrinale e politico.

È bensì vero che il Codice Penale del 1931 è stato sottoposto allo studio di una Commissione di revisione, ma questa, a parte la lentezza dei lavori, nella relazione al Progetto preliminare del primo libro, pubblicata nel 1949, ha espresso il parere che non si debba discostarsi dai principi fondamentali del sistema attuale, e soprattutto che non si debba allontanarsi dal « principio della imputabilità morale, come fondamento della responsabilità », giacché esso « con tutte le direttive che ne conseguono nella determinazione e commisurazione della responsabilità, a parte la tradizionale e inveterata corrispondenza che ora trova nella coscienza, si ispira oltre tutto alla esigenza democratica della riaffermazione della personalità umana in ogni campo della disciplina sociale e politica »¹.

Parole queste che, a dire il vero, non fanno che rispecchiare in forma solenne la « tradizionale ed inveterata » confusione e distorsione della coscienza etica volgare. In esse noi troviamo anzitutto la già combattuta contaminazione tra il piano morale e il piano del diritto, dico contaminazione e non rapporto. Ché l'imputabilità giuridico-sociale, che solo può stare alla base di un giudizio penale, e la responsabilità che ne risulta non sono identificabili sociologicamente con l'imputabilità morale e la responsabilità corrispondente, ma solo concepibili in un reciproco rapporto dialettico. Non solo il sapere tutto che riguarda le discipline morali, ma la sto-

¹ *Progetto preliminare del primo libro del Codice Penale*, Roma, 1949, p. 11.

ria del costume sono contrari a quella ingenua sostituzione. La quale dovrebbe trovare appoggio nella coscienza tradizionale, secondo si è detto; ma la tradizione di cui qui si parla non è che il connubio di una metafisica confusa e arretrata e di un costume privo della luce interiore della coscienza etica.

Dove poi l'affermazione raggiunge il grottesco è là dove proclama che il principio della imputabilità morale, come consacrazione della personalità, risponde alle esigenze democratiche della vita contemporanea.

Ma l'imputabilità morale è, nel caso, solo un momento dell'affermazione della personalità; essa la consacra in astratto, per poi distruggerla di fatto nella sua realtà. Ciò che possiamo pensare consono alla democrazia non è questa affermazione vuota in campo morale, ma la concreta opera di costruzione della persona, il che, dal punto di vista democratico, avviene all'interno dei rapporti sociali, nelle relazioni dell'uomo alle cose ed agli altri uomini, e non fuori od indipendentemente da essi.

Di fatto, tuttavia, l'inumana vacuità di questo principio non ha impedito a coloro che sono a contatto diretto con la vita carceraria, dove quello trova la sua esemplare realizzazione, di sentire l'intollerabilità di quest'ultima. Sulla base di esperienze particolari, con carattere di prova da parte di direttori intelligenti ed umani di Istituti penitenziari, sono state introdotte importanti variazioni al regime tradizionale. Si è anche andata risvegliando, prendendo inizio dalla considerazione della delinquenza minorile, una coscienza pubblica diretta alla prevenzione e all'assistenza e in cui la funzione emendatrice della pena è andata assumendo un valore sempre più forte. Vero è tuttavia che l'emendazione è sempre concepita nello schema della redenzione individuale, sul modello di quella religiosa, come fatto di coscienza, a cui dovrebbe seguire — e pur non segue — una riabilitazione sociale.

Questo concetto del redimersi ha il suo fondamento anch'esso in quello dell'imputabilità morale, si nutre di esperienze letterarie come *Delitto e castigo* di Dostoevskij. Sarà

utile che gli autori della Relazione per il nuovo Codice Penale ci dimostrino che Dostoevskij è il rappresentante del pensiero democratico. Comunque è chiaro che la tragica « rendizione-limite » di Raskolnikov è l'unica reazione possibile in una società che rifiuta qualunque sua propria responsabilità del delitto e qualunque collaborazione col « delinquente » nella restaurazione dell'ordine di diritto. Essa è la condanna di una società e della sua giustizia, che si rivela priva di ogni funzione sociale, incapace di fondare il mondo autonomo dell'umanità, che è quello appunto che la democrazia vuol consacrare.

Tale movimento ha trovato una sua prima espressione in un Progetto per il regolamento carcerario che, dopo lunghe esitazioni di una Commissione preposta alla sua formulazione, la Direzione generale ha elaborato; e in un voto concorde dei due rami del Parlamento per la costituzione di una Commissione di indagine sulle condizioni dei detenuti negli stabilimenti carcerari. Del Progetto si parlerà in seguito. Vale la pena di arrestarsi brevemente sulla Relazione presentata dalla Commissione di indagine¹.

Mi spiace dover affermare ch'essa ha deluso le aspettative, nonostante l'equilibrio e la saggezza che è doveroso riconoscerle nel trattare un tema tanto grave e tanto delicato.

La gravità e la delicatezza del tema sembrano invero piuttosto eluse che affrontate: ora non era ciò che il Parlamento richiedeva. Esso aveva dato mandato alla Commissione « di indagare, vigilare e riferire al Parlamento sulle condizioni dei detenuti negli stabilimenti carcerari e sui metodi adottati dal personale carcerario per mantenere la disciplina tra i reclusi ». Si deve dire che nulla di tutto ciò è stato fatto: noi avremmo desiderato di trovarci di fronte ad una nuda rappresentazione della effettiva realtà, ci troviamo invece innanzi ad una esposizione di principi, di leggi, a una discussione sul nuovo progetto di Regolamento, a proposte, per

¹ *Relazione della Commissione Parlamentare di indagine sulle condizioni dei detenuti negli stabilimenti carcerari*, Roma, 1950.

vero dire, umane e sensate ma tutt'affatto parziali e ispirate da un blando spirito umanitario.

Gli orrori delle carceri, la mostruosità degli edifici, l'assurdità delle istituzioni, la ferocia del regime disciplinare, i suoi riflessi igienici, fisici, psichici, sociali, le stesse nuove esperienze riformatrici, tutto appare dissolto e attenuato. Problemi come quello della vita sessuale dei detenuti — ch'è tra i più tragici e i più gravi — non sono neppure sfiorati. Quanto poi alle direttive generali degli apprezzamenti e delle proposte, basti dire ch'esse si rifanno al principio sovraccitato dell'« imputabilità morale », al concetto dell'emendazione come scopo collaterale della pena e intesa quale redenzione personale, a cui convergono sul medesimo piano e col medesimo valore il lavoro, l'istruzione e le pratiche religiose.

Comunque, pur nei loro limiti, meritano lode le conclusioni pratiche che possono così riassumersi:

1) Introduzione nel nuovo Codice Penale di norme per l'individualizzazione giudiziaria, per l'estensione del perdono giudiziale, per la revisione dei minimi di pene detentive, per la concessione di una diminuzione di pena a causa della buona condotta, per l'abrogazione dell'attuale disposizione per cui si sospende e si rimanda la pena ai detenuti colpiti da infermità psichica;

2) Aggiunta al nuovo Regolamento carcerario di disposizioni mitigatrici della punizione della cella, di facilitazioni per la richiesta di libri in lettura da parte dei detenuti, di norme per l'istituzione di una Commissione di detenuti per il controllo del vitto;

3) Raccomandazioni varie per la scelta del Giudice di sorveglianza, per il potenziamento del lavoro, per la riorganizzazione del servizio sanitario, per la costituzione di istituti di prevenzione e assistenza postcarceraria;

4) Invito di stanziamento di fondi per l'edilizia carceraria.

Quasi contemporaneamente, il Centro milanese per la Prevenzione e la Difesa sociale prendeva in esame, sotto i

suoi vari aspetti, medico, giuridico, sociale, il nuovo Regolamento carcerario. Dagli studi condotti è risultato un volume di vasto interesse critico¹. Non è qui possibile né riprodurre né riassumere il largo materiale di osservazioni e di critiche, di proposte in esso contenuto. Qui basterà indicare alcune posizioni sociologiche d'indole generale. Anzitutto è generale, da parte di tutte le Commissioni, il riconoscimento che il nuovo progetto di Regolamento, ricalcando il precedente, non affronta i problemi fondamentali della vita carceraria ed è necessariamente ancorato ai presupposti teorici che stanno alla base dell'ancor vigente Codice Penale e Codice di Procedura Penale.

La necessità di una revisione delle leggi in questo campo risulta anche dal fatto, messo in lucida evidenza dalla relazione giuridica contenuta nel volume in parola, che già il progetto di Regolamento implica o contiene norme che non possono non essere oggetto di legge.

In linea generale l'orientamento degli studiosi è per una concezione emendatrice della pena, e per la sua connessione in un tutto organico col giudizio e con l'assistenza postcarceraria. A questo proposito, particolarmente notevoli sono le proposte formulate dalle Commissioni Giuridiche per la continuità dell'azione del giudice originario, dalla Sottocommissione dell'assistenza sociale e da quella per la delinquenza minorile per l'opera di assistenza e di prevenzione, l'una e l'altra organicamente costruite su piano nazionale. Ma tutto ciò, evidentemente, si richiama a ben più vasti progetti legislativi, per i quali è necessario fissare l'indirizzo generale, garantire i mezzi necessari, disporre norme e istituti di transizione e di esperimenti. Per quanto riguarda il Progetto di

¹ *La riforma carceraria in Italia e il progetto per il Regolamento per gli Istituti di prevenzione e pena*, Milano, 1951. Nonostante che la Relazione della Commissione Parlamentare elogiassero il nuovo Regolamento, in seguito alle critiche contenute nel sopraindicato volume, il Regolamento stesso è stato dal Ministro della Giustizia sospeso in attesa di più ampie e organiche norme legislative, sostituendolo con una serie di disposizioni amministrative che per gran parte rispecchiano le richieste del Centro di Prevenzione e Difesa sociale.

Regolamento vale la pena di riportare le osservazioni della Commissione Sociologica che sono di carattere riassuntivo.

È chiaro anzitutto che le disposizioni del nuovo Regolamento sono destinate a rimanere lettera morta se manchino le condizioni concrete della loro attuazione. La prima di tali condizioni è la sufficiente disponibilità di mezzi finanziari da parte delle Direzioni degli istituti carcerari, che oggi si trovano nella impossibilità materiale di realizzare le più elementari provvidenze di ordine sanitario, sociale o culturale consigliate o prescritte dal Regolamento.

La seconda riguarda gli edifici carcerari, che, in genere, portano nella loro struttura architettonica il tragico segno di una concezione barbara e disumana della pena, e che, comunque, sono oggi disadatti e insufficienti al loro compito, aggravando con ciò i disagi e le sofferenze della vita carceraria.

La terza — che per gran parte si connette alle due prime — si riferisce alla separazione dei carcerati delle varie categorie che esigono un diverso trattamento: i politici e i comuni, e tra questi i colpevoli, spesso anormali, di reati di sangue, di violenza e contro il buon costume e i delinquenti contro la proprietà e il patrimonio, per non dire della separazione prima ed elementare tra i detenuti non ancor condannati e quelli che scontano la pena inflitta.

In quarto luogo, infine, occorre insistere sui criteri di reclutamento, sull'orientamento e sulla preparazione del personale di custodia, da cui, di fatto, dipende l'applicazione intelligente ed umana del Regolamento. Si deve raccomandare in special modo una direzione di carattere medico-psichiatrico accanto alla direzione amministrativa, un'assistenza e una prevenzione sanitaria organizzata con maggiore larghezza di mezzi e minori difficoltà dell'attuale, in generale un personale scelto, preparato e controllato con nuovi criteri in una scuola speciale. Sembra conveniente ancora che il giudice di sorveglianza possa essere adibito a questo solo ufficio.

A proposito del personale si deve lamentare la mancanza di disposizioni precise sulla scelta e sulla nomina del cap-

pellano le cui funzioni, di grande importanza, esorbitano assai dalla sfera religiosa. Infatti a lui, oltre l'assistenza religiosa, è demandato, dopo il periodo di osservazione, il giudizio sulle qualità morali, e sulle capacità di recupero del detenuto. Egli deve esprimere il parere sull'adattabilità di quello alla vita sociale e sulle condizioni della sua detenzione. A queste funzioni consultive altri compiti esclusivi si aggiungono: la direzione della biblioteca e la distribuzione dei libri; la partecipazione al consiglio di disciplina; la censura della corrispondenza.

Ora è molto vivo il dubbio che al cappellano manchi spesso la competenza specifica, e, nonostante, anzi forse per le buone intenzioni, l'indirizzo etico che non s'identifica a quello religioso, l'imparzialità di giudizio, l'elasticità ed umanità schietta dei metodi di avvicinamento all'anima di molti detenuti, la larghezza di spirito e la equanimità necessaria a originare in quelli la certezza di un trattamento sia pur severo, ma giusto, imparziale e rispettoso dei loro sentimenti e dei loro principi.

Tutto ciò è aggravato dalla posizione di privilegio, anzi di monopolio che è fatta alla religione cattolica con l'obbligatorietà delle pratiche religiose e la proibizione del mutamento di religione. In questo campo, se si debba aver riguardo alla funzione della pena, come restauratrice dell'ordine di diritto nel colpevole e di questo nell'ordine di diritto, bisogna evitare ciò che possa apparire come un'ingiustificata costrizione. Il diritto di libertà di religione e di culto non può né deve essere distrutto o attenuato dal fatto della detenzione, e, pur tenendo presente il valore che l'assistenza religiosa, liberamente richiesta ed offerta, senza sospetto di privilegio, può avere sull'animo e sulla condotta dei detenuti, bisogna ricordare quanto possa essere moralmente pericolosa un'estrema sommissione interessata o un'assoluta disprezata rassegnazione, facili ad insorgere in un ambiente come quello carcerario.

È stato ricordato che la prima condizione per la restaurazione dell'ordine sociale è che al condannato sia concesso di mantenere integra e anzi di sviluppare in senso sociale

la coscienza della sua dignità e responsabilità personale. Perciò è giusto che non un numero, ma il suo nome sia usato a designare il detenuto e che gli sia evitato tutto ciò che inutilmente lo avvilisce e lo degrada.

In vista della necessità che l'isolamento carcerario non tolga la coscienza e la presenza di più vasti e umani rapporti sociali, sono da approvare e da sviluppare le disposizioni che facilitano le visite, i colloqui, la corrispondenza specie con i familiari, e l'introduzione anche del sistema di brevi licenze. Di più importa che la stessa società e la vita carceraria favoriscano lo sviluppo delle attitudini e della coscienza sociale del detenuto.

A tale scopo giova soprattutto il lavoro, a condizione che esso abbia carattere produttivo e non afflittivo — nel qual caso esso perde ogni valore educativo e sociale — ch'esso corrisponda il meglio possibile alle capacità del detenuto e le sviluppi e che sia giustamente e normalmente retribuito.

Bisogna anche raccomandare, appena sia possibile, che la collaborazione dei detenuti alle istituzioni e all'attività della vita carceraria sia estesa ed intensificata, ammettendo l'elezione di commissioni a carattere consultivo per quanto riguarda il funzionamento delle cucine, degli spacci, degli *ateliers* di lavoro, delle scuole, della biblioteca, dell'infermeria.

Alla ricostruzione della personalità etica del condannato giova certo lo sviluppo del suo interesse, della sua vita culturale, la maggior ricchezza e il miglior funzionamento delle biblioteche, la frequenza di conferenze, concerti, spettacoli, l'estensione dell'istruzione scolastica attraverso corsi regolari e corsi straordinari di aggiornamento. Nessun seme di umanità affondato in un cuore umano va perduto; sempre esso produce nuove insospettate ricchezze, quando il risentimento o la disperazione non lo inaridiscano. Per questo la coscienza della redenzione in atto, la speranza della libertà non devono mai venir meno. Per questo la severità intelligente della disciplina non deve tollerare mai punizioni arbitrarie, crudeli, avvilenti. Nessuno può e deve togliere all'altro uomo il diritto e il dovere della sua umanità.

V'è un senso profondo nel fatto che già nel Vangelo, nella Buona Novella, sorta dal dolore di umili oppressi sfruttati e offesi in nome di una rigida legge, tra le forme più vere della carità fosse posto il soccorso ai carcerati e che questa pratica si sia continuata attraverso i secoli rattivandosi là dove — come nel Due e nel Trecento — il Cristianesimo tornava ad essere religione di popolo. Il colpevole, atterrito e posto in ceppi dalla legge, sembra ritornare nelle braccia di Dio, nelle braccia dell'umanità che lo accoglie in una fraternità nuova e che in questo rapporto giunge a più vera coscienza di se stessa, sente che la responsabilità è comune e che essa non può volontariamente perdere alcuno dei suoi senza perdere se stessa.

Per questo il problema carcerario — in genere il problema della pena — tocca così profondamente l'interesse e il cuore degli uomini, per questo attraverso la pratica stessa tende a risolversi in senso più umano. Ma è evidente che questa risoluzione, di cui anche questa discussione sociologica sul regolamento carcerario è un momento, non può attuarsi se non in funzione di un rinnovato concetto della giustizia penale, nel senso da noi sopra indicato. Questo a sua volta non può trovare concretezza che sul terreno di una radicale giustizia sociale che impedisca agli uomini di scontare la pena della stessa ingiustizia da essi sofferta, che crei un sistema sociale in cui l'ordine di diritto, la forma di una società aperta che liberamente si costruisca nella piena formazione e collaborazione di tutti, abbia la sua realtà, in cui un'etica collettivamente costruttiva dia ad ogni forza la possibilità di un pieno sviluppo, di una compiuta efficacia. Le contraddizioni della giustizia penale si riassorbono solo nell'aperto orizzonte della giustizia sociale.

Queste discussioni sociologiche parziali e l'azione riformatrice che ne deriva, non possono avere la pretesa di risolvere il problema, ma di illuminarlo, diffonderlo, renderlo umano, impedire che si attenni o si nasconda: il problema delle carceri ci apre quello della giustizia della società umana,

ci svela la profondità del problema della nostra vita, ci impegna per esso senza inganni, ci spinge a non soggiacere al mito di un destino, sia esso materiale o spirituale, a dominare nella storia la nostra vita, a costruirla in una sempre maggiore coscienza e solidarietà sociale *.

1951

* [Pubblicato nel « Giornale degli Economisti » e « Annali di Economia », settembre-ottobre 1951].

LA STRUTTURA SOCIALE DEL DELITTO

Premessa.

Quando si prendano a considerare le categorie etiche — giuridiche, educative, morali e religiose — e, alla loro luce il complesso, mutevole intreccio della vita civile, rilevandone gli aspetti positivi e negativi con l'intento di consolidare o di promuovere gli uni e di prevenire o di eliminare gli altri, si è condotti, quanto più seriamente si proceda, ad alcune constatazioni fondamentali. In primo luogo, tali categorie considerate nei vari domini, anche se un nome identico le denota, non sono né identificabili, né sovrapponibili, ma sembrano appartenere a sezioni o piani diversi della realtà umana. In secondo luogo, esse rimandano come a proprio sostegno a complessi psicologici che esse più o meno qualificano e sintetizzano secondo il proprio senso, complessi che a loro volta sorgono da strutture sociali che determinano quindi l'effettivo contenuto di realtà umana di quelle categorie valutative. In terzo luogo le strutture sociali, i loro riflessi psicologici, le categorie stesse e i loro reciproci rapporti si svolgono storicamente in un processo a volte continuo a volte dialettico.

Se queste constatazioni vengono non accantonate come rilievi particolari, ma prese sul serio, come fondamenti metodici di una ricerca che insorge di fronte ad ogni problema sia teorico che pratico nel campo dell'eticità, tale ricerca presenta i seguenti essenziali vantaggi. Determina anzitutto la struttura socialmente ed umanamente reale su cui si definiscono i vari domini etici, i loro interni rapporti, le istitu-

zioni, le categorie ideali che li reggono e nel tempo stesso riconosce e segue il loro processo storico. Supera, quindi, l'accezione astratta e dogmatica di quelle categorie, e, senza infirmarne la validità pratica, ne indica i limiti, i modi, il processo e rende perciò comprensibili e valutabili le rotture, le crisi, i conflitti che in quei domini si svolgono. Pone perciò in rilievo non un rapporto estrinseco, formale tra valori, categorie ideali e fatti della realtà, ma un rapporto organico e dinamico, riconoscendo i motivi profondi e reali dell'insorgere di aspetti positivi e negativi, del consolidarsi degli uni e del risolversi degli altri, offrendo alla prassi etica punti di riferimento concreti.

Che tali ricerche rimandino ad una filosofia della cultura ed a una concezione generale della storia è certo, ma vi rimandano non come ad un punto di partenza, ma come ad un criterio limite di continuità, di universalità e di concretezza pratica. Vale forse qui solo la pena di aggiungere qualche breve osservazione e chiarimento.

Una concezione generale della storia non può sorgere che all'interno del sapere storico stesso, in quanto esso si ordini, secondo una tipica prospettiva, in funzione di un problema attualmente rilevante e riconosciuto quindi come essenziale. Ma affinché essa non si determini astrattamente, ma ponga in rilievo con l'interna ricchezza di contenuti, la complessità dei loro contrasti, delle loro tensioni, e la dialetticità del loro sviluppo, è necessario ch'essa sorga sullo sfondo di una filosofia della cultura. La quale, intesa in un senso criticamente aperto, non è teoria di valori ideali, metafisicamente o empiricamente fondati, sempre tuttavia con un processo arbitrario di astrazione che li stacca, in una parziale genericità, dal corso della vita, né rilievo dell'accordo o del disaccordo tra questo e quelli. Essa è piuttosto rilievo della struttura e dei processi dinamici della cultura stessa, in cui prendono corpo relazioni, istituzioni, valori, in funzione dei problemi della cultura stessa, alcuni dei quali affiorano parziali e labili, ma altri si sviluppano in universalità ed in continuità, penetrano ed assimilano particolari contenuti, si svolgono in una ricca fenomenologia, determinando campi

idealmente distinti, come quelli dell'economia, dell'educazione, del diritto, della morale, dell'arte, della religione, del sapere, il cui sistema non è a priori fissato, ma si svolge storicamente e variamente si accentra. Non è qui il luogo di definire più precisamente il metodo antidogmatico e critico di tale filosofia, in cui forse vengono poste a profitto, liberi da ogni metafisicismo, gli indirizzi trascendentale, dialettico, fenomenologico della filosofia moderna. Si può solo indicare che tale filosofia non solo fa da sfondo criteriologico a una generale concezione storica, ma l'una e l'altra insieme si giovano e danno concretezza alle ricerche sociologiche e psicologiche. Tutte insieme poi offrono alle singole discipline morali la ricca trama culturale in cui si definisce il loro campo secondo la propria problematica strutturale e dinamica, e che continuamente preme in essa e su di essa per nuovi sviluppi. Qualunque problema si prenda a considerare, è perciò da ritenere che solo dalla convergenza di tali diverse ed autonome direzioni del sapere possa venir illuminato nella sua ricca, concreta realtà, specie se si intenda di rivolgersi a una sua soluzione pratica.

Nel caso specifico, trattandosi di precisare da un punto di vista sociale gli istituti e gli strumenti di prevenzione nel riguardo di alcuni delitti, specificamente definiti dal Codice Penale — i delitti colposi e dolosi contro l'integrità personale — noi trascureremo di necessità il problema filosofico della natura del mondo giuridico, della sua problematica e sistematica in cui quelle definizioni si innestano, e il problema storico del costituirsi di tale problematica e sistematica.

Non potremo tuttavia fare a meno di tener presente, nel ricercare i fenomeni e le strutture sociali condizionanti tali delitti, la relatività storico-pragmatica delle categorie che giuridicamente li definiscono, ché se noi non lo facessimo, la stessa ricerca sociologica sarebbe limitata e deviata da presupposti che in lei non si giustificano e l'intenzione pratica di un'azione preventiva — sociale — ne soffrirebbe. Dico di più, non potremo evitare qualche accenno alla formazione storica di tali categorie e vorremmo augurarci di provocar

con questo un indirizzo di studi riguardante tutta la sfera etica, la cui liberazione dal dogmatismo, per via filosofica e storica, è quanto mai necessaria se si voglia sciogliere da seri impacci la ricerca sociologica e renderla utile ad una funzione pratico-preventiva. A proposito della prima è necessario confessare che noi ci limitiamo qui a un'indicazione sommaria delle linee secondo cui essa si deve dirigere per quel tanto che è necessario alla formulazione di principi generali di prevenzione. Riguardo alla quale ci accontenteremo di alcune indicazioni di massima, giacché siamo sul piano sociologico che non ammette precisazioni simili a quelle che possono fornire il piano giuridico e sanitario, se non si riferisca a determinati casi concreti, dato che in quello si deve tener conto in massimo grado della variabilità storica delle situazioni. Tuttavia riteniamo che anche le analisi e le suggestioni di carattere sociologico non solo possano introdurre elementi nuovi nella soluzione dei problemi, ma siano anche capaci di offrire allo studio sanitario e giuridico un panorama più ampio per la determinazione delle proprie soluzioni.

1. *Osservazioni generali.*

In linea generale tre osservazioni possono essere fatte. La prima riguarda la distinzione tra reato colposo e doloso. Essa implica una concezione psicologica dell'atto, orientata secondo determinate categorie etico-giuridiche. Nella distinzione sopra indicata giocano infatti una parte essenziale i concetti di coscienza, di volontà, di libertà, con tutte le loro varie articolazioni e sfumature. Tali concetti invero si riconducono a quello della persona giuridicamente responsabile con tutte le sue determinazioni e i suoi limiti. È ovvio che quest'ultimo concetto nasce e si svolge sullo sfondo del processo della struttura sociale, che ne crea l'occasione ed il contenuto e gli offre il riferimento per i suoi aspetti fenomenologici. È, di passaggio, da notare che il concetto di persona è in sé complesso e variamente articolato. Esso implica non solo la concreta individuazione di una struttura psico-

biologica, ma, attraverso di esso, di una situazione e di un sistema di rapporti sociali, considerati nella loro dinamica storica. Ancor più il concetto di persona non è dogmaticamente unitario, ma si articola in funzione del senso ch'esso assume nei vari campi culturali in relazione al problema in essi dominante. Si può così parlare di una persona economica, giuridica, morale, religiosa, come di diverse strutture ideali della personalità irriducibili tra loro, a volte anche in contrasto, ma la cui dialettica complessa forma appunto la vita della personalità stessa.

Una società strettamente organica, in cui il singolo s'innesta radicalmente al gruppo e alla sua vita, non è favorevole al sorgere di un tale concetto complesso di personalità e della dialettica culturale che vi corrisponde e, perciò stesso, al differenziarsi di una sua struttura giuridica. La persona rimane nell'atmosfera del costume, fondato su rapporti organici e tribali, così che il suo atto ha valore solo rispetto all'esigenza di quelli. La distinzione giuridica della colpa e del dolo in un simile ambiente sociale, può insorgere come appello casuale, non ha evidentemente stabilità categoriale. E ciò è tanto vero che nella stessa nostra società la distinzione si attenua in quei gruppi che posseggono una organicità accentuata. Si pensi alla giustizia delle società segrete, alle sanzioni relative al comportamento nei partiti, negli stessi ordini professionali, al codice militare e più ancora agli immediati atti di « giustizia militare » in situazione di guerra; si pensi, se si vuole, alla ricca casistica in proposito del peccato religioso che percorre tutta la distanza tra i due termini. È evidente invece che la distinzione ha tutto il suo valore, benché a volte non tutto il suo riconoscimento sociale, in una società articolata, elastica, in movimento, che consenta l'accentuarsi della funzione e del valore dell'individualità come tale, della sua significazione giuridica nella complessa dinamica culturale.

La seconda osservazione è che i reati elencati dal Codice — parlo del Codice italiano — come degni di rilievo particolare da un punto di vista giuridico, sotto il titolo comune di reati contro l'incolumità personale, non coprono

tutta la casistica etica del costume. Molte determinazioni di quest'ultima — si pensi alla vendetta, all'omicidio per onore in cui l'onore svara di senso — vengono ricondotti al caso generale e differenziati solo secondo criteri — essi pure generici — di valutazione, che hanno sempre un riferimento all'attitudine personale. Non ho bisogno di ricordare che alcuni di tali reati non apparvero e non appaiono reati in una situazione sociale o in gruppi sociali ove predomini nell'organicità stretta dei rapporti il costume o dove questo ricopra zone lasciate scoperte dalla universalità del diritto, sciogliendo da essa l'individuo. Perciò sia il riassorbimento in tale universalità di quei reati, sia l'indicazione di reati distinti e per sé rilevanti — come l'infanticidio o l'abbandono d'infante — non è solo questione di sistematica giuridica: dipende da una evoluzione di tutto il mondo etico, fondata su un processo di trasformazione del corpo sociale, in cui anche la sfera giuridica viene distinguendosi e universalizzandosi. È evidente che tal processo non può definirsi se non attraverso un largo ed attento studio sociologico e storico.

Finalmente la terza osservazione riguarda il senso con cui la struttura o la situazione sociale si rapporta al reato. Essa può essere in alcuni casi meramente condizionante del reato, ponendo cioè le sue condizioni soggettive ed oggettive negli stati d'animo e nei rapporti ch'essa genera. Può essere, in altri, determinante, in modo radicale e decisivo. Può infine anche essere giustificante, in quanto genera un costume e un sistema di valori cui quell'atto — che è reato giuridico — si inquadra. È comunque chiaro che sempre la situazione sociale sia che condizioni, sia che determini, sia che giustifichi il reato, essendo questo l'azione di un singolo, deve riflettersi e rifrangersi nella coscienza personale, dando origine a strutture, disposizioni, stati psicologici preparatori o provocatori dell'azione criminosa. È naturale che, per riguardo ai rapporti tra sociale e psicologico, rispetto al reato, non si può mai parlare di causa in senso stretto. Tale astratta categoria naturalistica male si applica alla complessità delle relazioni dirette e reciprocamente riflesse tra i due piani — se il sociale influenza il psicologico, il psicologico influenza a sua

volta di riflesso il sociale — e non tien conto del carattere rifrangente della personalità che può assorbire o deviare certe influenze o certi stimoli. Quanto tuttavia di questo carattere rifrangente sia dovuto ad una elementare natura biopsicologica e quanto all'ambiente sociale, è difficile stabilire. È stato detto che ambiente e personalità nel reato costituiscono un tutto organico che difficilmente si può scindere e, in ogni modo, l'azione delittuosa, nella sua complessa interna fenomenologia, che è stata in generale studiata solo con riferimento alla sua valutazione giuridica in sé semplificatrice, esprime dialetticamente tale connessione. Noi intendiamo qui indicare solo le condizioni sociali rilevanti per l'azione delittuosa, come indici per un problema assistenziale, lasciando ad altri il compito di analizzarla nei suoi presupposti psicologici e nella complessità della sua manifestazione.

Poste queste generalità passiamo a considerare separatamente il reato colposo e il reato doloso, procedendo sia per l'uno che per l'altro a un cenno di analisi sociologica e una indicazione di indirizzi preventivi. Si ritiene opportuno tra questi di escludere dalla considerazione gli effetti preventivi della pena, o di accennarvi in breve, giacché essi entrano nella problematica più complessa della pena e del suo valore — punitivo, esemplare, correttivo, riabilitante — che merita da sé sola un lungo discorso.

2. *Reato colposo.*

Se, come precisa il Codice Penale italiano, il reato colposo si riferisce a un atto lesivo della persona altrui, compiuto « per imprudenza, negligenza, ovvero per imperizia nella propria arte e professione o per inosservanza di regolamento, ordini e discipline », la colposità si riferisce a un oscuramento della coscienza di responsabilità concreta delle proprie azioni, riferita agli impegni socialmente assunti e riguardante i loro riflessi naturali e sociali. Vi è in questo caso, alla base dell'atto colposo, un complesso psicologico che si può variamente indicare, ponendo in rilievo gli aspetti di

incapacità presuntuosa, di ignoranza colpevole, di eccessiva fiducia di sé, di trascuranza dell'interesse e della vita altrui, di smodato amore di lucro, di disattenzione e via dicendo. Lasciando da parte ciò che si riferisce al carattere o al temperamento individuale, e ricercando i motivi sociali dell'agire colposo, sembra che su alcuni punti debba essere richiamata essenzialmente la nostra riflessione.

V'è anzitutto nell'oscuramento della coscienza di responsabilità un fattore fisio-psichico di stanchezza che può derivare sia dalle condizioni generali di vita dell'agente — miseria, depressione fisica, preoccupazioni economiche — sia dalla durata e dal carattere assillante, meccanicamente oppressivo del lavoro. Per riscontro a questo fattore un altro se ne può citare, sul piano opposto: un fattore di leggerezza, di indifferenza, che isola l'azione da ogni rapporto oggettivo o intersoggettivo, facendola considerare solo nel suo valore egoistico di utilità o di sfogo individuale. Questo fattore corrisponde a una situazione di scarso inserimento nel corpo sociale o di privilegio in esso — la corsa delle carrozze padronali travolgenti i pedoni, ricordata dal Parini, o l'indifferenza dell'automobilista snob per la vita dei passanti. — Più in generale, si può ricordare che la colposità alligna, fuorché nel primo caso citato, su una duplice ignoranza o trascuratezza. Ignoranza da un lato dei concreti rapporti obiettivi riferiti agli strumenti del lavoro, alla loro funzione, ai loro effetti; dall'altro dei rapporti e delle reciproche responsabilità sociali del lavoro e in genere di ogni atto che si inserisce nella vita civile. Si tratta di una mancanza di riflessione tecnico-razionale e sociale, derivante da un'istruzione deficiente o errata e da un'educazione assente o sviata sulle vie di un vacuo moralismo personale. L'affidarsi al « caso », alla « fortuna », alla « Provvidenza », o all'affermare che « ciascuno ha da pensare per sé », sono le formule proverbiali di quella deficienza istruttiva ed educativa che pretende di elevarsi a saggezza e rivela in tal modo gli abissi profondi che la civiltà moderna ancora contiene e determinano i suoi arresti e il suo stato di crisi.

A questo proposito su due aspetti va richiamato una spe-

ziale attenzione. Il primo è che la tecnicizzazione della vita moderna, il diffuso e spacializzato uso della macchina ha reso più complesso il problema di una immediata e complessa conoscenza dei vasti riflessi pratici dell'azione. Dobbiamo di più rilevare che, a tal riguardo, nella civiltà attuale si presenta con particolare accentuazione un fenomeno spesso notato, di un ritardo cioè dello sviluppo delle facoltà personali di vaste zone sulle strutture etico-sociali e sulle possibilità tecniche. L'umanità non avanza tutta in un blocco, secondo una piena universale corrispondenza delle sue situazioni soggettive ed oggettive. L'uomo moralmente e intellettualmente arretrato si trova a dover vivere in un sistema di istituzioni e di costumi che spesso lo trascende, a dover usare di strumenti la cui responsabilità va ben oltre la sua capacità di comprensione e di valutazione. Come vi sono selvaggi — o umoni di mentalità affine — che depongono la scheda nell'urna, così vi sono barbari che cavalcano una motocicletta. È stato giustamente rilevato che nelle zone depresse i nuovi mezzi tecnici vengono assunti più che per la loro reale efficacia, per un loro valore superficiale di novità, di eccezionalità che mette in gioco motivi di ambizione personale ingenui e risibili.

È certo che, a lungo andare, l'obbiettivo educa il soggettivo, ma ciò non toglie che in questo lungo andare si presentino dei veri e propri vuoti o salti di coscienza di responsabilità. In secondo luogo è da notare che la tecnicizzazione per se stessa, e per se stessa la macchina, sembrano assumere una dignità e un valore per sé autonomo, indipendente dal beneficio sociale che esse apportano. Questa idolatria della tecnica o della macchina, nasconde spesso la difesa di interessi e di piaceri privati, pur ammantandosi di pseudo valori morali: la necessità del progresso, l'utilità della produzione e via dicendo. Ma nel suo intimo, tra questi due moventi di apparenza ragionevole, l'uno nascosto, l'altro fittizio, essa è una delle forme di alienazione dell'uomo da se stesso che la « rivoluzione industriale » ha portato con sé e a cui l'unico rimedio è la conquista da parte dell'umanità del controllo sul corso della sua vita, all'infuori di privilegi consacrati.

Così mentre nessuno tollererebbe che un privato introducesse nell'altrui casa esalazioni mefitiche o sostituisse cibi normali con sostanze adulterate, permane il fatto che una grande azienda, per necessità tecniche, ammorbida l'aria di una grande metropoli; che le società chimiche per la disinfestazione dei prodotti naturali offrano sostanze chimiche che li deteriorano e li rendano nocivi; che la tecnica dei surrogati si imponga senza nessun riguardo alle millenarie abitudini del corpo umano. D'altra parte sarà difficile persuadere il possessore di una macchina che raggiunge i centocinquanta chilometri, che la sua macchina non ha il diritto di far nobile prova di sé e ch'egli debba rinunciare al piacere di questo elegante gioco sportivo, dove il prossimo rappresenta i birilli che la palla lanciata deve evitare. Questo tecnicismo esteriorista e idolatra, che assorbe in sé i motivi di estremo egoismo, è una delle più tipiche e pur diffuse forme di asocialità.

Un ultimo rilievo analitico. L'oscuramento della coscienza di responsabilità sociale dell'azione è spesso non completo, ma si riferisce a una classe, a un ceto, a un gruppo che l'agente ritiene, non in forma riflessa, ma immediatamente, come meramente strumentale. L'ottimo padre di famiglia che si preoccupa di portar in automobile alla scuola il figlio nei giorni nevosi perché non buschi un raffreddore, che sovvenziona la parrocchia perché renda bello e santo il Natale anche ai poveri, che dota il proprio paese di un asilo, può con grande facilità dimenticare che le condizioni di lavoro che impone ai propri dipendenti sono tali da fiaccare ogni energia umana, dimenticarlo anzi fino a tal punto da poter pretendere da essi, nei suoi riguardi, « relazioni umane ». I rapporti di classe sono in questo caso i più caratteristici, ma situazioni di tal genere si manifestano tra ceti e ceti, tra situazioni personali e situazioni personali, si nascondono sotto il rango del grado, il dovere di ufficio, ed altre forme di moralismo corporativo. Ma l'esempio della colonizzazione, delle rapine, delle uccisioni, del regime schiavista dei lavoratori di colore in nome dell'espansione della civiltà capitalistica è certo l'esempio più pauroso. La socialità e la coscienza di responsabilità che l'accompagna sono

ben lungi dall'essere universali; sono ben lungi anche dal progredire normalmente: la storia anzi indica ritorni o creazioni di nuove oscurità e nuovi limiti.

Può sembrare che si sia divagato nella ricerca del condizionamento sociale del reato colposo. La verità è che questo si innesta e trova incremento in una situazione sociale di assai vasta portata. Tanto è vero che vi sono casi di infortunio sul lavoro o di malattie professionali che possono a un'indagine più completa rivestire il carattere di casi di reato colposo. A questo proposito giova osservare che il problema degli infortuni e delle malattie professionali è uno dei più importanti aspetti dello sviluppo di una coscienza sociale, alla luce di un sempre più integrale umanismo, coscienza che divenuta sensibile ai mali, rifiuta la loro fatalistica accettazione, ne ricerca le cause e sempre più profondamente inserisce sulla struttura sociale la sua azione preventiva, attraverso conflitti di particolari interessi. Le « necessità della produzione », il « giusto profitto » del capitale, le « esigenze dell'economia nazionale », sono frasi che, nelle attuali condizioni di responsabilità sociale e di tecnica industriale, non possono giustificare né le forme di sfruttamento, come l'estensione dell'orario, l'aumento del ritmo lavorativo, l'assunzione di mano d'opera inidonea, né l'inosservanza delle norme di sicurezza e di igiene, né l'arretratezza del macchinario, fonti obbiettive di infortuni e di malattie. Né vale, a questo proposito, richiamarsi a constatate soggettive disposizioni all'infortunio, che farebbero di alcuni tra i lavoratori dei predestinati. Giacché queste disposizioni non entrerebbero in gioco senza le condizioni obbiettive, e spesso, d'altra parte, dipendono dal basso tenore di vita, dall'esaurimento nervoso, dall'inquietudine dovuta all'insicurezza economica, dalla pressione della vita familiare, dai precedenti della vita e del lavoro giovanile, dalla mancanza di addestramento e di cultura sufficienti, motivi tutti che si riconducono alle condizioni sociali.

In generale la situazione sociale che accentua i reati colposi è caratterizzata da una disorganicità di rapporti che nega alla socialità che ne deriva armonia, equilibrio, coerente

universalità. Gli effetti sono nell'interna frattura di classi, ceti e gruppi privi reciprocamente di considerazione umana, frattura che culmina nell'opposizione di una moltitudine costretta a un tenore di vita deprimente, annientante le energie fisiche e psichiche, ed a un lavoro estenuante, e di un'élite privilegiata e perciò asociale. La tecnicizzazione e l'uso della macchina su vasta scala, in tale situazione disorganica, accentuano questi caratteri e in genere minacciano di accrescere il tono di irresponsabilità sociale richiamando a delicate funzioni persone teoricamente e moralmente impreparate, sospinte dalla necessità o dal senso di avventura irresponsabile con cui sembra caratterizzarsi per molti la vita moderna. Deriva da ciò un'ignoranza generica e tecnico-professionale e un'ineducazione sociale di irresponsabilità, che stanno alla base dell'accrescersi del numero dei reati colposi.

È chiaro che, per quanto riguarda la prevenzione — dal punto di vista sociale — di tali reati, si devono mettere in primo piano tutti i fattori capaci di rialzare il tenore di vita dei lavoratori, di regolare e proteggere il lavoro, evitando in ogni campo, sia l'affannosità sia la meccanizzazione. Per quanto riguarda in particolare gli infortuni, si fa presente la necessità di rinnovare le disposizioni legislative che in Italia risalgono al 1899, di assicurare il rispetto delle leggi per la durata della giornata lavorativa e l'assunzione della mano d'opera giovanile e femminile, di regolare i cottimi, di adeguare le retribuzioni alle esigenze vitali, di sistemare igienicamente gli ambienti di lavoro, di rimodernare gli impianti, di osservare le leggi sulla previdenza, di impartire una adeguata istruzione tecnico-previdenziale. Dopo ciò, ma solo dopo ciò, e coi dovuti riguardi, può apparir utile l'intervento preventivo e selettivo della psicotecnica. Comunque è stato osservato che un riparo agli infortuni può essenzialmente derivare dalla liberazione dei lavoratori da una situazione e da una coscienza di passività nel lavoro aziendale. Ciò può sorgere da un intervento attivo della massa operaia nella gestione della azienda e, nello stato attuale, da un effettivo controllo delle Commissioni interne e dalla creazione di apposite Commissioni aziendali per la difesa del lavoro.

In secondo luogo è necessaria la diffusione di una istruzione elementare, tecnica, professionale seriamente organizzata in ogni grado, tale da fornire non solo precise nozioni, ma da introdurre un'abitudine razionalmente riflessiva, una immediata responsabilità teoretica che accompagni l'uomo per tutta la sua vita. Ma a fianco a questa deve porsi un'educazione non astrattamente moralistica, ma rivolta a creare un senso universale di responsabilità sociale, senza oscurità e senza limiti. Tanto più istruzione ed educazione in questo senso sono necessarie, quanto più il tecnicismo s'introduce come momento essenziale della vita moderna. Si tratta di padroneggiarlo e non di esserne padroneggiati, sia teoricamente che moralmente, di conoscerlo a fondo per porlo al servizio dell'umanità. Noi tocchiamo qui al concetto e al problema di quell'umanismo tecnico che è il problema più urgente ed universale dell'attuale cultura. Che al suo sviluppo possano contribuire i grandi mezzi di comunicazione come la radio, il cinema, la televisione ci pare ovvio. E non v'è dubbio che istituti, forme, disposizioni di educazione tecnico-civile debbano essere variamente tentate, sperimentate, sia direttamente sui giovani sia come corsi di aggiornamento per gli adulti. Vogliamo però soprattutto insistere sulla funzione in questo campo della scuola che sola può dare all'istruzione serietà e organicità e all'educazione sociale intimità e vaste prospettive.

Che il perseguire con severità il reato colposo ed estenderne sia pure con prudenza ma con umana fermezza i limiti non indulgendo al rispetto di privilegi o di interessi comunque consacrati e al superficiale richiamo di « esigenze ineluttabili » di civiltà, possa aver seria efficacia è pur certo. Ma qui tocchiamo un campo ad altri destinato. Vorremmo aggiungere che tutte queste disposizioni preventive possono avere un valore effettivo se ad esse corrisponda un processo della società in senso analogo, se esse si accompagnino cioè a un movimento politico e sociale diretto a redimere la civiltà dalle sue flagranti contraddizioni, dallo sfruttamento e dal privilegio di classe, a sottomettere al principio del pubblico

bene le sue energie, a creare una coscienza viva ed universale di responsabilità sociale.

3. *Reato doloso.*

Per quanto riguarda il reato doloso si può anzitutto rilevare che la situazione sociale può determinare — naturalmente a vario grado — sia le condizioni soggettive che le condizioni oggettive del reato. Può cioè, da un lato, provocare o accentuare il senso di isolamento ribelle e l'aggressività violenta che caratterizzano lo stato d'animo del delinquente; può, d'altro lato, dar origine a rapporti, a strutture di interna tensione che richiamano il delitto stesso. Senza particolarmente distinguere i due casi — il che sarebbe difficile, perché di fatto si intersecano sempre — sia nell'uno come nell'altro si tratta di situazioni sociali che oscurano, distruggono, offendono ogni eticità sociale, così che il singolo è abbandonato al suo interno risentimento e alla violenza delle passioni, o chiuso in una stretta cerchia di inflessibili particolari relazioni da cui non crede di poter uscire se non col delitto. È stato rilevato che, in genere, tutte le zone di civiltà depressa presentano, in confronto alle altre, una più alta percentuale di delitti contro la persona, in forma violenta. La formula spesse volte ripetuta che le popolazioni « più giovani » hanno una più alta percentuale di reati violenti contro la persona, ha senso solo se per « più giovani » si intende « in un grado inferiore di civiltà », il che non è, in linea generale, vero del tutto. Tra gli aspetti che rendono in tal senso pericolosa una situazione sociale possiamo qui notare alcuni, quasi come indicazione: che si potrebbero specificare e moltiplicare. Anzitutto si può risalire alle condizioni dell'infanzia e della giovinezza: all'abbandono, alla durezza della vita infantile, alle sofferenze, alle umiliazioni, alle offese, alle ripulse alle esigenze più naturali di letizia; alla mancanza di ambiente e di azione educativa, anzi al valore antieducativo dell'uno e dell'altro, alla insufficienza della funzione etica della scuola e via dicendo. Fanciulli difficili compaiono in tutte le scuole, già predeterminati dall'am-

biente familiare o parafamiliare: la scontrosità muta, l'inerzia pesante nasconde spesso un risentimento e una cieca violenza destinata ad esplodere. Si aggiunge la tendenza alla aggressività non frenata anzi alimentata nelle fantasie ispirate da una pseudo letteratura e cinematografia corruttrice nei giochi mimetici di fatti ed atti violenti e spesso nell'esempio dei maggiori.

Ampliando l'orizzonte possiamo dar rilievo a un secondo elemento di asocialità che spesso fonda questo piano e lo estende alle età successive. Si tratta della miseria, della fame, della sofferenza normale, della carenza di alloggio, dell'insufficiente tenore di vita, della disoccupazione con tutti i riflessi che esse portano con sé: l'isolamento sociale, il risentimento, l'esclusione dal campo etico normale, la impossibilità del reinserimento, l'oscuramento della fiducia e della dignità personale, il disgregamento dei rapporti più intimi, come quello familiare. Tutti i palliativi che condizioni normali di vita offrono agli urti delle cose e degli uomini vengono qui a mancare. Manca la certezza quotidiana, l'ambiente domestico, lo svago. Assilla invece il bisogno esasperando agli estremi l'individualismo. In generale ciò avviene in tutte le situazioni che spezzano i vincoli dell'eticità sociale, che isolano l'individuo, lo pongono per così dire con le spalle al muro, svegliando in lui i motivi più radicalmente egoistici. E può essere interessante notare che se fenomeni di esasperata reazione derivanti dall'isolamento sociale avvengono in situazioni di tragica depressione economica, essi avvengono pure al polo opposto, nei gruppi *d'élite* snobistica; sradicati dalla vivente struttura sociale, ricchi di seduzione evasiva, ma privi di reale sostegno per la personalità, dove le relazioni sentimentali e pratiche s'esasperano deviando. A fianco così al delitto della miseria sta il delitto del gran mondo o degli ambienti di snobismo sociale o culturale.

In generale a determinare questi fenomeni di rottura sociale e di isolamento risentito individuale che possono stare alla base del delitto doloso contro l'incolumità della persona, interviene il disordine del dinamismo sociale. Tale disordine già si manifesta in un irregolare rapporto delle generazioni,

che faccia perdere all'una autorità e organicità d'azione, all'altra disciplina e fresca spontaneità d'energia, che annulli in altre parole la naturale funzione di sviluppo educativo. Non si tratta solo del contrasto tra le generazioni, ma della paralisi e del rivolgimento dei loro rapporti, che introduce un forte elemento di squilibrio morale. Ma ancora più un dinamismo abnorme del corpo sociale, un processo persistente e profondo di crisi, distrugge coi vincoli sociali il loro rapporto di eticità, oscura i valori, isola gli individui, dà alla vita sociale il tono di un'avventura dove il premio è assegnato al più violento e al meno scrupoloso. A questo proposito è bene rilevare che l'efficacia negativa dell'ambiente sociale è attenuata ed accresciuta dall'indirizzo della coscienza sociale stessa, dal giudizio, riflesso od immediato, che il singolo e il suo ambiente portano sulla natura dell'organismo sociale stesso. Quanto più tale giudizio sia eticamente negativo, tanto più vengono a mancare freni e stimoli positivi e gli effetti delle situazioni obbiettive si fanno violenti. È certo tuttavia che anche la coscienza dipende in ultima analisi da tali condizioni obbiettive.

Non v'è bisogno di insistere a lungo sul carattere criminogeno della guerra, che è la crisi sociale per eccellenza. La rottura dei rapporti e delle condizioni normali di vita, la esasperata irresponsabile necessità della violenza, il disprezzo per la vita umana, propria ed altrui, l'annullamento dei comuni valori etici, la sostituzione ad essi di altri valori, lo sfibrarsi della personalità fisica e spirituale, il distruggersi delle prospettive del futuro, tutto ciò indebolisce le resistenze, apre la via agli istinti aggressivi, li rivaluta. E non solo la guerra come tale ha queste conseguenze, nell'atto che essa si compie, ma essa le prolunga nel tempo, marcando di sé per lunghi anni le personalità e i loro rapporti. Aggiungerò che anche la guerra fredda, in quanto impedisce lo stabilirsi di condizioni normali, crea un'atmosfera generale di insicurezza e di violenza, la estende nell'educazione e nei giochi alle nuove generazioni.

Si è considerato sin qui in generale i possibili influssi esercitati dalla situazione sociale sull'azione del singolo. È

necessario prendere in considerazione i particolari gruppi sociali. Questi possono — nel nostro caso — considerarsi o come tali da provocare e sostenere l'azione delittuosa del proprio membro verso l'esterno, o come tali da generare la violenza criminale al proprio interno stesso. Direi anzitutto che non v'è organismo collettivo a cominciare da quello familiare, che non possa, straniandosi dal normale processo del corpo sociale, esasperando nel suo isolamento la sua tensione interiore, vietando ad essa qualunque sfogo e risoluzione all'esterno, creare un'atmosfera greve di precriminalità. In essa i motivi si accumulano, i risentimenti si moltiplicano, gli amori e gli odi rivestono tragici aspetti di assolutezza, il senso dell'onore e dignità si falsifica, sino a giungere alla rottura. Ricorderò i delitti familiari nella loro inaudita ferocia, ma sia pure in termini meno gravi la cerchia chiusa del rione o del villaggio può generare qualcosa di simile. La formazione di questi centri chiusi nel corpo sociale, ove la vita etica del tutto non circola, e si crea una circolazione autonoma, abnorme che falsifica le funzioni, i valori e le proporzioni è un fenomeno sociale della massima importanza. Esso può derivare, a mio parere, sia dalla particolare natura di quei centri e degli elementi che li costituiscono, tali da resistere al processo progressivo e dinamico del corpo sociale in genere, o può originarsi da questo stesso processo in quanto anormale, disorganico, che lascia fuori di sé organismi e gruppi particolari, senza la capacità di integrarli in sé. È facile pensare che la crisi di delinquenza di villaggi o zone isolate a cui assistiamo, derivi dalle loro stesse condizioni interne economico-sociali, che li rendono incapaci di adeguarsi e risolvere in forma normale di diritto le esigenze che insorgono nella più vasta struttura sociale. Ma è difficile pensare che l'accresciuta delinquenza familiare non abbia la sua origine nel dissolvimento della concreta obbiettività etica della famiglia che la più vasta crisi sociale porta con sé.

È evidente che in questi casi l'analisi per essere efficace deve applicarsi ai casi particolari in situazioni particolari.

Ancora l'altro aspetto va considerato, il formarsi cioè all'interno di certi gruppi di un'eticità o una pseudo eticità che giustifica l'atto normalmente considerato come criminale, sia all'interno del gruppo stesso, sia al di fuori di esso, quando l'atto possa essere giudicato come necessario alla sicurezza, al fine, all'onore del Gruppo stesso, alla sua interna coerenza. Non ho bisogno di citare esempi. Non sempre l'uomo è lupo all'uomo come isolata belva feroce. Egli è spesso un branco, ed anche se il branco non è vicino la sua presenza non si fa meno sentire.

Le ragioni del formarsi di questi gruppi asociali sono le stesse sovra esposte: v'è sempre una rottura etica dell'organicità sociale, riposante su una situazione o tradizionale o nuovamente insorta di crisi.

Nell'analisi degli ambienti sociali come condizionanti il reato doloso contro l'integrità personale, una speciale attenzione deve essere portata sia a quello rurale sia a quello urbano. Nel primo possono facilmente formarsi le condizioni di una cerchia sociale depressa, chiusa, statica, posta in una crisi senza sbocchi o via di uscita, dove valutazioni o pregiudizi tradizionali esasperano le tensioni e i contrasti sino all'estremo e dove la violenza può apparire l'unico mezzo per infrangere la tragica strettura, quando nessuna corrente nuova di vita sociale penetra a risolvere, diluendoli, i problemi. Nel secondo la situazione è assai più complessa. Comunque in esso le condizioni di crisi, il dinamismo anormale, la formazione di contrasti sociali, la creazione di cerchie ostilmente chiuse, l'isolamento tragico dell'individuo, sono assai più frequenti. S'aggiunga che nei centri urbani il tecnicizzarsi della vita, il meccanicizzarsi dei rapporti umani può giungere a risolvere nella propria indifferenza l'eticità di tali rapporti, a creare un'insensibilità nel confronto dei problemi e della vita d'ogni singola persona, e a far considerare l'intero sistema sociale come un mero indifferente benché complicato strumento da usare con tecnica raffinata e rigorosa a proprio esclusivo vantaggio. Questo processo di sclerosi della coscienza etica sociale può giungere sino al punto della

creazione di veri e propri organismi aziendali per lo sfruttamento di cui un elemento calcolato può divenire il delitto. Nel qual caso sorge con una tecnica speciale, un vero e proprio professionismo. Noi entriamo così nel campo del gangsterismo.

Può essere interessante notare che l'influenza della situazione sociale sul delitto si articola variamente lungo le tappe dell'*iter criminis*. Le condizioni generali possono determinare, sia soggettivamente che oggettivamente, lo stadio preparatorio del delitto, la sua potenzialità generica, sino a creare un'atmosfera di delinquenza in cui il singolo sente, pensa, agisce. Sono rapporti più concreti, eventi più singolari quelli che intervengono per il passaggio al secondo stadio, in cui l'intenzione delittuosa si precisa e si individua, si intensifica per mille spinte e suggestioni. I rapporti e gli eventi non sono più qui subiti passivamente. Rimandano a una loro personificazione, a un'oppressione, a un'ingiustizia, a un'offesa di fronte a cui il singolo si trova isolato, senza possibilità di solidarietà sociale. È stato notato che a volte la volontà del delitto si esaspera come rivendicazione di un gruppo: ma tale immagine non vale tanto a esaltare in una missione il singolo atto criminoso, quasi per una solidarietà, quanto ad accentuare nel pensiero di un'obbiettiva realtà sociale dell'oppressione, dell'ingiustizia, dell'offesa, l'ineluttabilità della situazione, la disperata solitudine di una collettività oscura di disperati, tra cui neppure è possibile un rapporto solidale.

E finalmente vi sono certi fenomeni sociali — una carestia, una pestilenza, una guerra, una crisi violentemente sofferta — che possono scatenare l'azione delittuosa, spezzando eventuali freni personali. Così l'*iter criminis*, non solo per gli stati bio-psicologici, ma per la situazione sociale e il suo processo, ritarda o affretta il suo corso, accentua l'uno o l'altro dei suoi stadi e variamente li caratterizza.

Entrando poi ad esaminare le particolari categorie dei reati dolosi, ben si potrebbe rilevare quali tra le situazioni sociali indicate sono, nei loro riguardi, particolarmente de-

terminanti, studiarne le interferenze e denotarne gli sviluppi. Ciò potrebbe giovare anche a rendersi conto della distanza qualitativa esistente tra il senso giuridico e il senso etico normale del concetto di questi reati e quindi dell'efficacia della pena. V'è qui, a mio vedere, un campo aperto di studi — si potrebbe parlare di una fenomenologia del reato — non indifferente anche per scopi pratici. Ma non è qui l'occasione di scendere a tali analisi particolari. Possiamo dire in generale che per i reati dolosi contro l'incolumità personale è determinante una struttura sociale abnorme e in crisi; tale che nel suo dinamismo irregolare sia possibile il formarsi di zone e posizioni sclerotizzate, isolate dal processo generale, in cui l'egoismo personale e i contrasti s'exasperino, senza possibile soluzione.

Per un'attività preventiva, ovviamente sembra doversi rimanere su posizioni estremamente generiche, riassumibili nello sforzo di una normalizzazione della struttura e del processo dinamico di tutto il corpo sociale. Ciò può precisarsi di massima anzitutto in un più alto tenore di vita economico, in una sua maggior sicurezza e possibilità di sviluppo, nella garanzia soprattutto del lavoro e nella difesa dei suoi diritti. In secondo luogo, in una bonifica delle zone o dei centri di depressione e di isolamento e nell'inserimento con tutti i mezzi, ma particolarmente con il lavoro garantito e riconosciuto, degli individui nel corso progressivo della vita sociale. In terzo luogo, nel superamento del sistema privilegiato di classe, che, mentre distrugge l'equilibrato sviluppo dell'etica sociale, introduce tragici contrasti, riduce a meccanismo indifferente il sistema dei rapporti sociali. E ancora nell'istruzione e nell'educazione civile, considerata come essenziale funzione della società stessa e rivolta a creare non pure coscienze o anime belle, ma personalità socialmente collaboranti alla costruzione e allo sviluppo del mondo umano. Infine in un generale indirizzo progressivo del vivere civile, che apra a tutti larghi orizzonti nell'avvenire e che assicuri a ciascuno, a ciascun gruppo e all'umanità in generale, la possibilità di creare nell'ordine etico il proprio mondo e la

propria vita. Al qual proposito sarà bene insistere sull'alto valore di formazione etica che possono avere, in regime democratico, la vita, l'attività, la coscienza politica, che, sia pur dialetticamente, riconducono tutte le energie ad un fine comune e garantiscono al dinamismo sociale la forma del diritto.

Scendendo a considerazioni particolari, non credo che in una situazione sociale di privilegio, di miseria e di disoccupazione, possano annullarsi i coefficienti sociali del reato doloso. Ciò non significa che non possano aver validità relativa i provvedimenti di assistenza, tanto più quanto più si organizzino come normale funzione sociale e non come beneficenza caritativa, diretta all'inserimento di gruppi e di individui nel normale corso civile.

Né meno importante è la bonifica civile delle zone depresse o isolate, naturalmente se riposi su una reale bonifica economica, e il risanamento dei centri urbani, che si accompagna ad una sana, intelligente, moderna politica urbanistica, diretta a migliorare le condizioni di vita, le comunicazioni, la diffusione culturale. E ancor più importante può essere l'opera esercitata sui giovani, non solo allontanandoli dalle influenze malsane della celebrazione della violenza o del decadentismo scettico, ma sviluppando in essi le energie fisiche e morali, garantendo e rafforzando le loro capacità di lavoro, assicurando il loro normale impiego, fornendo ad essi una seria cultura obbiettiva scientificamente e storicamente orientata e un'educazione socialmente costruttiva. Soprattutto la scuola, senza escludere altri istituti e forme educative, può aprire le vie di tale educazione radicalmente umana: il problema di tale scuola è — come dicemmo — tra i fondamentali per la civiltà moderna.

Non è qui il luogo di entrare in più minute precisazioni. L'analisi sociologica, di fronte all'astratta definizione giuridica del crimine non ne semplifica ma ne sviluppa la problematica, anche perché la riporta, da un lato sul piano psicologico, dall'altro su quello storico e pone in rilievo la complessa

struttura dinamica in cui esso prende corpo e su cui bisogna agire.

Si possono in quest'analisi venir distinguendo diverse sezioni. L'una riguarda le strutture e i processi generali ed offre, come già vedemmo, per un'azione di prevenzione radicale, che è vera e propria modificazione, le sue suggestioni alla politica economica e civile.

L'altra riguarda le condizioni sociali della personalità e che si presta all'assistenza vera e propria, nel qual campo è opportuno insistere sul valore di istituti di consulenza, di educazione, di igiene sociale, la cui attività sia diretta a staccare la persona dalla situazione, dal gruppo pericoloso, a inserirla nella normale corrente della vita, o a interrompere, là dove già si stia svolgendo, *l'iter criminis*.

Una terza sezione riguarda gli influssi che sui rapporti sociali esercitano tipiche forme istituzionali di cultura, cioè di coscienza riflessa della socialità. S'è già ripetutamente accennato alla funzione della scuola, per il suo carattere di universalità e progressività civile, che supera ogni particolarità di gruppi, di costumi, che trascende ogni situazione di crisi e offre la prospettiva di una civiltà libera ed armonica. Ma dovremo ricordare l'importanza dello spettacolo, in particolar modo nelle sue forme attuali di larga diffusione: il cinema, la radio, la televisione; e a fianco ad esso della stampa. Spettacolo e stampa possono avere, riguardo al delitto, una influenza indiretta, degradando il senso morale, distruggendo la sua autorità, sollecitando tendenze egoistiche ed aggressive. Essi possono anche avere un'azione di contagio, quasi presentando un panorama della vita in cui il delitto entra come normale, se non come valido. E finalmente il loro influsso può essere diretto provocando l'imitazione col favorire la conoscenza dei mezzi e delle forme di delitto.

In generale solo un'autodisciplina, nascente da un sano costume, potrà evitare, specie nella stampa quotidiana, tali pericoli, autodisciplina sorretta da una coscienza civile della funzione della stampa, non certo destinata a realizzare la sua libertà coll'indulgere ai gusti e alle passioni più basse. Sembra a molti che una maggior severità dovrebbe essere

esercitata sulla stampa specializzata e che provvidenze particolari siano da prendere per la stampa e per gli spettacoli giovanili.

Un'ultima sezione dell'analisi sociologica del delitto è quella che riguarda, in materia di prevenzione, la sua disciplina giuridica. È questo un campo che ad altri spetta. Qui solo accenneremo al problema preventivo che viene offerto dal corso dell'*iter criminis*, quando si possa individuarne le tappe e arrestarne il corso con provvedimenti soggettivi ed obbiettivi; problema delicato che pone in gioco il principio della libertà e dignità personale, contro la minaccia della pericolosità sociale. Rimane il problema della punizione del delitto come mezzo preventivo. Il terribile detto: « chi c'è stato una volta, ci ritorna », riferito alla prigionia, è ben lungi dall'essere smentito. Si tratta di giudicare anzitutto se il carattere esemplare della pena sia e, fino a qual punto, un freno al delitto per il delinquente stesso e per altri, o se la durezza stessa della pena, la sua disumanità non produca nell'uno una reazione ribelle e un disperato abbandono alla violenza, nell'altro un destarsi, legittimato, di istinti crudeli, di cieca perversità o una triste sfiducia nell'uomo.

Si tratta d'altra parte di vedere come il carattere emendativo della pena possa inserirsi e dominare nell'istituzione della pena stessa, che porta con sé le tracce ancora forti di ben altri significati e valori senza offenderne la maestà severa della giustizia, e come nel tempo stesso la pena emendativa in quanto tale, possa garantire la solida formazione di una generale coscienza etica e giuridica. Pena emendativa, possiamo dire, è quella che restaura l'uomo nella società e la società nell'uomo, attraverso il contatto civile, il lavoro, l'istruzione e la cultura. Altro è tuttavia passar da queste formule generali a proposizioni concrete: è questione non di idee ma di istituzioni, di rapporti determinati, di volontà umana.

E in generale vorremo dire che la volontà umana, la volontà di ciascuno e di tutti e il senso vivo e preciso della responsabilità solidale ha nell'eliminazione del male, dell'errore e del delitto una parte e un compito non sostituibile.

Volontà e non velleità, volontà che s'armi degli strumenti necessari, che s'organizzi nella lotta, che penetri al fondo della struttura sociale e della cultura che ne deriva, come forza di giustizia e di verità, nella convinzione che il mondo non è dato agli uomini, ma essi stessi lo vanno da sé costruendo nel solidale lavoro*.

1956

* [Relazione per conto della sezione sociologica del Centro Naz. di prevenzione e difesa sociale, pubblicata in *Atti del IV Congresso internazionale sulla prevenzione dei reati contro la vita umana e l'incolumità individuale* (2-6 aprile 1956), Milano, Giuffrè, 1957, vol. II].

VII

SUI PRINCIPI
DI UNA FILOSOFIA DELLA MORALE

A Ed. Husserl nel suo 75° compleanno.

I

Per comprendere e valutare il metodo e il risultato delle presenti ricerche è necessario anzitutto definirne con precisione l'indirizzo¹. Nel mondo della moralità, come in ogni campo della vita spirituale, sorge naturalmente e si svolge una riflessione che si può dire pragmatica, in quanto non ubbidisce ad un interesse puramente teoretico, ma ha per fine di risolvere a vantaggio della prassi i problemi che si presentano nella vita morale, assicurando a questa efficacia, armonia e continuità. Là dove il mondo della moralità appare certo e coerente nella sua struttura ideale, saldamente radicato nella concretezza della vita attraverso un equilibrato e preciso sistema di massime, la riflessione pragmatica è semplice precettistica, non ha cioè altra funzione che quella di illuminare e dirigere, per rispetto a tale sistema, l'azione dei singoli. Ma se l'insorgere di nuove energie o il formarsi d'intime scissioni nella vita e nella cultura hanno messo in dubbio l'equilibrio interiore del sistema delle massime morali e insieme la loro assoluta validità ideale e la loro fattiva aderenza alla realtà, si presenta al pensiero un compito più serio e più vasto: di riorganizzare cioè e rico-

¹ Per i vari atteggiamenti in proposito v. E. ROTHAKER, *Logik und Systematik des Geisteswissenschaften*, Berlin, 1927, pp. 16 sgg.; e per il fondamento delle idee qui sviluppate: A. BANFI, *Pragmatisches Denken und Philosophie der Kultur in Die Philosophie der Als ob und das Leben*, Berlin, 1932, pp. 236 sgg.

struire quell'ordine di norme pratiche. La riflessione s'è fatta qui normativa, e sembra, di principio, avere un campo ben determinato d'esame; ma, di fatto, scendendo a fondo del suo problema, avverte la necessità, per la sua netta soluzione di superare la parziale concretezza, spesso equivoca, delle norme, di cogliere un loro principio unitario di controllo. Si sale così a un grado più alto del pensiero pragmatico, il grado che possiamo dire idealizzante; giacché esso mira a definire, come universale criterio, il puro assoluto ideale morale. Ma si è presto costretti a riconoscere l'estrema difficoltà di tale impresa, giacché quest'ideale stesso sembra oscillare e mutar di senso, di contenuto e di valore innanzi agli occhi degli uomini. Il pensiero si trova qui di fronte ad un compito assai grave: si tratta non solo di fissare universalmente, al di là di ogni sua particolare accezione, il principio ideale della moralità, ma garantire il suo valore incondizionato in una concezione generale della vita e della realtà. La riflessione, in questo grado, ha raggiunto quella forma che suol indicarsi come filosofia morale, in cui, nonostante l'universalità e la radicalità della sua ricerca, è ben lungi dall'aver superato il carattere pragmatico. Infatti il suo fine è pur sempre quello di dare al mondo morale una perfetta armonia, garantendogli una concreta efficacia e un'assoluta validità, e il sistema metafisico a cui sbocca può tanto poco valere come il piano universale di verità teoretica in cui quell'esigenza si giustifichi e si risolva, che anzi questa, in unione ad altre esigenze ideali, costituisce il presupposto valutativo che determina in tal sistema il pensiero e ne limita l'autonomia teoretica¹. Non si può certo negare il valore di una filosofia morale e, in genere, di una filosofia a fondo metafisico-valutativo. Per lo sviluppo della cultura ha

¹ Sul rapporto tra dogmatica morale e metafisica v.: TH. LITT, *Etik der Neuzeit*, Berlin, 1927, pp. 8 sgg.; e, in generale, v. W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, Leipzig, 1921 sgg.; I *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, pp. 350 sgg.; VIII *Weltanschauungslehre*, pp. 156 sgg.; E. ROTHAKER, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, Berlin, 1927, pp. 31 sgg.

indubbiamente una grande importanza il sorgere, l'affermarsi della coscienza dell'idealità del principio morale e spirituale in genere, come criterio dei valori particolari, come centro di una superiore armonia della vita; ma questa validità pratico-culturale non deve essere confusa con una verità teoretica¹. Se avviene infatti questa contaminazione, la visione etico-metafisica della vita si irrigidisce in forma dogmatica e mentre perde il contatto e il rapporto con le correnti spirituali che l'hanno suscitata, offre al pensiero una astratta semplificazione della vita, che ne oscura l'intimo complesso movimento. Così la filosofia morale, proprio in quanto pretende di raggiungere un criterio universale ed assoluto per risolvere la problematica del mondo morale stesso, è costretta a sperimentare che quanto più puro e metafisicamente fondato è l'ideale ch'essa propone, tanto più esso è vago, incapace d'aver presa effettiva sugli animi, di risolvere i problemi e le esigenze concrete, tanto più esso annebbia nel suo astratto dover essere la realtà morale, semplificando all'estremo i suoi rapporti, la sua struttura, la sua vivente complessità².

Lasciando per ora da parte il significato che i risultati della riflessione pragmatica in generale e in ispecie della filosofia morale, interpretati da un diverso punto di vista, possono avere per una considerazione puramente teoretica del mondo morale, è certo che questa deve procedere in tutto un altro senso. Anzitutto esula da essa di principio ogni intenzione pratica: non si tratta qui di riorganizzare e rafforzare la vita morale, si tratta di comprenderla: essa deve dunque esser lasciata valere — almeno di massima — in tutta la ricchezza dei suoi piani, dei suoi aspetti, dei suoi

¹ Per il valore dell'ideologia morale, v.: D. PARODI, *Le problème morale et la pensée contemporaine*, Paris, 1909, pp. 35 sgg.; per la sua funzione e i suoi limiti: G. SIMMEL, *Hauptprobleme der Philosophie*, Berlin, 1910, pp. 112 sgg.

² V. in proposito FR. RAUH, *L'expérience morale*, Paris, 1903, pp. 41 sgg., 65 sgg., 235 sgg.; G. SIMMEL, *Einleitung in die Moralphilosophie*, Berlin, 1892-1893, II, p. 90.

rapporti, dei suoi valori, anche dei suoi contrasti, dei suoi problemi, dei suoi stessi disvalori, così come è e fu vissuta dall'umanità. Ma questa universalizzazione dell'esperienza morale non può esser data effettivamente che al termine della sua analisi e sistemazione teoretica. E questa procede per varie vie e su vari piani, ciascuno dei quali permette di cogliere sotto differenti prospettive e con sezioni di diversa profondità la complessa struttura della realtà morale. V'è cioè una psicologia della morale che mira a definirne i fondamenti, i processi, le reazioni soggettive; v'è una sociologia della morale, che illumina i rapporti, i riflessi, le sintesi che caratterizzano la sua obbiettività sociale; v'è infine un'etnologia e una storia della morale, che ne studiano le forme e gli sviluppi culturali; senza contare che i vari aspetti della moralità, come ad esempio la coscienza del dovere, il senso della responsabilità, la libertà del volere, la struttura e la finalità ideale dei vari organismi etici, possono essere oggetto di ricerche speciali che traversano, per così dire, i vari piani di sezione o di analisi generale sopra indicati¹.

¹ Sul problema e gli sviluppi di una teoria morale nelle varie direzioni sopra indicate, vedi in generale: B. BAUCH, *Ethik in Die Philosophie zu Beginn des 20 Jahrhunderts*, Heidelberg, 1907²; M. SCHELER, *Ethik* in « *Jahrbücher der Philosophie* », II, Berlin, 1914; G. COHN, *Ethik und Soziologie*, Leipzig, 1916, dove contro l'etica normativa è posto nettamente il problema di un'etica teoretica ma non empirica. Per la psicologia morale, v. W. WUNDT, *Ethik*, Leipzig, 1912⁴; L. BINSWANGER, *Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie*, Berlin, 1922, pp. 317 sgg.; G. SIMMEL, *Einleitung in die Moralwissenschaft*, Berlin, 1892-1893; per la sociologia morale, v. L. LÉVY-BRUHL, *La morale et la science des mœurs*, Paris, 1903; E. DURKHEIM, *Sociologie et Philosophie*, Paris, 1924, pp. 132 sgg.; *L'éducation morale*, Paris, 1925; G. SIMMEL, *Soziologie*, Leipzig, 1908, pp. 494 sgg., 709 sgg.; O. SPANN, *Gesellschaftsphilosophie*, München, 1928, pp. 115 sgg. Sull'etnologia e storia della moralità, oltre alle opere particolari, vedi, come sguardi d'insieme: J. M. BALDWIN, *Social and Ethical Interpretation in Mental Development*, London, 1898; J. LUBBOCK, *The Origin of civilisation*, London, 1870; F. TÖNNIES, *Die Sittc*, Leipzig, 1909; E. TAYLOR, *Primitive culture*, London, 1913⁵; W. WUNDT, *Völkerpsychologie*, Leipzig, 1900 sgg.; E. WESTERMARCK, *Origin and development of the moral ideas*, London, 1906 sgg.; v. anche: J. HASTING, *Encyclopaedia of religion*

Ma ciascuna di queste direzioni d'analisi teoretica è, considerata in se stessa, parziale e riposa su presupposti particolari, dogmaticamente assunti; richiede perciò d'essere purificata e integrata da un punto di vista più generale, che permetta di abbracciare i diversi momenti, i diversi piani della realtà morale e la loro interrelazione. Questo punto di vista è quello di una filosofia della morale che per la sua netta impostazione teoretica si distingue dalla filosofia morale a fondo pragmatico precedentemente ricordata. Distinzione di principio, non separazione di fatto, giacché senza lo sviluppo dell'ultima non è concepibile il sorgere della prima. La sua esigenza infatti, è bensì giustificata in linea di massima dalla necessità di sistemare ed integrare le parziali ricerche teoretiche, ma effettivamente sorge come una con-

and ethics, London, 1908 sgg. Per le particolari ricerche analitiche descrittive, vedi come caratteristici esempi gli studi della scuola fenomenologica: M. SCHELER, *Wesen u. Formen d. Sympathie*, Bonn, 1923²; *Ueber Ressentiment und moralische Werturteil*, Leipzig, 1912; TH. LESSING, *Studien z. Wertaxiomatik*, München, 1914²; D. v. HILDEBRAND, *Die Idee der sittliche Handlung; Sittlichkeit und ethische Werturteil* in «Jahrbuch f. Philos. und phänomen. Forschung», IV, 1916; V, 1922; H. G. STOKER, *Das Gewissen, Erscheinungsformen und Theorien*, Bonn, 1925. Come reazione all'astratta determinazione dei valori e delle forme morali, vedi specialmente G. SIMMEL, *Einleitung in die Moralphilosophie*, Berlin, 1892-93, I, pp. 40 sgg., 212 sgg., II, pp. 75 sgg.; il saggio postumo: *Ueber Freiheit*, in «Logos», 1922, pp. 1 sgg.; e le analisi sottili di FR. RAUH, *L'expérience morale*, Paris, 1903, *Études de morale*, Paris, 1911; G. BELOT, *Études de morale positive*, Paris, 1907; A. BAYET, *Le suicide et la morale*, Paris, 1922. Ma, in generale, come primo, radicale esempio di queste analisi della vita morale, è necessario risalire al Nietzsche, sul cui rapporto coi moralisti francesi, v. CH. ANDLER, *Les précurseurs de Nietzsche*, Paris, 1931, pp. 157 sgg., e sulla cui importanza nella filosofia morale v. CH. ANDLER, *Le pessimisme esthétique de Nietzsche*, Paris, 1921, pp. 193 sgg.; *Nietzsche et le transformisme intellectualiste*, Paris, 1922, pp. 166 sgg.; *La dernière philosophie de Nietzsche*, Paris, 1931, pp. 79 sgg.; G. SIMMEL, *Sopenhauer und Nietzsche*, Leipzig, 1907, pp. 130 sgg.; N. v. BURNOFF, *Fr. Nietzsche Kulturphilosophie und Umwertungslehre*, Leipzig, 1924; L. KLAGES, *Die psychol. Errungenschaften Fr. Nietzsches*, Leipzig, 1926, pp. 152 sgg.; J. KRÄUTELEIN, *Nietzsches Morallehre*, Leipzig, 1926; FR. MUCKLE, *Fr. Nietzsche u. der Zusammenbruch d. Kultur*, Leipzig, 1921.

seguenza della dialettica insita nella posizione universale-valutativa della filosofia morale. È cioè la tensione insopprimibile tra l'universalità astratta dell'ideale e la concretezza parziale delle sue forme di validità che spinge la riflessione verso un puro interesse teoretico, ove si risolve o si giustifichi questa dialetticità che minaccia la prassi stessa morale. Ed è d'altra parte proprio la coscienza della pura idealità del principio morale a cui è giunta la riflessione pragmatica che spinge la ricerca teoretica in senso filosofico al di là delle forme e dei piani particolari della esperienza morale, verso la legge che ne esprime l'intima natura, ne regge il processo e in funzione della quale possono integrarsi i risultati di quelle ricerche, fuor della parzialità dei loro presupposti realistici. Ed infine, come vedremo più innanzi, la definizione di questa legge sarà possibile solo sulla base di un'interpretazione *κατὰ ἄλλο γένος* dei risultati della filosofia morale, cioè dei suoi tentativi di definizione dell'ideale etico.

Nonostante questi rapporti e il complesso intrecciarsi delle due direzioni nello sviluppo storico della riflessione morale, occorre qui tener ferma la loro distinzione di principio e cercare di determinare la natura di una filosofia della morale il cui indirizzo sia puramente teoretico. Anzitutto essa non si occuperà affatto di risolvere la problematicità e i contrasti della vita morale col cercare di porre in luce un incondizionato suo principio finalistico, un ideale assoluto, e conseguentemente non si interesserà di giustificarne e garantirne il valore in un ordine metafisico. Essa vorrà anzi assumere la realtà morale in tutta la sua varietà e complessità e perciò tenderà a dissolvere o meglio a comprendere nella loro relatività tutte le parziali sintesi finalistiche o determinazioni realistiche secondo cui quella è concepita e interpretata. Si volgerà invece a definire quella che in termini kantiani — senza accettare i presupposti e le implicazioni metafisiche che in Kant e nell'idealismo permangono, ma ricavando il suo solo senso metodico — potrebbe dirsi l'idea trascendentale della moralità, ossia la legge che caratterizza la struttura dell'esperienza morale, indica le sue

linee di sviluppo e di continuità attraverso l'infinita varietà di aspetti, di significati, di contenuti e determina il suo momento d'autonomia e quindi le sue relazioni agli altri campi d'esperienza spirituale¹.

Quest'idea o questa legge non designa né un ideale o un valore assoluto che valga come criterio definitivo per il giudizio d'ogni azione, né un sistema di rapporti reali che valga come piano assoluto d'esistenzialità dei fatti morali; indica piuttosto nella sua purezza, all'infuori della parzialità delle sue determinazioni e soluzioni, il problema che sottostà a tutta la vita morale, che in essa si pone, tende a risolversi e si rinnova in un'infinita, complessa varietà di forme, di rapporti, di piani, di significati. Con la definizione di questa legge il pensiero non pretende di offrire la soluzione alla problematica della vita morale e di garantirne in modo assoluto la validità, pretende piuttosto di raggiungere un punto di vista per cui gli sia possibile di seguire tale problematica in tutta la sottigliezza dei suoi sviluppi, delle sue relazioni, nella tensione delle sue strutture costruttive, nelle sue linee di continuità, attraverso le mille determinazioni e contaminazioni. In altre parole, l'idea trascendentale è il principio di un'universale fenomenologia della moralità: la purezza

¹ Questo indirizzo appare come il radicale sviluppo teoretico del metodo critico-trascendentale nel campo dell'etica, indipendentemente da ogni presupposto pragmatico e da ogni limitazione apprezzativa. Per i suoi antecedenti nel neokantismo, nonostante quando di dogmatico ancora vi inerisce v. H. COHEN, *Kants Begründung der Ethik*, Berlin, 1910², pp. 19 sgg.; *Ethik des reinen Willens*, Berlin 1907², pp. 121 sgg.; E. CASSIRER, *Kants Leben und Lehre*, Berlin, 1923, pp. 247; A. GÖRLAND, *Ethik als Kritik der Weltgeschichte*, Leipzig, 1914, pp. 99 sgg.; *Neubegründung der Ethik*, Berlin, 1918, pp. 34 sgg. L'astrattismo etico che può rimproverarsi a questa corrente come alla filosofia trascendentale dei valori — nonostante le più intime relazioni che questa, specialmente col Rickert e col Bauch, ha con la storia della cultura — dipende dal non eliminato momento pragmatico ch'essa implica. V. H. RICKERT, *System der Philosophie*, I, Tübingen, 1921, pp. 319 sgg.; B. BAUCH, *Ethik*, in *Die Kultur der Gegenwart*, I, 6, Leipzig, 1921³; e per la critica: TH. LITT, *Ethik der Neuzeit*, München, 1927, pp. 161 sgg. Per la varietà dell'esperienza morale, v. G. BOUGLÉ, *L'évolution des valeurs*, Paris, 1922 e A. BAYET, *La science des faits moraux*, Paris, 1925.

di quella è la garanzia dell'universalità di questa; anche qui, come sempre, l'idea non è per se stessa un sapere, ma il criterio e la legge di organica diffusibilità di un sapere teoreticamente puro.

Alla riflessione pragmatica, anche nel suo grado superiore, il mondo morale appariva come il piano di coincidenza e delle relazioni che l'esprimono, tra realtà umana e un sistema di norme esprimenti un puro ideale. Ad una riflessione teoretica filosoficamente universale, il mondo morale appare invece nella sua complessa effettività spirituale, come un processo determinantesi e svolgentesi attraverso una grande ricchezza di aspetti, di strutture, di relazioni soggettive ed oggettive, reali ed ideali, un processo che innestandosi alla complessità della vita crea a se stesso in un'instancabile dialettica, le proprie forme di attualità e i propri valori ideali, li pone e li rinnova, suscita nella sua organicità culturale infinite tensioni, contrasti, connessioni, sviluppa una problematica, che non è mai definitivamente risolta, ma si risolve parzialmente in ogni punto, per dissolvere di nuovo le sue soluzioni parziali. In altre parole, la realtà morale non si astrae e irrigidisce — come nel primo caso — nella forma valutativa di un dover essere, che rimanda come a proprio fondamento all'estrema e vuota astrattezza di un Essere assoluto, ma si rivela nella concretezza di una vita che pur disperdendosi in mille forme ha in sé la propria legge autonoma di sviluppo e di coesione¹.

Se ora ci si chiede il valore che un tal punto di vista e una tale concezione del mondo morale può avere per la prassi, bisogna riconoscere che essi non le offrono né l'unità armonica, né la certezza di validità di un ideale assoluto, anzi escludono la possibilità e l'efficacia di una simile formulazione, che pretende di concludere in un'astratto teleologismo la multiforme differenziata realtà morale. Il punto di vista puramente teoretico sopra indicato offre invece alla

¹ Cfr. la medesima situazione per ciò che riguarda la sfera estetica, in A. BANFI, *I problemi di un'estetica filosofica*, in « La Cultura », XI, 1932, pp. 758 sgg.

prassi la coscienza dell'unità e irreducibilità del problema morale, e insieme del suo complesso determinarsi in funzione degli aspetti di realtà ch'esso investe, del suo riaffermarsi ed estendersi al di là di ogni parziale espressione e soluzione. Appare così che ogni atto morale non si esaurisce nell'adeguazione ad un principio, ad un ordine ideale assunto come assoluto ed in sé valido, ma, sorgendo da una concreta e multiforme realtà morale, in continuo sviluppo e differenziazione, si trova dinanzi sempre a specificazioni concrete e particolari del problema morale, la cui soluzione non può essere universalmente predisposta e perciò implica una responsabilità che viene scontata attraverso nuovi problemi, nuovi atti, nuove responsabilità. Ogni azione morale non è un'astratta perfezione che ha termine in se stessa, ma è momento di un processo vasto da cui nasce e in cui ritorna, come principio di nuove direzioni e nuovi sviluppi; ogni personalità, in quanto morale, non partecipa ad un ideale Regno dei fini, ove s'accordi con le altre in perfetta armonia, ma ad un'aspra e seria vita ove si assume il rischio dell'affermazione, della creazione di valori e della determinazione delle forme reali ad essi corrispondenti, ove entra per ciò con le altre a volte in accordo, a volte in contrasto. In altre parole, l'ideale del saggio che è il tipico riflesso pratico di ogni filosofia morale in senso pragmatico, qui si risolve per dar luogo alla coscienza della profonda problematica della vita morale, della parzialità di ogni sua soluzione e della responsabilità che essa implica.

II

Se ci si volga ora alla definizione dell'idea trascendentale della moralità, ossia alla determinazione della pura legge di costituzione e di sviluppo del mondo morale, la prima domanda è di come ciò sia possibile. Si può anzitutto pensare che sia necessario rifarsi all'esperienza morale immediata e ricavarne per analisi la legge, ma l'esperienza è così varia di strutture, di forme, di rapporti, di significati che astrar da

essa una legge unitaria senz'altro aiuto non è possibile se non per mero arbitrio; a meno ch'essa non sia precedentemente semplificata in funzione di un piano di realtà o di un valore assunti come definitivi, o sia fissata in essa un aspetto determinato come espressione del puro principio morale, il che contrasta di massima con una posizione tipicamente teoretica¹. Si può invece cercare di dedurre l'idea della moralità riconducendola a un momento dell'idea dello Spirito in generale, come quella che rappresenta la legge universale della spiritualità, il principio trascendentale unitario del mondo di cultura. Ma, in questo senso, l'idea dello Spirito esprime solo l'ideale correlazione, la linea d'integrazione e di continuità dialettica delle varie forme e direzioni della cultura, che non ne possono quindi esser dedotte. La pretesa di una tale deduzione, invero, che è uno dei motivi caratteristici del neoidealismo, ha per presupposto più o meno confessato l'impostazione metafisica dell'idea dello Spirito e si risolve nella rappresentazione mitica di un suo interno processo, il che non solo è affatto contrario ad un procedimento teoretico razionale, ma sbocca, nella definizione delle forme spirituali, a formule arbitrarie ed astratte che possono venir poi contaminate con contenuti affatto particolari². Certo da

¹ E questa l'obbiezione che si può fare, in generale, all'indirizzo rappresentato dal Fries e dalla sua scuola, che, riassumendo l'esperienza morale in una tendenza o in un sistema di tendenze psicologiche, mira a determinare a posteriori per un atto di introspezione le leggi a priori dell'eticità. V. per tal dottrina: R. OTTO, *Kantisch-Fries'sche Religions-philosophie*, Tübingen, 1921, pp. 87 sgg.; *Wert, Würde und Recht*, in «Zschr. f. Theol. u. Kirche», XII, 1931, p. 1; *Pflicht u. Neigung* in «Kant Studien», XXXVII, 1932, pp. 49 sgg.; L. NELSON, *Die kritische Ethik bei Kant, Schüller und Fries*, Göttingen, 1914; *Ethische Methodenlehre*, Göttingen, 1915; *Kritik der praktischen Vernunft*, Göttingen, 1917. D'altra parte è evidente che una scienza morale puramente e totalmente descrittiva, come propugna A. BAYET, *La science des faits moraux*, Paris, 1925, per quanto necessaria ed interessante, non può valere se non come una prima raccolta e coordinazione di fatti d'esperienza, richiedendo essa stessa un criterio per organizzarli, scoprirne i rapporti, determinarne il senso, il che non può ottenersi se non per la via sopra indicata.

² E questa la posizione del GENTILE, *Discorsi di religione*, Firenze,

un lato il richiamo alla concreta esperienza, dall'altro il riconducimento a una più ampia sistematica possono e devono servir di controllo all'idea della moralità, ma questa non può derivarsi né dalla molteplicità e caoticità del dato immediato, né dall'astrattezza di un puro principio sistematico. Essa può ricavarsi solo dallo sviluppo o dall'integrazione in senso teoretico dei risultati della riflessione esercitata sul campo morale¹. In genere il pensiero filosofico non

1920, pp. 105 sgg., dove la moralità risolta nell'atto dello spirito, è interpretata secondo la dialettica interiore di questo, su uno schema astratto, in cui i suoi momenti s'irrigidiscono, semplificando e quasi svuotando di senso i loro rapporti. Ancora una volta si giustifica qui la critica acuta fatta all'uso metafisico del concetto idealistico dello spirito dal RICKERT, *System d. Philosophie*, I, Tübingen, 1921, pp. 289 sgg. Una posizione più criticamente prudente e perciò più feconda nell'analisi, benché ancora legata a un astratto disegno teleologico, è quella di R. KRONER, *Die Selbstverwirklichung des Geistes*, Tübingen, 1928, dove il concetto di spirito è assunto come il criterio di una filosofia della cultura.

¹ Può riuscire qui evidente il malinteso fondamentale su cui riposa la polemica tra empirismo (sociologismo e psicologismo) e razionalismo morale, agitatasi largamente in Francia, di cui i più caratteristici rappresentanti furono, da un lato, il DURKHEIM, *L'éducation morale*, Paris, 1903, il BELOT, *Études de morale positive*, Paris, 1907 e il RAUHI, *L'expérience morale*, Paris, 1903, *Études de morale*, Paris, 1911, dall'altro il LALANDE, *Précis raisonné de morale pratique*, Paris, 1906, il FOUILLÉE, *Morale des idées forces*, Paris, 1906, il LAPIE, *Logique de la volonté*, Paris, 1902, il PARODI, *Le problème morale et la pensée contemporaine*, Paris, 1909, e che fu riassunta nella discussione su *Le rationalisme moral* in « Comptes rendus du Congrès des Sociétés de Philosophie », Paris, 1922. In questa polemica infatti si sono confusi i due punti di vista, pragmatico e teoretico. Riguardo al primo, si trattava di definire se il principio pratico, il criterio della moralità dovesse essere determinato in funzione della concreta e particolare esperienza o di un puro ideale, tenendo conto nell'un caso della sua efficacia, nel secondo della sua universalità e necessità. Noi abbiamo precedentemente veduto che questo oscillare dalla determinazione concreta alla pura universalità del principio è la dialettica necessaria di ogni riflessione pragmatica nel campo morale: la scelta dell'una o dell'altra delle posizioni può giustificarsi solo rispetto al come è sentita la problematica morale, se la vita etica richiede cioè in quella situazione concretezza realistica o universalissimo idealistico. È caratteristico infatti che la polemica si sia accesa specialmente per riguardo al problema educativo. Quanto al

è mai un pensiero assolutamente *ex novo*: esso è un pensiero che si esercita sui prodotti di una lunga elaborazione riflessiva del dato, li risolve, li connette, li integra e li riinterpreta teoricamente fuor dei loro originari limiti dogmatici, e solo in tal modo offre i piani e le direzioni ad uno sviluppo più vasto e più profondo dell'esperienza¹.

Ora, la riflessione che è venuta esercitandosi sull'esperienza morale, corrispondentemente alle fasi e agli aspetti

punto di vista teoretico si trattava di vedere se la moralità potesse definirsi in funzione dei suoi piani di realtà o del suo puro valore. Ora noi abbiamo mostrato che né in un senso né nell'altro è possibile definire la moralità, giacché in essa tanto la sfera della realtà come quella del valore presentano un'estrema irriducibile molteplicità e differenziazione. Piuttosto la definizione può avvenire in funzione della legge (idea) che determina insieme i piani del reale e dell'ideale e i loro reciproci rapporti. Conoscere quest'idea è possedere il criterio per un'analisi profonda dell'esperienza, né questa può essere integralmente condotta se non in funzione dell'idea. Empirismo e razionalismo si congiungono così ed è chiaro che altro metodo non possa esservi per il rilievo di quest'idea, che il seguire, sviluppare, integrare quelle linee di rapporto tra esperienza e ragione che sono implicite, sia pur secondo un aspetto particolare, in tutta la riflessione morale, determinando il loro valore in funzione di una chiara coscienza della sistematicità teoretica. È infatti la mancanza di questa coscienza che ha oscurato la polemica e contaminato in essa le posizioni: l'empirismo, da un lato, è rimasto schiavo di un realismo ingenuo, il razionalismo di un idealismo dogmatico, per cui l'ordine di ragione si identifica con la sfera dell'essere assoluto, dei puri valori.

¹ La concezione del pensiero filosofico come processo di elaborazione sistematica dei risultati della riflessione, corrisponde a un suo atteggiamento antidogmatico e alla radicale negazione del realismo concettuale, che a quell'atteggiamento corrisponde. Se si rifiuti infatti di concepire la verità come l'adeguazione del conoscere ad un assoluto essere in sé e di considerare la validità di un concetto come la sua corrispondenza a una forma o aspetto determinato di tale essere in sé reale, se, a giustificare il processo del pensiero e la varietà delle sue direzioni, si intenda la verità come il limite di tal processo di razionalizzazione dell'esperienza e i concetti come i suoi diversi momenti, è chiaro che il pensiero filosofico non può pretendere di iniziare *ex novo* questo processo, ma solo di integrarne e sistemarne le direzioni e le forme, in funzione di un puro ideale della ragione e del rapporto all'universalità dell'esperienza. Per una netta critica al realismo concettuale, rispetto alla estensibilità empirica del conoscere, v. G. SIM-

del suo sviluppo, ha dato origine a un sistema interpretativo di concetti e a sintesi ideologiche che vi si innestano e lo informano nel tentativo di dare unità ed armonia al mondo morale. L'indirizzo pragmatico di tale riflessione, mentre dà a quei concetti una determinazione dogmatica, ossia realistico-valutativa, rende le sintesi sempre parziali, soggette perciò internamente ad un continuo disquilibrio di motivi ed esternamente ad un ineliminabile contrasto con altre, tali inoltre che quanto più acquistano d'universalità, tanto più perdono di concreta aderenza alla realtà. Ma il pensiero filosofico, invece di lasciarsi portare all'avventura dall'una all'altra posizione o di arrestarsi arbitrariamente ad una di esse, libero com'è da ogni preoccupazione pragmatica, si rende conto del senso e del valore di tale dialettica della riflessione, la domina, l'integra, l'interpreta ai propri fini. Ogni sintesi ideologica, se è sorta come soluzione del problema morale, è perciò stesso, sia pure in termini parziali, un suo rilievo; la dialettica delle soluzioni e la contaminazione e riduzione strutturale delle sintesi ideologiche ch'essa produce è il processo stesso di enucleazione del problema morale nella sua purezza. Veduto ed integrato da questo punto di vista, come dialettico, il processo della riflessione ci guida non alla formulazione di un astratto ideale pragmatico, ma alla scoperta e formulazione dell'idea, come legge della problematica della moralità¹.



MEL, *Einleitung in die Moralphilosophie*, Berlin, 1892-1893, I, pp. 77 sgg.; *Hauptprobleme der Philosophie*, Leipzig, 1910, pp. 108 sgg.; rispetto alla sua validità razionale: A. BANFI, *Principi di una teoria della ragione*, Milano, 1926, pp. 236 sgg. Il concetto della filosofia come della integrazione sistematica delle varie direzioni del pensiero, è per la prima volta nettamente affermato in Hegel, al qual proposito, v. N. HARTMANN, *Die Philosophie des deutschen Idealismus, II, Hegel*, Berlin, 1929, pp. 27 sgg., 39 sgg., 386 sgg. e J. HOFFMEISTER, *Goethe und der deutsche Idealismus*, Leipzig, 1932, pp. 61 sgg. Solo un tale concetto permette di comprendere il rapporto tra filosofia sistematica e storia della filosofia, sul che v.: A. BANFI, *Concetto e sviluppo della storiografia filosofica* in «Civiltà Moderna», V, 1933.

¹ Per il valore del procedimento dialettico del pensiero filosofico v.: N. HARTMANN, *Die Philosophie des deutschen Idealismus, II, Hegel*,

Rimane ora da chiedersi come questa legge possa venir formulata al fine d'esprimere non una soluzione ideale, ma il problema che si muove attraverso l'infinita varietà di soluzioni, le determina e le risolve. Da un mero punto di vista logico si può osservare che ogni soluzione ideologica del problema morale concepisce, sia pure idealmente, il mondo morale nella forma dell'immediata attualità, secondo la categoria dell'essere, in funzione del principio d'identità che esprime logicamente tale categoria. In questo caso — che è del resto il caso comune di ogni realismo concettuale — il concetto della moralità è pensiero di un identico, che, formalmente, è unità armonica dei suoi contenuti. Ma se la moralità deve essere concepita non nella sua soluzione ma nel suo problema, non nella sua attualità immediata — come concetto realisticamente inteso — ma nella sua infinita mediazione — come idea trascendentale — essa non può venir definita secondo la forma dell'identità, ma secondo quella d'un'unità mediantesi in una dualità, o, in altre parole, d'una sintesi antinomica, dove i due termini non possono esser pensati senza l'unità e l'unità senza l'opposizione di quelli, formula questa che esprime non un essere, ma un processo d'infinita risoluzione dell'essere, cioè delle posizioni d'immediatezza¹. Precisando, l'idea della moralità, nel

Berlin, 1929, pp. 155 sgg. e, per un'analisi delle differenti forme di tal procedimento: S. MARCK, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, Tübingen, 2 B., 1929-1931; A. LIEBERT, *Geist und Welt der Dialektik*, Berlin, 1928. È evidente che la forma di cui qui si parla appartiene a quelle che il Marck considera come rappresentative di una dialettica critica.

¹ Il principio della struttura antinomica dell'idea in un razionalismo non dogmatico è il coronamento del procedimento critico-dialettico del pensiero e rappresenta lo sviluppo coerente e positivo della teoria kantiana delle antinomie della ragione. La struttura antinomica delle idee, che Kant ha scoperto e messo in luce a fine critico contro il razionalismo dogmatico, è assunta qui come principio positivo della ragione filosofica ed esteso a tutto il suo campo. Vedi in proposito: A. BANFI, *Principi di una teoria della ragione*, Milano, 1926, pp. 232 sgg., e come antecedenti: K. GEISSLER, *Kant Antinomien und das Wesen des Unendlichen* in «Kant Studien», XV, 1910, pp. 195 sgg.; E. FRANK, *Das*

senso teoretico da noi svolto, deve definire la sintesi morale in modo ch'essa implichi l'impossibilità di una sua attualità immediata e ciò non perché essa sia, per una sua astratta idealità, assolutamente inattuale, ma perché anzi è in atto solo secondo una mediazione, secondo un processo che non si chiude mai definitivamente. Ossia la sintesi morale deve essere definita come sintesi ideale di una dualità antinomica nella sfera della sua attualità: dualità che si pone solo in funzione dell'unità ideale, giacché solo in rapporto ad essa ciascuno dei due poli acquista di principio indipendenza, universalità e perciò entra, in quanto determinato, in antitesi con l'altro. Questa formula naturalmente astrae completamente da qualunque affermazione sulla realtà in sé o della sintesi o dei due termini antinomici e da qualunque tentativo di scoprire la realtà metafisica del loro rapporto, essa anzi esclude di massima tale rivolgimento dogmatico del pensiero, è la sua negazione e vale come principio criterio-logico per l'analisi del processo della vita morale¹. Essa infatti ne indica il piano di determinata attualità nell'interferenza concreta delle due polarità secondo i loro molte-

Prinzip der dialektischen Synthesis und die kantische Philosophie, Berlin, 1911; K. STERNBERG, *Entwicklungsgeschichte des kantische Denkens*, Berlin, 1909; R. KRONER, *Kants Weltanschauung*, Tübingen, 1914, pp. 87 sgg.; *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, 1921, I, pp. 119 sgg.; H. VAHNINGER, *Die Philosophie des Als Ob*, Berlin, 1913², pp. 613 sgg.; A. LIEBERT, *Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich?*, Leipzig, 1923², pp. 81 sgg.

¹ In questo senso la filosofia può veramente considerarsi come una universale aporetica, cioè come una teoria della problematica in generale. In altre parole, la realtà, per la ragione, si presenta come la problematicità di ogni posizione posta in sé dal punto di vista dogmatico, problematicità che la filosofia tende a sistemare. Perciò, quello che vale per la ragione non sono i termini del problema, ma la loro assunzione in un sistema di problematicità: essa non vuol risolvere i problemi in funzione dell'essere in sé dei loro termini, ma piuttosto l'essere in sé dei loro termini nel problema. In tal modo la ragione è conoscenza non dell'essere, ma del divenire, non dell'assoluto come oggetto in sé identico, ma della vita. I problemi del pensiero dogmatico, e perciò stesso insolubili, vengono eliminati; ad es.: lungi dal voler spiegare il conoscere, come fa il realismo, secondo la dualità oggetto-soggetto in sé

plici contenuti particolari e la legge di sviluppo nell'ideale antinomia di quelle, che è l'atto stesso della pura sintesi trascendentale e che si rinnova in ogni sintesi particolare e la risolve in una più vasta problematicità per nuove sintesi e nuovi sviluppi.

Uscendo da tali preliminari metodici, in nessun campo di cultura la riflessione s'è più vastamente e profondamente esercitata che su quello morale; la sua dialettica s'è fatta così universale e trasparente, che il pensiero filosofico non ha che a integrarne secondo il suo senso i risultati. Attraverso questa secolare elaborazione, che non è qui possibile seguire nel suo complesso sviluppo, l'ordine morale è apparso come la sfera dell'autonomia dell'umanità, come il regno ideale di umanità che, sciolta dall'accidentalità della determinazione naturale, dei rapporti sociali, dell'immediato essere individuale, crea a sé la propria vita in accordo con la propria destinazione¹. Ma il disaccordo delle teorie sembra sorgere quando si voglia determinare la forma di concreta attualità di tal ordine, quando cioè si voglia indicare dove e come tale umanità possa e debba sorgere e in che piano affermare la sua autonomia. Nella varietà delle solu-

posta, o, come fa l'idealismo, secondo la loro sintesi in sé posta, il che significa annullare di principio in un rapporto reale assoluto la problematicità, cioè la vita del conoscere, è necessario tener fermo all'idea del conoscere come rapporto antinomico soggetto-oggetto, che si rinnova ad ogni nuova posizione dei due termini, spiegando in tal modo la struttura del conoscere e del sapere e definendone una pura sistematica, in funzione della quale solo e non come presupposto alla soluzione dogmatica del problema del conoscere, può essere affrontata la questione del reale nella sua totalità. Sul valore dell'aporetica vedi N. HARTMANN, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin, 1925², pp. 35 sgg., 59 sgg. Per quanto riguarda il problema della conoscenza e la sua impostazione, rispetto all'atteggiamento stesso dell'Hartmann, v. A. BANFI, *Principi di una teoria della ragione*, Milano, 1926, pp. 30 sgg., 370 sgg.

¹ Per la storia delle idee e delle dottrine morali di questo punto di vista, si rimanda, tra le recenti, alle opere generali, v.: FR. JONL, *Geschichte der Ethik als Philosophischer Wissenschaft*, Berlin, 1923³; E. WESTERMARCK, *Origin and development of the moral ideas*, London, 1906 sgg.; O. DITTRICH, *Geschichte der Ethik*, Leipzig, 1926 sgg.

zioni tuttavia già appare una netta polarità: da un lato stanno le concezioni individualistiche della morale; dall'altro le concezioni sociali; per le une l'ordine della libera umanità non può essere raggiunto se non all'interno o per opera della coscienza personale, dove gli urti delle cose e degli uomini sono esclusi o dissolti, per le altre tale ordine è l'atto stesso della costituzione sociale che crea una realtà umana e la difende tanto dal determinismo naturale come dall'accidentalità dei moti e degli appetiti individuali¹. Da un lato come dall'altro è possibile trovarsi di fronte a posizioni estreme in cui l'individuo o la società sono considerate nella loro determinatezza immediata come centri dell'autonomia etica dell'umanità, ciascuno in apparente totale esclusione dell'altro. È questo il caso dell'edonismo o dell'utilitarismo e della mera moralità sociale, dove l'esigenza del piacere o l'utile e il principio di conservazione della società sono assunti come dati primitivi naturali, da cui debba esser derivata la moralità. Ma a chi consideri tali dottrine non nella loro astratta formulazione, ma nel loro concreto svolgimento, è facile rilevare che il loro principio, lungi dall'esprimere l'immediatezza concreta dell'individuo e della società, rappresenta un tipico mediarsi interiore verso un'universalità che risolve l'essere determinato dell'uno e dell'altra e giustifica in funzione dell'ideale individualità una tipica socialità e, viceversa, dell'ideale società una tipica individualità, l'una e l'altra per certo astratte in confronto della realtà². L'estre-

¹ Quest'antitetica delle teorie morali non è naturalmente la sola che possa rilevarsi. Tuttavia, poiché compare non solo come opposizione tra teoria e teoria, ma come tensione all'interno di ogni singola teoria, può assumersi come fondamentale e tale da abbracciare in sé tutte le altre, il che si vedrà meglio in seguito. Sulla sua importanza, vedi: E. HOWALD, *Ethik des Altertums*, München, 1927, pp. 3 sgg.

² Si tratta, in generale di quel sistema dell'etica naturale, largamente sviluppatosi nelle sue diverse forme, in cui i due estremi qui accennati si contaminano, sia nell'antichità, sia nell'età moderna, fino al positivismo franco-inglese, e su cui vedi in particolare, O. DITTRICH, *Geschichte der Ethik*, Leipzig, 1926, I, 161 sgg., 194 sgg., II, 8 sgg., 17 sgg., 54 sgg.; FR. JODL, *Geschichte der Ethik als philos. Wissenschaft*, Berlin, 1923³, I, pp. 60 sgg., 180 sgg., 423 sgg., II, 635 sgg.; M. WUNDT,

mo opposto è dato dalle teorie in cui il carattere di idealità e di interna mediazione — ossia, in altre parole, di spiritualità — tanto dell'individuo come della società è posto in primo piano. Principio e fondamento dell'ordine morale sono, da una parte, la persona come avente in sé un motivo d'universalità che ne garantisce l'infinito sviluppo ideale, dall'altra la società come forma concreta dell'umanità ideale in cui ciascuna personalità trova il piano della propria affermazione¹.

Geschichte d. griechischen Ethik, Leipzig, 1911, I, pp. 55 sgg., 160 sgg., II, 80 sgg., 430 sgg.; W. DILTHEY, *Weltanschauung und Analyse d. Menschen seit Renaissance und Reformation*, in *Ges. Schriften*, II, Leipzig, 1921; e in generale: H. v. ARNIM, *Die Ethik d. Naturgemässen Lebens*, in « Logos », 1931, pp. 1 sgg.

¹ Si è qui di fronte alle varie forme dell'idealismo morale, le cui forme estreme sono da ricercare, da un lato, specialmente nel sentimentalismo anglo-scozzese e nel razionalismo kantiano, dall'altro nelle teorie dell'eticità sociale, come nel Grotius, o dell'organicità etica sociale, come nei più moderni. Sul che vedi: E. TROELTSCH, *Die englische Moralisten des 17. und 18. Jahrhunderts*, in *Ges. Schriften*, IV, Tübingen, 1924; E. CASSIRER, *Die platonische Renaissance in England*, Leipzig, 1932; J. MACKINTOSH, *On the progress of ethical philosophy, chiefly during the XVII and XVIII centuries*, ed by W. Whewell, Edimburg, 1872⁴; G. v. GIZYCKI, *Die Ethic D. Humes in ihrer geschichtliche Stellung*, Breslau, 1878; H. COHEN, *Kants Begründung der Ethik*, Berlin, 1910²; *Ethik des reinen Willens*, Berlin, 1923⁴; V. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, 1905, spec. pp. 105 sgg., 315 sgg.; A. LIBERT, *Kants Ethik*, Berlin, 1931, pp. 20 sgg.; B. BAUCH, *I. Kant. München*, 1930, pp. 298 sgg.; I. SAUTER, *Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts*, Wien, 1932, pp. 91 sgg.; E. WOLF, *Grotius, Pufendorf, Thomasius*, Tübingen, 1927; E. LEWALTER, *Die geistesgeschichtliche Stellung des Hugo Grotius*, in « Deutsche Vierteljahrsschrift f. Literaturwiss. u. Geistesgesch. », XI, 1933, pp. 262, sgg.; E. ROTHACKER, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, München, 1927, pp. 85 sgg.; O. SPANN, *Gesellschaftsphilosophie*, München, 1928, pp. 55 sgg., 74 sgg. Ma a fianco a queste posizioni estreme, in senso individuale o sociale, l'idealismo etico conosce le posizioni di mediazione, dove tanto l'uno quanto l'altro momento è risolto nel puro principio d'universalità posto in sé come assoluto. A questa posizione appartengono Platone, e il platonismo in generale, lo stoicismo, l'idealismo postkantiano, Fichte ed Hegel specialmente, quest'ultimo poi in modo tutt'affatto manifesto nel rapporto che nello spirito oggettivo hanno la moralità personale e

Qui divien manifesto che l'ordine morale non è concepito come il prodotto dell'essere determinato dell'individuo o della comunità sociale, ma come il limite del loro sviluppo ideale, limite in cui ciascun d'essi non s'oppone, ma giustifica in sé ed invera l'altro termine. Tanto il sentimentalismo quanto il razionalismo morale offrono nel concetto della simpatia o dell'amore e in quello della ragione il piano di questa sintesi ideale dove il momento di personalità e quello di socialità coincidono nell'atto della vita morale¹.

l'eticità propriamente detta. Sul che vedi particolarmente, oltre gli scritti già citati sulla filosofia morale greca e sulla filosofia platonica, stoica ed idealistica, J. STENZEL, *Platon der Erzieher*, Leipzig, 1928; A. DYROFF, *Die Ethik der alten Stoa*, Leipzig, 1887; G. GURWITSCH, *Fichtes System der konkreten Ethik*, Tübingen, 1924; F. ROSENZWEIG, *Hegel und der Staat*, 2 B., München, 1920; H. WENKE, *Hegels Theorie des objektiven Geistes*, Halle, 1926. Naturalmente è facile rilevare intrecci e rapporti delle varie posizioni. È chiaro ad esempio già la contaminazione di un'etica idealistica e di un'etica naturalistica in Platone stesso e più ancora in Aristotele. Cfr. C. RITTER, *Platon*, München, 1923, II, pp. 522 sgg.; H. MEYER, *Platon und die aristotelische Ethik*, München, 1919; A. GOEDECKEMEYER, *Aristoteles praktische Philosophie*, Leipzig, 1922. Ed è notevole nello stesso tempo il rapporto tra lo stoicismo e il principio moderno dell'eticità sociale e l'idealismo e l'organicismo sociale. Su cui v.: W. DILTHEY, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance un Reformation*, in *Ges. Schriften*, Leipzig, 1923, II, pp. 95 sgg.; W. METZGER, *Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus*, Leipzig, 1917; TH. BAXA, *Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik*, Jena, 1926; O. SPANN, *Gesellschafts philosophie*, München, 1928, pp. 50 sgg.

¹ È interessante seguire il rapporto di questi due aspetti di mediazione universalistica nell'etica medievale, a cui l'uno deriva dall'etica greca, l'altro dall'etica propriamente cristiana. La loro connessione — che tuttavia ammette anche violente antitesi — è possibile qui in funzione della sintesi religiosa del cattolicesimo medievale e della trasposizione dei concetti d'amore e di ragione in senso teologico. Cfr. a questo proposito le esaurienti ricerche di O. DITTRICH, *Geschichte der Ethik*, Leipzig, 1926, II, pp. 161 sgg.; III, 21 sgg.; e A. DEMPFF, *Ethik des Mittelalters*, München, 1927. Dissolta la sintesi religiosa, è naturale che razionalismo e sentimentalismo religioso assumano ciascuno un proprio contenuto ed esprimano una tutta affatto speciale tonalità etica, che varia col variare della situazione culturale. La polemica tra

Così a chi consideri da un punto di vista dialettico le varie dottrine morali, non solo nel loro completarsi o contraddirsi reciproco, ma nella loro interna tensione, nel loro sviluppo esplicito od implicito, appare chiaramente che in esse la riflessione accenna e rimanda a un problema che sta al fondo e ricompare costantemente al di sotto di ogni soluzione parziale, perché è il problema morale stesso: il problema cioè della coincidenza del processo di costruzione ideale della personalità da un lato e della comunità sociale

le due correnti e i vari tentativi di superarsi ed inglobarsi vicendevolmente seguono tutta la storia della filosofia moderna. Particolarmente interessante è la polemica che si svolge intorno al razionalismo etico kantiano. Da un lato, l'idealismo tende a superare il carattere formale del razionalismo stesso, in funzione del suo nuovo concetto della ragione ed è caratteristico che questo superamento avvenga negli scritti giovanili di Hegel mediato dal concetto teologico religioso dell'amore, che poi viene a sua volta risolvendosi nella complessità dello spirito etico, come momento dell'autocoscienza razionale. Confronta a questo proposito gli scritti: *Das Leben Jesu* e *Die Positivität der christlichen Religion* con quello posteriore *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* e col *Systemfragment vom 1800*, notando tuttavia che già nel primo *Volksreligion und Christentum*, lo Hegel, proveniente dagli studi teologici, identificava amore e ragione. Vedi per ciò: H. NOHL, *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen, 1907, pp. 73 sgg.; 137 sgg.; 241 sgg.; 343 sgg.; 18; e per questo sviluppo dell'etica hegeliana, TH. HAERDING, *Hegel, sein Wollen u. sein Werk*, I, Leipzig, 1929, kpp. 50 sgg.; TH. STEINBÜCHEL, *Das Grundproblem der hegelischen Philosophie*, Bonn, 1933, pp. 11 sgg.; 209 sgg. A. BANFI, *La filosofia della religione in Hegel*, estr. d. «Riv. di filosofia», XXII, 1931, pp. 15 sgg. Dall'altro lato il sentimentalismo etico ha, contro il razionalismo kantiano, come suo compimento o come sua critica, la propria netta affermazione nello Schiller, nel Fries e nello Jacobi, su cui v.: L. NELSON, *Die kritische Ethik bei Kant, Schiller und Fries*, Göttingen, 1914; FR. A. SCHMID, *Fr. II. Jacobi*, Heidelberg, 1908, pp. 63 sgg., 260 sgg.; e finalmente nello Schopenhauer, su cui v. H. HASSE, *Schopenhauer*, München, 1926, pp. 425 sgg. Una seconda polemica tra razionalismo e sentimentalismo etico è quella che si è svolta in Francia e di cui si sono già indicati i documenti fondamentali, e in Germania, contro il neokantismo etico, rappresentato dalla scuola di Marburgo e dalla filosofia dei valori (H. COHEN, *Ethik des reinen Willens*, Berlin, 1923; P. NATORP, *Philosophie*, Göttingen, 1921, pp. 61 sgg.; *Sozialidealismus*, Leipzig, 1920; *Vorlesungen über praktische Philosophie*, Erlangen,

dall'altro. O, per essere più espliciti, l'esigenza che la dialettica delle varie dottrine sembra mettere in luce come l'esigenza essenziale, il principio di sviluppo e di movimento della moralità è quella di un ordine tale della vita che in esso e per esso ciascuna persona raggiunga il proprio ideale equilibrio, la propria certezza, unità, libertà, energia interiore, come se tutto ciò che avviene e tutti i rapporti umani non fossero che elementi di questa interna armonia in continuo sviluppo, e che insieme, in questo processo di libertà e di unità personale, si attui sempre più ricca, profonda e libera l'unità ideale della comunità sociale, come se tutte le posizioni e attività singolari non fossero che elementi di questa progressiva armonia sociale¹. Ogni formula d'ideale morale è la posizione e la soluzione — sempre parziale e ricca di presupposti dogmatici taciti o espressi — di questo problema che la dialettica di tali formule ci permette di

1925; H. RICKERT, *System der Philosophie*, I, Tübingen, 1921, pp. 324 sgg.; B. BAUCH, *Ethik in Die Kultur d. Gegenwart*, Leipzig, I, 6, 1921³ su cui v. TH. LITT, *Ethik der Neuzeit*, München, 1927, pp. 161 sgg., polemica di cui puoi vedere i motivi in G. SIMMEL, *Kant*, Leipzig, 1913³, pp. 112 sgg.; M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle, 1921², pp. 40 sgg.; N. HARTMANN, *Ethik*, Berlin, 1926, pp. 110 sgg., 248 sgg.; J. REHMKE, *Grundlegung der Ethik als Wissenschaft*, Leipzig, 1925; R. OTTO, *Pflicht und Neigung* in « Kant Studien », XXXVII, 1932, pp. 49, sgg., dove il momento irrazionale o sentimentale è assunto in diverso senso e con diverso valore.

¹ Questo concetto della moralità come della sfera ideale di conciliazione della personalità e della società è rilevabile in molti indirizzi contemporanei, nonostante la diversità delle posizioni di metodo. Vedi ad esempio, nella filosofia personalistica, W. STERN, *Person und Sache*, II, Leipzig, 1918, pp. 42 sgg., nella scuola neokantiana di Marburgo, P. NATORP, *Sozialidealismus*, Berlin, 1920; nella filosofia dei valori W. WINDELBAND, *Präjudien*, Tübingen, 1915⁵, II, pp. 191 sgg.; H. RICHERT, *System der Philosophie*, I, Tübingen, 1921, pp. 234 sgg.; nella fenomenologia M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle, 1921², p. 101; e ancora TH. LITT, *Individuum und Gemeinschaft*, Leipzig, 1923; H. PICHLER, *Grundzüge einer Ethik*, Graz, 1919; A. MESSER, *Ethik*, Leipzig, 1928; G. RICHARD, *L'évolution des mœurs*, Paris, 1925, pp. 272 sgg.; L. BRUNSCHVIC, *De la connaissance de soi*, Paris, 1931, pp. 154 sgg.; H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932³, pp. 1 sgg.

cogliere nella sua purezza a disegnare il piano e la direzione su cui si svolge la vita morale, la legge secondo cui si costituiscono e si dissolvono le sue sintesi particolari, il rapporto con cui essa, intrecciandosi alle altre forme di spiritualità, determina il suo significato nel processo della cultura.

Infatti là dove la coincidenza tra personalità e società è immediatamente e determinatamente in atto, dove, per indicare un caso limite che può trovarsi in forme di vita primitive, la coscienza prelogica di una mistica comunione fa sì che la persona abbia la sua effettiva sussistenza e validità solo in rapporto al suo gruppo e che questo come organismo finito e concluso si mantenga solo in funzione dei suoi membri e della loro attività, si può parlare di costume, ma non di moralità¹. Solo quando quest'atmosfera mistica scompare, e il processo di interna formazione della persona e del gruppo si inizia e si svolge per direzioni diverse, sorge la moralità e sorge appunto come il problema della riconquista di un piano di coincidenza tra la pura ideale unità progressiva della persona da un lato e della comunità dall'altro². Naturalmente questa esigenza non s'afferma mai nella sua totalità, ma affiora qua e là dove le maglie del costume si siano spezzate o nuovi rapporti siano intervenuti estranei a quello e alla sua unità immediata e trova il suo compimento in forme di vita dapprima senza coerenza reciproca che corrispondono a linee d'accordo tra i processi di costruzione ideale della personalità e della società o delle società in cui essa vive. Di mano in mano il problema morale acquista sempre maggior estensione ed universalità, fino a porsi nella sua autonomia; le forme secondo cui si determina e in cui sembra trovare una soluzione si moltiplicano e si sviluppano,

¹ L. LÉVY-BRUHL, *La mentalité primitive*, 1922, pp. 452 sgg.; *L'âme primitive*, Paris, 1927, pp. 70 sgg. Nonostante le possibili critiche etnografiche alla teoria del Lévy-Bruhl, per cui v.: O. LEROY, *La raison primitive*, Paris, 1927, pp. 55 sgg., l'analisi resta sempre valida come determinazione di un caso limite.

² Cfr. L. BRUNSCHVICG, *De la connaissance de soi*, Paris, 1931, pp. 160 sgg.; H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932³, pp. 67 sgg.

accennano a un ordine limite in cui si connettano alla sfera della ideale sintesi dell'umanità¹. Quanto più questo piano d'ideale umanità, ossia questo puro ordine morale è immanente nella cultura, tanto più esso agisce come principio d'interna svalutazione di ogni determinata realtà della persona e della comunità sociale e d'ogni loro sintesi concreta e limitata, tanto più quindi il problema morale investe tutta la vita e l'investe non solo come ricerca dell'ordine universale a cui convergono i rapporti tra personalità e comunità, ma come esigenza di un sempre più puro idealizzarsi, di un sempre più libero armonizzarsi in se stessa sia della persona che della società. In altre parole la sintesi etica è limite di un processo infinito in cui si risolve ogni particolarità di rapporto tra i due estremi, ma in cui gli estremi stessi tendono a risolvere in sé ogni propria limitata determinatezza, ad attuare in sé la pura forma d'umanità, la forma cioè del loro accordo ideale. E appunto per questo intimo idealizzarsi, per questa tendenza ad esprimere in sé la sintesi mo-

¹ Il problema anche recentemente ripreso dell'origini delle nozioni morali, se vuol porsi non da un punto di vista fenomenologico generale, al che si richiede una sistematica filosofica, ma da un punto di vista storico, deve anzitutto rivolgersi allo studio di civiltà particolari e tener presente come criterio che il problema riguarda non la nascita delle nozioni stesse, ma il loro processo di formazione, evoluzione e purificazione. E a questo proposito è da tener presente: a) la struttura originaria del costume e il sistema di nozioni più o meno coerente che vi si rapporta, spesso influenzate da un punto di vista politico o religioso; b) l'affiorare, ma sempre sporadico, di una problematicità morale e le variazioni che vengono a subire perciò le nozioni etiche; c) lo sviluppo sempre più libero della problematicità morale e la sempre più vasta capacità di determinare il senso delle nozioni etiche, tenendo presente la tensione dialettica che in esse viene per ciò ad accentuarsi e la contraddizione tra i significati corrispondenti ai vari piani d'eticità; d) i tentativi di sintesi religiose, politiche, poetiche della problematica morale e i loro influssi; e) il sorgere di una sua sistemazione filosofica e di un ordinamento teoretico delle sue nozioni. Per l'etica greca, vedi le analisi interessanti, ma non ancora complete di E. MEYER, *Geschichte des Altertums*, Leipzig, I, 1907²; M. WUNDR, *Geschichte der griechische Ethik*, Leipzig, 1911, I, pp. 21 sgg.; O. DITTRICH, *Geschichte der Ethik*, Leipzig, 1926, I, pp. 5 sgg.

rale della sua purezza, ciascuno degli estremi si pone come l'universalità della sintesi stessa e proprio mentre e perché cerca con l'altro l'unità, si oppone ad esso in quanto è altro da sé, quasi pretendendo di sottometterlo a sé, in un'antitesi sempre più netta che appunto determina il duplice opposto orientamento della riflessione pragmatica che sopra s'è indicata¹.

Con questa analisi astratta sono state definite le linee essenziali della problematica e quindi della vita morale. Quando l'unità mistica e tradizionale del costume si spezza, da un lato le singole persone, dall'altro la comunità perdono la loro fissa determinazione statica sociale, acquistano indi-

¹ Il contrasto tra la moralità della persona e l'ordine etico della società e il reciproco sopraffarsi e prevalere, è uno dei motivi più caratteristici della vita morale. Nell'etica greca esso era stato avvertito dai sofisti, ma posto per così dire ai limiti della moralità; tutto lo sforzo dell'etica filosofica, da Socrate agli Stoici, fu di risolverlo in funzione di un naturale ordine di ragione ove le opposte esigenze coincidano, il che portò a una sempre maggiore idealizzazione sia della personalità che della società. Nell'età moderna il contrasto riprende, s'afferma nella vita e nell'arte, specialmente nella tragedia del XVIII secolo, si complica in rapporto al risveglio religioso, per aspirare ad una soluzione — mediata dall'influenza stoica — nell'illuminismo. Con Rousseau e lo *Sturm und Drang*, l'antitesi riprende e raggiunge una nuova soluzione sulla base del concetto herderiano-goethiano dell'Umanità, su cui si svolge l'etica dell'idealismo, del Fichte e dello Hegel specialmente, in cui tuttavia è dialetticamente giustificato e rilevato il contrasto della sintesi personale e della sintesi sociale della moralità. Per quest'ultimo periodo, v. E. CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, 1932, pp. 313 sgg.; *Il problema G. G. Rousseau*, in «Civiltà Moderna», V, 1933; H. A. KORFF, *Geist der Goethezeit*, Leipzig, 1923-1930, I, pp. 95 sgg., II, pp. 121 sgg.; E. GELPCKE, *Fichte und die Gedankenwelt des Sturm und Drang*, Leipzig, 1927; G. GURWITSCH, *Fichtes System der konkreten Ethik*, Tübingen, 1924; H. WENKE, *Hegels Theorie des objektiven Geistes*, Halle, 1926. Il problema, analizzato e accentuato all'estremo in tutta l'opera del Nietzsche, è stato ripreso dal SIMMEL, *Schopenhauer und Nietzsche*, München, 1923³, pp. 192 sgg.; *Hauptprobleme der Philosophie*, Leipzig, 1910, pp. 112 sgg.; *Lebensanschauung*, München, 1918, pp. 154 sgg. e definito ultimamente dal BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932³, pp. 48 sgg.

pendenza di sviluppo, differenziandosi anche al proprio interno. La moralità è il processo di ricostruzione dell'infranta unità armonica, non più come sintesi determinata di termini determinati, ma come piano di coincidenza armonica dell'ideale costruirsi in unità di ciascuno dei due termini. Essa sorge sporadicamente in un punto o nell'altro della vita, si manifesta in forme, direzioni, valori particolari, che assorbono o contrastano tra loro. Essi possono, in funzione di un particolare orientamento di cultura, costituire un organismo più o meno saldo, più o meno concretamente radicato, più o meno coerente, che assuma l'aspetto e il senso di un costume, ma in realtà questo mondo morale non ha la statica obbiettiva compagine del costume; anche se esprime un equilibrio, è l'equilibrio di un'interna tensione che si sostiene, attraverso lo sviluppo dell'energia dei suoi vari momenti, su di una problematica che continuamente si rinnova e si muove, sino a che su qualche punto rompe l'equilibrio, introduce nuove energie, sposta le masse dei valori concreti, libera integralmente o in parte i termini della sintesi particolare, conduce quindi in crisi il mondo morale.

Il puro assoluto ordine morale non è mai effettivamente e concretamente attuabile, come non sono mai effettivamente e concretamente in atto la pura unità della persona e la pura universalità della società che in quello devono coincidere; anzi, quando un ordine morale si pone nella sua concretezza come assoluto, per ciò stesso richiama l'affermarsi libero dell'uno o dell'altro dei suoi due momenti, che lo risolve; e quando uno di tali momenti — sia la persona o sia la società — si pone come moralmente assoluto secondo una sua determinazione, questo suo porsi stesso in funzione della moralità gli oppone l'altro, rimandando ad una sintesi ideale che lo supera. Questo è lo schema dialettico su cui, in infinite variazioni, dipendenti dalla diversità di contenuti, di rapporti, d'interferenze, di situazioni, si svolge la vita morale, che è l'ordine d'ideale autonomia dell'umanità, come libero suo svilupparsi nell'interna tensione tra il momento di personalità e di socialità, in una perpetua fecondità auto-generatrice.

III

Definita l'idea o il problema essenziale della moralità, in forma così universale da abbracciare e giustificare in sé la più radicale antitesi che domini le teorie e l'esperienza morale e da valer quindi come criterio per l'analisi e l'integrazione di qualsiasi aspetto di quest'ultima, rimane appunto da tracciare le linee generali di una fenomenologia morale, da porre cioè in luce i momenti fondamentali della struttura dinamica della vita morale.

Anzitutto già vedemmo come essa riposa e si svolge sul mondo del costume, sintesi etica eteronoma, complessa e indifferenziata¹ e si afferma indipendentemente là dove questa sintesi immediata si spezza o si dissolve, consentendo uno sviluppo libero delle personalità e degli organismi sociali e ponendo il problema del loro rapporto e di una loro ideale coincidenza. Il mondo morale non sorge così di blocco: esso affiora qua e là, secondo contenuti e rapporti determinati, si organizza in sistemi morali particolari, di maggiore o minore estensione, che, a volte, coincidono, s'accordano in una speciale gradualità, a volte s'estraniano, s'oppongono, si sovrappanno, così da giustificare nel loro interno un'infinita variazione di posizioni, di relazioni, di esigenze². E anzi, nel corso della cultura, a periodi d'organizzazione morale succedono periodi di dispersione, di particolarità. Certo è tuttavia che quanto più il costume si smaglia, e quanto più vasta e più libera urge la problematica morale da diversi punti

¹ Per costume s'intende qui l'insieme più o meno organico di rapporti, funzioni, prescrizioni, abitudini, riflessi personali che costituiscono il fondo stabile della struttura di una civiltà, in cui si confondono e si contaminano elementi e motivi economici, giuridico-politici, educativi, morali, religiosi, e da cui essi si svolgono o possono svolgersi nella loro indipendenza. Il piano della fusione, in rapporto a condizioni concrete di vita, di tali momenti spirituali è il piano dell'eticità, di cui il costume è la determinazione particolare.

² Confronta ciò che dice il Simmel a proposito dell'atomismo morale, in G. SIMMEL, *Einleitung in die Moralwissenschaft*, Berlin, 1892-93, II, pp. 62 sgg.

dell'organismo etico, tanto più la riflessione tende a darle coerenza ed organicità, a porre in luce cioè i suoi motivi ideali. Ché se da principio, o in genere, ad un grado elementare del loro sviluppo, le concrete e parziali soluzioni della esigenza morale vengono innestate allo statico complesso di certezze che costituisce l'insieme delle prescrizioni del costume, in seguito, quanto più l'esigenza morale s'afferma in forma autonoma e universale, tanto meno il mondo ch'essa determina può assimilarsi a quello del costume: le sue forme, i suoi rapporti hanno sussistenza non per la loro esistenziale concreta determinatezza, ma per una loro ideale validità, per la capacità di rappresentare e di fondare un ordine che non è dato, se non come un limite da raggiungere. Alle certezze obbiettive del costume, che esprimono l'organizzazione statica e concreta di una civiltà, la moralità sostituisce i valori, come espressione del dinamismo teleologico in cui si attua la pura universale umanità¹. Dap-

¹ Il concetto del valore, nella filosofia moderna, su cui vedi in generale, K. WIEDERHOLD, *Wertbegriff und Wertphilosophie*, Berlin, 1920; A. MESSER, *Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart*, Leipzig, 1926, nei suoi vari sensi, psicologico, fenomenologico e trascendentale, esprime una negazione di principio del naturalismo e soggettivismo positivista, determinando un criterio autonomo per l'analisi della cultura. Ma il limite dell'efficacia di tal concetto sta in ciò, ch'esso esprime il rapporto tra l'io e il mondo, ossia la spiritualità, solo secondo una presunta soluzione determinata e positiva, e non come problema; d'onde la ridotta prospettiva della vita spirituale e del processo della cultura in genere, come di un rapporto teleologico tra la realtà e il valore e l'accidentalità della determinazione di questo, in contrasto con la sua universalità di principio. Si aggiunga a questa difficoltà l'altra, che tal criterio — il concetto di valore — non è teoricamente autonomo. Esso infatti invincibilmente rimanda, perciò che v'è di dogmatico in lui, a un altro piano teoretico, ed è inevitabile assistere a un passaggio dal piano psicologico a un piano realistico — metafisico, come nello STERN, *System des kritischen Personalismus*, III, *Wertphilosophie*, Leipzig, 1924, o a un piano idealistico-metafisico come nel MÜNSTERBERG, *Philosophie der Werte*, Leipzig, 1908; dal piano fenomenologico al piano ontologico, come più o meno evidentemente appare in parecchi fenomenologici, p. e. M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig, 1923²; K. STAVENHAGEN, *Absolute Stellungnahmen*, Leipzig, 1925; J. HERING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, Paris, 1926; mentre

prima i valori morali sono determinati secondo rapporti, situazioni, atteggiamenti particolari, poi di mano in mano che la problematica morale s'estende, sia pure con ritmo instabile, a nuovi contenuti e a campi sempre più vasti, anche i valori, che rappresentano le linee ideali della sua soluzione, si purificano, si universalizzano, sino a che la riflessione, sospinta dalla dialettica stessa della vita morale, in cui entrano in contrasto i valori tra di loro e il senso ideale

dall'altro lato son note le complesse ricerche, dirette a fondare, senza dissolvere, il concetto del valore trascendentale, da parte del RICHERT, *System der Philosophie*, Tübingen, 1921, I, p. 233, nell'idea di una « profisica » come teoria del terzo regno, ricerche continuate in una serie di scritti successivi: *Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare*, in « Logos », XII, 1923, p. 235 sgg.; *Vom Anfang der Philosophie*, in « Logos », XIV, 1925, pp. 121 sgg.; *Die Erkenntnis der intelligibeln Welt und das Problem der Metaphysik*, in « Logos », XVI, 1927, pp. 162 sgg.; XVIII, 1929, pp. 36 sgg.; *Thesen zum System der Philosophie*, in « Logos », XXI, 1932, pp. 97 sgg.; *Wissenschaftliche Philosophie und Weltanschauung*, in « Logos », XXII, 1933, pp. 37 sgg. La posizione da noi assunta per una filosofia della cultura teoreticamente autonoma ha posto in luce un altro criterio di analisi trascendentale: esso ci permette fra l'altro di rilevare la tipica natura del concetto del valore ed assegnargli nel sistema dello spirito l'esatta posizione. Il valore rappresenta la positività di una sintesi spirituale, ed è in atto sempre come particolare e relativo, ma la riflessione pragmatica, attraverso una complessa dialettica, purifica il sistema dei valori di ciascun campo, sino che essi esprimono la mera sintesi limite — astratta — della problematica di quel campo stesso, assunta come in sé positiva, sottratta perciò alla dialettica spirituale. Ciò basti a chiarire il senso con cui qui è assunto il concetto di valori morali, naturalmente diverso da quello di un'etica dei valori, come è l'etica di M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle, 1921², pp. 163 sgg. (su cui v. M. WITTMANN, *M. Scheler als Ethiker*, Dusseldorf, 1923, e E. v. SYBEL, *Zu Schelers Ethik*, in « Ztschr. f. Theol. u. K. », VI, 1925, pp. 216 sgg.) e di N. HARTMANN, *Ethik*, Berlin, 1926, pp. 226 sgg. In altre parole non si nega l'importanza della ricerca fenomenologica dei vari piani e forme dei valori morali, ma si riconosce l'accidentalità e l'arbitrarietà di una loro classificazione e l'arbitrarietà d'una loro definizione, fuor dal concreto intreccio storico della cultura e indipendentemente dalla definizione del problema trascendentale della moralità. V. anche E. v. ASTER, *Zur Kritik der materialen Wertethik*, in « Kant Studien », XXXIII, 1928, pp. 172 sgg.

di ciascuno con la realtà concreta della sua attuazione, ne compie e ne integra al limite l'opera: disegna cioè un sistema armonico di valori accentrantisi attorno a un puro principio ideale, che risolve in sé le certezze obbiettive del costume e ne trasfigura, secondo tutto un nuovo senso, indipendente da altri sensi possibili: economico, educativo, giuridico, religioso, il complesso contenuto.

L'insieme dei valori morali, considerati nella loro efficacia e concretezza storica, varia col variare dei tempi, dei popoli, delle civiltà, delle classi sociali; vi sono valori che, come le costellazioni del cielo, sorgono, tramontano, risplendono, s'offuscano. Ma di mano in mano che la riflessione li ordina, li purifica, ad una certa distanza dalla realtà e dalle sue esigenze concrete, essi acquistano, nella loro mera idealità, una sussistenza che sembra affatto indipendente dalle particolari situazioni di vita e di cultura. A questo grado estremo di purezza riflessiva, essi sono astratti, poveri di contenuto, connessi a scarse reazioni emotive e spesso incapaci di far presa sulle situazioni concrete. Perciò essi sono lungi dal determinare la vita morale, che, quando non s'adagia sugli schemi del costume, nasce da esigenze vive, determinate. Piuttosto, essi illuminano la vita morale, la sistemano, ne tracciano linee di coerenza, e soprattutto, quanto più si definiscono secondo un principio ideale, tanto più esprimono universale e pura l'esigenza morale e perciò reagiscono, sia all'interno della vita, come delle particolari valutazioni morali, a dissolvere la loro fissità, a rinnovare al di là di questa l'energia e la fecondità del problema morale¹.

Noi abbiamo distinto le certezze immediate del costume dai valori che definiscono la struttura del mondo morale. Ma è possibile far un passo più oltre, e giustificare la forma caratteristica che assume, di fronte alla coscienza, il principio ideale della loro convergenza, o, in altre parole, l'idea

¹ Sul rapporto tra la vita spirituale e l'ideologia che ne sviluppa la riflessione. vedi: G. SIMMEL, *Lebensanschauung*, München, 1918, pp. 28 sgg.; TH. LITT, *Erkenntnis und Leben*, Leipzig, 1923, pp. 171 sgg.

della legge morale¹. Il problema sta in ciò: di come avvenga che, risoltasi l'obbiettiva necessità del costume nell'ideale validità della morale, questa si definisca a sua volta in forma di esigenza necessaria e quale sia la natura di questa nuova necessità. Nell'idea di legge morale si fissa dogmaticamente, e quasi direi si cristallizza, un caratteristico senso che accompagna, anche nei suoi gradi inferiori, per la sua natura stessa, l'esperienza morale. Infatti, l'ordine morale come sfera della pura e libera umanità, da un lato, in confronto sia delle esigenze pratiche particolari, sia della necessità abitudinaria del costume, sia della costrizione legale del diritto, afferma una propria validità indipendente, incondizionata ed universale, dall'altro deve valere e vale di fatto come il piano su cui tanto la persona, quanto l'organismo sociale conquistano, provano, garantiscono la loro realtà spirituale progressiva come la condizione essenziale di tale loro sussistenza. La validità morale appare dunque senza condizioni e senza limitazioni, tale da essere imprescindibile alla persona e alla comunità in quanto tali. Quanto più la riflessione coglie la natura indipendente dalla moralità e tanto più pone in rilievo quel tipico carattere della sua validità, lo fissa e l'obbiettiva ad esprimere in funzione pragmatica l'autonomia e l'universalità dell'ordine

¹ Per l'analisi dell'idea della legge morale e i suoi rapporti agli altri concetti morali, v. B. BAUCH, *Ethik*, in *Kultur d. Gegenwart*, I, 6, 1921³, pp. 255 sgg.; per il suo rapporto all'esperienza e la critica ad essa come principio di una filosofia della morale, FR. RAUH, *L'expérience morale*, Paris, 1903, pp. 150 sgg.; G. SIMMEL, *Einleitung in die Morawissenschaft*, Berlin, 1892-93, I, pp. 8 sgg.; *Lebensanschauung*, München, 1918, pp. 154 sgg.; M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle, 1921², pp. 206 sgg. Il principio fondamentale per queste ricerche sui concetti etici e spirituali in genere è quello di evitare il pericolo di un realismo dogmatico concettuale. Ogni concetto va definito e compreso in rapporto alle forme dell'esperienza che vi soggiacciono e al processo di elaborazione teoretica in cui esso rientra, tenendo conto del piano o dei piani in cui esso s'è cristallizzato obbiettivamente come termine della riflessione (pragmatica), della tensione dialettica che ciò produce in lui, delle vie che questa apre a una sua successiva risoluzione teoretica.

morale e insieme la sua caratteristica natura di sintesi antinomica tra l'ideale unità della persona e dell'organismo sociale: il risultato limite di tale processo è precisamente la risoluzione dell'idea di valore in quello di legge morale. La natura dell'esperienza che vi corrisponde spiega i suoi caratteristici momenti; che essa cioè rappresenti non un ordine di fatto, ma un ordine ideale; che essa esprima una validità incondizionata ed universale; che, nonostante la sua idealità, corrisponda a una essenziale esigenza della personalità e della società, radicata nella loro stessa natura, esigenza di ogni personalità e di ogni società in quanto principi ed elementi d'umanità. In altre parole, si giustificano insieme i caratteri antitetici di necessità e di idealità, di intimità personale e di universalità. Ma, se l'idea di legge morale trova nell'esperienza morale elementi su cui fondarsi, la sua definizione come espressione dell'assoluta unitaria validità morale, è, come vedemmo, un risultato limite della riflessione pragmatica, che in essa formula astrattamente e dogmaticamente, come criterio pratico, alcuni sia pur essenziali caratteri dell'esperienza; così che essi, i quali rappresentano le linee di sviluppo dinamico e dialettico di tale esperienza nella sua concretezza, son posti qui come l'astrattezza dogmatica del suo dover essere. Da ciò si comprendono le difficoltà d'ogni filosofia della morale che voglia partire da questa idea di legge. Anzitutto gli elementi che la costituiscono non sono dogmaticamente conciliabili, e avviene in verità che se ne accentui ora l'uno ora l'altro, per sfuggire alla contraddizione. In secondo luogo, l'idea della legge morale, come espressione del puro incondizionato, universale valore, implica ch'essa non possa valere a causa di alcun contenuto che la particolarizzi, ma solo nella e per la sua forma universale. Di qui la perfetta coerenza della teoria morale kantiana nel suo formalismo e nella giustificazione di questo sulla base di un razionalismo di portata metafisica; ma di qui anche l'inevitabile trapasso da una posizione teoretica nelle premesse a una posizione pragmatica nelle conclusioni e, in conseguenza di ciò, la sua limitazione nell'analisi e nella comprensione dell'esperienza mo-

rale, l'incomprensione del suo processo, della varietà dei suoi aspetti fenomenologici, del suo momento extrarazionale, della possibilità ed effettività di una individualità della legge, e infine l'incapacità di trarre dalla pura formula primitiva il complesso delle obbligazioni o dei valori morali. Incapacità che Kant supera trasportando l'idea della legge dal piano dell'astratta formalità razionale a quello dell'umanità, cioè restituendo, con acuta intuizione, fuor dall'astrattezza del puro concetto pragmatico, le condizioni e il senso effettivo della vita morale¹. Il concetto di legge morale, per essere valutato nel suo giusto significato, deve dunque liberarsi dal suo senso realistico ed essere compreso, come si è cercato di far qui, nel processo della fenomenologia morale, come momento della riflessione pragmatica.

Le analisi precedenti ci permettono anche di chiarire la questione della relatività morale². Già noi abbiamo accen-

¹ Per il senso, il valore e i limiti del formalismo etico kantiano, in relazione al giudizio qua esposto, v.: A. MESSER, *Kants Ethik*, Leipzig, 1904, pp. 173 sgg.; V. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, 1905, pp. 357 sgg.; E. CASSIRER, *Kants Leben und Lehre*, Berlin, 1921, p. 270; A. BUCHENAU, *Kants Lehre vom kategorischen Imperativ*, Leipzig, 1923, pp. 20 sgg.; B. BAUCH, *Kant*, Berlin, 1923, pp. 320 sgg.; E. MARCUS, *Der kategorische Imperativ*, München, 1921², pp. 120 sgg.; G. SIMMEL, *Kant*, München, 1924⁶, pp. 130 sgg.; M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle, 1921², pp. 40 sgg.; P. MARFENETTI, *Sul formalismo della morale kantiana*, in *Saggi e discorsi*, Milano, 1926, pp. 97 sgg. La giustificazione, contenuta in quest'ultimo scritto, del formalismo della morale kantiana in senso metafisico, ha un evidente rapporto con la spiegazione teoretica che qui noi tentiamo, giacché da questa risulta che l'idea di legge morale — che nella sua forma coerente conduce al formalismo — è l'espressione del problema trascendentale della moralità in termini pragmatico-dogmatici, mentre per il M. il formalismo esprime il limite trascendente assoluto della sintesi etica — come di ogni sintesi spirituale — e la relatività di ogni sintesi parziale.

² Sul problema della relatività dei valori spirituali in generale, vedi, da un punto di vista metodico: E. ROTHACKER, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, München, 1927, pp. 139 sgg.; da un punto di vista sistematico: W. DILTHEY, *Die Geistige Welt*, in *Ges. Schriften*, Leipzig, 1924, V, pp. 389 sgg.; *Der Aufbau der gesch. Welt in den Geisteswissenschaften*, in *Ges. Schriften*, Leipzig, 1927, VII,

nato alla particolarità delle situazioni e dei rapporti morali, alla parzialità dei valori che ad essi corrispondono, alla parzialità anche dei sistemi di valori ed alla variabilità del loro equilibrio, secondo le condizioni di vita e di cultura. Per di più, vi sono periodi in cui la vita morale si concentra nell'unità di una direzione, altri in cui si disperde nella molteplicità di sforzi e di valutazioni particolari, in cui essa è dominata dall'universalità del proprio problema o dalle sue forme singolari; vi son periodi in cui la moralità è al centro, altri in cui è alla periferia della cultura. Tutto ciò produce un'estrema varietà di contenuti, di rapporti, di valori, di riflessi psicologici, di connessioni sociali, di funzioni culturali, che costituisce appunto quel dato di fatto che suol dirsi la relatività della morale e deve venir riconosciuto e accentuato più di quanto solitamente si faccia. Eppure, quanto più l'esigenza morale s'estende e si purifica, tanto più la riflessione pragmatica tende a definire un sistema armonico e stabile di valori, un principio ideale universale e costante, tendenza questa che si incontra e si assomma, come vedemmo, nell'idea della legge morale. A un relativismo di fatto corrisponde così un assolutismo di massima. Ciò deriva dal fatto che il sistema dei puri valori, così come la riflessione lo ricostruisce al di sopra o all'interno dei particolari organismi di valori effettivamente in atto, nonostante l'apparente disorganicità, corrisponde al sistema della problematicità morale, esprime le soluzioni limite dei momenti es-

pp. 130 sgg., 196 sgg.; G. SIMMEL, *Lebensanschauung*, München, 1918. pp. 1 sgg., 28; TH. LITT, *Erkenntnis und Leben*, Leipzig, 1923, pp. 61 sgg., 171 sgg.; H. RICKERT, *System der Philosophie*, I, Tübingen, 1921. pp. 311 sgg.; *Die Philosophie des Lebens*, Tübingen, 1920; B. BAUCII, *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*, Leipzig, 1933, pp. 489 sgg. Sul problema della relatività nel campo morale, vedi, oltre la già citata opera del SIMMEL, *Einleitung in die Moralphilosophie*, Berlin, 1892-93; H. PICHLER, *Grundzüge einer Ethik*, Graz, 1919, pp. 741 sgg.; M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle, 1921², pp. 306 sgg.; FR. RAUH, *L'expérience morale*, Paris, 1903; G. RICHARD, *L'évolution des mœurs*, Paris, 1925; E. v. ASTER, *Moral und Moralen*, in « Logos », XV, 1926, pp. 159 sgg.

senziali di questa, e nelle contaminazioni, come nei contrasti di ciascuno dei suoi elementi, nella loro concreta indeterminabilità stessa, porta alla luce il carattere provvisorio di ogni soluzione e la trascendentalità del problema che vi sta alla base.

Ciò che dunque nel mondo morale sfugge alla relatività di cui ogni sua forma determinata sembra affetta è proprio il principio che sostiene e muove tale relatività, il puro problema morale, che in ogni punto si rinnova e si feconda; problema che, secondo la sua complessa interna dialetticità, si esprime da un punto di vista dogmaticamente pragmatico, nel sistema dei puri valori, e, secondo la sua unità formale, nell'idea della legge morale. Del resto, ogni rapporto, ogni atto, in quanto si ponga come soluzione del problema morale, è relativo, determinato cioè in funzione di una situazione particolare, destinato quindi con essa a risolversi, e la sua efficacia non va oltre tale condizionalità. Ma in quanto esso eleva un aspetto della vita al piano della moralità, apre cioè una nuova via o in qualche modo la conferma alla problematicità morale, quel rapporto o quell'atto ha un significato che supera la relatività della sua determinazione, giacché esso segna uno degli sbocchi attraverso cui l'esigenza morale affluisce nella vita ineluttabilmente, una delle linee di forza che sostiene il libero travaglio autocreatore della umanità¹.

Noi abbiamo visto così la struttura generale del mondo morale; si tratta ora di esaminare l'atto della sintesi morale nell'uno e nell'altro dei suoi estremi: nella società e nella persona. E cominciamo dalla prima. La società del costume è sempre una società chiusa, limitata, determinata organicamente nella sua struttura. La società in cui s'attua la sintesi morale è la società che riconosce l'indipendenza

¹ Il medesimo punto di vista deve essere applicato a tutti gli atti, beni o prodotti spirituali. Per ciò che riguarda l'arte e la filosofia, v. A. BANFI, *I problemi di un'estetica filosofica*, in «La cultura», XI (1932), pp. 772 sgg.; *Concetto e sviluppo della storiografia filosofica*, in «Civiltà Moderna», V (1933), estr. pp. 50 sgg.

della personalità da ogni sua forma determinata, che anzi pone nel libero processo di sviluppo della personalità verso la propria pura unità interiore la base o la condizione della sua struttura. È perciò, di principio, la società universale, infinitamente aperta, tale che ogni persona vi trovi ugualmente la garanzia del proprio sviluppo, ma secondo la sua legge individuale, non come astratta uguaglianza, ma come differenziata parità. Ma questa è la pura società morale nella sua idea, come appare ad esempio alla coscienza etica degli stoici. Concretamente, il momento morale nella società si manifesta secondo una caratteristica dialettica. Anzitutto esso è principio di differenziazione della società in vari organismi sociali dove è in atto un aspetto dello sviluppo ideale della personalità, ma in secondo luogo è esigenza di superare tale distinzione in un organismo universale, il che avviene secondo un duplice processo, o di conservazione trasfiguratrice o di vera e propria risoluzione. In altre parole è proprio in funzione dell'esigenza morale che si spezza la coerente unità del costume, che sorgono centri ed organismi etici distinti, ideale unità superiore, che insieme li nega e li inverte. Ma questa risoluzione avviene concretamente al loro interno, in quanto tali organismi morali consentono rapporti morali tra individuo e individuo, ove ciascuno afferma e sviluppa la sua vera realtà, e queste forme di socialità morali da persona a persona si moltiplicano, anche fuori degli organismi sociali determinati. Per quanto labili, esse costituiscono la trama continuamente intrecciantesi su cui traspare quasi come visione di sogno il disegno di una pura società morale¹. Così

¹ Da questo punto di vista diviene comprensibile la complessa dialettica della moralità sociale, i suoi interni conflitti e l'antitesi delle teorie che elevano ad assoluti i singoli momenti. Sulla struttura della società per rispetto alla moralità e sulla differenziazione dei suoi momenti, vedi: G. A. LINDNER, *Idéen zur Psychologie der Gesellschaft*, Wien, 1871, pp. 203 sgg.; E. DURKHEIM, *Sociologie et Philosophie*, Paris, 1924, pp. 106 sgg.; *L'éducation morale*, Paris, 1925, pp. 25 sgg.; L. LÉVY-BRUHL, *La morale et la science des mœurs*, Paris, 1905³, pp. 230 sgg.; G. SIMMEL, *Soziologie*, Leipzig, 1908, pp. 403 sgg.; 494 sgg., 709 sgg.; TH. LITT, *Individuum und Gemeinschaft*, Leipzig, 1923², pp.

è certo l'esigenza morale che afforza il valore della famiglia indipendentemente dal nucleo mistico-tradizionale della tribù, ma è la stessa esigenza che, quanto più si fa viva, tanto più introduce un'assoluta originalità di rapporti tra i membri della famiglia stessa, che superano i limiti delle loro funzioni reciproche, che pongono, per così dire, nel padre e nel figlio, nella moglie e nel marito, personalità di fronte a personalità e creano un piano d'armonia che trascende la struttura familiare¹. Noi siamo soliti parlare allora di amicizia: il che è da una parte errato, in quanto in quel nuovo rapporto non vien distrutto ma inverato e trasfigurato il rapporto caratteristico dell'unità familiare; ma d'altra parte è giusto, in quanto l'amicizia è la forma più caratteristica di questa società morale tra persona e persona, indipendente da ogni concreto organismo sociale. Il valore dell'amicizia nell'etica stoica è ben noto ed è ben nota l'importanza che l'amicizia ha nella formazione della personalità giovanile². Ma a fianco dell'amicizia che ha in sé un carattere di continuità, quanto improvviso fiorire di relazioni tra persona e persona assolutamente originali, irriproducibili con altri e forse in altre circostanze, corrispondenti ad un'esigenza mo-

15 sgg., 112 sgg.; M. SCHELER, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Leipzig, 1923-24; I, *Moralia*, pp. 32 sgg., 121 sgg.; II, *Nation und Weltanschauung*, pp. 12 sgg.; O. SPANN, *Gesellschaftslehre*, Leipzig, 1923, pp. 50 sgg., 85 sgg.; *Gesellschaftsphilosophie*, München, 1928, pp. 74 sgg., 143 sgg.

¹ V. in proposito: A. BANFI, *Ricerche sull'amore familiare*, Roma, 1928, pp. 35 sgg.

² Sul problema dell'amicizia nell'etica greca, in generale, v. O. DITTRICH, *Geschichte der Ethik*, Leipzig, 1926, I, pp. 7, 99, 103, 134 sgg.; 174 sgg.; 198, 220, 234, 264 sgg.; II, pp. 13, 24, 36; A. DYROFF, *Die Ethik der alten Stoa*, Leipzig, 1897, pp. 75 sgg.; A. SCHMEKEL, *Die Philosophie der mittleren Stoa*, Leipzig, 1892, pp. 243 sgg. È caratteristico che il valore morale dell'amicizia s'afferma specialmente dove si dissolvono i particolari organismi morali, in rapporto a un cosmopolitismo morale come nella dottrina stoica, o all'esigenza di creare una nuova comunità etica, come avviene nella vita dei secoli XVII e XVIII, in cui il rapporto d'amicizia e di corrispondenza personale ha tanta importanza nel creare nuovi piani di vita morale e spirituale.

rale: relazioni così indeterminate spesso che la coincidenza delle due personalità è concepita dall'una e dall'altra in senso e su piani differenti; relazioni destinate a scontare la loro originalità con la loro limitatezza e instabilità, soprattutto con la loro debolezza di fronte ai più saldi organismi etici che ad esse reagiscono¹. È proprio in questa differenziata tensione dialettica che il momento spirituale della moralità s'afferma nell'organismo dei rapporti sociali, ed è tanto lungi dal poter attuarsi in esso in un sistema equilibrato e definitivo, che anzi l'esperienza dei contrasti a cui i tentativi di un tal sistema sembrano condurre, rimanda la riflessione all'altro polo della vita morale, alla personalità, come centro autonomo dell'ordine morale.

¹ Si tratta qui in generale di quella complessa e differenziata relazione bipolare, tra l'io e il tu, la cui essenzialità e varietà è stata largamente studiata nella psicologia e fenomenologia contemporanea. Vedi in proposito: P. HAEBERLIN, *Der Gegenstand der Psychologie*, Berlin, 1921, pp. 59 sgg.; M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, Leipzig, 1923²; W. HAAS, *Die Psychische Dingwelt*, Bonn, 1921, pp. 166 sgg.; L. BINSWANGER, *Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie*, Berlin, 1922, pp. 223 sgg. Ora questa relazione può acquistare anche senso morale in quei rapporti dove la sua unità ideale coincide con l'unità ideale dell'io, dove in altre parole l'io si sente elevato e purificato spiritualmente, nell'atto stesso con cui si fonda e si sviluppa l'idealità spirituale del suo rapporto col tu. È ovvio che può darsi il caso che la relazione acquisti senso morale per l'una e non per l'altra delle personalità, o in un senso diverso per l'una e per l'altra, giacché, rammentiamo, qui non si tratta dell'astratta relazione di due io, cioè di due personalità — ogni io è tale solo in funzione dell'autocoscienza — ma della relazione bipolare io-tu, accentrata in due io ed interferente. Solo quando la relazione si eleva a universalità morale, ossia sciogliendosi dalla sua parzialità, si pone secondo i puri universali valori morali, si libera da quella problematicità, divien valida per l'una e per l'altra persona, anzi costituisce il piano su cui riposa la personalità dell'uno e dell'altro io. A questo estremo la relazione cessa di essere bipolare: nella sua pura validità ogni io riconosce sé e l'altro e la moralità appare al limite come la sfera di questo reciproco riconoscimento e assoluto rispetto. È questa la tipica posizione kantiana. Ma essa non rappresenta che un limite astratto di risoluzione del rapporto concreto e parziale nell'universalità della relazione morale. Contro tale astrattezza reagisce la coscienza del valore imparagonabile di quella singolare relazione: contro il rispetto sorge

La personalità considerata come l'atto della sintesi morale, nella sua pura idea, è la personalità che ha risolto in una assoluta interiore armonia la propria determinatezza empirica e i suoi particolari moventi, così che nel suo atto spirituale non solo s'esprima la sua propria libera umanità, ma abbia riconoscimento e garanzia l'umanità di tutti gli altri: di ciascuno e di tutti, secondo un ordine ideale, che Kant ha espresso nel concetto del Regno dei fini¹. Ma effettivamente la personalità non si libera dall'individualità determinata se non in quanto entra nei rapporti sociali e ne assume e riconosce in sé la validità. E poiché questi rapporti sociali sono numerosissimi e si raccolgono in organismi di

l'amore, che affronta e accetta tutta la problematica che inerisce alla sua interna dialettica, di esser strettamente congiunto alla singolarità e pretendere a un valore universale. L'amore non postula il rapporto bipolare io e tu risolto in un sistema universale di moralità, dove ciascun io ha la propria certezza, ma è la vivente ricerca di un'ideale unità, dove il rapporto rimane assolutamente originale, e che non è mai data, ma verso cui ogni io cerca nell'altro se stesso, così da poter di nuovo risolvere l'altro in sé. Ciò diviene particolarmente chiaro dove l'amore prende una netta forma bipolare e si radica nell'individualità organica di ciascuno dei due termini, nell'erotica in senso stretto. I rapporti tra erotica e moralità sono molto più complessi e soggetti a una problematica assai più grave di quello che non appaia secondo la comune casistica, diretta a non lasciar turbare l'ordine etico obbiettivo. Gli accenni precedenti possono bastare per comprendere il valore dell'*eros* sia rispetto ai rapporti sociali, sia rispetto alla fondazione della personalità, l'originalità dei suoi spunti morali, la dialetticità in cui essi sono travolti, la crisi immanente della sua relazione. In proposito, vedi: G. SIMMEL, *Fragment über die Liebe*, in « Logos », X (1921), pp. 1 sgg.; M. SCHELER, *Wesen u. Formen der Sympathie*, Leipzig, 1923², pp. 224 sgg.; L. KÖHLER, *Sinnliche und sittliche Liebe*, Zürich, 1922.

¹ Sul rapporto tra l'ordine morale e l'unità ideale della persona, vedi in generale: L. BINSWANGER, *Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie*, Berlin, 1922, pp. 317 sgg.; M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle, 1921², pp. 495 sgg.; G. SIMMEL, *Lebensanschauung*, München, 1918, pp. 170 sgg.; N. HARTMANN, *Ethik*, Berlin, 1926, pp. 167 sgg.; *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin, 1933, pp. 119 sgg. Cfr. anche S. KIERKEGAARD, *Entweder-Oder*, in *Gesamm. Werke*, Jena, 1922, II, pp. 42 sgg.

diverso senso ed estensione, l'unità morale della persona non è pensabile se non come il termine ideale di un processo in cui l'unità empirica dell'individualità è infranta, in cui cioè la personalità s'universalizza riconoscendo ed affermando in sé la validità dei diversi rapporti ed organismi sociali, spesso in antitesi o irreducibilità reciproca, così da dare origine a varie e contrastanti direzioni di sintesi morale, a vari e contrastanti piani della sua stessa idealità¹. La personalità morale non si forma cioè secondo uno sviluppo unitario e continuo, ma secondo centri distinti la cui sfera ha diversa estensione e che corrispondono alle diverse partecipazioni sociali in cui la persona stessa si amplia e si idealizza, partecipazioni che possono riferirsi tanto direttamente a veri e propri organismi sociali, come alla nazione e alla famiglia, quanto a rapporti tra individuo e individuo. E questi possono sorgere all'interno degli organismi sociali, sia secondo il loro stesso senso, sia in opposizione ad esso, o all'esterno, come affermazione di un'assoluta originalità, e aver valore di stabilità, come l'amicizia o affermarsi in un'estrema labilità, che non toglie, anzi può accrescere, a causa della spontaneità e novità stessa, la loro efficacia idealizzatrice sulla personalità².

¹ È caratteristico come l'educazione che è processo formativo della personalità implichi la risoluzione nell'ideale progressiva unità della persona di tutti i rapporti in cui la persona stessa è posta o entra a far parte. Ed è caratteristico ancora come tale risoluzione debba essere sempre pensata in funzione della moralità, che offre perciò il piano normale di liberazione dalla problematicità educativa. Si può veder chiaramente tale posizione nel Pestalozzi, il cui problema è proprio quello della formazione della personalità non secondo un'astratta sua natura umana, ma in funzione della sua concreta situazione sociale, che deve essere assorbita come un momento nell'attività morale della persona. L'ordine della moralità è perciò concepito dal Pestalozzi come la sintesi ideale di tutti i rapporti umani, statico-trascendente in un primo tempo, dinamico-immanente nel secondo. Su ciò vedi particolarmente P. ULMER, *Die Selbstätigkeit des Menschen in der Pädagogik Pestalozzis*, Leipzig, 1914 e A. BANFI, *Pestalozzi*, Firenze, 1928, pp. 188 sgg., 364 sgg., 359 sgg.

² V. N. HARTMANN, *Das Problem des geistigen Scins*, Berlin, 1933, pp. 195 sgg.

Così nella vita morale la persona si eleva a gradi sempre più alti di unità ideale e raggiunge la pura autocoscienza di sé; quanto più ricca, varia, vasta è la partecipazione sua ai rapporti sociali, e quanto più questa partecipazione s'estende, si differenzia, s'approfondisce, tanto più intenso è il processo di unificazione della vita personale, tanto più pura è la coscienza che la persona ha della sua natura ideale. La vita morale, per rispetto alla personalità, può presentarsi dunque infinitamente varia di momenti, di aspetti, di significati, di direzioni. Questa varietà trova tuttavia il suo limite o, meglio, il suo coordinamento, nel sistema di valori morali che in un determinato momento di cultura affiorano come predominanti e che la riflessione pragmatica purifica sino a costituirne un puro sistema ideale corrispondente alle forme fenomenologiche fondamentali della problematica morale e unifica, nello sforzo di riconoscere l'universalità e l'autonomia di quest'ultima, come vedemmo, nella legge morale. Ora al sistema dei valori corrisponde, come sistema delle linee essenziali di idealizzazione della personalità, il sistema delle virtù, polarizzato verso i due poli di virtù relative alla personalità in quanto tale e di virtù relative alla personalità in quanto partecipa agli organismi sociali. Il concetto della virtù, storicamente considerato, procede dal concetto generico di una capacità, energia stabile della personalità, per definire una sua forma di perfezione attiva, fissar questa nel piano della moralità, assumere in sé il senso di un comportamento di valore universale, definentesi nella filosofia antica e nel razionalismo morale in genere come l'atto della ragione. La virtù è, in altre parole, l'attualità dell'ordine autonomo e universale della moralità nell'energia pratica della personalità singola, come momento della sua energia, unità e perfezione ideale. Concetto questo eminentemente dialettico, i cui elementi possono e si sono spesso effettivamente distanziati, la cui tensione è stata risolta dal pensiero greco con l'identificazione di ordine naturale e di ordine razionale, il che rende possibile pensare l'atto della personalità individua, nella sua perfezione, come avente in sé un assoluto principio

di universalità¹. Ma quanto più a questa tendenza monistica si sostituisce una tendenza dualistica e alla naturale corrispondenza dei moventi personali con l'ordine morale si sovrappone la coscienza dello sforzo della personalità per elevarsi a quest'ultimo, concepito nella sua purezza come mera legge, tanto più il concetto di virtù dà luogo a quello di dovere. Il dovere morale è l'attualità personale della pura legge: esso si differenzia dalla virtù in quanto non ha i suoi fondamenti in una disposizione naturale, ma è una mera esigenza ideale, in cui l'io ritrova se stesso, fuori da ogni sua determinazione naturale, nella pura adesione alle legge. Sono stati spesso posti in luce i complessi motivi psicologici di varissimo ordine, riferentisi tanto alla struttura della personalità come ai suoi rapporti sociali, che sostengono, determinano e si assommano purificandosi in senso morale nella coscienza del dovere. Le analisi in proposito dei moralisti francesi del XVII secolo, degli utilitaristi inglesi, del Nietzsche e, più recentemente, del Simmel, mentre offrono un ricchissimo materiale alla fenomenologia della moralità, errano in quanto pretendono di offrire una genesi della coscienza del dovere. Questa, infatti, non può spiegarsi con una evoluzione psicologica di dati estrinseci; va interpretata come un momento della fenomenologia soggettiva della moralità, illuminata dalla riflessione pragmatica che sempre l'accompagna, che risolve e interpreta in sé dati d'origine tutt'affatto diversa².

¹ Sulla storia del concetto di virtù nella filosofia greca, vedi: H. KOCH, *Quae fuerit ante Socratem vocabuli ἀρετή notio*, Jena, 1900; J. LUDWIG, *Quae fuerit vocis ἀρετή vis ac natura ante Domosthenis exitum*, Leipzig, 1906. Sulla sua interpretazione in senso morale, la complessa struttura che ne risulta e la possibilità dei suoi sviluppi, vedi: H. MAIER, *Socrates*, Leipzig, 1913, pp. 320 sgg.; J. STENZEL, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates bis Aristoteles*, Leipzig, 1931², pp. 8 sgg.; E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, 1921, II, pp. 624 sgg.; A. DYROFF, *Die Ethik der alten Stoa*, Leipzig, 1897, pp. 71 sgg. Per l'analisi del concetto di virtù vedi anche: N. HARTMANN, *Ethik*, Berlin, 1926, pp. 379 sgg.; M. SCHELER, *Vom Umsturz der Werte*, Leipzig, 1919, I, pp. 1 sgg.

² Si comprende da ciò che sopra è detto, come la morale greca sia

L'idealità morale è dunque nella persona virtù e coscienza del dovere, due aspetti che volta a volta s'accordano e si differenziano. Il sistema delle virtù e dei doveri può, per ogni persona, definirsi su tre piani: l'uno è quello delle concrete relazioni sociali in cui essa entra e delle valutazioni che le caratterizzano in quel periodo di cultura etica; l'altro è quello delle intime e assolutamente originali esigenze che la moralità pone ad ogni persona, per cui ciascuno sembra avere una propria legge e un proprio compito; l'ultimo è infine quello che la riflessione conferma e organizza, ed esprime le esigenze della pura umanità, sintesi ideale che trascende e risolve in sé ogni singolarità individuale e ogni determinazione sociale. La moralità personale è di volta in volta organizzata in funzione più dell'uno che dell'altro piano, ma quanto più è intensa, tanto più oscilla tra l'uno e l'altro senza riposo. È proprio questa tensione che provoca l'esigenza di una garanzia sociale, il bisogno di un ricono-

essenzialmente morale dei valori e della virtù, e la morale kantiana morale della legge e del dovere. Su tali rapporti vedi W. SCHINK, *Kant und die stoische Ethik*, in « Kant Studien », XVIII (1913), pp. 34 sgg.; H. REINER, *Das kantische Sittengesetz im sittlichen Bewusstsein der Antike*, in « Kant Studien », XXXIX (1934), pp. 1 sgg. Per l'analisi critica del dovere è da rimandarsi a quella esaurientissima di G. SIMMEL, *Einleitung in die Moralwissenschaft*, Berlin, 1892-93, I, pp. 5 sgg. Vedi anche per la posizione del dovere nella vita morale J. REHMKE, *Grundlegung der Ethik als Wissenschaft*, Leipzig, 1925, pp. 53 sgg.; R. OTTO, *Pflicht und Neigung*, in « Kant Studien », XXXVII (1932), pp. 49 sgg. Tutti i concetti psicologico-morali, come questo del dovere, derivano da una tendenza astrattivo-pragmatica di fissare le forme di pura idealità morale della persona. L'analisi dei complessi elementi psicologici che vi sottostanno vale come critica di una loro accezione realistica ingenua e come rilievo dei complessi intrecci fenomenologici, ma non serve a spiegare la sintesi ideale che tali concetti esprimono e che rappresenta al limite la struttura della problematica morale. Solo dal punto di vista di una filosofia trascendentale della morale come qui è stata tracciata è possibile di comprendere la complessa natura di tali concetti, distinguerne la validità pragmatica e teoretica, coglierne i complessi rapporti coi dati d'esperienza.

scimento, di un consenso, o al limite, della fede nell'umana o superumana validità della virtù e del dovere¹.

Questa è la problematica che il momento della moralità introduce nella persona e che segna quindi nelle sue linee fondamentali la struttura e il processo della sua vita morale. Noi possiamo qui approfondirla per chiarire alcuni aspetti di particolare rilievo della psicologia morale e il significato di alcuni concetti che ad essi si riferiscono, sciogliendoli dalla comune accezione realistico-dogmatica. Occorre a questo proposito notare preliminarmente che il sistema dei concetti psicologici, che la tradizione speculativa offre per l'analisi della personalità spirituale, o, secondo la espressione hegeliana, dello spirito soggettivo, è tra i più complessi e confusi, sia per la loro origine, in cui si sono contaminati diversi e irriducibili piani d'esperienza e direzioni di pensiero, sia per il loro sviluppo, che ha lasciato affiorare irregolarmente la dialettica implicita nella loro struttura originaria. Il pensiero filosofico mira qui, attraverso un processo non semplice di riduzione, sulla base di

¹ Il motivo fondamentale nell'etica tedesca contemporanea è rappresentato dalla reazione contro la morale kantiana che pone a proprio centro i concetti della legge e del dovere, da parte di una morale che assuma a propria base i concetti dei valori etici e delle virtù. Questa reazione, di cui si può vedere una prima traccia in F. BRENTANO, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig, 1922², sviluppata poi in H. SCHWARZ, *Das sittliche Leben*, Leipzig, 1901; *Ethik*, Breslau, 1925; si afferma nettamente nella scuola fenomenologica con TH. LESSING, *Studien zur Wertaxiomatik*, Leipzig, 1914²; D. v. HILDEBRAND, *Die Idee der sittliche Handlung; Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis in Jahrbuch f. Phil. und phän. Forschung.*, Halle, 1921²; *Vom Umsturz der Werte*, Leipzig, 1919; *Moralia*, Leipzig, 1923 e in pensatori affini, tra cui N. HARTMANN, *Ethik*, Berlin, 1926; *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin, 1933. In contrapposizione vedi: H. REINER, *Der Grund der sittlichen Bindung und das sittliche Gute*, Halle, 1932. Sul movimento in generale: TH. LITT, *Ethik der Neuzeit*, München, 1927, pp. 177 sgg. La nostra analisi tende a mostrare la legittimità e insieme la parzialità di ciascun punto di vista. Sulla legge individuale e sul suo rapporto all'universalità del dovere, vedi G. SIMMEL, *Lebensanschauung*, Berlin, 1918, pp. 154 sgg.; P. HOFMANN, *Eigengesetz oder Pflichtgebot*, Berlin, 1920. La duplice polarità della vita morale è evidente anche in

una sistematica speculativa, tenendo conto tanto dei dati d'esperienza quanto della dialettica concettuale, a purificare ed ordinare teoreticamente tale sistema. E anzitutto è perciò necessario togliere a tali concetti ogni senso realistico sia empirico che metafisico, collocarli nel processo di universalizzazione teoretica dell'esperienza spirituale, lasciar valere sui diversi piani e nelle diverse direzioni la tensione dialettica ch'essi, per la particolarità della loro sintesi concettuale, portano in sé, giacché per la filosofia non si tratta qui — come del resto in nessun altro campo — di cogliere l'essere o gli elementi in sé assolutamente reali della psichicità, ché in tal caso nasce tutto l'incongruente mitologismo delle facoltà dell'anima o dei dati e stati psichici, ma di porre in luce, con sempre maggiore chiarezza e organicità, il sistema di rapporti che sottostà all'esperienza in questa sfera, ne determina i piani di differenziazione e di connessione con le altre sfere¹.

Qui a noi interessa di distinguere, per poi rapportare con maggior precisione, da un lato, i concetti che possono valere

cio che l'esigenza del consenso o del riconoscimento altrui è essenziale alla coscienza morale della personalità. Solo, quanto più essa si eleva sopra le particolari determinazioni, sino ad attingere nel limite della sua pura autocoscienza la forma dell'ideale personalità, il riconoscimento cercato non è più un dato di fatto concreto, ma il limite dell'ideale accordo della umanità in quanto tale: è un presupposto ideale, un mero dover essere. Così anche questo momento della personalità morale, la sua fede nel consenso altrui, oscilla continuamente tra un termine reale e un termine ideale, muta di volta in volta il proprio significato psicologico, dà origine per proprio conto a una tipica tensione.

¹ Le categorie psicologiche fondamentali trasmesse dalla tradizione, fin dal loro primo apparire nella filosofia greca, nacquero da una contaminazione di dati dell'esperienza, variamente determinati, e di definizioni astratte dei momenti della vita spirituale della persona dipendenti da un caratteristico sistema valutativo che la metafisica aveva organizzato o approfondito. Il mutarsi di tale sistema permette via via nella filosofia antica, medievale e moderna, un allargamento del campo di esperienza, un affinamento e una variazione di struttura del complesso delle categorie psicologiche, senza che tuttavia queste riescano a liberarsi dalla determinazione valutativa, che mentre dà loro un senso

come categorie generali del pensiero psicologico, in quanto esprimono le polarità fondamentali secondo cui s'intrecciano i rapporti che caratterizzano in questo campo l'esperienza, dall'altro, i concetti che esprimono le forme d'attualità, in questa sfera, dei puri valori e momenti spirituali. Gli uni e gli altri devono intendersi come momenti di una fenomenologia dello spirito nella sfera della soggettività psichica; rappresentando i primi gli aspetti d'attualità della sintesi spirituale in genere, i secondi gli aspetti d'attualità delle diverse forme della sintesi spirituale stessa, in questo ordine soggettivo. Se l'idea dello spirito in generale può definirsi

dogmatico, ne limita la portata. La reazione s'inizia con l'empirismo e coi tentativi di costituire una psicologia scientifica, i cui limiti stanno proprio nel non risolto dogmatismo, nel sussistere di un parziale orientamento apprezzativo nel determinare le categorie psicologiche e in una definizione della scientificità secondo un aspetto particolare e un'interpretazione parziale di un indirizzo del sapere scientifico assunto come definitivo. Gli schemi della così detta psicologia scientifica vengono via via risolvendosi nella così detta psicologia descrittiva, che dal Brentano si dirama da un lato al Dilthey e alla sua scuola, dall'altro all'Husserl e alle varie correnti della fenomenologia. Nonostante la divergenza degli indirizzi, per la questione che qui ci interessa avvengono rispetto alla psicologia due fatti fondamentali: il primo è che essa si pone in rapporto con le varie scienze dello spirito ed è costretta ad estendere ed affinare i suoi quadri, perché possano corrispondere alle varie esigenze di quelle; il secondo è che essa si libera sempre più dall'impostazione dogmatico-realistica e, delimitando il proprio piano d'esperienza, esige, come ogni scienza, che il sistema dei propri concetti non sia assunto a rappresentare un'astratta realtà, ma la struttura categoriale di quel piano d'esperienze, così che possano anche, in sua funzione, stabilirsi i rapporti tra quello e gli altri piani. Per questo processo d'idee, vedi: FR. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig, 1924, *Klassifikation d. psych. Phänomene*, Leipzig, 1925; O. KRAUS, *Franz Brentano*, München, 1919; *Brentanos Stellung zur Phänomenologie und Gegenstandstheorie*, Leipzig, 1924; W. DILTHEY, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, in *Gesammelte Schriften*, V, Leipzig, 1924; E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Halle, I, 1913², pp. 50 sgg.; II, 1922³, 8 sgg., 222 sgg.; *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, Halle, 1913, pp. 97 sgg., 108 sgg., 138 sgg.; *Méditations cartésiennes*, Paris, 1931, pp. 21 sgg.; A. PFAENDER, *Einführung in die Psychologie*, Leipzig, 1920²; E. STEIN, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psycho-*

come l'idea della sintesi trascendentale tra la soggettività e l'oggettività, tra l'io ed il mondo, la psichicità può concepirsi come la forma di attualità fenomenologica e perciò essenzialmente dinamica, di tale sintesi nel polo del soggetto, nell'io¹. Nell'io dunque il mondo si pone per l'io e l'io si pone per il mondo: ossia l'io come psichicità è coscienza e attività; la coscienza è, in un polo, l'accentrarsi e il riferirsi del contenuto alla determinatezza soggettiva, cioè sentimento; nell'altro il distanziarsi e il sussistere a sé del contenuto stesso indipendentemente dal soggetto determinato, cioè conoscenza². L'attività, d'altra parte, è, ad un polo, un mero

logie und der Geisteswissenschaften in Jahrbuch f. Philosophie u. phän. Forschung, V, Halle, 1922, pp. 1 sgg.; W. REYER, *Einführung in die Phänomenologie*, Leipzig, 1926, pp. 351 sgg.; e, in generale: H. HENNING, *Psychologie der Gegenwart*, Berlin, 1925; E. SAUPE, *Einführung in die neuere Psychologie*, Osterwieck, 1927; K. BÜHLER, *Die Krise der Psychologie*, in « Kant Studien », XXXI (1926); E. JEANSCHE, *Die Psychologie in Deutschland*, in « Jahrbuch. d. Philos. », Berlin, III, 1927, pp. 93 sgg.; L. BINSWANGER, *Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie*, Berlin, 1922, pp. 102 sgg.; FR. SEIFERT, *Psychologie*, München, 1928, pp. 90 sgg. Questa direzione può incontrarsi con un'altra, di origine idealistica, che tende a definire il sistema delle categorie psicologiche in funzione dell'idea dello spirito in generale — e non secondo una determinazione valutativa parziale — di cui quelle sarebbero le forme di attualità nella vita personale soggettiva, senza che ciò implichi alcuna priorità realistico-metafisica. Tale tendenza, che ha le sue origini in Hegel, ha come maggiori esponenti oggi: R. KRONER, *Die Selbstverwirklichung des Geistes*, Tübingen, 1928, pp. 17 sgg. e N. HARTMANN, *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin, 1933, pp. 39 sgg.; e dirige anche le presenti ricerche; sui cui fondamenti gnoseologici ed epistemologici in generale v. A. BANFI, *Principi di una teoria della ragione*, Milano, 1926.

¹ Questo concetto fondamentale che la sfera psicologica non è mera, astratta soggettività, ma l'attualità pel soggetto personale del rapporto soggetto-oggetto, è stata messa in luce, risolvendo il problema a lungo dibattuto, dei rapporti tra atto, contenuto e oggetto, dalla filosofia fenomenologica nel concetto di intenzionalità. Su quel problema vedi P. E. LINKE, *Grundfragen der Wahrnehmungslehre*, München, 1918, pp. 21 sgg.; sul concetto d'intenzionalità, E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Halle, II, 1922³, pp. 8 sgg.; W. REYER, *Einführung in die Phänomenologie*, Leipzig, 1926, pp. 118 sgg., 133 sgg., 443 sgg.

² Per il significato di questi concetti vedi particolarmente: TIT.

prodursi ed estrinsecarsi dell'io nell'immediata coscienza di se stesso, dall'altra un affermare di sé come centro e sintesi in atto della complessa obbiettività che si rapporta e contrappone al suo essere determinato, è cioè ai limiti, nel primo caso, espressione, nel secondo, volontà¹. L'espressione è immediatezza dell'attività che trova il suo mondo; la volontà è il mediarsi dell'attività tra la complessità dei riflessi sentimentali e la varietà della conoscenza oggettiva verso il riconoscimento e la creazione del proprio mondo e di sé. I due momenti di cui qui si rileva l'astratta polarità, sono di fatto sempre intrecciati e ammettono una serie infinita di gradi e forme di connessione. Il presupposto dell'attività espressiva è l'immediata unità del complesso sentimentale ottenuta tanto per l'affermarsi d'una tonalità sulle altre quanto per il prodursi di un equilibrio, sia pure instabile. Il presupposto dell'attività volontaria è invece la varia, intima contraddittorietà del complesso sentimentale e la molteplicità articolata di contenuti offerti dalla conoscenza, il che rende l'azione assolutamente problematica, per l'instabilità dei suoi dati sia soggettivi che oggettivi. Mentre nell'espressione quindi l'io si dà interamente nella sua immediata determinatezza che muta di volta in volta senza continuità e perciò senza conseguenza, nella volontà l'io si riserva sempre, e sa di riservarsi; rimane per così dire al di qua dell'atto singolo, come principio di continuità di tutti gli atti, ideale sfera della loro connessione, che tanto più ha di

LIPPS, *Von Fühlen, Wollen und Denken*, Leipzig, 1926³; G. STÖRRING, *Psychologie des menschlichen Gefühlsleben*, Bonn, 1922², pp. 31 sgg.; C. STUMPF, *Gefühl und Gefühlsempfindung*, Leipzig, 1928, pp. 3 sgg.; R. HOENIGSWALD, *Grundfragen der Denkpsychologie*, Leipzig, 1925², pp. 245 sgg.

¹ Questa estensione del concetto di espressione nel significato di un immediato estrinsecarsi che trova il suo mondo obbiettivo, può richiamarsi a una simile concezione in H. FREYER, *Theorie des objektiven Geistes*, Leipzig, 1923, pp. 54 sgg. È sempre da tener presente che questi concetti psicologici non esprimono funzioni o posizioni reali, ma le linee astratte strutturali che determinano il piano psicologico e per cui funzioni e posizioni reali possono venire analizzate da questo punto di vista.

certezza e di normalità quanto più è fissata in un sistema tacito o riconosciuto di massime — che è ciò che diciamo il carattere¹ — e tanto più ha di energia, di fecondità e dinamicità, quanto più essa è differenziata, elastica, ricca di possibilità di reazioni e di sintesi nuove. Nell'espressione ogni atto cade l'uno fuori dall'altro e l'io è un mero presupposto, indipendente da quelli; l'atto della volontà rientra invece o deve rientrare in un ordine ideale che è l'essenza stessa dell'io, e questo è insieme di principio indipendente dall'atto singolo, e superiore ad esso, ma si fa, si ricostruisce insieme concretamente nell'atto stesso, ch'egli pone come momento della sua realtà stessa. Perciò l'espressione è spontaneità e necessità, la volontà è libertà e responsabilità².

Ritornando ora al nostro problema, la personalità morale è da definirsi come l'attualità, nella sfera dello spirito soggettivo, della sintesi morale, attualità che non è data in forma univoca, ma si riflette su diversi piani, in processi differenti di vario senso, dominati tuttavia da un'unica direzione ideale. Essa è, sotto un aspetto, coscienza morale, ossia, da un lato, un complesso sentimentale più o meno differenziato, equilibrato, capace di variazioni e sviluppi, vario di gradi, come quello in cui si riflette non solo la partecipazione

¹ Per il valore di questo concetto, E. UTITZ, *Charakterologie*, Berlin, 1925, pp. 23 sgg.; A. PFAENDER, *Grundprobleme der Charakterologie*, in *Jahrbuch der Charakterologie*, Berlin, 1924, pp. 289 sgg.; FR. SEIFERT, *Charakterologie*, München, 1929, pp. 24 sgg. Qui il carattere viene distinto dal temperamento per l'elemento di mediazione ch'esso implica.

² Cfr. particolarmente: H. SCHWARZ, *Psychologie des Willens*, Leipzig, 1900, pp. 47 sgg., 164 sgg.; E. MEUMANN, *Intelligenz und Wille*, Leipzig, 1925, pp. 267 sgg.; B. CROCE, *Filosofia della pratica*, Bari, 1909, pp. 521 sgg. Le analisi di quest'ultimo sulla natura del volere portano in luce il suo principio spirituale trascendentale. L'errore sta nel concepire la distinzione tra teoretica e pratica come inerente all'idea dello Spirito nella sua universalità e non relativa al riferimento di questa idea alla natura della personalità soggettiva. L'errore è centrale per il sistema del Croce e ne determina gli innegabili elementi psicologici. Esso era già completamente superato nella filosofia dello spirito hegeliana.

del soggetto personale ai vari organismi e rapporti sociali, ma il processo stesso interiore della persona rispetto a tali relazioni, e, più ancora, e variato in mille forme differenti e spesso contrarie sfumature, tutto il gioco dialettico della vita morale nel suo senso immediato per la personalità; dall'altro lato una conoscenza mediata da tutta una tradizione concettuale e che vale come schema più o meno efficace a sistemare e a significare il complesso sentimentale, riferentesi a tutta la realtà morale, al suo processo e al suo ordine ideale, di cui cerca più o meno energicamente e spontaneamente a riassumere la struttura in precetti, norme, leggi ideali. Sotto un altro aspetto, la persona morale è attività; da un lato espressione spontanea ed immediata delle sintesi di mano in mano o abitudinariumente insorgenti nel complesso sentimentale, dall'altro volontà, cioè arresto dell'espressione immediata, riferimento dell'azione, pur nella sua concretezza, alla continuità ed universalità di un io ideale, che la pone e la risolve in vista della pura sintesi morale. Idealità questa dell'io che o si determina in un sistema di puri valori espressi in forma di massime e, al limite, in una pura legge — e noi abbiamo in tal caso la solida struttura di un carattere morale che agisce in nome del dovere, ossia dell'interiorità della legge — o si afferma in una continuità eroica di estensione e di risoluzione geniale del problema morale.

La personalità morale non si esaurisce dunque in nessuno di tali aspetti presi in sé particolarmente: sentimento o coscienza della legge, spontaneità o volontà, dovere o slancio eroico: essa è sempre tutti questi aspetti insieme, e se a volta a volta nell'esperienza domina l'uno o l'altro ciò dipende dai contenuti concreti, dalla forma determinata che assume il problema morale, dalla funzione che di fronte ad esso spetta alla personalità¹. Certo, là dove l'ordine morale appare come

¹ Una delle ragioni del particolare determinarsi delle teorie morali sta in ciò che ciascuna d'esse — per il suo motivo pragmatico — dipende dalla supervalutazione di uno speciale aspetto della problematica morale e quindi di una linea della sua soluzione, in cui la personalità ha una speciale funzione ed è attiva secondo l'uno piuttosto

ideale ma insieme concreta obbiettività, sostenuto dal costume, definito da un sistema di valori universalmente riconosciuto, corrispondente alla spontaneità effettiva delle singole anime, nella moralità di queste necessariamente prevale il momento del sentimento immediato e della reazione sentimentale spontanea. Quando invece il problema morale si offre nella sua universalità, oltre le forme particolari di soluzione fissate dal costume, oltre ogni prestabilito sistema di valori, fuori dalle immediate relazioni affettive, nella moralità personale prevale il momento della riflessione mediata, della volontà e il senso del dovere.

Rimane ora da chiarire in rapporto alla fenomenologia morale, il concetto della libertà, concetto estremamente vario di significato e ricco d'intima tensione dialettica. E poiché ciò deriva dalla complessità dell'esperienza che vi soggiace, lo sforzo tante volte tentato dalla filosofia di semplificarlo, riducendolo a univocità di significato, è destinato a renderlo insieme astratto e parziale, oscurando di riflesso l'esperienza ch'esso dovrebbe organizzare¹. La ricerca filosofica deve piuttosto mirare a porre in luce il principio generativo di questa varietà di sensi, giustificandola in esso e rendendosi così possibile un'analisi universale e differenziata dell'esperienza che vi corrisponde. Ora il concetto di libertà

che secondo l'altro dei suoi aspetti, che assume quindi un significato centrale. È noto come per Kant l'esperienza morale si riassume nel concetto di « volontà buona », ed è stato più volte chiarito come questo punto di vista, parziale bensì, ma tale da rendere possibile una profonda prospettiva del problema morale nella sua universalità, dipende non solo da un atteggiamento personale del filosofo, ma da un tipico orientamento di cultura. Chi segua dalle sue origini sino ad oggi la polemica antikantiana in questo campo, avvertirà che nelle sue diverse posizioni essa si riferisce sempre all'assunzione di un diverso momento dell'esperienza morale come assoluto. Vedi in proposito J. E. ERDMANN, *Versuch einer wissensch. Darstellung d. Gesch. d. neueren Philosophie*, Stuttgart, 1931², III, I, pp. 258 sgg.; HAEGERSTROM, *Kants Ethik*, Leipzig, 1891, pp. 85 sgg.; V. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, 1905, pp. 347 sgg.; G. SIMMEL, *Kant*, Leipzig, 1913³, pp. 67 sgg.

¹ Per le varie accezioni e interpretazioni del concetto di libertà, vedi P. MARTINETTI, *La libertà*, Milano, 1928, pp. 11 sgg. La definizione

può dirsi che esprima, nella sua complessa struttura, in un senso meramente formale, l'attualità della pura sintesi spirituale per rispetto alla persona e ciò in un duplice senso: da un lato, come potenzialità psichica, dall'altro, come effettiva realtà spirituale della persona, che nel primo caso è considerata nel suo mero essere in sé, nel secondo nella sua partecipazione alla vita concreta di cultura. Nell'un senso la libertà è forma dell'essere personale, nel secondo del suo organico processo in funzione della legge trascendentale della spiritualità.

Per ciò che riguarda il primo punto, le polarità della vita psichica, già sopra indicate come momenti dell'attuarsi nella persona della sintesi spirituale tra l'io ed il mondo, possono concepirsi come momenti della libertà. Se infatti la coscienza è l'io come il suo proprio determinarsi e risolversi in funzione del mondo, essa è libertà dell'io dalla sua propria determinazione, sia nell'immediato reagire del sentimento, sia nell'universale mediarsi del conoscere. Nel primo caso la libertà è mobilità infinita da determinazione a determinazione, nel secondo mera formale universalità. Essa è tuttavia sempre, rispetto all'io, libertà in senso negativo. L'attività, invece, che è l'io come il determinare e risolvere in sua propria funzione il mondo, è per l'io libertà in senso positivo, libertà dalla determinazione del mondo, e quindi, nella sua forma d'immediatezza, spontaneità molteplice e illimitata e, nella sua mediazione, come volontà, universale potenza creativa. Ma queste sono necessariamente distinzioni astratte. La personalità psichica è, in ogni suo aspetto, connessione dei suoi vari momenti, in funzione dell'uno o dell'altro come predominante, secondo un intreccio sempre originale. Così ovunque immediatezza e mediazione, coscienza e attività si

a cui perviene il Martinetti (p. 491) della libertà come l'atto del divino nell'uomo, può considerarsi come la trasposizione in senso metafisico della definizione qui data in senso trascendentale. La prima ha, come ogni concezione metafisica, un valore ideale-pragmatico, ma solo la seconda ci sembra posseda un valore teoretico, una capacità interpretativa di tutta la complessa esperienza che si riferisce al concetto di libertà.

rapportano e si fondono e l'atto della libertà si dialettizza in una tensione e in un processo continuo su cui la vita personale si sostiene. Particolarmente è da notare che la libertà dell'io dalla sua propria determinazione non è mai disgiunta dalla sua libertà dalla determinazione del mondo e viceversa, che recettività sentimentale e reazione espressiva, da un lato, universalità conoscitiva e volontà dall'altro si connettono sempre. È naturale tuttavia che la coscienza e quindi il concetto riflesso della libertà si riferiscano essenzialmente all'attività in cui essa ha senso positivo per l'io, e più precisamente alla volontà in cui la libertà è mediazione interiore dell'io stesso, sua ideale continuità che si impone al mondo, mentre, nell'universale rapporto di conoscenza al mondo, si scioglie da ogni propria determinatezza. Per questo il concetto psicologico di libertà è quello di libertà del volere, cioè di un'attività indipendente dalle determinate strutture sia dell'io come del mondo¹.

Questo concetto che è quello del libero arbitrio è evidentemente un mero concetto limite. È inutile ripetere qui le difficoltà molte volte presentate della sua realizzazione psicologica, rese del resto evidenti dal fatto che gli assertori radicali della libertà d'arbitrio sono costretti a concepirla veramente come un miracolo nel mondo fenomenico, come l'atto di una imperscrutabile potenza metafisica dell'io².

¹ In altre parole, la coscienza dell'autonomia personale si afferma come coscienza di libertà in rapporto alle varie funzionalità psichiche, secondo un carattere particolare a ciascuna e vive nella sua unità come relazione dialettica di quelle. Ma in quanto nell'autocoscienza la libertà si pone psicologicamente in atto, essa si riferisce al volere, per la sua tipica natura di attività dell'io come ideale unità, al volere però come convergenza di tutte le altre funzionalità, sentimento, impulso espressivo, conoscenza. Di qui la complessità e spesso contraddittorietà dei contenuti del concetto di libertà del volere, incomprensibile e ingiustificabile quando questa sia assunta in senso realistico-dogmatico.

² È caratteristico infatti che sia proprio la radicale affermazione della libertà, derivata dal Lequier, a render necessario il passaggio del Renouvier dal fenomenismo al personalismo metafisico. Del Lequier, vedi I. LEQUIER, *La recherche d'une première vérité*, Paris, 1924; del

Queste difficoltà si riconducono a ciò, che tale concetto fa astrazione dai momenti di immediatezza della coscienza e dell'attività e quindi dal processo concreto del volere nell'io, ponendo l'ideale astratta natura di questo come atto concreto dell'io stesso¹. I tentativi fatti per dare realtà psicologica a tal concetto si risolvono tutti nel ricostruire l'unità complessa della personalità psichica e la sua dialettica ordi-mandola tuttavia secondo la sua linea di risoluzione, con prevalenza dell'uno e dell'altro dei momenti, e concependo la libertà non come uno stato, ma come il processo dell'io secondo tale linea risolutiva. Tuttavia questo concetto, se non è realizzabile psicologicamente, corrisponde a un momento ineliminabile dell'autocoscienza personale: al momento dell'originalità della persona in quanto tale, che viene alla luce per l'empirica autocoscienza riflessa là dove sembra o si suppone sia data un'illimitata possibilità di determinazione e là dove quindi l'atto del volere assume il carattere di scelta. Questa possibilità indeterminata e questa scelta non sono mai assolutamente reali — né ciò avrebbe in fondo alcun senso — ma date per la coscienza sempre entro certi limiti, sino a che, ed è questo, come vedremo, il caso della moralità, non siano date come tali da dover essere assolute. La libertà del volere determinata come libertà di scelta è il *liberum arbitrium indifferentiae*, dove l'indifferenza è l'ipostatizzazione astratta della condizione psicologica per l'esperienza della volontà libera, pensata come astratto atto dell'io: contaminazione questa che aggiunge nuova tensione dialettica al concetto e nuove difficoltà alla sua interpretazione realistica. Alla coscienza e al concetto del libero arbitrio si connettono quelli della responsabilità, la cui effettività è sem-

Renouvier, CH. RENOUVIER, *Traité de psychologie rationnelle*, 1875², I, pp. 296 sgg., II, pp. 4 sgg.; *Les dilemmes de la métaphysique pure*, Paris, 1901, pp. 56 sgg.; *Le personalisme*, Paris, 1905, pp. 295 sgg.

¹ Vedi in proposito: A. SCHOPENHAUER, *Ueber die Freiheit des menschlichen Willens*, in *S. Werke*, hrsgg. v. Frauenstädt, Leipzig, 1908, IV; A. SPIR, *Gesamm. Werke*, Leipzig, 1909, II, pp. 56 sgg.; A. FOUILLÉE, *La liberté et le déterminisme*, Paris, 1884², pp. 119 sgg.; H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris.

pre relativa, salvo che nel caso — ed è ciò che avviene nel campo morale — che la responsabilità si ponga per l'autocoscienza stessa come assoluta.

Noi abbiamo esaminato fin qui uno degli aspetti della fenomenologia della libertà, in quanto attualità della sintesi spirituale rispetto alla persona, l'aspetto cioè della libertà come potenzialità psichica, come struttura dell'essere personale. Il secondo aspetto è quello della libertà come concreta attività spirituale, partecipazione, nel mondo di cultura, ai valori ideali. Il concetto di libertà non esprime qui una struttura funzionale dell'essere dell'io, ma il suo processo di idealizzazione, di liberazione e insieme trasfigurazione spirituale, che ha il suo compimento al limite nell'adeguazione della personalità alla pura sintesi della spiritualità¹. Questo concetto denota un'esperienza molto complessa, sia perché qui si tratta di uno sviluppo non lineare, ma dialettico, risultante di momenti negativi e positivi, sia perché tale sviluppo si dirompe in varie direzioni, corrispondenti alle varie forme di vita spirituale in cui, naturalmente, la libertà ha sempre un diverso concreto significato. Ora questo secondo concetto della libertà non è adeguabile al primo, anzi è con esso in antitesi, né questa può giustificarsi se non sia compreso il motivo dialettico che la determina. Ed esso consiste in ciò che l'atto della spiritualità nella persona è sì, da un lato, risoluzione di questa e del suo mondo nella pura sintesi spirituale, ma poiché tale sintesi non è mai data nella sua purezza, ma solo secondo sistemi particolari e distinti di valori, la personalità si pone, d'altro lato, come principio di superamento di tale particolarità e di tale distinzione dei valori ideali e della loro stessa astrattezza di fronte alla

18944, pp. 120 sgg.; W. WINDELBAND, *Ueber Willensfreiheit*, Tübingen, 19234, pp. 35 sgg.; P. MARTINETTI, *La libertà*, Milano, 1927, pp. 443 sgg.

¹ È questo, in genere, il concetto di libertà proprio dell'idealismo, su che vedi M. WUNDT, *J. G. Fichte*, Stuttgart, 1927, pp. 217 sgg.; H. WENKE, *Hegels Theorie des objektiven Geistes*, Halle, 1927, pp. 57 sgg.; R. KRONER, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, 1921 sgg., I, pp. 375 sgg., II, 261 sgg.; N. HARTMANN, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, II, *Hegel*, Berlin, 1929, pp. 78 sgg., 293 sgg.

realtà. Al momento dell'autonomia dello spirito sta di fronte quello dell'autonomia della persona e solo nella relazione dialettica di questi due estremi, che i due concetti di libertà rappresentano, è in atto concretamente la vita spirituale.

Ci è possibile finalmente analizzare, per rispetto alla sfera morale, il concetto di libertà. Da un lato, questo esprime la concreta partecipazione della persona all'ideale sintesi della moralità, attraverso le sue effettive forme fenomenologiche. E poiché appunto la moralità è, al limite, la sfera dell'ideale e in sé armonica unità della persona che ha trovato nella umanità il proprio mondo, in nessun campo spirituale è più viva e precisa l'esperienza di tale aspetto della libertà, di una libertà che è redenzione di sé e del mondo umano, pace, armonia interiore e certezza di sé: la libertà insomma del saggio, tante volte celebrata dall'etica filosofica: la libertà del bene e nel bene, la libertà della virtù e del dovere¹. Vero è che essa non è mai in atto nella sua universale purezza, come non è mai in atto la pura sintesi morale: è piuttosto idea che sostiene la personalità nella sua lotta e illumina di tratto in tratto di pura eternità alcuni momenti della sua esperienza: idea del puro limite estremo del processo infinito e infinitamente differenziato della spiritualità morale.

Ma, d'altro lato, deve considerarsi anche in questa sfera il secondo aspetto della libertà, la libertà del volere. Certo nella moralità entrano in gioco tutte le funzionalità psichiche; pure, ad esprimerne la natura, ha prevalenza su tutte le altre il volere, e ciò tanto più quanto più universalmente il problema morale si pone per la persona, quanto più questa assume su di sé la responsabilità della sintesi morale. Data la natura di questa, l'io ha, in quanto morale, coscienza di sé come attivo in funzione di una sua propria essenza ideale tale da creare insieme il mondo ad essa corrispondente e da riconoscersi e farsi riconoscere in esso: l'io si sa quindi come

¹ Cfr. A. DYROFF, *Die Ethik der alten Stoa*, Leipzig, 1897, pp. 187 sgg.; A. BONIÖFFER, *Die Ethik des Stoikers Epiktet*, Leipzig, 1894, pp. 156 sgg. Per l'esame di questo concetto di libertà v. M. WENTSIER, *Ethik*, Leipzig, 1902, pp. 341 sgg.

volontà e volontà libera per essenza, sciolta da ogni vincolo di determinatezza¹. La libertà si riferisce qui non alla personalità spirituale ma alla volontà, all'essere funzionale dell'io: è concepita non come risultato e compimento della moralità, ma come sua condizione esistenziale. Ora, anche qui l'esperienza del volere libero, del libero arbitrio, affiora là ove vi sia coscienza di una possibilità indeterminata e della necessità di una scelta. Questa coscienza sorge qui dal fatto che, determinandosi la sintesi trascendentale della moralità, per la riflessione pragmatica, in un valore o in un sistema di valori più o meno particolarmente definiti, a questi viene opposto un disvalore, o un sistema di disvalori anch'esso variamente determinato. Di fronte al bene sta il male e l'antitesi si concreta in una serie di contenuti particolari incessantemente varianti, come determinazioni dell'io e del mondo. Di fronte ad esse l'io ha coscienza, in quanto volere, della propria libertà d'indifferenza, e di questa sua libertà come condizioni della scelta e della sua stessa moralità, giacché solo per essa egli si sa principio attivo di vita morale². Da questa coscienza della libertà, come libertà di

¹ Da ciò si comprende il concetto della moralità come atto del puro volere, secondo la sua essenza, sviluppato da H. COHEN, *Ethik des reinen Willens*, Berlin, 1907², pp. 17 sgg.

² L'antitesi valore e disvalore nasce dunque dal determinarsi dell'idea trascendentale in funzione della riflessione pragmatica, e si concreta in un rapporto molto vario ed oscillante tra contenuti dell'esperienza che vengono significati in un senso o nell'altro. Di qui la duplice tensione tra l'idea del valore e del disvalore in generale e la sua concretezza determinata e tra l'antitesi delle due idee e i complessi rapporti dei contenuti empirici che effettivamente le esprimono. Così pragmaticamente posta la sintesi trascendentale morale è il bene, che oppone a sé il male, e l'uno e l'altro si determinano in funzione di contenuti e posizioni concrete. La volontà non vuole mai il bene o il male, ma un qualcosa di concreto che sa come bene o come male e sperimenta perciò in sé la dialettica sopra accennata dell'inadeguatezza tra l'oggetto del suo volere e la coscienza positiva o negativa universale ch'essa ne ha, e tra l'antitesi che in questa coscienza è posta e le complesse relazioni tra i contenuti particolari. Il male esiste dunque tanto quanto il bene, come momenti dell'autocoscienza e quindi della vita morale.

fronte al bene ed al male, derivano la coscienza della responsabilità morale e quindi quella del merito e della colpa. Si noti che qui sempre si parla della libertà come momento dell'autocoscienza morale, momento essenziale, che tuttavia ha maggiore o minor rilievo a seconda della funzione che la personalità assume rispetto alla moralità e che solo la riflessione pragmatica eleva nella sua universalità ad idea. E ciò che si dice della libertà si dica anche della responsabilità e della colpa. Il dubitare che in tal modo si venga a negare l'effettiva realtà della libertà, riducendola a una mera impressione soggettiva, è un grave errore, giacché la coscienza della libertà non è una mera indifferente e accidentale immaginazione, ma momento essenziale dell'autocoscienza spirituale, e che altro è l'io o la persona fuor di tale autocoscienza? Ciò che non è reale è l'essere astratto della libertà, in sé, fuori dell'autocoscienza; reale è la libertà vivente in questa, vivente, s'intende, come uno dei momenti essenziali del suo processo. Se si voglia fissare la libertà come reale essere dell'io, fuori dall'autocoscienza non si può farlo se non determinandola come indipendenza in un certo piano ed in un certo orizzonte particolare e definendo rispetto ad essa la responsabilità e il merito e demerito. È ciò che avviene per la libertà, la responsabilità, il merito e demerito nel campo del diritto positivo secondo un sistema ben definito, e, in forma più vaga, dai termini oscillanti, nel campo del costume, in dipendenza sia del diritto, sia della religione in quanto assume forme e aspetti giuridici¹. Da questo risulta che solo nel campo morale la libertà è in atto secondo la sua

¹ Un esempio di tale determinazione della libertà vedi in E. NAVILLE, *Le libre arbitre*, Genève, 1898, pp. 31 sgg. Il cristallizzarsi del suo concetto e di quelli conseguenti di responsabilità e colpa nel campo del diritto dipende dalla natura stessa di questo campo e dalla definizione estrinseca — secondo un sistema di rapporti sociali — della personalità in esso. Quanto alla trasposizione dell'esperienza religiosa in categorie giuridiche (Dio come giudice, la sanzione eterna ecc.), nonostante la loro assoluta contraddizione con la pura esigenza religiosa, essa dipende dall'originaria contaminazione tra religione, diritto, costituzione politica nel costume e dallo sforzo di eliminare o

pura idea, e ciò appunto perché non è determinata come dato o relazioni di fatto, ma come momento dell'autocoscienza o dell'ideale sviluppo della personalità.

Ora i due concetti della libertà morale: libertà della persona nel bene e libertà del volere di fronte al bene ed al male esprimono nella loro contraddizione due essenziali momenti di tale sviluppo, l'uno riferentesi all'autonomia dello spirito in quanto moralità, l'altro all'autonomia della persona¹. Ossia, da un lato, la persona ha coscienza di sé come libera nella partecipazione all'ideale ordine morale, in cui ogni determinatezza di sé e del mondo che le si oppone vien risolta; dall'altro, la persona ha coscienza di sé come libera dalla determinata ideale obbiettività dei valori morali, non solo, ma dai valori morali in confronto ad altri valori, o anche dai valori in generale. Nei primo caso la persona morale è il suo proprio risolversi nella sintesi ideale della moralità, nel secondo il reagire contro ogni obbiettiva definizione di tale sintesi, anzi contro la pretesa di unicità e assolutezza del problema morale, l'affermare di sé come sintesi autonoma del mondo spirituale, come atto originale e radicalmente individuale della spiritualità². Perciò la libertà d'arbitrio

attenuare a servizio dell'immanente obbiettività di questo, il momento religioso di assoluta trascendenza. Del resto tutti i concetti sovraccennati: libertà, responsabilità, colpa, sanzione, sorgono come categorie del costume e vengono via via differenziando e articolando il loro significato di mano in mano che le varie forme spirituali acquistano indipendenza dalla sintesi obbiettiva del costume, senza poter tuttavia, nella concreta coscienza psicologica e culturale, scindere mai definitivamente i loro significati, per l'ineliminabilità della sintesi etica, in cui quelli tuttavia agiscono come principi di tensione e sviluppo dialettico.

¹ Sulla presenza di questo duplice concetto di libertà nella morale kantiana e sulle difficoltà ch'esso presenta, vedi P. MARTINETTI, *La libertà*, Milano, 1928, pp. 291 sgg. A proposito della presente soluzione, vedi, nonostante le differenze: H. RICKERT, *System der Philosophie*, I, Tübingen, 1921, pp. 297 sgg.

² Sul rapporto tra autonomia della persona e libertà della morale

non va concepita come un grado inferiore e quasi preparatorio della libertà virtuosa del saggio, ma come la sua essenziale antitetica polarità dialettica. Se questa esprime nella persona, come assoluta positività, l'attualità della pura sintesi morale, l'ideale soluzione del problema della moralità, quella esprime il rinnovarsi del problema stesso, anzi del problema della spiritualità in generale, momento per momento, in funzione della personalità concreta per una sua originale soluzione. Di qui il valore negativo e positivo che la coscienza del libero arbitrio, e quella che da essa dipende dalla responsabilità, del merito e della colpa. Di fronte ad ogni soluzione ideale essa ripone integralmente il problema, dinanzi all'immagine dell'io ideale richiama l'io nella sua determinatezza, ma perciò appunto approfondisce, rinnova l'esigenza morale, la connette con tutto il processo della vita e fa sì che la persona non oblii in un'astratta valutazione la propria concretezza, ma si senta, soffra e goda di sé, elevi alla problematica spirituale tutta la sua realtà, tutti i suoi rapporti col mondo. Certo la coscienza di tale libertà può terrificare le anime deboli e spingerle a cercare rifugio in un sistema di valori estrensicamente consacrato dal costume o dalla dogmatica religiosa — e a tale scopo essa vien di solito sviluppata; — ma essa può, ove l'anima sia salda, divenir principio di un'originale energia spirituale, vigile e multiforme, in cui s'esprima, come nuova spontanea direzione della vita dello spirito, il principio ineffabile dell'individualità¹.

vedi M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle, 1921², pp. 514 sgg.; N. HARTMANN, *Ethik*, Berlin, 1926, pp. 646 sgg.

¹ Il rapporto della libertà d'arbitrio con il principio di autonomia della persona spiega la sua opposizione a un'idea coerentemente e puramente religiosa della divinità e quindi all'idea della libertà di Dio; così come un'interpretazione in senso giuridico-etico della vita religiosa consacra il concetto stesso di libertà. Su tale contrasto, vedi P. MARTINETTI, *La libertà*, Milano, 1928, pp. 11 sgg., 151 sgg.

IV

La moralità dunque, concepita come il piano di coincidenza dell'ideale unità della persona e universalità della società, come il momento dell'autonomia dell'umanità, non può definirsi né secondo un sistema fisso di puri valori, cui soggiaccia un'astratto ordine metafisico, né secondo una determinata forma di realtà. Essa è piuttosto il principio di un tipico processo, che, svolgendosi nella concretezza della cultura, risolve, sviluppa in funzione della sua propria legge, secondo un illimitabile, sottile, vario ritmo dialettico le forme determinate della personalità, gli organismi sociali, i loro rapporti, crea a se stesso un proprio ordine e i sistemi di valori, e in sé di nuovo li riassume e li rinnova. Così il mondo morale che la riflessione pragmatica cerca di fissare staticamente su posizioni e valori definiti, secondo un'univoca prospettiva, appare alla considerazione teoretica come un complesso differenziato, dinamico, che ammette infiniti punti di prospettiva, di concentrazione, di sviluppo. Esso è, in altre parole, non un ordine astratto, ma una vita, che nella sua mobile unità connette e distanzia ideale e reale, personalità e società, crea a sé forme d'equilibrio e rinnova ora in un punto ora nell'altro, ora in una forma ora nell'altra, l'esigenza del proprio processo, che è perciò tanto nella persona quanto nella comunità principio d'elevazione ideale o di astratta rigidità, di unità armonica o di inquieta crisi profonda, creatrice e distruggitrice insieme, fonte di valore e di disvalore¹.

Questa concezione della radicale problematicità della vita morale si accentua se noi volgiamo lo sguardo alla sua posizione e al suo significato nella cultura, se noi ci chiediamo cioè quale senso e valore la moralità abbia per rispetto alle

¹ Sulla reale e viva dialettica di valori e disvalori nella coscienza morale, HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, hrsgg. v. G. Lasson, Leipzig, 1921², pp. 398 sgg., 425 sgg. e vedi G. SIMMEL, *Hauptprobleme der Philosophie*, Leipzig, 1910, pp. 150 sgg.

altre forme della vita spirituale. Qui si pone preliminarmente il problema dell'autonomia della morale, se essa cioè possa venir considerata nella sua indipendenza o debba trovare fondamento e sostegno in altri campi: economico o giuridico, religioso o teoretico. Occorre qui distinguere due sensi di tal quesito. Se s'intenda parlare di un'autonomia della moralità nel senso della tipicità caratteristica della problematica morale e del suo principio, noi abbiamo già risposto positivamente fondandoci non su di una pretesa deduzione dall'idea dello spirito in generale, ma sull'analisi dell'esperienza culturale nel suo sviluppo storico e sui risultati dialetticamente interpretati della riflessione morale. La questione qui starà nel vedere se la definizione di un principio trascendentale autonomo della moralità e il rilievo di una sua caratteristica linea di sviluppo giova all'analisi più concreta, più profonda e più sottile dell'esperienza, e non, si badi bene, s'essa sia in grado di darci una concreta definitiva sistemazione del mondo morale e una risposta praticamente efficace ai suoi problemi. Giacché l'autonomia in senso trascendentale da noi affermata, è, qui, come per ogni altra forma spirituale, indipendenza di processo funzionale, non separazione e isolamento di un mondo; il processo anzi, pur svolgendosi e intensificandosi rispetto a certi contenuti dell'esperienza, tende di principio a rivolgersi a tutti, anche a quelli già significati da altri processi spirituali, a determinarsi in loro funzione per sciogliersi di nuovo¹. Così è perfettamente vero che le forme di determinazione o di soluzione della problematica morale possono fondarsi o riferirsi a strutture o a piani diversi di vita spirituale, proprio in quanto in essi la tipica problematicità morale viene assorbita. È questo, ad esempio il caso del così spesso affermato

¹ Su questo concetto dell'autonomia trascendentale dei momenti spirituali, da non confondersi con una pretesa indipendenza dei loro campi concreti, vedi per ciò che riguarda, ad esempio, il campo estetico, FR. KREIS, *Die Autonomie des Aesthetischen in der neueren Philosophie*, Tübingen, 1921, pp. 21 sgg.; A. BANFI, *Problemi di un'estetica filosofica*, in « La Cultura », XI (1932), pp. 767 sgg.

fondamento religioso della morale. Che l'idealità infinita della problematica morale possa, in contrasto con la obbiettività etica, trovar conforto e sostegno nella posizione religiosa, è certo. Ma se la vita morale di fatto si integri in una religione positiva, ciò significa al contrario proprio l'annullamento o la riduzione in sede di dogmatismo religioso della problematicità estrema che implica il porsi della personalità come centro e base della sintesi morale di fronte alla determinazione obbiettiva delle cose e degli uomini. La religione risolve la problematicità morale, solo in quanto la traspone in un'altra problematicità — quella del rapporto tra l'uomo, il mondo da un lato e Dio. — È solo la mancanza di vera coscienza religiosa, il filisteismo più gretto che può illudersi od illudere che nell'atteggiamento religioso abbia il suo fondamento e la sua risoluzione il problema morale. Qualcosa di analogo, ma di opposto avviene per i rapporti tra morale ed economia. Qui non v'è dubbio che i rapporti economici offrano una base di fatto alla vita morale. Ma il ridurre questa a quelli — a parte che il concetto di « riduzione » è ambiguo e implica l'uso dogmatico indebito delle categorie di sostanza o di causa — è destinato a fallire in una serie di banali compromessi, come risulta dalla storia dell'utilizzazione. Il valore del materialismo storico sta nell'aver riconosciuto i rapporti economico-sociali come il momento di radicale continuità storica della civiltà e della cultura in generale e in questo modo di aver offerto il fondamento per una universale storicizzazione di tutta la cultura e quindi del mondo morale. Storicizzazione in cui entrano in gioco non solo la successione dei contenuti, ma la formazione dell'autonomia, storica — e non trascendentale, metodica — della moralità e i suoi rapporti con gli altri aspetti di cultura. L'analisi qui condotta non contrasta ma si affianca e ha il suo compimento in una ricerca storica. L'errore di queste e altre contaminazioni comincia quando il pensiero riflesso pretende di stabilire un rapporto univoco e definito tra la moralità e la religione in generale, o la moralità e le altre forme dello spirito, senza avvertire che nel far ciò riduce l'una e le altre

a un loro aspetto parziale, astrattamente fissato¹. È del resto questo l'errore di quella filosofia che aspira a costruire un sistema definito di coordinazione o di subordinazione delle attività spirituali, a fondare cioè in astratto un ordine teleologico della cultura, mentre il sistema dello spirito non può e non deve giustificare che la infinita e varissima dialettica culturale, e dar la possibilità di cogliere questa nelle sue fila più tenui e di analizzare con sottili penetrazioni le varie sintesi, i motivi della loro costruzione e dissoluzione².

Per questo non è possibile determinare un valore univoco e costante con cui la moralità entra nella cultura, proprio perché essa non entra come valore definito tra valori definiti, ma come processo ricco e vario di posizioni e di valori, tra

¹ Come caratteristici esempi di questo scambio a fondo dogmatico, vedi A. DYROFF, *Religion und Moral*, Bonn, 1925; D. BAUMGARDT, *Ueber einige Hauptmethodenfragen der modernen Ethik*, in «Logos», XIX (1930), pp. 376 sgg.

² La stessa filosofia hegeliana, nonostante la libertà di interpretazione che le garantisce la sua struttura dialettica, e ch'essa usa largamente nell'analisi storica, si fissa in un ordinamento teleologico delle varie forme spirituali, basato sulla fondamentale concezione metafisica e sulla corrispondente valutazione culturale. Vedi in proposito, N. HARTMANN, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, II, *Hegel*, Berlin, 1929, pp. 229 sgg.; R. KRONER, *Von Kant bis Hegel*, II, Tübingen, 1924, pp. 502 sgg.; J. HOFFMEISTER, *Goethe und der deutsche Idealismus*, Leipzig, 1932, pp. 83 sgg. La filosofia posteriore può considerarsi come una reazione su vari piani a tal ordinamento teleologico, benché essa abbia tentato di ricostruirne di nuovi e più parziali, e nel suo insieme appare come l'estensione, l'approfondimento, la differenziazione della coscienza culturale. Confronta: O. EWALD, *Welche wirklichen Fortschritte hat die Metaphysik seit Hegels und Herbarts Zeiten in Deutschland gemacht?*, Berlin, 1920; G. LEHMANN, *Geschichte der nachkantischen Philosophie*, Berlin, 1931, pp. 118 sgg.; K. LÖWITH, *Kierkegaard und Nietzsche*, in «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», XI, 1933, pp. 43 sgg. Questa vasta esperienza culturale rende oggi possibili i tentativi di analisi della cultura indipendentemente da una parziale sistemazione di valori, svolgentisi o da un punto di vista teoretico generale, come in N. HARTMANN, *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin, 1933, spec. pp. 3 sgg., o da un punto di vista storico come in L. BRUNSCWIG, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, 1927; *De la connaissance de soi*, Paris, 1931.

altri processi ugualmente differenziati, cosicché i rapporti tra l'un campo e gli altri possono assumere forme e significati diversissimi e questi essere ancora diversamente interpretati e valutati a seconda della sintesi culturale per cui sono dati. Lo stesso mondo morale appare ora come un organismo concluso retto da un determinato sistema di valori, in cui, sia pure in forme continuamente mutevoli, si pone in atto la sintesi morale, ora come un affermarsi di questa, fuori d'ogni determinazione obbiettiva nella forma ideale, variamente definita, della persona o della società¹. Ora tanto quell'ordine obbiettivo nelle sue determinazioni concrete, quanto il processo indipendente d'idealizzazione dei due poli estremi, può fondarsi e accentuarsi in funzione di posizioni, di valori, di processi economici, politici, educativi, estetici, religiosi, teoretici. L'analisi razionale della cultura e la definizione dei suoi momenti non può né pretendere di semplificare queste relazioni, ma solo di offrire il criterio per un sempre più preciso loro rilievo.

Una sola cosa sembra di poter affermare: se la moralità è il piano della pura, universale, autonoma umanità, essa è il piano d'equilibrio normale della cultura, come cultura umana; ma, si noti bene, non la moralità come un concreto mondo o sistema di valori, ma la moralità come problema. Ciò vuol dire, da un lato, che è proprio la problematica morale che decisamente separa l'uomo dalla natura, a cui quello si sentiva implicito ancora nel costume a fondamento mitico e che lo mantiene in questa separazione e nell'eroica fede in essa, che è tanto strazio della sua vita, ma tanta forza per la sua attività. Ed è effettivamente sul piano della moralità che tale antitesi è vissuta, così radicalmente, da provocare con l'idea dell'autonomo sviluppo dell'umanità l'esigenza

¹ Vedi le analisi di H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932, pp. 56 sgg. I due momenti della moralità sono tuttavia qui assunti nella loro astratta antitesi e ciascuno secondo un valore univoco. La vita morale è effettivamente assai più complessa nella sua dialetticità. Per il senso di questa tensione in generale, v. N. HARTMANN, *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin, 1933, pp. 441 sgg.

della composizione di tale antitesi, proprio là dove il problema morale accenna a risolversi: composizione che è, nei suoi termini generali, l'eudemonismo. Esso sta sempre, più o meno esplicito, alle spalle di ogni teoria morale, ma, si badi bene, nella sfera morale, posto effettivamente, è sempre di scandalo e non può fondarsi in essa, ma nella sua contaminazione con la sfera estetica, religiosa o teoretica¹. E d'altra parte, il problema morale offre alle altre forme d'eticità: l'economia, l'educazione, il diritto, il criterio della loro connessione e sviluppo in un universale ordine d'umanità, mentre richiama a questo e controlla in sua funzione l'esteticità, la religione, la teoreticità che abbracciano nella loro problematica un campo più vasto che quello etico-umano. Ma tutto ciò non significa affatto che la cultura sia effettivamente ordinata o debba ordinarsi secondo un organismo che

¹ Sui rapporti tra natura e moralità, vedi HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, hsgg. v. G. Lasson, Leipzig, 1921², pp. 388 sgg.; sul significato dell'eudemonismo, M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle, 1921², 357, sgg. È caratteristico che i periodi in cui la moralità è assunta dalla speculazione come forma risolutiva e non problema della vita, siano nettamente eudemonistici. È questo il caso della filosofia antica, dell'Illuminismo e del positivismo più recente. I motivi estetici, religiosi, teoretici, insomma extramoralì, che danno valore universale all'eudemonismo, sono evidenti nella corrente neoplatonicizzante che dal Rinascimento percorre la filosofia europea sino a Leibniz. Vedi in proposito K. P. HASSE, *Von Plotin zu Goethe*, Jena, 1912, pp. 155 sgg.; E. CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig, 1927; *Die platonische Renaissance in England*, Leipzig, 1932, pp. 170 sgg. Tra i problemi che oggi s'impongono al pensiero speculativo, come necessario sviluppo e superamento dei limiti della filosofia della cultura, v'è quello, unito strettamente all'altro di una filosofia della personalità e di un'antropologia, di una filosofia della Natura. Naturalmente il problema non si presenta nella forma dogmatica sia di una metafisica romantica sia di uno scientificismo positivista. Il problema è piuttosto quello di porre in luce il principio o il sistema di principi trascendentali che definiscono l'esperienza della naturalità, in modo ch'essi possano giustificare i vari piani e le varie forme fenomenologiche secondo cui s'offre tale esperienza, i vari significati ch'essa possiede. Accenni su una tal via si possono trovare già numerosi nella filosofia contemporanea. Vedi ad esempio M. SCHELER, *Zur Idee des*

esprime di fatto tale equilibrio a centro morale, giacché la cultura procede non su questa ideale linea mediana, secondo una forma di ideale equilibrio, ma da sintesi particolare a sintesi particolare, ciascuna delle quali ha una propria centralità e una diversa distribuzione interna delle forme e dei contenuti. Così la moralità, di fatto, ora è al centro ora al margine della cultura; ora il suo problema determina le altre attività spirituali e si muove e svolge liberamente, ora è da quelle determinato. Ogni cultura come ogni personalità ha una propria originale struttura, e quindi una propria vita e un proprio destino.

Chi consideri sotto questo aspetto la cultura contemporanea e i suoi riflessi nella vita personale può forse parlare di una crisi morale, nel senso che ad essa è venuto da tempo a mancare un saldo universale coerente organismo etico, fon-

Menschen, in *Vom Umsturz der Werte*, Leipzig, 1919, I, pp. 285 sgg.; *Philosophische Weltanschauung*, Bonn, 1929; *Die Sonderstellung des Menschen in Kosmos*, Darmstadt, 1929; H. CONRAD MARTIUS, *Zur Ontologie und Erscheinungslehre d. realen Ausschwelt; Realontologie*, in «Jahrbuch f. Philos. u. phänom. Forschung», III, 1916; VI, 1923; M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, I, Halle, 1927; E. DACQUÉ, *Natur und Seele*, München, 1928³; H. DRIESCH, *Der Mensch und die Welt*, Leipzig, 1928; E. v. ASTER, *Naturphilosophie*, Berlin, 1933; E. BECKER, *Grundlagen und Grenzen der Naturerkenntnis*, München, 1928; *Naturphilosophie*, in «Die Kultur der Gegenwart», VII, I, Leipzig, 1914; H. DINGLER, *Der Zusammenbruch der Wissenschaften*, München, 1931; *Geschichte der Naturphilosophie*, Berlin, 1932; M. PLANCK, *Die Einheit des physik. Weltbildes*, in *Wege zur physik. Erkenntnis*, Leipzig, 1933; TH. ZIEREN, *Naturphilosophie*, in «Jahrbucher der Philosophie», III, Berlin, 1927; W. BURKAMP, *Naturphilosophie der Gegenwart*, Berlin, 1930; *Der Mensch als Naturwesen und als Normenrealisierender Geist*, in «Blätter für deutsche Philosophie», III, 1929, pp. 35 sgg.; B. BAWINK, *Die Hauptfragen der heutigen Naturphilosophie*, Berlin, 1928; E. GOLDBECK, *Der Mensch und sein Weltbild im Wandel vom Altertum zur Neuzeit*, Leipzig, 1925; H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin, 1928; L. KLAGES, *Der Geist als Widersacher der Seele*, 3 B., Leipzig, 1929-32; H. PRINZHORN, *Leib-Seele-Einheit*; Potsdam, 1927; N. HARTMANN, *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin, 1933, pp. 57 sgg.; *Mensch und Erde*, hsgg. v. H. Keyserling; V. RÜFNER, *Die Natur und der Mensch in ihr*, Bonn, 1934.

dato su un sistema certo di valori morali. Lo sviluppo sempre più autonomo delle varie forme d'eticità, da un lato: l'economia, l'educazione, il diritto, e, dall'altro, dell'arte, della religione, della scienza, disequilibra continuamente la cultura spostando il suo centro fuori dal piano della moralità, verso altri interessi ed esigenze. E insieme l'accentuarsi della problematicità della vita personale e sociale, lo sconnettersi dei loro piani secondo direzioni molteplici e disarmoniche, la sensazione di questa disorganicità e variabilità, impedisce un assestamento dell'ordine morale che non appaia come un irrigidimento filisteo e toglie insieme alla coscienza personale la fede e l'energia di un proprio universalistico atteggiamento morale al di sopra dei fatti e dei rapporti concreti¹.

Eppure questa crisi, i cui primi accenni sono nella reazione preromantica e romantica alla sintesi illuministica e con ben altro tono, profondità ed aderenza al reale ha ripreso il suo vigore contro il tentativo borghese di sistemazione etica del secolo passato, è non solo indice di un largo movimento spirituale che scardina secolari forme di obbiettività culturale, allarga gli orizzonti e moltiplica le vie e le forme d'attività, ma mentre ha il suo fondamento in un vasto ridimensionamento della società civile, nel campo morale stesso, nonostante il pericoloso disorientamento, gli smarrimenti delle anime, gli attriti degli organismi e dei rapporti sociali,

¹ Per la varia interpretazione della situazione morale contemporanea, puoi vedere: G. SIMMEL, *Der Konflikt der modernen Kultur*, Leipzig, 1917; A. LIBBERT, *Die geistige Krisis der Gegenwart*, Berlin, 1923, pp. 181 sgg.; M. SCHELER, *Vom Umsturz der Werte*, Leipzig, 1919; P. TILlich, *Kairos; Zur Geisteslage und Geisteswendung*, Darmstadt, 1926; *Die religiöse Lage der Gegenwart*, Berlin, 1926; K. BARTH, *Das Problem der Ethik in der Gegenwart*, in « Zwischen den Zeiten », II, 1923, p. 91; FR. GOGARTEN, *Ethik des Gewissen oder Ethik der Gnade*, in « Zwischen den Zeiten », II, 1923, p. 115; E. BRUNNER, *Die Grenzen der Humanität*, Tübingen, 1923; E. GRIEBACH, *Gegenwart*, Halle, 1928; S. BEHN, *Das Ethos der Gegenwart*, Bonn, 1934; L. BRUNSCHVICG, *Le progrès de la connaissance*, Paris, 1927, II, pp. 696 sgg.; H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932, pp. 287 sgg.

la mancanza di serena certezza, segna un approfondimento e una estensione del problema e quasi direi rinnovarsi più energico e più puro della sua esigenza. Giacché non solo essa si riaffaccia da tutti i campi, reagendo con più o meno vivezza allo squilibrio derivante dalla loro libertà, ma va via via riaffermandosi e ricostituendo radicalmente e di principio il suo mondo. Del che è prova, per un verso, la sempre più marcata tendenza realistica, che, lasciando le generiche formule dell'idealismo pratico e le loro astratte conciliazioni, si pone di fronte alla dura e precisa concretezza della realtà storicamente determinata, in cui esige di trovare le linee della sua stessa trasposizione e trasvalutazione morale, senza pretesa d'universalità, ma saggiando la vita punto per punto e assumendo volta per volta la responsabilità di una soluzione particolare. Connesso a questo primo è un altro carattere della moralità di fatto contemporanea: il suo umanismo libero e profondo: l'indipendenza effettiva nelle coscienze da motivi superetici, in genere religiosi, l'attenuazione di tutte le tonalità sentimentali e dei significati concettuali che a quelli si riattaccano, specialmente riguardo alla colpa, alla sanzione, alla pena, al rimorso e via dicendo, l'eliminazione del prevalere dei valori negativi o di alcuni tradizionalmente posti al centro della vita morale, a scapito dell'integrità della vita personale e dell'universalità dei rapporti sociali, la sempre più evidente impossibilità di concepire l'ordine morale in funzione dell'uno o dell'altro dei suoi due poli separatamente e la necessità che la persona morale ha di trovare e risvegliare il suo mondo e che la società morale ha di vivere nell'energia personale, la sempre più aperta coscienza del mondo morale come mondo della libertà della persona e dell'universalità del sistema sociale insieme conciliati, coscienza libera dal ristretto cerchio di virtù tradizionali astrattamente irrigidite, ma in cui queste assumono nuova vita e fecondità, e infine la certezza che il problema morale non è posto per il singolo né deve essere risolto dal singolo, ma è posto per l'umanità e risolto nel-

l'umanità, giacché è il principio stesso della sua vita, il che elimina ogni scrupolo, egoismo, fariseismo morale.

Se queste sono le forme secondo cui si sviluppa e s'organizza, sia pure attraverso mille oscurità e smarrimenti, la vita morale contemporanea, può ora pienamente comprendersi anche tutto il valore pratico della posizione puramente teoretica da cui ci siamo posti nell'analisi della moralità e della filosofia che ne risulta, da cui è stata eliminata ogni contaminazione pragmatica. Noi, si ricordi, non abbiamo negato il valore della riflessione pragmatica dalle sue forme più semplici a quelle più universali della filosofia morale; l'abbiamo piuttosto confermato, riconoscendo in quella un momento necessario della vita morale, per cui essa universalizza ed ordina i motivi e i valori ideali concretamente vivi in lei e ne prova l'efficacia di fronte alla coscienza individuale e a contatto con la realtà, per nuovi sviluppi. Ciò che, in nome della stessa natura della ragione speculativa abbiamo negato è la pretesa che questa ideologia morale valga come un sistema di valori assoluto e definitivo, definisca l'ambito della vita morale, ridotta ad un semplice sforzo di adeguazione della persona a tale sistema, rapporto questo la cui esigenza vien garantita da una mitologia metafisica, idealistica o naturalistica ch'essa sia. Ora, dal punto di vista pratico, confermiamo che una tale concezione può valere bensì per la tranquillità delle anime belle e la loro edificazione, quando lo consentono le condizioni d'equilibrio del mondo etico, ma oscura la coscienza della vita morale, della sua problematica e produttività infinita, e ciò è tanto più grave in quei periodi in cui, come nell'attuale, si richiede il risveglio energetico, personale e collettivo, delle forze morali.

La pura posizione teoretica da cui ci siamo posti non pretende invece indicare agli uomini il sistema degli eterni valori: non è il pensiero che insegna a vivere alla vita, ma la vita che insegna al pensiero a pensare; né d'altra parte gli uomini per conoscere ciò che è bene e che è male hanno atteso per tanti secoli la parola della filosofia. L'oggetto della ricerca speculativa — qualunque sia il valore di questi suoi

risultati — era ben altro: il rilievo sempre più puro e sempre più preciso della legge trascendentale o strutturale-dinamica della vita morale, del principio che fonda la sua problematica, che determina il suo sviluppo, il suo definirsi in sintesi positive, il suo sciogliersi da esse, tutta la sua tensione tra realtà ed idealità, tutta la dialettica delle sue forme, dei suoi significati, dei suoi valori. Ciò non offriva alla prassi un assoluto sistema normativo, offriva piuttosto un più concreto apprezzamento della vita morale nella realtà della cultura, un più delicato rilievo della sua struttura e delle sue linee di sviluppo. La moralità appariva come problema, il problema dell'umanità stessa che si pone e si risolve per riporsi di nuovo nella vita culturale attraverso l'innunmerevole diversità dei suoi momenti. Esso non attende d'esser risolto nell'atto del singolo consacrato in assoluta validità, ma quest'atto, con tutta la sua nobiltà, con tutta la sua limitazione, con tutte le sue conseguenze positive e negative, è un momento e un momento solo di questo processo per cui l'umanità vive come umanità. Nessuna persona, nessuna azione è in sé assolutamente morale, ma in ogni persona in ogni azione che diciamo morale si afferma nella concretezza delle circostanze, secondo un aspetto particolare, con tutta la responsabilità che ne deriva, l'esigenza morale. L'anima bella può rifugiarsi dai contrasti della vita nella soddisfazione della pura intenzione, come di un'intangibile innocenza dalle conseguenze reali dell'atto; la coscienza morale, che sa e che accetta la dialetticità del suo mondo, rifiuta a sé ogni astratta perfezione, accetta tutta la responsabilità del suo atto ed agisce concretamente, determinatamente, perché solo in tal modo afferma ed innesta nella vita, così come può e come deve, la forza del problema morale. In altre parole, una pura filosofia della morale che non ha alcun precetto da proporre, proprio in quanto apre gli occhi sulla problematicità infinita della moralità, pone innanzi alla persona e alla civiltà, con la purezza dell'esigenza universale, la concretezza e parzialità dei compiti singolari, richiama il coraggio e l'energia della decisione e dell'azione,

senza oscurarne la responsabilità. Essa ed essa sola può perciò comprendere e giustificare dal punto di vista pratico-morale quel realismo eroico, privo di miti e di illusioni, che oggi i tempi richiedono e che riposa su una pura assoluta fede nell'umanità*.

1934

* [Studio presentato all'Istituto Lombardo di scienze e lettere nell'adunanza del 5 luglio 1934 e pubblicato nei relativi *Rendiconti*, Serie II, vol. LXVII, fasc. XI-XIV, 1934, pp. 609-670].

VIII

L'ESPERIENZA ESTETICA E LA VITA DELL'ARTE

I

Chi ha sensibilità ed amore per la fresca ricchezza della esperienza, per la varietà dei suoi sensi e delle sue articolazioni, avverte facilmente quanto nel campo estetico, forse più che in ogni altro campo spirituale, essa sia ridotta, irrigidita, spezzata secondo astratti e parziali schemi teorici e formule valutative, spesso reciprocamente irriducibili e contrastanti, che pur s'impongono al gusto e al giudizio critico. Contro di essi lotta invano l'intuizione, squarciandoli qua e là, senza riuscire tuttavia a dominarli, giacché — anche se ciò possa sembrare paradossale — solo una netta e radicale impostazione teoretica può risolvere quell'astratta e unilaterale schematicità, giustificare e garantire il differenziarsi dinamico dell'esperienza e, con esso, la plasticità del gusto e la concreta varietà di prospettive critiche.

Quegli schemi e quelle formule sono infatti il risultato di una riflessione interna alla sfera estetica, che sorgendo dalla pressione di concreti, particolari problemi, tende a portarvi disciplina, ordine e chiarezza, in vista di una loro soluzione. Dall'elementare precettistica, connessa a particolari condizioni di gusto, di tecnica, d'arte, tale riflessione, che io direi pragmatica per il suo fine esteticamente pratico e non teoretico, si sviluppa, si specifica, s'estende, con lo svilupparsi, l'estendersi, l'intrecciarsi dei problemi, e, col definirsi della sfera estetica o del mondo dell'arte, s'universalizza, aspirando, al suo limite, alla scoperta di norme, di principi e di canoni generali e definitivi. A considerarla con mente cri

tica, essa appare tesa verso due direzioni: da un lato verso la ricerca di un principio ideale, di un valore determinante il sistema complessivo delle valutazioni o delle norme, dall'altro verso la ricerca di un piano concreto e coerente di realtà determinante la struttura esistenziale della sfera estetica. Ma queste ricerche di fatto s'intersecano, si sovrappongono in un equilibrio instabile e, così come sono legate ad un fine pratico e quindi al determinarsi e al variare delle condizioni di fatto e nel medesimo tempo aspiranti a risultati universali, danno origine a una rete di concetti e di formule corrispondenti al vario affiorare della problematica estetica, parziali, mutevoli, incoerenti, che pur tendono ad accentrarsi verso un concetto della realtà estetica o dell'arte in particolare.

Questo concetto, in cui si fondono un modello ideale valutativo e uno schema di struttura esistenziale, il cui contenuto è empiricamente offerto dal particolare e variabile disporsi della sfera estetica, ma che per la sua forma è concepito dogmaticamente come rappresentativo di un'essenza universale, porta in sé implicita la contraddizione non chiarita né risolta d'essere insieme parziale ed astratto. Parziale di una parzialità multiforme e incoerente, astratto di una duplice astrattezza: giacché solo a forza d'astrazione è possibile costringere ad unità la molteplicità dei sensi, dei valori, degli ideali che significano e, per così dire, venano di luminosità la sfera estetica e ridurre a un'unica direzione i vari piani di realtà che in tale sfera s'intrecciano e la determinano.

Perciò qui la riflessione estetica, in quanto si affissa a tale concetto, e senza rinunciar di principio alla sua impostazione pragmatica, pretende ad universalità, da un lato cade in balia dei suoi contenuti particolari e dell'arbitraria loro rilevanza, dall'altro perde di vista la varietà delle forme e dei rapporti dell'esperienza estetica, l'intima tensione delle sue strutture, la ricchezza e l'interferenza dei suoi valori, misconosce l'individualità differenziata dei suoi aspetti, l'articolato e dinamico sistema delle loro relazioni e con ciò ogni principio di interiore continuità; ne oscura, in altre

parole, la vita molteplice e profonda. Il mondo dell'esteticità o dell'arte appare come una serie discontinua di realizzazioni di quell'astratto schema concettuale: ogni traccia di organicità dinamica scompare, le differenze individuali cadono in un piano di mera accidentalità. In tal modo ed a tal punto la riflessione estetica perde la sua funzione pragmatica, che è connessa alla semplicità dei problemi concreti e quando, come critica, ripiega sulla singola realtà estetica, sulla singola opera d'arte, le rimane estranea e s'atteggia a giudice o a maestra, mentre di fronte alla varietà delle forme e degli aspetti, al loro succedersi storico, non sa, per non smarrirsi, che tener fermo al suo astratto schema concettuale e ai suoi elementi empirici come principio di generica classificazione.

Né giova se tale concetto della realtà estetica o dell'arte sia elevato al piano filosofico: la parzialità empirica del suo contenuto si diluisce, la sua astrattezza si riempie di sensi e di rapporti estrinseci in funzione del sistema, ma la sua incapacità interpretativa dell'esperienza estetica non diminuisce, anzi piuttosto aumenta: si discorre di esteticità e di arte indipendentemente dalla complessità dell'esperienza che vi corrisponde, in rapporto ad un puro ordine sistematico, così come si può determinare una direzione spaziale in rapporto a un sistema di coordinate senza curarsi della realtà fisica che in tale direzione è presente.

Tuttavia il problema speculativo si fa qui sentire: la continuazione tra l'universalità intenzionale del concetto e la parzialità della coscienza estetica che lo determina, si rompe, la loro opposizione dà luogo a un'esigenza teoretica d'un principio che permetta di abbracciare tutto l'orizzonte della sfera estetica, nella sua individuazione di fronte ad altre sfere d'esperienza e insieme nella sua complessità. Si illumina insomma la possibilità o meglio la necessità di un punto di vista meramente teoretico che lasciando cadere la pretesa di portare ordine, disciplina e risoluzione generica ai problemi del mondo estetico ed artistico, miri solo a comprenderlo nella sua vivente articolata unità.

Qui noi abbiamo tracciato in forma astratta la linea di

sviluppo della riflessione interna alla sfera estetica, in quanto arriva a porre l'esigenza stessa della sua soluzione. Ma è ovvio ch'essa non solo nel porsi i suoi concreti problemi, nello svolgere le sue analisi, nel definire valori e strutture, nel rapportarle tra loro, va via via scoprendo sempre più vastamente il piano dell'esperienza estetica e prepara il materiale che ordinerà un sapere prettamente speculativo, ma che l'esigenza di tale sapere è già implicita e, per così dire, funziona in ogni suo grado: nella varietà incoerente degli aspetti ch'essa assume volta a volta come centrali, nella individualità e nella continuità delle singole realtà estetiche od artistiche ch'essa affronta nella critica e nella storia dell'arte, nella dialettica implicita al concetto di realtà estetica o di arte, tra la sua determinatezza di contenuto e la sua universalità di forma, tra il suo essere rappresentativo di uno schema ideale, di un dover essere, di un valore, e di una struttura reale, di un essere. Tuttavia, perché il punto di vista teoretico s'affermi nella sua purezza e positività, occorrono essenzialmente due condizioni.

Anzitutto è necessario che l'esperienza estetica appaia nella sua ricchezza e varietà irriducibile a un sistema chiuso di canoni e di norme, anzi come il porsi e risolversi continuamente di canoni e di norme, come l'interferire complesso di sensi ideali e di piani di realtà in equilibrio instabile e dinamico. In secondo luogo, è necessario che l'esigenza teoretica si liberi dal limite di un realismo concettuale, di un sapere parziale e astratto insieme di essenze, come cerchi di universalità generica, la cui luce bianca annulla l'infinita varietà di colori del dato e ne sopprime le complesse relazioni, e riconosca il suo compito non in una generalizzazione semplificatrice dell'esperienza, ma piuttosto nella scoperta della legge della sua interna multiforme tensione e del suo movimento. Sono queste condizioni che non si riferiscono puramente al campo estetico e che riguardano l'una la disposizione della cultura in generale, l'altra la situazione del pensiero speculativo: sta di fatto però che oggi sembrano l'una e l'altra realizzarsi. La filosofia, senza confondersi alla scienza, ha compiuto o sta compiendo nel proprio campo

quella rivoluzione copernicana che s'è compiuta nel campo scientifico: da un sapere finalisticamente concluso di essenze essa trapassa a un sapere di funzioni, di leggi di costituzione e di sviluppo dell'esperienza, che permettono di dar rilievo, fuor d'ogni semplificazione pragmatica, alla sua ricca, differenziata, dinamica vitalità. D'altra parte, la nostra coscienza culturale, superato lo stupore angoscioso di una crisi che sembra travolgere non pure istituzioni e costumi, ma le norme e gli ideali stessi, ha appreso o apprende a godere della libertà conquistata, della propria franca elasticità, della freschezza dell'esperienza, della vita insomma, e a credere nella naturale capacità costruttiva di questa. E tale mutazione della coscienza di cultura e della sua realtà stessa in nessun campo è tanto viva ed evidente quanto in quello estetico, così che solo da tal punto di vista l'arte contemporanea può essere compresa.

Per porci dunque in una radicale e pura posizione teoretica, che ci liberi da schemi e da formule, noi lasceremo cadere la pretesa di definire in un concetto della realtà estetica una sua generica, univoca essenza, presente nella sua compiutezza in ogni suo aspetto concreto, e di fronte a cui la concretezza individuale di questo e i rapporti che ne sorgono appaiono come accidentalità irrilevanti. Innanzi a noi è l'esperienza estetica e noi vogliamo cogliere la sua continuità dinamica, la sua vita che percorre e connette vari piani di realtà, si definisce in valori ed ideali per superarsi in quelli, si afferma in forme e sintesi sempre nuove con un'illuminata capacità di differenziazione, un'infinita variabilità di equilibrio strutturale. Ma per ciò appunto non possiamo affidarci al gioco parziale dell'intuizione: ci è necessario un criterio teoretico che ci consenta di non soggiacere, per particolarità di gusto o fissità di concetti, a un irrigidimento dogmatico della ricerca e di risolvere ogni fissità di aspetti e di valori nel sistema di rapporti che la connette alla totalità della sfera estetica. Chiamiamo questo criterio idea dell'esteticità, come legge di struttura e di sviluppo dell'esperienza estetica, destinata ad esprimere il suo principio di continuità e di tensione, il problema unitario che la sostiene e

la muove, si dirama in innumerevoli direzioni, si affatica, ricostituisce e rinnova in mille forme e soluzioni concrete.

Ponendosi dal punto di vista dell'idea d'esteticità — concepita, è necessario insistere, non come concetto rappresentativo di un'astratta essenza, ma come formula unitaria di un processo di costituzione e di sviluppo, di una problematica infinita — l'esperienza estetica, di principio almeno, lascia che la ricchezza dei suoi aspetti e dei loro rapporti prenda rilievo, anzi questi si connettono secondo un'organicità dinamica, come il fenomeno unitario e molteplice di un tutto vivente. L'idea, in altre parole, divien punto di partenza e criterio di una fenomenologia estetica, che non risolve astrattamente né pretende di dedurre i vari aspetti dell'esperienza, ma riconoscendoli nella loro individuazione li connette nel processo differenziato di una loro infinita continuità.

E ancora, da questo punto di vista non solo s'illumina e si organizza l'esperienza, ma si rischiarà nelle sue varie direzioni la riflessione estetica, di cui abbiamo precedentemente esaminato lo sviluppo, i limiti e il necessario superamento in una posizione radicalmente teoretica. Essa nasce dall'esigenza pragmatica estetica od artistica, è la coscienza che accompagna, determina, sospinge e fonda tale processo, e in ciò, di fronte a problemi particolari e a condizioni e ideali definiti, sta la sua concreta efficacia. Certo le sue ricerche pongono in luce aspetti e rapporti dell'esperienza estetica che varranno come materiale per una fenomenologia e le definizioni ch'essa tenta del valore e della realtà estetica, e in generale del concetto che le riassume, conducono nella loro stessa incoerenza a scoprire i momenti essenziali della problematica estetica che l'idea di esteticità esprimerà unitariamente. Ma tale riflessione d'origine pragmatica non può raccogliere i frutti di questo suo lavoro in sede teoretica: nel suo sforzo d'universalità, che s'incentra nel concetto di realtà estetica o d'arte, essa perde la sua concreta aderenza ai problemi particolari e alle possibilità delle loro relative soluzioni, s'affida ad un'astrazione dogmatica che lascia sfuggire da sé la molteplicità viva dell'esperienza. E qui

sperimenta una tipica dialettica, ch  ponendosi innanzi alla realt  estetica o artistica individuale, come riflessione critica, non pu  comprenderla, n  coglierne l'intimit , ma le si oppone come criterio di un giudizio astratto. Di fronte a tal criterio la coscienza dell'individualit  irriducibile della singola realt  artistica, s'afferma in generale come coscienza della sua storicitt : alla astratta critica estetica si oppone una non meno astratta critica storica in un'antitesi irriducibile su questo piano.

In verit  tali astratte critica e storia dell'arte, l'una affisata a un criterio generico di valore, l'altra nella frammentaria molteplicit  storica, non sono che posizioni limiti dialettiche che affiorano solo come direzioni estreme. Di fatto, critica e storia sono sempre connesse a situazioni concrete, a concrete esigenze, a determinati sviluppi di problemi: sono momenti di quella riflessione pragmatica che accompagna, illumina, sollecita la vita dell'arte, in quanto essa dalle norme e dalle analisi generali si riporta sull'opera singola, riprova questa e quelle, scopre e rischiara i nuovi problemi, le nuove vie di soluzione, divien coscienza dei loro rapporti, dei loro processi di formazione, della loro prospettiva storica insomma. Il giudizio, l'analisi critica, in quanto efficaci, sono sempre in funzione di un gusto, di un ideale, di una struttura d'arte, di un problema posto come centrale, di una pi  o meno definita corrente artistica che il critico rischiara o, per una sua sensibilit , inizia. Ne v'  se non astrattamente un metodo critico univoco e generale, come non v'  uno schema univoco e generale dell'opera d'arte: la critica segue, interpreta, sollecita piuttosto la vita dell'arte per le varie vie e lungo le diverse direzioni della sua intima concreta problematica. Vi sono, per esser brevi, una critica romantica dell'ispirazione e una critica classica della struttura obbiettiva che non si possono fondere. E allo stesso modo la storia interpreta volta per volta la continuit  artistica in funzione dei problemi che prendono via via rilevanza e che pi  o meno affiorano evidentemente nell'una e nell'altra et . Cos , ad esempio, una storia formale-stilistica dell'arte (W lfffin) e una storia dell'arte come storia dello

spirito (Dvořák) rimangono di principio distinte, come espressione di una duplice significazione e di una duplice continuità dell'arte.

Perché i risultati di una critica e di una storia dell'arte si sottraggano alla loro parzialità e divengano teoreticamente validi, è necessario che essi si compongano, al limite, in una fenomenologia estetica come fu sopra indicata: ma i due piani non possono mai confondersi. Di fronte a quello di una pura teoria dell'esperienza estetica ed artistica, rimane l'altro di una riflessione pragmatica critica e storica, come coscienza attiva nella vita estetica, proprio per la sua parzialità. Tuttavia una fenomenologia estetica può, nei riguardi di queste ultime, costituire una criteriologia generale che permetta di giustificare e di integrare le loro direzioni particolari, garantendo loro, con la coscienza del limite, coerenza e libertà. Giacché tale fenomenologia è coscienza della vita dell'arte, in funzione d'un problema formulato nell'idea, problema che non è mai definitivamente né posto né risolto, né può essere pensato come tale, cioè come modello generico o come limite ideale del processo della realtà artistica, ma che è legge della sua costituzione, della sua tensione e del suo sviluppo in un movimento infinito.

II

Come potremo ora formulare l'idea di esteticità, o il problema essenziale secondo cui si costituisce e si muove l'esperienza estetica? Poiché essa non è tanto l'oggetto quanto il criterio della ricerca estetica, non potrà avere la sua conferma se non nel processo stesso del pensiero, per la sua capacità di riassumere in sé, senza annullarla, la dialettica della riflessione estetica, per la sua possibilità di integrarsi in una sistematica dell'esperienza spirituale in genere, per la sua efficacia e produttività nella ricerca fenomenologica. Di principio potremo forse anticipar questo che, poiché tale idea riguarda non un'essenza a sé identica e in sé una, ma la legge di un'assoluta problematica, di un processo infinito,

la formula in cui può esprimersi è quella di un'antinomia: quanto al dimostrarlo a chi di tali questioni logiche non è esperto, la cosa ci condurrebbe a un *excursus* troppo estraneo alla presente ricerca.

Vi sono due punti, forse, su cui le varie teorie estetiche s'accordano. L'uno è che l'esperienza estetica ha un carattere di immediatezza, non nel senso ch'essa sia data immediatamente, senza la preparazione e il fondamento di una mediazione, ma nel senso che, in quanto data, è data in forma di immediatezza. L'altro è che l'esperienza estetica e la realtà che vi si determina ha una propria autonoma sussistenza, indipendente cioè tanto dal soggetto, dall'io personale e dalle sue vicende, quanto dal mondo obbiettivo che gli sta di fronte e dalle sue strutture, quanto dai loro concreti e determinati rapporti. V'è qui tuttavia il principio di una divergenza fondamentale delle teorie estetiche: da un lato la comprensione dell'esperienza estetica poggia il suo accento sul soggetto: quella è l'effondersi dell'intimità libera dell'io, del sentimento, della fantasia, della sua vita profonda; dall'altro l'accento è portato sul mondo: l'esperienza estetica è il rivelarsi della sua più profonda libera natura, al di là di ogni limitante rapporto pragmatico. A queste due interpretazioni corrispondono, in generale, il senso romantico e classico della bellezza, il concetto dell'arte come espressione o come imitazione e i rispettivi canoni critici ed artistici. Ma benché le due concezioni si distinguano e nelle loro realizzazioni concrete si combattano, tendono, svolgendosi, a trapassare l'una nell'altra: nell'esperienza estetica l'effondersi dell'anima è la scoperta del mondo, la rivelazione del mondo è la scoperta dell'anima, l'espressione, nell'arte, è ispirazione e l'imitazione trasfigurazione.

L'antinomia che cercavamo come principio di comprensione dell'esperienza estetica sembra qui dunque apparire il problema che determina la sua struttura, e il suo sviluppo è quello di un coincidere immediato e libero dall'esistenza e dai reciproci rapporti particolari, dell'io e del mondo; la formula che esprime l'idea dell'esteticità è quella di un'immanente sintesi antinomica delle due polarità essenziali

dell'esperienza: l'io ed il mondo; sintesi che non è mai data, ma un costruirsi continuo per mille forme, un sostenersi in una tensione d'instabile equilibrio, un rinnovarsi e procedere infinito. Se un carattere infatti è sempre stato rilevato nell'esperienza estetica, in varie forme e con diversi significati, esso sta in ciò che in tale esperienza la separazione, l'urto, il conflitto sperimentati e sofferti nella vita quotidiana tra l'intima persona e la realtà delle cose e dei fatti sembra risolta. Il mondo ha, per così dire, trovato la sua anima e l'anima il suo mondo; dall'una è scomparsa l'ansia della passione, la fatica del calcolo, la rigidità del volere, dall'altro, assorbito nella trasparenza delle sue pure forme, quel demonico richiamo alla passione, al pensiero, all'azione che continuamente ci alletta e ci illude. L'esperienza estetica è così libera dalla tensione dell'io come dalla legalità del mondo: essa ha una sua propria sussistenza autonoma che sembra concludersi in sé; e questa sussistenza è data non in un limite di sviluppo dei due estremi, non in una segreta e profonda coincidenza al di là d'ogni loro esistenza concreta, ma in un immediato contatto tra l'io ed il mondo, in una apparenza nella cui singolarità tuttavia i due estremi sembrano sciogliersi dal loro destino e riconoscersi nella loro libertà.

Si comprendono così alcune tonalità dell'esperienza estetica apparentemente contrastanti: il suo carattere di autonomia e d'organicità indipendente e quello di mera apparenza di fronte all'esistere concreto delle persone e delle cose; la sua immediata sensibile certezza individualmente fissata e la sua idealità universale e sciolta dal travaglio della particolarità; la sua mondanità e la sua celestialità; il presentimento di una verità e il senso di un'illusione ch'essa porta con sé; il tono di concretezza e di evasione, la sua potenza di ricostruzione e di dissolvente seduzione. E si comprende anche come il mondo e l'io appaiano in rapporto all'esperienza estetica. Il primo svuotato della sua interna struttura relazionale che determina l'essere in sé della sua natura, pura forma, ma una forma che ha trovato un proprio centro, un proprio significato, un'anima insom-

ma; l'altro s'è pur esso svuotato della sua determinatezza, del suo travaglio soggettivo, si è fatto pura interiorità, un inconscio di fronte alla coscienza empirica, ma un'interiorità che ha trovato una forma, un'armonica obbiettività, uno stile. Il mondo nella sua strutturalità complessa si è dissolto, ma s'è ricomposto nella propria pura immagine, come un sogno, più intimamente vero che non la veglia; l'io nel suo essere pratico determinato s'è perduto, ma in questa evasione ha ritrovato una propria freschezza e in essa la trama di una propria architettonica realtà. Questi motivi essenziali dell'esperienza estetica, si illuminano di luce violenta in quello che è stato chiamato estetismo, nella forma cioè di risoluzione sul piano estetico dei contrasti dell'essere e dei problemi della vita. Per una posizione estetica il mondo perde, per così dire, la serietà fatale delle sue leggi, il peso distinto e la resistenza dei suoi elementi, si fa plastico e trasparente come un puro gioco d'immagini, intimo e ingannevole a un tempo. La persona, che si è qui posta al di là d'ogni concreto rapporto pratico e d'ogni problema etico, appare l'egoismo e il disinteresse in persona, eccentrica da un lato e dall'altro assolutamente semplice ed ingenua, frescamente primitiva e insieme demonicamente artificiosa nei rispetti della vita comune, innocente in una continua colpevolezza pratica, colpevole in una irriducibile innocenza contemplativa, condannata e redenta, schiava della sua solitudine, libera nella comunione del tutto. Motivi questi che variamente si colorano, negativamente in Kierkegaard, positivamente nel primo Nietzsche, e s'affrontano in tragica tensione nell'esperienza di Wilde.

Noi potremmo continuare all'infinito l'analisi dei sensi e degli aspetti che l'esperienza estetica riveste interpretandoli in funzione della sintesi antinomica formulata come l'idea dell'esteticità. Ma piuttosto vale la pena di osservare che tutte le categorie estetiche possono interpretarsi come rappresentanti o le forme e i processi di tensione reciproca dei due termini antinomici e la loro risoluzione in funzione della sintesi immediata, o la natura della sintesi stessa. Tra queste ultime, quella che esprime l'esperienza estetica nella

sua formale purezza è la categoria d'intuizione. In altre parole, la forma della sintesi estetica in sé considerata è la pura intuizione. Ma qui occorre chiarir meglio, giacché non ogni intuizione è estetica, e l'esperienza estetica non è mai pura intuizione, proprio come non ogni concetto è teoretico e la teoricità non si risolve in pura concettualità.

Il concetto d'intuizione esprime il dato cosciente nella sua immediatezza, in cui non è posta ed è per così dire assorbita la problematica della vita cosciente, la tensione tra l'io e il mondo, il soggetto e l'oggetto. Perciò l'intuizione nella sua purezza è pensata ai due limiti della coscienza: come affiorare di un *erlebnis* o come inizio di una partecipazione mistica; nell'un caso o nell'altro sembra rappresentare il punto in cui la coscienza sorge dalla vita o si riassorbe in essa su un nuovo piano, il principio e la fine del suo intimo contrasto e del suo travaglio. Ma il concetto di coscienza non deve essere soltanto realisticamente come rappresentativo di un essere o psicologico o metafisico. Il realismo concettuale in questo caso è responsabile della situazione paradossale in cui s'è venuto a trovare il problema gnoseologico, dell'ingenuità e dell'assurdo delle sue soluzioni metafisiche — realistiche e idealistiche — delle storture epistemologiche che sono derivate, e delle ancor più gravi deformazioni psicologiche. Lasciando da parte tuttavia tali questioni che ci condurrebbero troppo lontano, il concetto di coscienza, nel suo carattere di formalità e di universalità, per non essere concepito realisticamente, deve interpretarsi fenomenologicamente come rappresentativo della sintesi spirituale in funzione e quale struttura dell'io, del soggetto determinato. Questo, pensato non come in sé realmente determinato, ma come portante in sé implicita la sua relazione col mondo e la risoluzione della loro antinomia — ché in tal rapporto sta appunto la spiritualità — è pensato come coscienza, come forma universale di quel rapporto stesso. Tale punto di vista ci permette, se svolto, di chiarire la relazione tra coscienza e autocoscienza, tra coscienza attuale e memoria, tra anima e coscienza, e anche il problema dei gradi della coscienza stessa. Ma ciò che qui importa

stabilire è che l'essere cosciente dell'io non è il suo essere tale formalità astratta della coscienza, da cui e in cui, in verità, non si saprebbe come derivare o come introdurre i singoli contenuti coscienti; esso è piuttosto il tendersi dei suoi concreti rapporti col mondo verso una forma universale che superi il loro opporsi determinato, un tendersi e svilupparsi concreto in cui sorgono e si fissano i piani sempre più vasti di connessione e di sintesi, su cui di nuovo la tensione e l'antitesi si raffermano. Il concetto di coscienza rappresenta in forma astratta e statica questo processo concreto. Ogni dato della coscienza è perciò un momento di coincidenza, di rapporto immediato tra l'io e il mondo — che certo riposa su una mediazione complessa, ma si pone come immediato in quel grado e in quel punto per uno sviluppo successivo. Ogni dato è quindi un'intuizione, ma un'intuizione parziale, un coincidere solo secondo una linea o un piano dei due estremi che in esso si determinano reciprocamente, destinata perciò a risolversi, quando quella linea o quel piano si spostano.

Il mondo dell'intuizione è dunque un mondo complesso di strutture in tensione e sviluppo continuo, tensione e sviluppo che costituiscono il suo essere cosciente. La sensibilità non è che il piano elementare dell'intuizione, anch'esso già in sé differenziato; ma su di questo s'intrecciano forme complesse d'intuizione, corrispondenti ai diversi rapporti e alla diversa reciproca determinazione dell'io e del mondo, al grado e agli aspetti della vita spirituale insomma. Ogni campo spirituale ha una sfera di intuizioni che costituiscono il suo dato, la sua certezza e su cui esso svolge la sua problematica e che via via trasforma ed affina. Vi è una sfera d'intuizioni che accompagna e fonda la nostra vita quotidiana, una sfera variamente orientata secondo il generale stato di cultura, i rapporti intersubiettivi, la natura dei soggetti, una sfera la cui struttura determina il nostro comune comprendere, valutare, agire, l'intendersi reciproco, mentre risente dell'originalità individuale. In ogni intuizione è posta come base di una nostra attività, come punto di riferimento di un processo che la modifica, la compie, la

perfeziona, l'astrae. E là dove l'attività spirituale si differenzia, si differenzia e si specifica anche la sfera intuitiva: v'è un ordine d'intuizioni etiche, come di intuizioni religiose, come d'intuizioni teoretiche, che traggono dalla prima sfera i loro elementi, ma li sviluppano secondo una propria legge e li fissano per risolverli in funzione d'una propria problematica: v'è un'intuizione della persona o della comunità, una intuizione dell'anima o della divinità, un'intuizione delle sintesi concettuali, in cui si tende e respira tutta la vita e l'esperienza su cui esse si fondano. La vita morale, religiosa e teoretica è lo svolgersi di queste intuizioni, l'approfondirsi, l'estendersi. L'intuizione è in ogni punto il risolversi particolare della problematica spirituale, ma come tale è solo un porsi della problematica in un grado più alto: al di là dell'intuizione della persona, di Dio, della verità concettuale, lo spirito cerca la persona, Dio ed il vero; spezza le sue intuizioni e le ricrea in questa ricerca che è vita. Tale processo dell'intuizione, tale suo porsi per essere superata non è mai così evidente come nel campo teoretico: dalla percezione al concetto, il dato intuitivo è qui posto per l'universale relazionalità della ragione, di fronte a cui nessuna intuizione può valere come assoluta, e che pure procede sempre attraverso intuizioni. Se ciò avviene è appunto perché nella teoresi lo spirito giunge a coscienza della propria autonomia.

Può risultare ora manifesta la natura dell'intuizione estetica. Essa è l'intuizione che non si pone in funzione d'un successivo sviluppo, che non è soluzione e principio di una problematica spirituale; è l'intuizione come pura assoluta intuizione, in sé compiuta, per sé sufficiente. È l'incontro dell'io e del mondo in una piena e riposata medesimezza; in essa la coscienza e la vita si liberano dal loro affanno, perché è pura contemplatività. Da ciò deriva un duplice carattere dell'intuizione estetica: la sua singolarità distinta e la sua ideale totalità. Essa è sempre individualmente separata, in sé conclusa, ma in tale individualità la sintesi è idealmente compiuta, in sé perfetta.

Tuttavia, una cosa è da notare: la sintesi estetica, l'intui-

zione pura non è mai data in senso obbiettivo. Essa è e rimane sempre un limite verso cui tende la contemplazione, non un dato di fatto, ma un'intenzionalità, che si regge su un equilibrio dinamico di stati e forme d'esperienza, che travalica spesso in un senso e nell'altro e si riprende nel suo senso: è il risultato di un'interna tensione, non come un fatto, ma come un significato, una direzione dominante. Di qui la dolorosa spesso tragica vicenda della sua conquista, di qui la sua fragilità estrema ed estrema delicatezza, di qui la continua interna minaccia e il tono di grazia e di rivelazione.

Noi siamo ora in grado di segnare le linee essenziali di una teoria del bello. Il concetto di bellezza è il concetto del puro valore estetico. Ora il valore, in ogni sfera spirituale, esprime l'idea non come legge di una vita o principio di una problematica, quale è per il pensiero teoreticamente puro, ma come ideale positivo ed universale, limite di una riflessione pragmatica. La giustizia, la bontà, la bellezza, la santità, la verità, sono, in quanto valori, i limiti, in sé posti, della problematica giuridica, morale, estetica, religiosa, teoretica. Essi valgono perciò come le forme astratte di tutte le concrete soluzioni positive. Perciò il valore ha in sé un principio essenziale di dialetticità: in quanto puro valore è idealmente universale, ma astratto; in quanto valore concreto non può concepirsi che determinato in funzione di contenuti particolari in cui la tensione del processo spirituale è assorbita, e di un sistema di vita e di cultura che dà a tale soluzione un senso positivo.

Così il concetto del bello esprime la forma ideale della sintesi estetica, concepita nella sua astratta positività. Come termine della riflessione pragmatico-idealizzante nel campo estetico, esso è mera astrattezza, che al pensiero che vi s'affisi rende impossibile di cogliere e seguire la ricchezza fenomenologica dell'esperienza estetica. Di qui la povertà dell'estetica antica e in generale di quella che non supera i limiti di tale riflessione e che ha nel bello il suo puro oggetto. Tuttavia tale estetica ebbe una triplice funzione: l'una consistette nell'individuare, da tal punto di vista, secondo

un caratteristico valore e i suoi riflessi psicologici, la sfera, estetica; l'altra nel cogliere i rapporti tra questa ed altre sfere spirituali, distinguendole dal piano della comune esperienza; la terza infine nell'influenza esercitata sullo sviluppo dell'arte, nel senso di un'indipendenza estetica e sulla purificazione dei suoi canoni. Ma tale azione, per la natura e la dialettica non chiarite di tal concetto, fu, per così dire, marginale, confusa, contraddittoria, e si rischiarò solo alla luce di un'estetica nel senso qui indicato.

Da questo punto di vista è anche possibile rendersi conto, alla luce della sua struttura dialettica, del processo di costituzione e del sistema di relazioni implicito a tal concetto. Esso sorge, ad esempio in Grecia, su esperienze privilegiate, in rapporto a valori, di cui gli uni — erotico-vitali — fondano il momento dell'immediatezza sensibile della sintesi estetica, gli altri — etici — il momento della sua pura idealità. Cosicché nel concetto del bello è sempre presente — e già lo manifesta la teoria platonica — il contrasto tra questi due motivi e l'esperienze a cui rimandano. Forse proprio perché nella figura umana i due motivi e le due serie di esperienze si unificano, essa è stata ed è rimasta sino a Kant ed oltre il simbolo vivente del concetto di bellezza.

Ma il valore estetico, mentre, rivelandosi, costituisce il criterio di uno sviluppo dell'arte, si definisce in questa, si determina come modello ideale di struttura. Tale definizione avviene sulla base del principio d'autonomia estetica dell'arte, che in questa, svolgendosi dal complesso originario di cultura d'onde nacque, si fa manifesto. Se questa autonomia trova la sua occasione e la sua giustificazione nel carattere mitico-religioso del contenuto, essa si esprime, in senso puramente artistico, in quella struttura formale che dà all'arte una sua libera interna legge: nelle norme dell'armonia e dell'equilibrio, nei canoni della composizione, nella determinazione dei valori degli accordi sensibili; norme, canoni e valori che variano da arte ad arte, la cui distinzione anzi, dovuta alla diversa forma d'attualità di tale

autonomia estetica, secondo i diversi piani d'esperienza e di intuizione, segna il differenziarsi delle singole arti.

Certo l'accentuarsi dei vari motivi determinanti l'ideale del bello, il penetrar nell'arte di nuovi contenuti, e lo stesso sviluppo formale di quella, producono in tale ideale un'oscillazione o se si vuole una serie di deformazioni, che caratterizzano le così dette modificazioni del bello. Queste, come il grazioso, il sublime, l'idilliaco, il comico, il grottesco, il tragico e le altre numerose che si possono indicare e sul cui rapporto astratto col bello s'è tanto inutilmente disputato, non sono veramente modificazioni di questo. Si tratta di esperienze o di valori affioranti da piani diversi che da quello estetico, ma da cui questo ha tratto i motivi della definizione del suo ideale modello, e che, per così dire, gravano in esso col loro peso originario esigendo un proprio riconoscimento, significando quello secondo una loro direzione — è questo il caso del grazioso e sublime, l'uno fondato su valori erotico-vitali, l'altro su valori etico-religiosi. Oppure si tratta di esperienze e di valori — il comico, il grottesco, il tragico — che nel vivente processo dell'arte questa ha assorbito in sé e tende a trasfigurare in senso estetico. Tale trasfigurazione fissa e idealizza da un lato tali esperienze e tali valori, individuandoli, fuori del processo della vita, come tipiche forme di significazione della vita stessa, mentre, dall'altro lato, essi introducono nel campo estetico nuove forme di sensibilità e di gusto e nell'arte rilievo di nuovi contenuti, sviluppi di nuove forme e di canoni nuovi. La storia delle così dette modificazioni del bello è per ciò un capitolo interessante della storia del gusto e dell'arte nei loro rapporti con la vita culturale.

A parte questo, da ciò che fu detto si comprende come il valore del bello solo nel suo astratto concetto sia univoco e universale. Nella vita concreta del gusto e del giudizio artistico, pur richiamandosi sempre al sistema di valori che esprimono l'autonomia della sintesi estetica, oscilla di senso a seconda dei contenuti e delle forme per cui tale sintesi si attua, si lascia determinare più o meno, o più o meno assorbe altri valori in sé, può sciogliersi perfino in valori che

come l'interessante, il nuovo, l'ardito esprimono non la sintesi estetica, ma la sua dialettica e il suo sviluppo.

III

La sintesi estetica, come l'immanente immediata coincidenza dell'io e del mondo, in quanto idea, in quanto principio destinato a fondare l'autonomia costruttiva e dinamica dell'esperienza estetica, non può pensarsi come deducibile dalla natura dei suoi due termini, di cui è piuttosto l'unità polare. Ma, insieme, il suo attuarsi concreto, il suo affiorare come intuizione contemplativa e il suo sostenersi come tale, il suo realizzarsi insomma infinito, vario, mutevole ha come condizioni o piuttosto come occasioni fenomenologiche certe particolari strutture dei due estremi, che a loro volta determinano la singolarità dell'aspetto in cui la sintesi estetica si esprime e la sua intima tensione. Da ciò si ricavano due conseguenze: l'una che la definizione di strutture puramente estetiche, soggettive od obbiettive, come principio dell'esteticità non è che un'interpretazione della sintesi estetica in funzione dell'uno e dell'altro dei due estremi, dal che deriva la loro paradossalità e dialetticità. Si pensi, ad esempio, al concetto di sentimento di piacere disinteressato e di finalità senza fine nell'estetica kantiana. Tali definizioni non sono dunque la scoperta di una struttura reale come fondamento dell'esperienza estetica, ma un avviamento alla scoperta del principio estetico stesso nella sua purezza. L'altra conseguenza è che una fenomenologia estetica può valutare — senza cadere nel dogmatismo empirico di certa psicologia estetica o di certe più recenti estetiche della forma di cui il Souriau è un tipico rappresentante — aspetti e forme soggettive ed oggettive come punti d'innesto della sintesi estetica, senza nascondersi ch'essi esprimono solo piani d'interferenza di questa con le due polarità dell'esperienza, piani che possono volta per volta variare e contraddirsi a seconda della struttura e dei contenuti della sintesi estetica stessa. Così ad esempio la melanconia o la

gioconda lirica ebbrezza, la definitezza o le armonie di sfumatura delle forme possono esser assunte volta per volta come condizioni dell'intuizione estetica.

Di principio la sfera estetica può abbracciare ogni aspetto dell'esperienza; di fatto noi viviamo in un'infinita potenzialità di intuizione estetica: d'istante in istante essa brilla sulla nostra esperienza, a volte folgorante come una rivelazione, a volte labile come un sogno. Puntualizzata e diffusa essa affiora all'improvviso col senso di un nuovo miracolo ove meno la si attendeva, o si fissa in immagini e sensi che per ciascuno costituiscono, per così dire, i punti cardinali del suo proprio orizzonte estetico, o finalmente, in periodi anche lunghi di vita, intona a sé ogni nostra esperienza. Questo ritmo dell'esteticità in noi, simile del resto al ritmo della moralità o della religione o della teoreticità, è per ciascuno caratteristico come il respiro spirituale d'ogni persona.

Ma in questa atmosfera d'esteticità diffusa, in questa indeterminata tonalità contemplativa, ricca d'impurità e perciò estremamente variabile, prendono via via rilievo intuizioni estetiche, in certo senso privilegiate, che acquistano stabilità e tipicità. Non ogni contenuto d'esperienza è perciò ugualmente atto a trasformarsi esteticamente; ciascuno ha il suo luogo e il suo tempo. Se l'uno piuttosto che l'altro affiora e si fissa, ciò dipende dai rapporti e dalle esigenze sociali, dalle condizioni di cultura, dalla generale tonalità spirituale, dalla struttura dell'esperienza, dalle soluzioni e dai problemi raggiunti nell'arte.

Qui ci troviamo di fronte al problema del così detto bello di natura. Per noi non si tratta di affermare o di negare che esista un bello di natura, ma piuttosto di chiarirne il concetto, i suoi elementi, la sua dialettica: la filosofia non ha a che fare con l'esistenzialità dei suoi concetti, ma con la loro sistematica razionale e la loro struttura intuitiva. Ora il concetto di bello di natura si presenta in un duplice significato, che potrebbe dirsi classico e romantico. Nel primo senso il bello di natura è il bello che è tale per natura e che quindi detta all'arte i suoi canoni. Si tratta di aspetti dell'esperienza in cui la struttura di autonomia estetica è

trasparente, in cui le condizioni son poste per una intuizione contemplativa largamente riconosciuta, specie se ci si riferisca a un gusto, a una cultura. Essi possono perciò costituire un modello ideale d'arte, un'implicita verificaione dei canoni di questa, e il loro valore vien proprio confermandosi e purificandosi nel processo dell'arte stessa. In tal senso il bello di natura risulta di un accordo di valori formali e di contenuto, corrispondente a un ideale del bello quale si determina in un particolare ambiente spirituale e si sviluppa nell'esercizio dell'arte. Tale concetto può appoggiarsi, speculativamente, a un idealismo estetico, a una concezione della natura come ordine teleologico, come attualità sensibile dell'idea che nella bellezza si rivela. Effettivamente risponde a un certo rilievo culturale del gusto estetico, a un definirsi canonico dell'arte secondo una propria realtà. Per ciò efficace nell'Antichità e nel Rinascimento, tale principio perde significato col liberarsi più vasto della problematica artistica.

Nel secondo senso — che ho detto romantico — il bello di natura significa la bellezza della natura proprio nella sua naturalità, e non secondo un senso di interpretazione ideale come nel primo caso. È proprio un concetto dogmatico della natura speculativamente fissato, che ha confuso in uno i due sensi di bello di natura e reciprocamente oscurati. Qui intendiamo tale concetto nel senso che l'esperienza naturale, pur rimanendo tale, col suo caratteristico senso, possa trasfigurarsi e trasportar questo su un piano estetico. Un giovane cielo notturno di primavera, una trasparenza trepida di fronde sull'azzurro, la violenza d'un tramonto ardente sul mare che il libeccio sconvolge, l'ardore raccolto d'una corolla fragile, la sorridente grazia di un viso, hanno nella loro bellezza la fragranza della vita, il senso di una naturalità palpitante estranea all'ordine spirituale e che vi affiora come per una grazia improvvisa. È la naturalità stessa che s'è fatta bellezza conservando in essa il senso della sua demonicità. È questo senso che, purificato e risolto in mere strutture estetiche, l'arte barocca, romantica e l'arte a noi più vicina, dall'impressionismo al metafisicismo contemporaneo, allo stesso realismo, ha ripreso e, per così dire, accen-

tuato. In questo caso il rilievo del bello di natura che s'accorda con una concezione vitalistico-romantica, corrisponde a un liberarsi dell'intuizione estetica spontanea dai canoni di un'arte divenuta accademica, a un introdursi nell'arte stessa di forme, contenuti e problemi nuovi. Il concetto di bello di natura è dunque concetto essenzialmente dialettico in cui s'esprime la tensione del gusto, la problematica dell'arte e insieme l'interdipendenza continua tra l'intuizione estetica spontanea e l'intuizione artistica.

Ma qui occorre intenderci su ciò che sia l'arte. Confondere la sfera estetica in generale con la sfera artistica o assorbire l'una nell'altra con un gioco di parole, che non cessa di esser tale anche se si appoggia a una più o meno esplicita formulazione metafisica, semplifica bensì i problemi, ma perciò riduce ed oscura il campo dell'esperienza estetica, astrae ed isola la realtà dell'arte. Come la giuridicità, la religiosità, la teoreticità vivono e si diffondono in una sfera amplissima di rapporti e di significati, per poi prender corpo come concreta realtà culturale, retta nella sua struttura e nel suo sviluppo dal proprio autonomo principio spirituale, nell'ordine e nelle istituzioni di diritto, nelle religioni positive e nel sapere, così l'esteticità, che affiora in mille esperienze e in esse si rinnova, trova la sua attualità concreta, la sua realtà culturale nell'arte. Nell'arte, qualunque sia la sua origine empirica o storica e l'esigenza o l'incrocio di esigenze umane da cui essa è sorta, l'esteticità forma il mondo della sua concretezza e continuità spirituale, un mondo la cui struttura e il cui dinamismo son retti dal principio, dalla pura legge dell'esteticità stessa. Questa realtà dell'arte è dunque realtà concreta in cui l'estraneità dell'io e del mondo s'è risolta o tende a risolversi in mera contemplatività d'intuizione. Come realtà concreta essa partecipa alla concretezza dell'io e del mondo, è un'intrecciarsi di tutte le loro strutture; come realtà spirituale è un farsi, un tendere verso una sintesi autonoma, in questo caso la sintesi estetica intuitiva, che non è data mai, ma continuamente affiora e si rinnova nell'incontro e nell'accordo

immanente dell'io e del mondo, che quella realtà porta in sé come proprio senso e valore.

Dalla concretezza reale dell'arte deriva che ad essa l'io e il mondo partecipano nella loro totale concretezza. Come ogni aspetto di ciò che hegelianamente si può dire lo spirito oggettivo: l'organismo economico, le funzioni educative, l'ordine del diritto, il mondo morale, la religione positiva, il sapere, anche l'arte impegna e fonda la sua realtà su tutte le facoltà soggettive, dalla sensibilità al pensiero, dal sentimento alla volontà, dalla fantasia alla attività pratica e su tutti i piani della realtà oggettiva, da quello naturale a quello sociale, a quello culturale.

Nessuna di tali facoltà o di tali piani può essere considerato come l'unico essenziale per l'arte, se non riducendone o astraendone la realtà. L'arte ad esempio è, ed è, dico, come arte vivente, e non come astratto fantasma soggettivo, non solo per il sentimento e la fantasia, ma per il volere e il pensiero e l'attività, ciascuno dei quali esprime un momento della sua costituzione e sviluppo nel riguardo del soggetto. Al modo stesso non è né solo il suo essere naturale, o la sua obbiettività inter-soggettiva, o la sua sintesi culturale. Tutti questi momenti costituiscono la concretezza della sua realtà e insieme sono la condizione della sua intenzionale spiritualità, della sua intima tensione per cui la sua unità tende a risolversi e a concludersi in una mera intuizione contemplativa. Questa intuizione, questa pura sintesi estetica è il limite ideale verso cui s'equilibra tale complessa struttura, i cui piani non possono essere definiti a priori, ma si definiscono nel realizzarsi stesso dell'arte, in orizzonti sempre più vasti di mano in mano che la cerchia dell'arte si estende.

La realtà concreta dell'arte si esprime nella sua tecnicità. La *tecne* è l'incontro attivo dell'io e del mondo, è il loro reciproco conformarsi come realtà spirituale. Noi non possiamo qui seguire il suo differenziarsi nelle varie direzioni spirituali, dal porsi nella sfera economica come fondamento dinamico della realtà umana o della vita etica in generale, al riaffermarsi in nuova libertà per la immanente sintesi

estetica dei due estremi, al riassorbirsi nella loro trascendente sintesi religiosa, sino a giungere, nel sapere, a coscienza della propria universalità da un lato e della propria ideale risoluzione spirituale dall'altro. Qui importa solo rilevare che per la natura stessa della sintesi estetica, per l'affrontare in essa dell'io e del mondo nella loro viva particolarità, l'attualità di tale sintesi nell'arte, s'innesta sulla *tecne*. Solo che questa assume qui un'intenzionalità tutta speciale, che riflette il principio ideale dell'esteticità e pur esprimendosi in funzione delle forme fenomenologiche che questo riveste, come espressione o imitazione, non è mai chiusa in tali forme e sempre le supera in vista del senso estetico dell'arte. V'è perciò nella *tecne* un mestiere condizionato dalle abilità personali e dalle strutture reali, ma la *tecne* non è semplice mestiere. Essa non è un fare determinato dal soggetto e dall'oggetto, è piuttosto un fare che implica la determinazione dell'uno e dell'altro secondo il suo proprio senso. Il fare della *tecne* dell'arte è, come l'attività del pensiero, un fare che non subisce, ma prescrive i problemi e le soluzioni, è il farsi dell'arte nella sua realtà secondo l'essenziale suo senso estetico, attraverso l'essere del soggetto e dell'oggetto, come realtà in sé autonoma. E questo farsi — e non essere fatta — è presente in ogni opera d'arte come la sua stessa tensione, la sua costruzione interna, la sua libertà. La tecnicità è perciò, nel suo senso più profondo, una stessa cosa con lo stile, inteso nelle sue più intime ragioni, momento essenziale sia della creazione che della contemplazione artistica. Essa è il processo per cui l'incontro dell'io e del mondo si realizza in vista di una pura intuizione, intuizione nel cui limite tutto il processo si risolve, ma che solo in tale processo ha la sua realtà e la sua ricchezza infinita.

IV

Ora ci sta dinanzi il concreto mondo dell'arte, in cui lo spirito estetico, l'immanente coincidere della soggettività e dell'oggettività determinate nelle loro forme singolari, ha

trovato la propria attualità. Nella realtà d'arte l'anima s'è data un mondo, il mondo un'anima, essa è la continuità molteplice e varia di questa comunione. Ciò che nell'esperienza estetica spontanea è labile o fluttuante, qui ha preso corpo, coerenza, è per sé esistente in mezzo agli uomini: testimonianza viva dello spirito come creatore, fonte inesaurita di vita spirituale. E questa realtà come realtà spirituale non è un mero essere oggettivo: è immanente mediazione dell'io e del mondo, che si sostiene nel loro rapporto; non è l'essere in sé — ma su quale piano si potrebbe definirlo? — di un'architettura o di un dipinto o di una poesia, questo è piuttosto il tramite attraverso cui la sintesi estetica si pone e si rinnova, si garantisce. Così che si potrebbe dire che Parte è veramente la testimonianza dell'attualità dello spirito.

Ma come si presenta il mondo dell'arte? In ogni sfera d'obbiettività spirituale il singolo aspetto si sa come particolare e rimanda come a suo compimento ideale alla totalità della sfera stessa: l'atto morale al mondo etico in generale ove ha il suo senso integrativo, la funzione religiosa alla presenza e all'efficacia sacramentale della chiesa vivente, la singola verità o il singolo pensiero al sistema del sapere. Sembra invece che ogni opera d'arte realizzi in sé puntualmente la sintesi estetica, fuori d'ogni rapporto con le altre, così che la realtà artistica appare come una serie discontinua di opere in ciascuna delle quali è in atto un valore univoco e quindi un'univoca struttura. Quest'apparenza ha la sua ragione più profonda nella natura stessa della sintesi estetica come intuizione immediata e perciò sempre individuata, in cui ha rilievo un'immanente coincidenza dell'io e del mondo, la cui indipendenza dal processo dei due estremi si esprime proprio nella struttura autonoma della singola opera d'arte. Ma noi abbiamo notato come nella sua attualità la sintesi estetica, proprio per il suo carattere di singolarità, si presenta sempre con un equilibrio vario dei suoi elementi, con una struttura sempre differente, su piani d'intuizione e secondo rapporti sempre nuovi: è sempre la soluzione, secondo valori particolari, di un problema che non

ammette una soluzione universale e che perciò né si risolve in quelle formule particolari, né connette queste in un'unità organica, ma nel porle si ripone oltre di esse infinitamente. Solo, come vedemmo, la riflessione estetica a tipo pragmatico, che si fissa all'astratto concetto dell'arte, giustifica e fissa quella concezione statica e frammentaria del mondo artistico. Ma questo, considerato da un punto di vista fenomenologico, secondo l'intima problematica in cui s'afferma e si svolge l'attualità del principio estetico, ci si rivela come un mondo vivente, in una ricca tensione di forme e di gradi, di aspetti, che proprio nella loro molteplicità, nel loro instabile equilibrio si costituisce, si sviluppa in continuità, si sostiene e realizza la propria natura spirituale.

V'è, per così dire, in primo luogo, tutta una zona di artisticità diffusa che ancora non s'è differenziata dalla prassi, che accompagna e idealizza le funzioni particolari della vita senza distinguersi in una sua propria sfera, senza costituire una realtà spiritualmente indipendente. Non v'è infatti atto della vita o oggetto in cui esso si compia, che non possa trasfigurarsi esteticamente, ed esprimere in forma intuitiva l'armonica segreta unità di quella funzione stessa in cui l'io ed il mondo praticamente si travagliano. Dal gusto immediato della sensibilità raffinata soddisfatta di se stessa, al suo concretarsi in tipici aspetti e rapporti della vita umana, soprattutto nell'erotica; dal comporsi del gesto in una grazia di vita che risolve la dura alterità dell'azione, all'equilibrarsi dell'atteggiamento al di sopra d'ogni estrinseca funzionalità pratica, come se la persona vi trovasse la certezza di un mondo consenziente, o piuttosto ne suscitasse l'immagine, alla danza in cui il ritmo purificato della vita personale edifica, evocandolo, il proprio ideale universo, ne fonda il significato e ne gode in un'ebbrezza di libertà, v'è tutta una ricca serie di forme d'elevazione artistica dal ritmo vitale, che non si staccano da questo, ma lo compiono e, dirò, idealmente l'obbiettano. A questo tipo di artisticità s'avvicina e strettamente si connette l'abbigliamento, dove mille motivi vitali s'intrecciano dal sensuale all'utilitario, per fondersi a significati spirituali, dall'etico al religioso,

dall'affermazione della personalità al riconoscimento sociale del costume; motivi e significati che trovano tuttavia la loro unità e la loro risoluzione in un senso estetico, in una raggiunta intuibilità della partecipazione a questi mondi, che si riassumono in un mondo fantasmagorico della persona stessa.

Ancora una più ampia sfera di artisticità comprende la trasfigurazione estetica delle funzioni pratiche e degli oggetti che le rappresentano, dal mobilio alla mensa, dalla toilette alle armi, dal libro alla moneta, dallo strumento fabbrile al veicolo. In questa arte funzionale una tesa dialettica sposta continuamente l'accento dall'adesione concreta ed utilitaria alla funzione pratica, alla libertà della creazione artistica, e questa a sua volta si manifesta o come un'artisticità astratta, destinata a coprire o a nascondere l'elemento funzionale e perciò essenzialmente decorativa, o come un'artisticità che eleva a senso estetico, a valore ideale la funzione stessa. Nell'uno come nell'altro caso — e la storia dell'anfora, del vaso, del calice, dell'arma, del veicolo ci mostra il gioco complesso di tale dialettica — la infinita varietà delle funzioni, degli oggetti, della loro materia, dai metalli preziosi all'avorio, dalle gemme al legno, dalla porcellana al ferro ed al bronzo, dalla carta e dalla stampa al vetro, si offre allo sviluppo di infinite forme, alla scoperta d'innumerabili piani d'intuizione, sfumature di sensibilità espressive, di cui, ad esempio, è così ricca l'arte cinese.

E neppure è da dimenticare l'aspetto di artisticità che possono rivestire funzioni o formazioni sociali, come forma d'intuibilità di un loro senso ideale e di un loro mondo, di una loro bellezza, come segni di un'umanità raffinata che dai suoi stessi istinti risolti e armonizzati trae la gioia di un'ideale libertà ricca di fioriture fantastiche; accenno in genere alle cerimonie il cui senso primitivo si trasfigura contemplativamente nella forma intuita di un mondo che a quel senso corrisponde, ma insieme lo supera su un piano tutto nuovo di esperienze spirituali; accenno infine allo spettacolo, in cui una corrente di vita, ove la persona e la realtà s'intrecciano, raggiunge la visione di sé come univer-

so libero, indipendente dal frammentario travaglio dell'esistenza.

Da questa zona generica e non autonoma d'artisticità, si staccano le così dette arti belle. Il problema della loro natura e quindi dei loro reciproci rapporti può essere trascurato solo da un'estetica che, incapace di liberarsi dai limiti della riflessione pragmatica, tien fisso a un astratto concetto dell'arte nella cui genericità la vita del particolare e del distinto si annulla. Un'estetica in senso critico, un'estetica filosofica insomma, non pretende certo di dedurre le arti particolari da un concetto astratto dell'arte, definendone così una volta per sempre l'ambito e i rapporti, e neppure può accontentarsi di introdurre altrettanto astrattamente dall'esterno, derivandole dall'accidentalità dell'essere naturale o psicologico, secondo caratteri estrinseci all'arte stessa. Piuttosto tale estetica vuole offrire un criterio per la loro comprensione, riconoscendo in esse le linee di sviluppo della problematica dell'arte, vuole, in altre parole, porre in chiaro il principio della loro vita, della loro tipica struttura e del loro processo storicamente dati, alla luce dell'idea stessa dell'arte, del problema che è in atto nella realtà artistica.

Di una cosa tuttavia bisogna tener conto: che la distinzione, i rapporti, le strutture delle arti belle devono essere assunti non secondo un'astratta schematizzazione, ma così come son dati nella storia della cultura. Perciò, anzitutto, non si può stabilire un taglio netto fra di esse e le forme più indeterminate ed impure di artisticità prima accennate. V'è tra le une e le altre una continua tensione e un continuo passaggio. In secondo luogo anche le arti belle hanno a loro base un motivo funzionale: anch'esse — e come potrebbero altrimenti? — nascono dalla complessità di esigenze della vita e in un ritmo continuo ora se ne sciolgono a riaffermare la loro purezza, ora vi riattingono a riprendere freschezza ed efficacia. E finalmente la loro reciproca distinzione e le suddivisioni complesse che in ognuna d'esse si manifestano cioè i generi artistici e letterari, non possono essere assunte come assolute e staticamente fissate: corrispondono alle diverse linee di un processo, di uno slancio

vitale, alle diverse direzioni risolutive di un problema, che qua e là avanzano più o meno, si staccano, si ricongiungono, si sfrangiano l'una verso l'altra. A seconda della situazione di cultura e delle stesse esigenze interne delle singole arti, esse si differenziano, si definiscono, procedono per una propria via con problemi e in situazioni affatto diverse o reagiscono le une sulle altre, si pongono al medesimo stadio di sviluppo, si riuniscono a creare un mondo complesso o totale d'arte. Le varie arti e in esse i generi artistici, benché la loro fissità e i loro canoni dipendano da una riflessione critica classificante, di fatto, considerati nel vivente corso della storia, sono direzioni di artisticità affermantisi, in funzione di esigenze e gusti particolari di cultura, in riguardo a un contenuto determinato destinato a svolgerlo e a svolgersi in esso verso nuovi problemi, anche di carattere più universale o ad esaurirsi in un'astratta canonicità. E tali direzioni penetrano, sostengono, equilibrano la struttura delle singole opere d'arte, come leggi storicamente variabili, di organicità artistica.

Posto ciò, le così dette arti belle rappresentano le direzioni secondo cui l'artisticità si pone e si sviluppa in funzione del suo puro principio estetico e della sua problematica, lasciando in secondo piano gli altri complessi motivi che vi stanno alla base, senza tuttavia mai annullarli e subendone così la presenza e la reazione. Questa libertà e purezza estetica delle arti belle non è un dato di fatto, un essere loro, ma una loro intenzionalità, una loro legge di sviluppo e di costituzione, che determina la loro interna tensione e la dialettica per cui da un lato tendono a purificare la loro problematica in senso meramente formale, dall'altro s'agganciano continuamente alla vita assorbendo contenuti e valori in uno sforzo estremo d'universalità.

E tale purità riposa, fenomenologicamente, su due ordini di fatti. Da un lato la funzione vitale che sottostà alle arti belle nel loro inizio e via via le sostiene è sempre una funzione d'ordine spirituale, che già implica un distacco dalle forme empiriche dell'esistenza, il riferimento a un ordine ideale in cui l'esigenza estetica trova la possibilità di espri-

mersi nella sua indipendenza dagli schemi intellettuali e pragmatici. È un fatto storico — e l'origine delle arti in Grecia n'è testimonianza — che le arti belle sorgono, ossia che l'artisticità scopre le vie del suo puro sviluppo estetico, si afferma in strutture ideali, rappresentative del valore della bellezza, indipendentemente dai valori soggettivi del piacevole o dalle funzioni obbiettive utilitarie, proprio in rapporto a esigenze spirituali, a una funzione etica o religiosa, che le sostiene e l'accompagna, anche se l'arte, in nome della stessa propria autonomia, debba alla fine risolvere in senso estetico la problematica di quella funzione e dei suoi contenuti o entrar con essa in conflitto. In secondo luogo, la possibilità di un'affermazione e di uno sviluppo autonomo del momento estetico è condizionata dalla materia concreta in cui l'arte prende corpo, dalla sua natura di intuibilità elementare ed universale insieme, materia che è sì data nell'esperienza empirica secondo i suoi complessi schemi e le relative determinazioni pragmatico-intellettualistiche, ma che qui appare trasparente alla pura intuizione, quasi risolvendosi in essa e nelle sue leggi di costituzione. Da ciò sorge una importante conseguenza. Le arti belle — noi assumiamo questo epiteto senza responsabilità dalla tradizione — per le esigenze d'ordine spirituale che le sostengono e la pura formalità estetico intuitiva che le caratterizza, costituiscono ciascuna una sfera d'una possibile realtà estetica veramente autonoma ed universale, in cui tutte le prospettive parziali delle varie funzioni della vita e tutti i contenuti dell'esperienza possono di massima rientrare. Certo la autonomia estetica e l'universalità intuitiva, non sono date di fatto, ma poste di principio. Esse sono non la forma dell'essere delle arti belle, ma la legge della loro tensione e del loro sviluppo. L'arte conquista il suo regno attraverso un tutto particolare incontro di funzioni pratiche, di valori spirituali, di contenuti e di forme che in determinate situazioni di cultura raggiungono un tale equilibrio, in funzione del senso e della forma estetica, da far pensare che l'arte abbia affermato la sua perfetta attualità e il suo definitivo ambito e senso spirituale; ma la pressione della nuova esperienza, la

riaffermazione dell'autonomia del principio estetico, risolvono tale struttura e svelano a noi l'infinità del processo e la natura trascendentale del suo principio. È questo il significato del passaggio dall'« arte bella » degli antichi all'arte moderna, dall'arte come espressione di un'armonica sintesi spirituale, all'arte come espressione della realizzantesi libertà e universalità del principio estetico.

Tenendo fermi i momenti fenomenologici di attualità delle arti pure: la loro origine in una funzionalità spirituale, la loro realizzazione in sfere d'intuizioni libere e formalmente infinite — dal che derivano sia la loro efficacia e il loro senso spirituale, sia la loro autonomia estetica di principio e con ciò la loro dialettica interiore, la infinità e universalità del loro processo e la loro vitalità come testimonio, principio e rinnovamento continuo e molteplice della sintesi estetica — le forme secondo cui si compie tale sviluppo, i suoi gradi e le sue direzioni possono essere colti, nel complesso intreccio degli elementi costitutivi, solo dalla constatazione storica. Forse, per amor di sistema, potremo segnare due direzioni, a cui corrispondono due gruppi d'arti belle, tenendo tuttavia presente che le due direzioni, nella concretezza della vita delle arti, si sfrangiano e s'intrecciano.

Da un lato è il risolversi del mondo, della sua estraneità, verso una forma significativa che s'incentra nell'ideale natura della persona. Questo momento s'innesta su una caratteristica e complessa funzione pragmatica: sull'esigenza di creare nel mondo e dal mondo la casa dell'uomo, dell'uomo s'intende come spiritualità, che solo in quanto tale egli ha la sua casa, sia essa la città o il tempio o la reggia o il circo o l'ospedale o lo stadio. Ed esso si realizza nelle arti costruttive, plastiche, figurative ove l'aspetto di obbiettività e il carattere imitativo sono prevalenti. La casa dell'uomo è costruita con la materia stessa del mondo naturale obbiettivo, ma trascelta e purificata in modo da valer solo come supporto di un sistema formale intuitivo: gli spazi, i volumi, le linee, i colori, nei cui puri rapporti si sviluppi la realtà estetica come attuata intuizione dell'armonia tra la persona e il mondo. Il distinguersi delle tre arti — pur nella loro

connessione che rimane sempre vivissima — in un ritmo di tensione continuamente variabile, dipende sia dallo specificarsi e definirsi dell'intenzione costruttiva di tale mondo spiritualmente umano, dal differenziarsi dei suoi elementi, dall'estendersi della sua azione, sia dal precisarsi delle sfere intuitive, dal determinarsi delle loro strutture formali, dal rilevarsi dei canoni corrispondenti ai diversi problemi. I sensi architettonico, scultorico, pittorico, risultano da questi vari elementi. Se l'architettura offre la strutturalità armonica e conclusa di una dimora spirituale dell'uomo e la scultura crea i simulacri rappresentativi dell'ideale senso dell'umano e del vivente, come modelli e centri significativi della vita stessa, e se la pittura estende all'infinito questa trasfigurazione estetica della realtà, la loro separazione e il loro sviluppo autonomo dipendono dal fatto che queste implicite intenzionalità si pongono di fronte a compiti, suscitano problemi, tendono a soluzioni intuitive via via diverse, per cui ciascuna arte crea a se stessa un proprio mondo, una propria problematica e un proprio significato.

Dall'altro lato è l'effondersi dell'io in un universo di forme intuitive, libero d'ogni fissità dogmatica che l'intelletto e la pratica imprimono all'esperienza empirica. Qui la voce e la parola costruiscono un mondo la cui obbiettività risponde alla loro assoluta intimità; qui — e si tratta della musica e della poesia o in genere dell'arte letteraria — il momento dell'espressione ha una netta prevalenza. Ognuno sa come sia stretto il legame fra queste due arti, come nel loro distinguersi stesso non si spezzi, ma ritorni in un complesso gioco dialettico all'interno di ciascuna di esse. La loro separazione corrisponde non tanto o non solo a un differenziarsi dei motivi spirituali che vi s'esprimono, quanto a un naturale e lento individuarsi di due diverse sfere formali d'intuizione. Da una parte nella voce prende rilievo il puro momento del suono e l'uso degli strumenti, di mano in mano che si libera dalla sua funzione secondaria d'accompagnamento, lo determina, lo precisa nel suo valore, nei suoi rapporti, nel suo timbro e nel suo ritmo, sino a render possibile una teorica dell'universo sonoro e delle sue interne

strutture, un puro sistema d'armonia formale. Da questo punto l'importanza del pitagorismo e dell'astrattismo teorico musicale che ne deriva, l'accentuazione dei rapporti tra musica e matematica e musica e metafisica è perfettamente comprensibile. Ché proprio in questa coscienza universale delle leggi armoniche è conquistato e determinato un regno idealmente obbiettivo e pur accentrantesi nell'intimità personale, regno che via via si svolge in una dialettica ininterrotta tra il valore patetico e il valore intuitivo formale della musica. Dall'altra parte il linguaggio sviluppa nella poesia tutta la ricchezza intuitiva di cui è pregnante.

Il linguaggio infatti, da questo punto di vista, sia come espressione individuale, sia come comunicazione intersoggettiva, sia come idealità obbiettiva per sé stante indipendente dalle soggettività singolari, può considerarsi come il mediarsi dell'intuizione. Nel linguaggio infatti — in questo discorso infinito che sostiene tutta la vita spirituale — l'intuizione, il dato immediato della coscienza — e per tale intendo non la mera intuizione sensibile, ma tutte le forme complesse d'intuizione sino a quella concettuale — si media, si risolve, si connette secondo i rapporti che le soggiacciono, sia rispetto ai soggetti individuali, sia rispetto alla collettività umana e alle sue forme di cultura, sia rispetto all'oggettività e alle sue strutture. È proprio in questo mediarsi dell'immediatezza cosciente che sta il senso della parola, anzi la sua essenza, per cui essa è la trama vivente di tutta la vita spirituale. E, si badi, il discorso non è un esterno esprimersi dell'intuizione: è la sua vita interiore, è il continuo suo processo di diffusione e di ricostruzione. In questo discorso, come v'ha un momento personale, dove l'intuizione si media in rapporto all'unità della vita individuale, che perciò vi s'esprime, v'ha pure un momento collettivo, dove la mediazione si sviluppa secondo certe strutture d'intersoggettività che l'hanno fondata, onde qui il linguaggio è un intendersi, un riconoscere la medesimezza fondamentale delle coscienze. E v'è infine un momento obbiettivo con riferimento più o meno accenutato alle strutture di obbiettività esistenziale cui l'intuizione si riferisce. A questo momento

— sempre in rapporto con gli altri — si deve la costituzione della lingua come realtà superoggettiva e per così dire superumana, come sistema idealmente obbiettivo di relazioni assolute secondo cui l'intuizione si media. Tale lingua assoluta non è effettivamente che uno schema formale degli infiniti discorsi, e perciò con essi storicamente mutevole: il limite idealmente astratto di tale relazione è il concetto del Logo, dell'eterna Parola come spirito vivente.

Nella struttura complessa del linguaggio si possono distinguere linguaggi caratteristici, corrispondenti ai tipi di mediazione del dato intuitivo, e quindi alle forme di vita che vi corrispondono. Qui s'innesta la distinzione tra dialetto e lingua aulica, tra i linguaggi dei vari ceti e delle varie professioni; qui si comprende l'esistenza di linguaggi corrispondenti a direzioni di vita spirituale, come particolari linee di sviluppo dell'intuizione. Sono questi linguaggi né comunicativi né espressivi, ma per così dire assoluti, che rappresentano struttura e rapporti indipendenti sia dalla soggettività che dall'intersoggettività, come il linguaggio morale della massima, del precetto, del consiglio, il linguaggio religioso della formula magica, del rito, della preghiera, o il linguaggio teoretico della pura dimostratività. E v'è pure il linguaggio estetico, il linguaggio della poesia: in esso l'intuizione non si media in funzione di un rapporto o di un'attività pratica, o d'una direzione spirituale che la risolve: la mediazione è in funzione dell'intuizione stessa, corrisponde al costituirsi di un puro universo intuitivo per la contemplazione.

Quali siano le strutture secondo cui questo carattere del linguaggio estetico s'esprima non è possibile ora analizzare, anche perché non di strutture statiche ma di direzioni dinamiche si dovrebbe parlare. Ma qui possono aver la loro spiegazione il problema del particolare lessico poetico, della composizione letteraria, della struttura ritmica e metrica e via dicendo. Infine la natura della materia della poesia, la parola, l'automediarsi dell'intuizione, ove un'infinita esperienza è cristallizzata, fa sì che questa tra le arti sia la più universalmente umana, la più pregna di sensi e di suggestioni, la

meno riducibile a un puro ed astratto formalismo, la più greve di contenuti e la più capace di complesse reazioni dialettiche.

Da quali funzioni concrete di vita culturale — etiche, politiche, religiose — nasca concretamente l'arte letteraria, come e per quali contenuti e secondo quali forme il momento estetico del linguaggio prevalga, in quali direzioni e secondo quali sviluppi proceda universalizzandosi tale arte, sono questioni che solo l'esperienza storica può dirci. Un'analisi fenomenologica della natura di tale arte può solo inquadrare tale esperienza, così che le origini, lo sviluppo dell'arte letteraria, il reagire in essa dei vari contenuti e delle varie forme di cultura, il distinguersi con la poesia e la prosa dei generi letterari, si illuminino nel loro senso e nei loro rapporti. A quest'ultimo proposito noteremo che ogni genere letterario ha la sua origine in una direzione di vita spirituale che definisce una sfera d'esperienza, la quale in tal modo vien posta per la trasfigurazione estetica. E non solo questa, realizzandosi nel linguaggio, reagisce in senso idealizzante sulla sfera stessa d'origine, ma pur rendendosi da questa indipendente, ne trae motivi, strutture, principi di armonie intuitive, ne trae in altre parole valori artistici di carattere universale. Così anche sotto le astratte distinzioni retoriche corre una vita che è vita della cultura e dell'arte nel loro continuo intrecciarsi, vita che una fenomenologia estetica deve illuminare se la storia e la critica abbiano ad avvicinarsi alla concreta realtà.

V

S'è visto come l'esigenza spirituale estetica si realizza culturalmente nel problema artistico e come questo dà luogo, secondo i gradi e le direttive delle sue soluzioni, al vivente complesso mondo dell'arte. Ma quell'esigenza e quel problema, o, in altre parole, quella vita, si manifestano anche come tensione interna alla singola opera d'arte. Anzitutto bisogna tener presente ciò che già rilevammo: che le opere d'arte

particolari non sono realizzazioni su piani e in condizioni diverse di un univoco modello ideale di struttura, secondo un senso o un valore univoco. Esse rappresentano piuttosto le posizioni e le risoluzioni infinite di un unico problema, infinitamente varie di struttura e di significato. e si ripensi infatti alla varietà di elementi che costituiscono la realtà d'arte: dalla esigenza umana e culturale, già di per sé complessa, che le sta alla base, ai contenuti d'esperienza ch'essa assorbe, ai momenti di trasfigurazione estetica di tali contenuti, alle linee costruttive dell'arte come tale, all'intreccio dei piani formali d'intuizione, alla varietà di sensi che vi si intrecciano, alla differenziata riflessione negli spiriti soggettivi che da ciò proviene, si vede come non solo nelle varie opere d'arte possono differire gli elementi costitutivi, ma i loro interni rapporti, il loro equilibrio, l'unità insomma dell'opera d'arte, la caratteristica sua tensione e quindi il tipo, il grado, il senso della sua vita, ossia della sua concreta spiritualità. Non solo, il grado, il tono, la estensione, la profondità del loro valore umano e spirituale può essere diverso — da una semplice universalità di motivi a una acuta vibrante intimità, da un'adesione viva all'immediata attualità del reale, a una diffusa vaghezza di sogno o ad una astratta e pur potente schematicità intuitiva di simbolo — ma diversa può essere la struttura estetica, i piani e i motivi di trasfigurazione e realizzazione artistica, l'accentrarsi in tipico equilibrio di questa sull'uno o sull'altro motivo, la maggiore o minore libertà dei valori formali, la legge insomma dello stile e il suo valore, e finalmente la posizione dell'opera d'arte nella cultura, nello stesso mondo dell'arte — ci sono opere polemiche, come opere di maturato equilibrio, come opere di saggio. — Il mondo dell'arte è quindi un mondo tanto differenziato quanto quello delle creature viventi e nulla è più ingenuo di voler fissare il tipo di una perfezione astratta, come se la perfezione non stesse nella stessa varietà infinita degli individui, nella loro vitalità. Il concetto di perfezione dell'arte e dei suoi gradi, come quello di perfezione morale, è il prodotto di una riflessione pragmatica idealizzante, e perciò estremamente pedagogico ed acca-

demico. Tuttavia esso ha la sua attualità in un tipo generico di contemplazione e di valutazione artistica, secondo un criterio derivante da un equilibrio complesso di valori culturali ed estetici, anch'esso del resto mutevole col mutarsi della situazione di cultura.

Certo ciò che all'opera d'arte si richiede perché sia tale è ch'essa esprima l'autonomia ideale della sintesi estetica, ch'essa abbia organicità, unità, stile, come si suol dire. Ma poiché quell'autonomia non è mai un dato di fatto — ché sarebbe mera astrazione — ma è sempre un'intenzionalità, una tensione vivente, come è intenzionalità e tensione vivente l'autonomia dell'anima nell'individuo umano, l'organicità dell'opera d'arte non è una astratta unità, ma un equilibrio di momenti diverso di caso in caso, anzi è sempre un movimento strutturale dei suoi elementi più che una forma definita, movimento che si compie e giunge al suo termine in varie direzioni nella varietà degli atti contemplativi. Giacché la realtà dell'arte non è fuori, o prima, della riflessione soggettiva, benché in essa non si risolva; come la realtà spaziale di un oggetto non è prima o fuori del sistema di proiezioni per cui esso è appunto nella spazialità infinita, pur non risolvendosi in esso, anzi rimanendo il principio indipendente del suo sviluppo. A ciò si connettono molti problemi che qui possiamo appena accennare. E anzitutto non v'è un unico tono contemplativo per le singole opere d'arte e neppure per ciascuna d'esse. La critica può segnare uno schema integrativo, non può sostituirsi alle forme varissime di contemplazione. In secondo luogo l'opera d'arte non è quale fu veduta o concepita dall'artista o dai suoi contemporanei o da coloro che partecipano al suo mondo di cultura: è tutto questo, ma è anche di più: è l'infinito suo vivere e riflettersi in altri piani e in altri sensi. E qui è da notare come l'arte lontana da noi nel tempo o nello spazio culturale sia compresa e sentita anche per questa lontananza che ne costituisce l'atmosfera. L'arcaico o l'esotico non sono meri motivi intellettualistici, ma profondamente estetici di contemplazione: sono, per così dire, una patina ideale che

crea speciali lucentezze ed ombre speciali. E nel tempo stesso l'arte contemporanea, che noi viviamo nel suo farsi, ha per noi un inconfondibile valore: e questo farsi, come l'esser fatto, questa giovinezza vibrante dell'opera d'arte può essere posta in rilievo e sentita in ciascuna d'esse, anche se appartengano al passato. E finalmente ciascuna cultura, ciascun ceto, ciascuna persona ha un suo tipico orizzonte d'arte fissato a certi poli, con una sua propria curvatura e una sua propria inclinazione, orizzonte che via via s'allarga e si restringe e variamente s'illumina e s'incentra.

Tutto ciò potrà essere più chiaro se porremo in rilievo i momenti essenziali della struttura artistica. In quanto sintesi estetica l'arte è la sfera di immanente coincidenza dell'io e del mondo; essa è perciò, come vedemmo, da un lato, espressione, realizzazione del soggetto umano, dall'altro imitazione trasfiguratrice, risoluzione ideale dell'oggetto. L'uno e l'altro dei due concetti, nella sua interna dialettica, ha servito, in teorie opposte di principio, di fatto sovrappoventisi, a caratterizzare l'arte nel riferimento ai due poli opposti della sintesi estetica; ma né l'uno né l'altro può caratterizzare il momento dell'autonomia estetica dell'opera d'arte, il suo carattere di unità intuitiva. Noi possiamo parlare qui di organicità, d'individualità costruttiva o di stile.

Ai due primi momenti corrisponde ciò che in arte si suol dire « contenuto », che rimanda quindi a un al di là della sintesi artistica, ove è appunto la sua origine e il suo piano primitivo. Questo al di là è il mondo complesso dell'esperienza nei suoi piani e nei suoi orizzonti differenziati, ciascuno con la propria struttura, la propria legge di sviluppo, la propria problematica. Ma perché il dato dell'esperienza si trasfiguri esteticamente è necessario ch'esso perda, per così dire, il peso relativo alla sua sfera originaria, che esso esca dalla sua tipica problematicità, ch'esso trovi un nuovo sistema d'equilibrio. Non che il dato si sia svuotato del suo significato primitivo: esso in un certo senso rimane, ma neutralizzato fuori del suo processo di vita, come una trasparente gravidanza. Ciò in altre parole significa che il dato d'esper-

rienza si traspone sul piano della pura intuizione. Attraverso quali intime risoluzioni, quali rapporti, quali spostamenti e incroci di piani, quali equilibri si prepari tale trasposizione e quanto complessa sia la tensione che ne risulta non può qui dirsi in generale. Solo che perché tale trasposizione avvenga, è necessario che il dato d'esperienza raggiunga o piuttosto lasci da sé dispiegare un sistema di rapporti formali intuitivi; proprio come, affinché il dato stesso sia assunto sul piano teoretico, è necessario che si risolva in un sistema di puri rapporti razionali.

Noi ci troviamo di fronte al terzo momento costitutivo della realtà artistica, al momento dell'organicità e dello stile, cioè a quanto si suol chiamare la « forma ». L'unità dell'opera d'arte, come tale, non è data dalla natura del suo contenuto, ma dall'armonia formale in cui questo si pone per l'intuizione, dall'accordo degli elementi intuitivi in cui la sua realtà si scioglie ed esteticamente si ricompone. Per questo ogni arte ha una sua sfera intuitiva — i volumi, gli spazi, le linee, i colori, i suoni, la parola — che, indipendentemente dai suoi contenuti empirici e dalle loro relazioni, ha un proprio sistema di rapporti, una propria capacità d'armonia, di sintesi, un'interna formale costruttività, che s'esprime nella composizione, nelle armonie intuitive dell'opera d'arte. Al qual proposito due cose sono da osservare. L'una è che la forma intuitiva in arte è sì il principio di unità, ma non è mai in sé unica, anzi è un equilibrio di rapporti molteplici, né più né meno di come il concetto è sì l'unità di un complesso d'esperienze, ma un'unità in sé sistematicamente differenziata pregnante di giudizi. E questa varietà di strutture formali diverse in ogni arte come in ogni opera d'arte, che si complica per rispetto alla diversa materia in cui quelle prendono rilievo, corrisponde alla varietà di piani d'intuizione che nella sua unità si incrociano. La seconda è che questi piani o rapporti intuitivi benché formali di fronte al contenuto ch'essi risolvono, rimandano a sfere, a toni d'esperienza a volte più intimi, più profondi, più originali di quelli dell'esperienza empirica, che formano

giacché tanto l'uno che l'altra sono una sintesi complessa che è presente, con diversa tonalità, in tutti i loro aspetti. Insomma, insistiamo, una realtà culturale di diritto non è mai una pura realtà di diritto: è determinata nei suoi contenuti, nel suo valore, nei suoi rapporti da motivi, esigenze, significati propri d'altre sfere, così come queste dai suoi. Ciò che noi intendiamo qui porre in rilievo non è dunque una distinzione obbiettiva completa, né una differenziazione formale del campo del diritto dagli altri campi di cultura: è piuttosto una problematica caratteristica che investe i vari dati culturali, che risorge reagendo all'interno delle sintesi parziali fondate su più o meno complesse e tenaci contaminazioni, una legge di costituzione, di risoluzione e di continuità delle realtà di diritto in quanto tali, in rapporto e in contatto con le altre realtà di cultura; una legge insomma che definisce non la materia o la forma del diritto, ma la sua vitalità, l'organicità complessa e il dinamismo della sua esperienza e segna le direzioni di principio della sua storia. In questo senso noi parliamo di un'autonomia della sfera del diritto, che potremmo chiamare, in senso metodico, trascendentale e che rappresenta il punto di vista teoretico, libero da ogni parziale determinazione, che ci permetta di cogliere in tutti i suoi complessi rapporti, nelle sue interferenze, nelle sue connessioni, nelle sue concrete strutture e nei suoi processi il momento di diritto della cultura.

Certo questo ci è possibile solo se l'esperienza culturale e storica e la riflessione pragmatica che ne risulta ci permettano di rilevare questa tipica problematica. Il presupposto dunque dell'autonomia trascendentale del diritto non può essere in sé dimostrato: ha a fondamento l'esperienza culturale e la dialettica delle teorie e in tanto vale in quanto possa dimostrarsi teoreticamente efficace ad analizzare quell'esperienza ed a comprendere quella dialettica. Esso è d'altra parte una cosa sola con l'impostazione di una filosofia del diritto in senso teoretico, e, qualunque obiezione di carattere pragmatico gli si possa rivolgere, non ha speculativamente alcun valore ed alcun significato, anzi rimanda ad esso per il chiarimento dei limiti della sua validità.

4. *L'idea del diritto e il principio di socialità autonoma.*

L'idea pura del diritto, di cui s'è definita la natura teoretica, trova dunque la sua giustificazione, da un lato, nella dialettica delle teorie, dall'altro nella problematica e nel dinamismo dell'esperienza. Ma la nostra ricerca di una sua definizione non può seguire qui, all'inizio, né l'una né l'altra via. Piuttosto noi possiamo chiederci, in via affatto preliminare, se, come substrato di tutte le teorie e in esse variamente determinantesi quale comune direzione ideale del loro senso pragmatico, nella sua astrattezza, fuor d'ogni contaminazione o interpretazione, non sia rilevabile un senso, un carattere, una natura dell'ordine di diritto, che, liberata dalla sua forma dogmatico-pragmatica, purificata in senso teoretico non appaia tale da poter fondare la dialettica delle teorie stesse, giustificare la complessa problematica struttura dell'esperienza, valere come criterio per penetrare sia l'una che l'altra ed essere insieme, per ciò appunto, garantita nel suo valore teoretico tanto dall'una che dall'altra.

L'ordine di diritto, per quanto divergenti possano essere le opinioni intorno al suo principio, alla sua legge di costituzione, alla sua finalità, è sempre essenzialmente considerato come un sistema di rapporti sociali, anzi come il sistema della socialità in generale, in quanto questa debba valere ed attuarsi nella sua universalità, indipendentemente da ogni fine o motivo particolare. È dunque alla natura della socialità che noi dobbiamo rivolgere la nostra attenzione.

Nella struttura della vita spirituale il momento della socialità è altrettanto essenziale quanto quello della personalità, ad esso correlativo ma da esso assolutamente inderivabile. Parlo di momenti, cioè di principi di formazione e di sviluppo, leggi di processo, non di forme determinate dell'essere. In nessun momento della nostra vita noi siamo effettivamente una, anzi, la nostra personalità. Ciò che vi è di dato e di permanente, sia esso il temperamento, in quanto naturalità, o l'abitudine, in quanto forma stabilizzata di reazione spirituale agli eventi, secondo leggi generali, è bensì presupposto della personalità, la quale deve piuttosto in sé risol-

verlo dinamicamente. Giacché essa è essenzialmente attività, continuità vivente di un processo infinito, sintesi non mai compiuta incessantemente rinnovantesi di una doppia polarità che apporta sempre nuovi contenuti, problemi, energie: la centralità individuale da un lato, e l'universalità della coscienza o dell'esperienza dall'altro che l'azione media continuamente. L'ideale linea di connessione tra questi due estremi è la linea di formazione dell'autocoscienza, ossia la linea di sviluppo e di vita della personalità. Difatti ciascuno di noi può esser più o meno personalità, aver possibilità ed energia per una più o meno vasta e profonda risoluzione personale dei campi delle due estreme polarità; e in noi vi sono, in una continua reciproca tensione, piani e forme di personalità, e piani, contenuti di non personalità; di più anzi vi sono e vi possono essere piani e direzioni diverse di integrazione personale, capaci di maggiore o minore estensione. Ora questo processo di formazione della personalità, considerato nella sua autonomia spirituale, è l'essenza di ciò che noi chiamiamo educazione anche se la realtà educativa si estenda e si organizzi ben oltre la sfera della personalità. E l'antitesi secondo cui quel processo si sviluppa tra la centralità individuale e l'universalità della sua esperienza è il principio della problematicità educativa, il substrato dialettico di tutte le sue soluzioni. Ad esso si richiama non solo il rapporto tra educazione ed autoeducazione che la persona dell'educatore media ed equilibra, ma l'antitesi tra lo sviluppo in quanto individuale e il sistema oggettivo di costumi, ambienti sociali, istituti che lo determinano, determinando insieme contenuti e metodi. Di qui deriva la complessità e dialetticità del mondo educativo, che solo un'ingenuo dogmatismo pedagogico o una intenzione settaria possono misconoscere.

Considerazioni del medesimo genere devono farsi per ciò che riguarda la socialità. La socialità, come momento spirituale, non è in atto in nessuna società determinata e neppure in una presunta società umana in generale: essa è processo che si svolge attraverso le forme concrete di società, che le fonda e insieme le risolve. E questo processo è sintesi pur

esso di due termini antinomici, confluenza di due polarità, corrispondenti a quelle che abbiamo scoperto a fondamento dello sviluppo della vita personale: l'una è l'organicità unitaria ed originale d'ogni comunità, l'altra è la sua universalità, come principio di integrazione e di risoluzione di tutte le forme di centralità particolari ed essenzialmente delle centralità individuali. In verità la sociologia oscilla sempre tra due punti di vista che si accentuano là dove quella assume un senso pragmatico. L'uno — caratteristico di un atteggiamento conservatore — considera la società come un organismo coerente, una struttura in sé determinata; l'altro — caratteristico di un atteggiamento riformatore e progressivo — la considera invece come un complesso di forme individuali, una interdipendenza di interessi singoli. Ora i due punti di vista non sono che gli estremi in sé astrattamente posti sulla cui tensione si svolge il processo infinito della socialità in quanto momento spirituale.

Dove manchi tale tensione non può parlarsi di socialità, come di una linea di sviluppo della cultura, ma come di un mero dato naturale. Al limite di tale indifferenziazione non v'è che l'unità istintiva delle socialità animali. Già nelle società primitive la differenziazione dei due estremi è presunta, benché ancora implicita nell'oscuro sistema culturale di tale civiltà. In essa infatti la società non ha libero sviluppo, ma permane immobile, in forme tradizionali, connesse alle condizioni naturali di vita; anzi la coscienza di tale immobilità è un principio essenziale di quella mentalità, per cui la tribù costituisce un organismo qualitativamente e quantitativamente determinato, secondo una semplice infrangibile struttura, in cui ogni individuo, sia vivo che morto, ha la sua funzione e posizione essenziale. In tali condizioni la spiritualità, invece di svolgersi nella direzione dei suoi puri momenti, tende a rimanere fissata alla particolarità dei suoi contenuti e specialmente della struttura sociale. Dove invece quella tensione tra l'organicità unitaria e le centralità particolari si svolge, s'introduce nella vita sociale, tra innumerevoli e vari contrasti, una tipica problematica, che tende a risolvere la forma chiusa d'ogni particolare società, e quindi

le forme di vita spirituale da essa determinate, in un processo dove l'unità organica si apre come universalità dei centri individuali e questa si concreta come organicità unitaria, processo che, a seconda della natura dei termini tra cui esso pone in atto la sintesi, determina questa in forme diverse e varianti, verso il limite non mai raggiunto, ma che sta come criterio di questo processo stesso nella sua autonomia, di una pura universale sintesi tra i due momenti della vita sociale.

Ora la sfera di questa sintesi, come espressione della socialità nella sua indipendenza da determinazioni estrinseche, della socialità come momento essenziale del dinamismo spirituale e garanzia insieme della libertà e concretezza di questo, è appunto la sfera del diritto, come un farsi ed un rinnovarsi continuo della socialità nella sua autonomia. Come la personalità, in quanto momento dello spirito, è un infinito educarsi, la socialità è un infinito risolversi delle sue strutture particolari in ordine di diritto. Così, si noti bene, noi non offriamo qui una interpretazione sociale del diritto, nel senso che il diritto sia spiegato e attinga il suo valore come funzione determinata della società realisticamente concepita. Ciò può dirsi solo delle forme positive di diritto, le quali ineriscono alle strutture sociali. Ma il diritto, inteso nel suo senso universale, appare qui come la sfera in cui si concreta, all'interno di ogni società determinata ed oltre di essa, il puro momento della socialità come direzione autonoma di concentramento e di sviluppo della vita culturale e civile.

In tal modo, se l'ordine di diritto dalle varie teorie è costantemente concepito come sistema strutturale della vita sociale, questo sistema nella sua purezza non rappresenta altro principio ed altro valore, se non quello della socialità nella sua autonomia come momento della spiritualità, come principio di libero e continuativo sviluppo delle comunità culturali. L'antinomia che caratterizza il processo ideale della società è l'antinomia stessa fondamentale del campo del diritto, che appare così come il piano di sintesi tra il momento di unità organica e quello di multicentralità indi-

viduale del sistema sociale. Ciò può avere la sua riprova, come già accennammo, sia nella dialettica delle teorie, come nella struttura generale dell'esperienza di diritto.

Per ciò che riguarda la prima, è da notare che proprio quando nell'Età Moderna, in rapporto alla sua concreta attualità nello Stato, la sfera del diritto si rende indipendente, almeno di massima, dal complesso dell'eticità, a esprimere questa indipendenza sorge un duplice indirizzo ideologico, politico e giuridico, che qui naturalmente non ci è possibile seguire nelle sue manifestazioni particolari, nei suoi riflessi, nelle sue contaminazioni od oscillazioni storiche, in funzione delle situazioni culturali concrete, ma che domina tutta la riflessione pragmatica in questo campo. L'ordine di diritto — e quindi il fondamento dello Stato — è concepito, da un lato, come il sistema universalmente equilibrato delle centralità individuali, dall'altro come l'espressione dell'organicità in sé sussistente e per sé valida del complesso sociale; nell'uno o nell'altro momento è posto il principio dell'autonomia del sistema di diritto e quindi dello Stato e l'opposto viene o considerato come secondario o implicitamente assunto e identificato al primo, a seconda che le esigenze pragmatiche spingono ad accentuare questo o quello. Si tratta, come è facile intendere, della teoria dello Stato assoluto da un lato e dello Stato democratico dall'altro.

Per ciò che riguarda il secondo punto, risulta chiaro che nel diritto i rapporti individualmente accentrati lasciano la loro accidentalità per porsi secondo un comune sistema di interrelazione, mentre l'unità che caratterizza la comunità sociale si libera dalla sua particolare determinatezza, si apre alla molteplicità dei rapporti individuali, diviene il sistema della loro sintesi ideale. Là dove la società non ha posto a sé nel diritto la propria legge di organizzazione e di sviluppo, dove per ciò non vive come socialità progressiva, essa è dominata da un'unità tradizionale-mitica, che signoreggia i singoli rapporti immobilmente e di fronte a cui non sta che l'irriflessa manifestazione accidentale dell'indipendenza di questi. La struttura spirituale che corrisponde a tale tipo di società è quella statica del costume. Il rompersi

di questa e l'affermarsi della spiritualità secondo i suoi momenti dinamici corrisponde all'infrangersi della determinata staticità sociale, all'affiorare in essa dell'antinomia propria della pura socialità in quanto tale, al sorgere per ciò di un ordine di diritto, come forma della sua sintesi progressiva. La vita sociale si ravviva dialetticamente e acquista insieme coerenza: le relazioni singolari tendono a raggiungere sistematicità ed armonia, l'unità sociale si universalizza, cessa di essere immota e indifferente alla varietà delle relazioni individualmente accentrate, per divenire il principio della loro illimitata integrazione.

Ma l'ordine di diritto — come la sintesi antinomica che esso esprime — non è mai un dato di fatto, mai neppure un sistema formale in sé assolutamente definito; è piuttosto un farsi e ricostruirsi continuo attraverso dati e rapporti incessantemente varianti, secondo il proprio principio autonomo. Ogni sintesi parziale, cioè ogni particolare relazione o sistema di diritto sorge in funzione di una problematica particolare, originata dall'antitesi tra un particolare principio d'organicità sociale e un particolare complesso e significato, di centralità individuali. Tali sistemi di diritto possono essere in sé più o meno coerenti, estendersi più o meno vastamente, abbracciare nuovi contenuti, entrare in conflitto tra loro e pur tendere ad un accordo in un progresso infinito. In questa continuità progressiva — come la personalità nel suo educarsi — la socialità si sviluppa secondo una legge autonoma attraverso forme diverse di contenuto, di struttura, di ampiezza, crea i principi stessi del proprio interno controllo ed equilibrio, per cui supera via via le determinazioni delle centralità individuali e dell'unità totale e, divenendo principio attivo della vita spirituale, non sua forma di determinazione estrinseca, crea a sé dei propri valori con i corrispettivi riflessi personali, una propria forma strutturale e una propria concreta ed organica realtà, che sono appunto valori, strutture e organismi di diritto.

Il principio di diritto, così come è stato ricavato, è dunque la legge che dirige il processo di sviluppo e di continuità dell'autonomia sociale, il processo cioè secondo cui la fissità

delle strutture sociali determinate da condizioni, rapporti, valori, esigenze particolari e da una loro oscura contaminazione etica, si risolve via via nella tensione dialettica tra l'unità organica della società e le forze di accentrimento parziali o individuali in essa attive, per dar luogo ad un ordine in cui l'accordo progressivo dei due momenti sia di principio garantito. Quest'ordine, che è l'ordine di diritto, si sviluppa via via su piani e direzioni parziali, si determina secondo presupposti anche essi parziali e concreti, ma di mano in mano che lascia valere a suo fondamento sempre più ampiamente la dialettica da cui è sorto, si generalizza.

Interviene allora la riflessione giuridica che tende a purificarne e armonizzarne la struttura, riducendola a norme e principi che esprimono con sempre maggiore universalità le linee fondamentali di attuazione e di sviluppo della sintesi di diritto, indipendentemente da condizioni e situazioni determinate, e costituiscono il criterio per la risoluzione di queste in termini di diritto.

Questo processo di risoluzione dà luogo a un incessante lavoro di revisione, integrazione, amplificazione, interpretazione dei principi di diritto, che tanto più hanno di efficacia e di valore, quanto più la loro purezza non è astrattezza empirica da condizioni di fatto, ma universalità trascendentale ed è per ciò non schema immobile, ma criterio elastico e dinamico.

In questo universalizzarsi e approfondirsi dell'ordine di diritto, ciò che si fa valere è l'esigenza della socialità in generale, indipendentemente da ogni contenuto concreto e da ogni particolare valutazione; così che la funzione, il senso del diritto è proprio quello di costruire una continuità di vita sociale che sottostà alle variazioni di cultura e di vita, che consente anzi il loro libero gioco, l'azione reciproca delle loro forme oggettive. L'ordine di diritto è — nella sua idea — la garanzia e la concretezza sociale della libertà spirituale, in quanto costruttrice dell'umanità, garanzia che ne regola la dialettica ed insieme l'assicura fuor dalle stretture e dai limiti in cui le condizioni naturali e le parziali sintesi di cultura e di civiltà tendono a rinchiuderla.

Naturalmente per ordine di diritto, per società di diritto non si intendono solo l'ordine e i rapporti istituzionali giuridici, che ne sono la formale garanzia, ma la vita di diritto che in loro funzione si sviluppa e che è fondamentalmente la trama della vita civile. Storicamente non tutto il campo della socialità si traduce in società di diritto e non tutti i rapporti di diritto si traducono in vita di diritto. Molti di questi rapporti rimangono un formale limite negativo alla azione e le linee, i campi di diritto segnano direzioni e sfere particolari della società, che variano di prospettiva, di ambito, di contenuti a secondo della concreta struttura della società stessa e del suo sviluppo storico. Società e diritto sono organicamente congiunti: questo trova in quella il suo stesso fondamento, anzi il suo luogo di realtà e quella trova in questo il suo principio di universalità e di aperta progressività. Ma la loro connessione non è omogenea ed univoca; piuttosto complessa, variamente articolata e storicamente mutevole.

5. *Fenomenologia del diritto: il suo piano soggettivo.*

Noi abbiamo così definito, nella sintesi antinomica che caratterizza l'idea della socialità nella sua pura autonomia, la legge dialettica di sviluppo di quella direzione o forma della cultura che suol dirsi esperienza o vita di diritto. Questa ci appare come un processo concreto, attraverso concreti contenuti culturali, in cui si determina e che in sé trasfigura, processo che tende a consolidarsi o meglio a garantire la propria continuità in forme, organismi, valori nei quali la sua interna esigenza si esprime sempre più pura ed universale, sino a che la riflessione pragmatico-giuridica la fissa in un sistema di norme e di principi che valgono come criterio per l'organizzazione di quelle forme e di quei rapporti e la loro integrazione con nuovi contenuti.

L'ordine di diritto che così si costituisce e si sviluppa non è un mero ordine astratto di principio e neppure una determinata costituzione di fatto; esso risulta dall'interrelazione, dalla tensione positiva e negativa tra un sistema

ideale di norme e di principi ed una concreta effettiva spesso multiforme struttura sociale, dove il momento del diritto si è più o meno liberamente e radicalmente espresso. Di più è da aggiungere, che come quest'ordine di diritto storicamente si solleva dalla sfera del costume in cui si concreta la complessa sintesi etica, dove s'intrecciano non ancora differenziati, in funzione delle circostanze particolari e concrete della vita naturale e sociale, motivi di natura economica, giuridica, educativa, morale, religiosa, così anche continuamente vi si riferisce e vi attinge contenuti, rapporti, strutture, radica in essa il sistema delle sue norme, la validità dei suoi principi, il suo stesso significato culturale. Voglio dire che l'ordine di diritto in tanto è concreto e vivente, in quanto è in sé essenzialmente dinamico e in quanto s'innesta all'eticità in generale, pur differenziandosi in essa. Così non solo nella sua effettiva attualità sono presenti motivi etici di vario genere e particolarmente morali e religiosi, ma i motivi, i valori, le forme di diritto reagiscono largamente sul campo morale e religioso, dando origine a tipiche strutture e ideologie: valga per tutti il concetto di legge morale e di Dio come giudice.

Queste contaminazioni sono più o meno profonde ed estese, a seconda delle condizioni generali della cultura: s'accennano là dove questa si raccoglie in unità organica, si sciolgono là dove questa si differenzia nelle sue pure direzioni spirituali, dove quindi essa diviene più attiva. In tal caso anche l'ordine di diritto tende a rendersi indipendente, non solo nelle sue strutture obbiettive, ma nell'ideologia che l'accompagna: è interessante allora assistere alla particolare tonalità che assumono concetti come quello di giustizia, di personalità, di libertà, di colpa, che sono concetti che il diritto attinge alla generale sfera etica e differenzia in funzione del proprio principio, più o meno liberamente.

Anzitutto non è senza importanza il fatto che, quanto più la vita di diritto s'afferma in forma indipendente ed universale, tanto più la sua attualità assume il carattere di uno schema generale dei rapporti sociali, in altre parole, di un ordine. Ciò la differenzia nettamente dall'attualità di altri

momenti spirituali che si separano dalla sintesi etica: della morale cioè e della religione. L'attualità dell'una non è infatti un sistema formale di relazioni, ma si sviluppa su una operante tensione ideale per cui l'umanità crea il regno concreto della sua libertà. L'attualità dell'altra risponde alla coscienza di una partecipazione ad una realtà assoluta che risolve in sé la finità dell'umanità, del mondo e delle loro relazioni, o almeno toglie ogni loro validità al di fuori di quella partecipazione stessa. Ora il carattere di puro ordine delle relazioni sociali che riveste l'attualità del diritto, corrisponde precisamente alla natura essenziale di questo, che all'interno della concretezza determinata dei singoli rapporti rappresenta l'esigenza della pura universale socialità e perciò si atteggiava di fronte ad essi come un sistema formale di norme che è affatto indipendente dal senso e dal valore particolare di quelle relazioni, e quindi dalla natura, dalle richieste, dall'intima vita e dalla tensione spirituale delle personalità che vi partecipano. Questo carattere generale della attualità di diritto si vuol definire come eteronomia, in quanto la sua normatività è, a differenza di quella morale, estranea alle esigenze, ai problemi ideali della personalità, in quanto tale, anzi li sottopone al criterio di principio estrinseco della pura socialità, dei suoi rapporti con altri. Eteronomia questa che è per ciò affatto diversa da quella della normatività religiosa che trascende bensì e nega la persona nel suo essere e nei suoi rapporti finiti, ma si riferisce o pretende di riferirsi a un suo intimo momento di infinità, di cui garantisce il riconoscimento sul piano di un'assoluta realtà. È tuttavia da tener presente che anche l'ordine di diritto, se si pone come estrinseco all'essenza individuale della personalità ed alla sua interna problematica spirituale, si pone, in quanto tale, come valido alla persona stessa, che in questa negazione della propria astratta indipendenza, in questa propria estrinseca obbiettivazione in funzione di un problema che la supera ed insieme l'investe — il problema della socialità — sente l'atto di un'esigenza spirituale che trascende e integra il suo momento personale. Ciò mostra, in generale, come l'uso dei concetti di autonomia ed eteronomia

riferiti al rapporto delle sfere spirituali all'essenza della personalità — uso che deriva dall'elemento soggettivistico del criticismo kantiano — è impreciso e pericoloso, giacché non solo può dar luogo a gravi equivoci (e le teorie dei rapporti o delle differenze tra diritto morale e religione ne offrono frequenti testimonianze) ma introduce nella definizione della spiritualità un criterio parziale, giacché quella è proprio, per sua natura, la sfera dell'unità dell'io e del non io, della persona e del mondo, che significa e insieme risolve il loro stesso essere in sé distinti.

Il valore che corrisponde all'ordine di diritto è quello della giustizia. Valore e concetto complesso questo, così come esso vive nella sfera etica in generale, circondato da un vasto alone di riflessi emozionali, e che si differenzia secondo diversi significati svolgendosi e concretandosi con una diversa dialettica per rispetto alla morale, alla religione ed al diritto. In quest'ultimo campo esso ha tuttavia la sua piena indipendenza ed universalità ideale e appare nella sua tipica struttura, sciolto dalle contaminazioni — estensioni o riduzioni — ch'esso trova negli altri campi. Come valore di diritto, la giustizia appare l'attuazione e la partecipazione all'ideale sintesi dell'unità sociale e delle sue centralità particolari e individuali, che è da un lato equilibrio organico del tutto sociale nei suoi elementi, e dall'altro riconosciuta validità degli elementi stessi come principi costitutivi del tutto. Per ciò il senso della giustizia formalmente espresso nella massima *tribuere unicuique suum*, si svolge in due direzioni: l'una è quella per cui il *suum* di ciascuno è determinato in funzione dell'organica unità sociale di cui egli è membro e varia per ciò dall'uno all'altro; l'altra è quella per cui il *suum* è determinato in funzione della dignità del singolo che è formalmente uguale per tutti. In altri termini, l'ideale della giustizia implica in sé due momenti, corrispondenti alla natura antinomica del principio di diritto, una giustizia di differenziazione ed una giustizia di uguaglianza, che nel realizzarsi concreto del giusto si unificano, si separano, si sopraffanno reciprocamente in un gioco estremamente ricco e variabile col variare dei contenuti.

Il rapporto dell'ordine di diritto alla personalità può considerarsi sotto due aspetti tra loro correlativi. Da un lato la personalità riconosce in sé l'ordine stesso, si pone come giustizia in atto, suo principio attivo. E qui sperimenta in sé una complessa dialettica che nasce sia dalla tensione tra la sua particolarità come principio di diritto e l'universalità del sistema di diritto stesso, sia dalla tensione interna tra i due momenti della giustizia, riferiti a sé o ad altri, giustizia differenziante e giustizia parificante. Dall'altro, la personalità viene formalmente determinata dall'ordine di diritto, viene definita in funzione di una sistematica astratta e generica dei rapporti sociali. Nella personalità giuridica che così si origina, e ciò appare di fatto tanto più, quanto più nel diritto positivo il principio autonomo di diritto si afferma nella sua universalità, l'originalità della persona, del suo essere individuale come del suo problema o della sua esigenza spirituale vengono presupposti bensì, ch'altrimenti la posizione personale e la stessa problematica giuridica ch'essa importa verrebbe a mancare, ma posti fuori considerazione. Così la persona, in quanto assume in sé come valido l'ordine di diritto, si sa come astratto centro di un sistema di socialità, rinuncia alla sua validità e originalità individuale, ma sa nel tempo stesso che con ciò essa acquista un universale riconoscimento, e quindi un' indefinita estensione delle sue relazioni sociali: ha coscienza insomma di un nuovo valore. D'altro lato, l'ordine di diritto in quanto impone alla persona la sua struttura formale, sovrappone ad essa ed alla sua attività un sistema coercitivo, ma nel tempo stesso presuppone l'originalità individuale della persona e della sua attività, di fronte a cui si pone come valore e per ciò opposto nella coscienza personale al disvalore della sua trasgressione. Da ciò deriva il presupposto che l'ordine di diritto ha in sé della libertà della persona di fronte ad esso e quindi della sua responsabilità. Ma, si badi bene, come l'ordine di diritto presuppone la personalità, ma l'ammette e la considera solo secondo la propria definizione, così presuppone libertà e responsabilità, ma non ne accetta tutta la problematica che è la problematica dello spirito come personalità; la definisce

in propria funzione come garanzia e condizione della propria attualità; definizione che naturalmente, come quella della persona, appare astratta e formale ma necessariamente valida entro quel campo. Questa essenziale coesistenza dei caratteri di costrizione e di valore che l'ordine di diritto riveste di fronte alla personalità, questo rapporto tra il presupposto dell'originalità personale e la sua necessaria determinazione formale, introduce una profonda tensione nella vita e nella coscienza di diritto, e, per ciò, nel significato dei concetti di libertà e di responsabilità in questo campo, significato che, mentre da un lato vien differenziandosi, dall'altro si riferisce continuamente al senso che quei concetti rivestono o nell'indifferenziata sintesi del costume o nella morale e nella religione. Viene in luce qui uno dei più tipici aspetti dell'interna complessità e dialettica della vita spirituale e, per riflesso, delle categorie fondamentali in cui essa si definisce.

Non è qui il luogo di esaminare più precisamente tale complessità, basti solo accennare brevemente al senso della libertà nella sfera del diritto. L'idea della libertà è l'idea dell'attualità dello spirito nella persona, come risoluzione della sua determinazione finita. Di fronte alle concrete forme e direzioni del cosmo spirituale la libertà ha un duplice significato: è, da un lato, risoluzione della persona in funzione degli ideali valori dei singoli campi spirituali; dall'altro indipendenza della persona, di fronte ad ogni motivo derivante dalla sua determinazione finita, ed anche di fronte ai determinati ideali spirituali, agli stessi puri valori considerati nella loro astratta universalità. Insomma la libertà, come espressione della fondamentale dialettica della vita spirituale, è, da un lato, autonomia dello spirito, dall'altro, autonomia della persona, in continuo reciproco rapporto e tensione. L'autonomia della persona, concepita in sé obbiettivamente, come la struttura dell'essere della persona stessa, è insieme mera negatività d'ogni determinazione e originale spontaneità, insomma indipendenza assoluta, che nel piano psicologico riveste il carattere di libertà d'indifferenza, spe-

cificantesi poi, nel rapporto tra i contrari, come libertà di scelta.

Ora nel campo del diritto, per ciò che riguarda la prima forma di libertà, la persona che riconosce l'ordine di diritto e l'attua per proprio rispetto, ha coscienza che la negazione della sua immediata individualità in funzione di un sistema di rapporti sociali le garantisce l'indipendenza dall'accidentalità degli urti con le cose e con gli uomini, la inserisce in un piano di realtà ove essa raggiunge un nuovo senso come centro di un complesso sociale ed ove può trovare una sfera d'espansione spirituale superante i limiti della determinazione personale e dei suoi problemi. È questa la libertà di diritto, nel diritto e per il diritto, la cui coscienza, in sé riccamente differenziata, va dal senso negativo della propria liberazione dall'immediatezza dei rapporti accidentali a quello positivo del proprio riconoscimento in un sistema sociale e alla certezza dell'estensione e della garanzia che in ciò riceve la propria attività spirituale.

Per ciò che riguarda invece la seconda forma, nell'ordine di diritto all'autonomia della persona è negato in sé un valore, ma essa è presupposta obbiettivamente in sé come principio dell'essere della persona in quanto tale, cioè come libertà d'indifferenza e di scelta. Giacché senza di essa non è attribuibile realtà alla persona e senza la realtà della persona, come estremo punto di riferimento delle centralità particolari della vita sociale, manca un essenziale momento dell'ordine di diritto, donde avviene che l'ordine di diritto, pur fondandosi su di essa, necessariamente la limita ed appare rispetto ad essa come costrizione necessaria e valida.

La coscienza della libertà per riguardo al diritto si svolge e si tende nella relazione di queste due forme e dei loro aspetti. Il diritto per ciò, come fu detto, non può prendere in considerazione tutta la complessa problematica della libertà, anzi, quanto più si differenzia dalle altre forme di eticità e si determina in un sistema indipendente positivo, tanto più tende a purificare il concetto di libertà dalle forme della comune accezione ed insieme a eliminare i significati puramente morali e religiosi, a definirlo insomma nel pro-

prio ambito, in funzione di un'ideale attualità dell'ordine di diritto. È naturale quindi che questa definizione, nella sua determinatezza, dipenda dalla forma concreta secondo cui questa attualità è concepita.

6. *Fenomenologia del diritto: il suo piano oggettivo, la legge.*

Noi abbiamo fin qui considerato, in rapporto all'idea del diritto, un aspetto della sua fenomenologia, quello soggettivo, per riguardo alla persona. Rimane a considerare nelle sue linee fondamentali l'aspetto oggettivo, ossia la struttura dell'obiettività di diritto, le forme di concreta attualità dell'ordine e della vita di diritto, ossia la legislazione e lo Stato. Anche qui occorre tener presente che tali forme d'obiettività di diritto hanno radice in forme complesse d'obiettività etica del costume, da cui solo lentamente si differenziano, acquistando così una propria indipendenza di principio, se non di fatto, giacché effettivamente nel processo della cultura continuamente si rapportano ad aspetti della vita sia morale che religiosa, rientrando nella sintesi organica del costume.

Non è qui il luogo ove sia possibile seguire l'affiorare di tali strutture obbiettive di diritto e il loro purificarsi in un ordine universale. La storia del diritto familiare, del rapporto tra membri di un gruppo gentilizio, della clientela e della schiavitù, del diritto di ospitalità, delle relazioni economiche, del giuramento, della procedura e del cerimoniale offre copiosi e svariati esempi di tale processo. Basti qui accennare ad un tipico rapporto sociale, in cui, nonostante la contaminazione con contenuti e valori d'altri campi, la sintesi di diritto appare immediatamente nella sua purezza, tale cioè che per essa relazioni individualmente accentrate trovano un punto d'interferenza che insieme le giustifica e le concilia, creando un ideale sistema unitario per il loro sviluppo. Si tratta qui del patto, nella cui sintesi ideale vengono appunto accordate in un senso di comune sviluppo la relazione che A ha verso B e la relazione che B ha verso A, così che la loro interferenza cessa di essere casuale o deter-

tro la sistematica aperta del pensiero filosofico come pura teoreticità, che in quelli si informa, ma per risolverli e procedere oltre.

A questo punto è necessario, per il nostro problema, un chiarimento più radicale. La trasposizione teoretica pura dell'esperienza si opera secondo le categorie razionali che il pensiero filosofico è venuto svolgendo e purificando. Queste categorie — quali ad esempio l'essere, la sostanza, la causa e via dicendo — rappresentano le direzioni su cui si muove il pensiero nel suo ordinamento totalitario dell'esperienza. Ma quando il pensiero si chiude in un sistema finito, secondo una parziale visione del mondo e si pone come sapere di un reale assoluto, che fonda un determinato ordine di valori, un ideale teleologismo dell'esistenza, le categorie razionali si cristallizzano come i principi strutturali di quella realtà assoluta. È questa la posizione dogmatico-metafisica del sapere filosofico. Questo è qui concepito come il sapere di un essere intelligibile assoluto, in antitesi all'essere concreto esistenziale, ma che insieme lo fonda e lo nega. Il pensiero è un oscillare tra l'uno o l'altro estremo, dove il passaggio all'uno distrugge l'altro da cui pure si parte: dall'empirico sale all'assoluto e rinnega il punto di partenza, dall'assoluto scende all'empirico e si perde quello che doveva essere il principio stesso. Questa intima contraddizione del sistema e del metodo d'ogni metafisica dogmatica, si diluisce di solito in una attenuazione intuitiva degli estremi, che consentono una serie di passaggi o rapporti — razionalmente arbitrari — tra l'uno e l'altro. La tensione logica tra l'essere e il non essere dei due estremi si scioglie in un dover essere, in un ordine finalistico, che una particolare visione del mondo e della vita riempie e significa. Il risultato è qui che il pensiero è paralizzato nella sua libertà teoretica e costretto a subire l'influenza di posizioni particolari pragmatiche e valutative, che il sistema della ragione è irrigidito, rinchiuso, contaminato, separato dal mondo dell'esperienza, il quale a sua volta è impoverito, astratto, violentato secondo un particolare gruppo di contenuti o una particolare significazione.

In verità mai la filosofia, in quanto tale, è in sé dogmatica; il dogmatismo metafisico è piuttosto sempre un'interpretazione del sapere filosofico, dal punto di vista realistico e pragmatistico insieme della coscienza comune, che si riferisce a un singolo sistema come concluso e definitivo sapere della verità. È — conscia od inconscia — la reazione dell'intelletto astraente e oggettivante, del senso comune, della valutazione e della prassi che l'accompagna, contro l'infinito slancio della ragione; un tentativo di assorbirlo, di giustificarlo e ridurlo ai propri fini, che apre viceversa la via allo scetticismo. Ma se si consideri la dialettica dei sistemi e del pensiero all'interno d'ogni singolo sistema, il sapere filosofico ci appare diretto nel suo insieme — corrispondentemente alla sua vera natura — non alla conoscenza di un mondo intelligibile che trascende l'esperienza, ma alla estensione, approfondimento, organizzazione dell'esperienza, indipendentemente da ogni singolo o parziale punto di vista, secondo una sua pura assoluta legge interiore. Ogni sistema ontologico raggiunto rappresenta il limite di una direzione prospettica, che la ragione filosofica, proprio per la sua esigenza d'autonomia e il carattere critico che ne deriva, tende dialetticamente a risolvere. La sistematica razionale è così effettivamente sempre aperta e in continuo sviluppo, e là dove essa si chiude, sotto l'una o l'altra forma, l'irrazionalismo, che è l'astuta forza dialettica della ragione, ne rompe le sbarre. La filosofia è così razionalismo assoluto ed assoluto empirismo che s'accordano in un infinito processo.

Noi siamo qui in grado di comprendere ciò che sia la realtà per il sapere filosofico. Il reale, per la coscienza empirica, è il dato dell'intuizione, a determinare e fissare il quale entrano, come è noto, elementi teoretici ed ateoretici. Esso è ben lontano dal costituire una sfera coerente e continua. Sorto su diversi piani, limitato da diversi orizzonti, senza possibilità di coincidenza, vario d'interna struttura e significato, esso lascia equilibrare queste sue divergenze dal gioco della vita personale o collettiva in confronto a cui si definisce. Pone, a volta a volta, in ombra o in luce alcuni suoi aspetti, attenua certi contrasti, riduce i suoi complessi

motivi, sopporta e svaluta in un'astrattezza generica i suoi dislivelli. Se noi parliamo di una realtà, è che teniamo fissa l'esigenza pragmatica di una coerenza del mondo nei nostri rispetti e di noi nel rispetto del mondo e la svolgiamo nella direzione della pura esigenza teoretica. Questa, che si afferma nella filosofia, pone la realtà come un'idea limite, il limite della coincidenza della ragione e dell'esperienza, il limite del processo in cui questa risolve, secondo una assoluta libera legge di struttura interiore, le sue sintesi particolari, abbracciando e organizzando la totalità dei suoi momenti, dei suoi piani, dei suoi aspetti.

Per ciò appunto la realtà assoluta non è mai data al pensiero filosofico, se non sotto forma di un mito, che esprime il suo illimitato problema. Ma il pensiero filosofico in ogni punto tende a trasporre il dato esistenziale, la sua sintesi immediata e parziale dei complessi rapporti che lo determinano, sul piano della realtà, che è il piano dell'universalità e organicità di tali rapporti; il sapere filosofico è lo schema e l'abbozzo di tale trasposizione. Il *pathos* filosofico consiste invero di due motivi fondamentali: l'uno è l'amore infinito del dato concreto, il senso di un'eternità che sostiene la relatività e labilità della sua esistenza; l'altro è l'amore per l'idea, per l'ordine puro che trascende ogni determinatezza esistenziale. Tutto ciò che esiste è reale, ma è reale solo secondo un ordine assoluto, secondo un principio d'autonomia, nella sfera di un Logo, di cui l'idea è una linea di sviluppo, una delle infinite dimensioni. Questi due motivi, apparentemente contraddittori, il cui equilibrio muta continuamente, hanno la loro unità nel senso, nella certezza dell'identità limite di ragione e realtà.

Io non dirò qui tutta la gioia spirituale, il trionfo sull'urto quotidiano dell'esistenza, la redenzione della personalità dal suo proprio limite, la certezza di una conquistata assoluta libertà che si accompagna con mille diversi toni al passaggio dall'esperienza all'idea; neppure la voluttà profonda, il senso di vivente partecipazione, di amorosa comprensione, di vitalità trionfante sull'universo tutto che riflette in noi il ridiscendere dall'idea all'esperienza trasfi-

gurantesi in assoluta realtà. Ma su questo devo insistere: che, proprio in quanto il filosofo vive nella ragione, così che ogni urto, ogni aspetto, ogni rapporto dell'esperienza, tende a purificarsi nella forma di quella, in tanto egli partecipa con amore infinito, continuamente rinnovantesi, alla realtà, a quella realtà, che non esiste, ma fonda l'esistenza, che è perciò al di fuori della sfera di determinatezza, di finità di questa e dei valori tutti che in essa si radicano.

Questa realtà che è l'idea limite e il principio stesso del sapere filosofico non è dunque né un essere in sé metafisico, il termine di un dover essere, come l'opposto o la risoluzione ideale dell'esistente dato nell'esperienza concreta, né l'essere in sé di questo esistente in quanto tale che in quello si affermi e si giustifichi — né assoluta trascendenza né assoluta immanenza. È piuttosto la verità dell'esistenziale, del suo essere come del suo dover essere: principio della sua intima tensione, ma perciò libero da tutti i rapporti e i valori che tale tensione porta con sé. Se l'Ente realissimo è concepito come la sintesi estrema di tutti i valori, esso è negato nella sua essenza teoretica, è determinato secondo un dogmatismo metafisico in funzione di un'intuizione teologica che contrasta con la sua stessa idea. Per questo il *pathos* dell'assoluto reale che riempie di sé tutta la ricerca filosofica non ha nulla a che fare con qualunque altra forma di *pathos* spirituale, con l'entusiasmo etico, la contemplazione estetica, l'abbandono religioso. Ciascuno di questi implica la tendenza e il riposo in un fine ideale, ma l'eros filosofico è l'amore per la realtà assoluta, che nella sua pace — aliena da ogni valore e creatrice, nel suo movimento, di tutti i valori — è la nostra infinita ricerca e la vita dell'essere tutto. Forse nessuno più chiaramente di Spinoza ha definito questo *pathos* in confronto a quello religioso. Solo un presentimento, chi direttamente non lo sperimenti, può avere in quei momenti della vita in cui sentiamo che, contro gli aspetti della concreta esistenza, contro i valori, libero da ogni giudizio, qualcosa di reale è sorto e s'impone e riempie la vita, anzi fa della nostra esistenza veramente una vita; e a noi non

resta che la gioia di riconoscere finalmente l'atto o l'annuncio di una realtà.

III

Ora, se il pensiero filosofico consiste nella risoluzione razionale dell'esperienza in realtà, ciò avviene in quanto esso scioglie la fissità, la limitazione d'ogni aspetto o di ogni direzione dell'esperienza nel sistema universale di relazioni che lo determina, che lo fonda e lo muove. L'esperienza — o l'esistente in generale — non è più volto nella particolarità estrinseca delle sue prospettive, ma in una sua intima legge di struttura e di sviluppo. La realtà si rivela al pensiero speculativo come relazionalità infinita, inesaurita nel suo processo: come vita. La vitalità, proprio per quel suo carattere d'essere unità infinita di un infinito molteplice, presenza dell'idea nell'esistente, fondamento e risoluzione — e perciò indipendenza — d'ogni rapporto particolare e d'ogni valore, è l'attualità del reale nel mondo dell'esperienza, è la fondamentale categoria per una sua comprensione razionale.

Se noi ora ci limitiamo al campo dell'esperienza spirituale, il pensiero filosofico in quanto tale, ossia in quanto libero da ogni limite o deviazione dogmatica, non ricerca e non può ricercare né un essere in sé che fondi o giustifichi tale esperienza, né un sistema di fini o valori ideali che l'organizzi. Ricerca piuttosto il sistema di leggi secondo cui essa si costituisce e si muove, i principi determinanti la sua struttura, o, in altre parole, l'intima problematica che ne caratterizza la vita e permette di seguir questa nelle sue sintesi e nei suoi sviluppi.

Che questa legge o questa problematica possa esprimersi sotto la forma dell'antinomia tra l'io e il mondo, antinomia che la vita spirituale sempre concilia e sempre rinnova, fu già riconosciuto più volte. Gli aspetti della spiritualità sono infiniti, alcuni labili e, quasi direi, senza nome, come i contatti da cui derivano; altri, nascenti da rapporti fondamentali e continuamente rinnovantisi, pur senza raggiungere

vera universalità e obbiettività, aspetti in cui prevale o l'uno o l'altro degli estremi, in cui la loro tensione si sviluppa su piani e direzioni diverse. Ma all'interno di questo ondeggiare dalle mille mutevoli forme, di cui siamo in genere ben lontani dal riconoscere tutta la fecondità, si disegnano nella vita spirituale alcune grandi correnti, che nella loro ideale continuità ed universalità costituiscono una propria obbiettività concreta radicata sui piani della naturalità e della socialità, un proprio mondo, che innestandosi agli altri, forma ciò che noi diciamo il mondo della cultura.

È un'ingenuità dogmatica pretendere di dedurre dall'idea dello spirito, l'idea delle sue forme universali. Queste sono scoperte storicamente e definite come unità strutturali e continuative della cultura, che pur nel fondersi e confondersi e reciproco reagire, rivelano una propria autonomia. Definire tale autonomia in una legge che permetta di comprendere l'unità vivente del processo di costituzione e di sviluppo attraverso la varietà dei contenuti, la diversità dei sensi e dei rapporti, e coordinare le leggi dei vari campi in funzione dell'idea generale dello spirito, così da poter riconoscere le linee e i piani delle loro reciproche connessioni, è il compito generale di una filosofia della cultura. Questa, come già dicemmo, né postula la realtà metafisica dello spirito, né definisce un proprio assoluto teleologismo; procede all'analisi dei momenti costruttivi del mondo culturale, delle loro forme, dei loro rapporti, così da riconoscerne l'unità vivente negli aspetti infiniti. Essa ha come suo corrispettivo l'esperienza storica in tutta la sua ricchezza e varietà ed offre anzi al sapere storico una criteriologia per la critica dell'elemento intuitivo e pragmatico dei suoi concetti. E, come non v'è nessuna ragione e nessuna possibilità — fuor del riferimento alle esigenze umane — di stabilire una gradualità valutativa tra esperienza spirituale ed esperienza naturale, non v'è neppure alcuna ragione — fuor del riferimento a speciali condizioni di cultura — di considerare secondo un ordine di perfezione le varie forme spirituali. Solo dobbiamo ricordare che, ponendoci da un punto di vista teoretico, che è il punto di vista dell'universa-

lità e della coerenza razionale dell'esperienza, la nostra prospettiva è per l'appunto teoretica e le altre forme spirituali sono viste sotto tale direzione. E ciò non nel senso ch'esse siano viste come teoreticità, e per ciò impoverite e astratte, ma anzi che son viste per la teoreticità, nell'organicità della loro struttura e del loro sviluppo, da un punto di vista più universale e totalitario di quello che possa determinarsi al loro interno. Certo anche nessuno negherà vi possano essere punti di vista etici, estetici, religiosi, da cui giudicare e valutare il mondo, e ch'essi siano validi e praticamente efficaci; ciò che è da escludere è che essi possano valere nel campo teoretico e nel senso teoretico, con l'universalità e con l'autonomia che solo a questo compete.

Ora, nell'organismo generale della cultura può rilevarsi anzitutto una sfera, in cui l'attività spirituale nelle sue varie forme — economica, giuridica, educativa, morale — vale essenzialmente come principio di unità e di continuità del mondo umano in quanto tale. Il contrasto tra l'io e il mondo e le direzioni e le forme di sintesi cui dà luogo non escono qui da tale orizzonte. È questa la sfera etica. Ma al di là di essa la problematicità spirituale trova altri sviluppi: il mondo umano rimanda ad un più ampio universo, la cui tessitura penetra la struttura stessa di quello. L'io e il mondo stanno qui l'uno di fronte all'altro in tutta la loro universalità e profondità: la sfera spirituale, che risulta dalle direzioni in cui la loro sintesi si sviluppa, si estende al di là del mondo etico: è il regno — come Hegel lo chiamò — dello spirito assoluto, in quanto lo spirito vi appare e si pone come l'assoluto problema o l'assoluta legge della realtà.

L'atto dello spirito come assoluta risoluzione della problematica fondamentale insita nell'antinomia dell'io e del mondo, appare in una caratteristica tensione dialettica che qui disegneremo nella sua generale struttura pur ricordando che ciascuno dei suoi momenti prende concretezza storica in funzione di particolari contenuti e del loro sviluppo. Da un lato, essa è immanente all'essere determinato dei due estremi: l'io e il mondo si ritrovano in ogni punto immediatamente e ciascuno riconosce nell'altro e sembra vivere per

l'altro la sua vera vita. È questa la sfera dell'esteticità che l'arte obbiettiva, organizza, sviluppa in un mondo concreto di creazioni. Dall'altro la tensione tra i due estremi e tutta la problematica che ne deriva, il cosmico ed umano *bellum omnium contra omnia*, non ha al suo interno alcuna soluzione: questo disperato riconoscimento stesso rimanda a una soluzione trascendente. Ciò che qui è guerra e conflitto, nello al di là riposa in una pace assoluta. È questa la fede della religione: la religione positiva è il concretarsi di questo rapporto di trascendenza e delle sue forme di attualità nella vita umana.

Di qui un'antitesi più volte riconosciuta tra spiritualità estetica e religiosa, tra la mondanità dell'una e la transmondanità dell'altra. La sfera dell'una è il sensibile, che si rivela in tutta la sua feconda ricchezza, la sfera dell'altra è il sovrasensibile in cui quello è negato e distrutto. Il riflesso soggettivo dell'una è il piacere, il senso di compimento e soddisfazione immanente; il riflesso o il fondamento dell'altra è il dolore, l'angoscia del presente e la beatitudine è solo un postulato che non trova nessuna intuibilità concreta. Da un lato la partecipazione è intuizione e immediata certezza, dall'altro è credenza e fede. Certo le due sfere, nonostante quest'essenziale antiteticità, che si rivela sia nei riflessi soggettivi che nelle strutture oggettive, si toccano, si compenetrano. Anzi, la religione non acquista positività senza che il suo mondo sovrasensibile si traduca nell'intuizione estetica, nel mito, in una realtà artistica d'immediata partecipazione. E l'arte a sua volta acquista coscienza di sé e del proprio potere, si erige a mondo autonomo, proprio in quanto si pone di fronte al più grave e decisivo dei suoi problemi: trasfigurare in sé il mondo della religione.

Ma la verità di tale posizione dello spirito come problematica e legge assoluta, ha la sua attualità nella sfera teoretica. La ragione è lo spirito come forma dell'universalità e totalità dell'esperienza, concepita secondo il suo principio intimo di vita, come realtà. Ma proprio per questo, proprio per il carattere d'autonomia formale della ragione, essa è riflessione su di sé e sul proprio operare, critica in atto di

ogni propria determinazione critica, e libertà dal proprio porsi dogmatico come assoluto e dalla posizione stessa assoluta dello spirito. La sintesi che definisce la sfera teoretica non è immanente né trascendente, è una idea limite che si attua e si conosce come tale, in cui i due estremi antinomici valgono solo nell'astratta relazione formale di soggetto ed oggetto, che implica la risoluzione d'ogni loro determinazione.

Da qui nascono le differenze essenziali tra le sfere estetica e religiosa da un lato e la sfera teoretica dall'altro. Questa è, nella sua essenza, la forma di trasposizione della esperienza determinata e molteplice in realtà una ed organica. Il suo mondo è essenzialmente questa struttura formale nel suo processo di identificazione con la vita del reale, e questo processo è per la natura della ragione non solo infinito, ma essenzialmente critico, autocreatore e autorisolutore in ogni momento. La teoreticità non è mai, come tale, determinata secondo un concreto insieme di contenuti: è la mobilità infinita in ogni contenuto, è la libertà dell'esperienza come rivelazione dell'intima sua vita. Le sfere estetica e religiosa invece, sono bensì illimitate nel loro sviluppo, ma si realizzano sempre in rapporto a un insieme o a un piano di contenuti concreti, e perciò il loro mondo è un mondo d'esperienza posto come realtà e quindi in sé concluso e definito secondo un sistema d'intuizioni. Se l'antitesi di principio tra la sfera estetica e quella religiosa, tra il principio d'immanenza dell'una e di trascendenza dell'altra esprime nel suo dialettizzarsi la problematica dello spirito in quanto si pone come assoluto, la teoreticità è la verità di tale problematica, è, al limite stesso, il liberarsi dello spirito da questa sua imparzialità, che è pure il suo atto di creazione, e risolvere questo in una formale infinita edeguaione alla realtà in cui il mondo stesso della sua creazione rientra.

Noi non diremo con ciò che la filosofia sia la verità della arte e della religione, che queste siano gradi o forme inferiori di quel vero che la filosofia abbraccia. Questa concezione — che lasceremo qui in sospenso fino a che punto sia stata veramente quella hegeliana — è ad ogni modo imbevuta di

presupposti dogmatici nei riguardi della filosofia — come conoscenza definita di un sistema di contenuti secondo un ordine universale — e di presupposti intellettualistici per riguardo all'arte e alla religione. Arte e religione hanno una loro assoluta autonomia, creano ciascuna a se stessa un proprio mondo, che pure non è mai la soluzione definitiva del problema che con esse era posto, anzi, nella dialetticità di principio che genera con l'altro, pone in luce questa problematica. La verità, la positività di questa problematica è nella sfera teoretica, nel sapere speculativo, come fu detto; ma non che essa assorba in sé le altre due, e i loro contenuti. Esso non solo le presuppone, ma non risolve il loro valore, non chiude in sé il loro contenuto, piuttosto pone questo e quello su un altro piano, che è quello della verità, per cui essi rientrano nell'ordine del reale, secondo un processo illimitato, che agisce all'interno stesso di tali sfere, e, libero da esse, come sapere speculativo.

Qui si può riconoscere, in linea generale, la natura dei rapporti tra la sfera teoretica e quella estetica e religiosa. Anzitutto è chiaro che all'interno di queste due ultime sfere la teoreticità appare come risoluzione della determinazione dogmatica del loro mondo, come affermazione della libertà del suo sviluppo, dell'universalità del suo problema. Appare cioè come riflessione pragmatica: precettistica, normativa, idealizzante, e come riflessione critica, che, in funzione dell'ideale o degli ideali, mira a risolvere continuamente le forme di sintesi particolari. Quanto al sapere speculativo non v'è dubbio che a garantirne la validità l'esperienza estetica e religiosa non abbiano avuto gran parte. La fede religiosa, da un lato, che trascende la particolarità degli aspetti della esperienza e l'intuizione estetica dall'altro, che dà valore a tali aspetti nella loro singolarità rappresentano quasi gli astratti estremi, in sé isolati, di quel processo per cui la ragione sale dall'esperienza all'idea per ridiscendere all'esperienza. Per questo ogni visione filosofica del mondo ha nella sua concretezza intuitiva motivi estetici e religiosi e per essi si fissa e si determina nella sua struttura e nel suo senso metafisico.

IV

Lasciando da parte il campo estetico, possiamo qui ora seguire più da vicino la funzione del momento religioso nella costituzione del pensiero filosofico.

Anzitutto tale momento può dar senso e concretezza spirituale, sostenere, in certo qual modo, e significare una direzione essenziale del pensiero speculativo: il suo trascendere l'esperienza intuitiva nell'idea. Questo affermarsi dell'autonomia della ragione, questo sollevarsi fuor del gioco dell'essere finito e dei suoi valori, verso la sfera della verità, può rivestirsi di senso religioso o può giustificarsi come la forma più pura della religiosità. A ciò si riferisce, in primo luogo, quella che potremmo dire la religiosità del filosofo: poiché la filosofia, come del resto l'arte, la morale, il diritto, l'educazione, possono colorarsi per il soggetto di un senso religioso, che tuttavia esprime solo un possibile senso, una direzione valutativa e interpretativa della loro struttura. E il filosofo può sentire la religiosità del suo pensiero — che pure ne è solo un possibile significato — proprio in questo trascendere la determinatezza dell'esperienza, in questo risalire all'idea e tener fede al puro mondo delle idee, nonostante i richiami delle cose, degli eventi, delle passioni. Per di più il filosofo può affermare — in quanto filosofo — questa religiosità del pensiero come la forma più pura di religiosità, immune da ogni contaminazione di esperienze e di valutazioni particolari.

E, si badi, non si tratta solo di una tonalità o di uno stato d'animo del filosofo. Si tratta di una realtà storica facilmente documentabile. Che lo sviluppo di una tradizione religiosa abbia offerto alla filosofia presocratica o al platonismo l'incentivo e il senso per la vigorosa affermazione dell'autonomia del razionale che li caratterizza è noto, come è noto che da un tale motivo sia stato sostenuto l'idealismo post-kantiano. E che in queste correnti ed altre ancora, dove quell'affermazione è al centro del pensiero, nel razionalismo del XVII secolo e nelle forme pur disparate del razionalismo contemporaneo, dal neohegelismo anglo-americano alla feno-

menologia husserliana, dal Brunschvicg al Martinetti, questo senso della religiosità del pensiero speculativo e, di rimando, il riconoscimento nell'atto della ragione della più alta e vera religiosità, si ritrovi con varia accentuazione, può essere facile da provare. Qui, in generale, il punto di vista teoretico ha assorbito in sé e fatto fruttar per sé il punto di vista religioso.

Ma in altra direzione il motivo religioso può determinare la curvatura della sistematica razionale, dare alla sintesi teoretica un significato ed un organismo, tale da renderne più viva l'aderenza alla vita personale e all'esigenza della cultura. È questo il caso del neoplatonismo, della filosofia scolastica in generale, del pensiero di Malebranche o di Jacobi, del teismo speculativo della metà dell'Ottocento e in generale di tutta la filosofia a tonalità religiosa che negli ultimi cinquant'anni in Italia come in Francia, in Germania come nei paesi anglosassoni ha cercato di restaurare in questa forma il principio di sistema scosso dall'atteggiamento critico del pensiero speculativo. Dall'idealismo religioso inglese al personalismo speculativo del Royce, dal più al meno esplicito pragmatismo religioso del Le-Roy o del Blondel, alla nuova metafisica del Lavelle, dal pluralismo teistico del Varisco alle varie forme di trasposizione religiosa dell'idealismo italiano, da alcune tendenze secondarie ma pur diffuse della fenomenologia ed alcune degenerazioni della filosofia dell'esistenza — per trascurare gli indirizzi ortodossi — si possono ricordare molti nomi, come se questa fosse una via su cui sia facile al pensiero contemporaneo di scivolare. In ogni caso qui il pensiero filosofico ha valore di propedeutica; esso rimanda sempre, come a suo compimento, a una posizione religiosa, con questo di caratteristico, che quanto più il pensiero l'ha giustificata come suo sbocco naturale, tanto più ha tolto a se stesso ogni criterio di giudizio sulla natura concreta di tale posizione, che si sente e si afferma come autonoma e che non ha nessun conto da rendere alla ragione. Qui il punto di vista religioso ha assorbito in sé quello teoretico, almeno di principio.

In questo caso tuttavia è da notare che, da un lato, i

concetti teoretici puri, che presi in sé sono astratti, si fissano e si concretano in un'intuizione religiosa così profondamente da diventarne peressoché inseparabili; dall'altro, che la prospettiva religiosa illumina a fondo alcuni aspetti dell'esperienza, anche non prettamente religiosa, e perciò stesso modifica, sviluppa, affina la sistematica teoretica. Si pensi, ad esempio, all'agostinianesimo o, se meglio si crede, alla filosofia mistica in generale.

Se così importante ci appare il fattore religioso nella costituzione e nello sviluppo del pensiero filosofico, è necessario però vedere anche un altro aspetto della cosa. E prima di tutto, il motivo di trascendenza nella ragione, quel suo passaggio dall'esperienza all'idea, e quel tener fede alla purezza di questa, è, come vedemmo, solo un momento del procedere speculativo. Ad esso fa riscontro il motivo d'immanenza, il discendere del pensiero di nuovo a contatto, anzi nell'intimo profondo dell'esperienza. Alla religiosità della filosofia fa equilibrio la sua mondanità, l'amore del reale e del vivente, al razionalismo l'empirismo. Il pensiero filosofico, isolato nel primo senso, è un ascendere a vuoto, è un dar corpo obbiettivo alle idee che son dei semplici piani di rifrazione, è un atto edificante che perde di vista la vera funzione teoretica. E, in secondo luogo, la concezione della filosofia come della più pura forma di religiosità è certamente giustificata per il filosofo, ma, espressa in senso universale, conduce ad un assoluto svuotamento della coscienza e della vita religiosa, a un suo astrarsi in una vuota discorsività teologica. Il Dio dei filosofi e il suo culto di pura ragione è, per l'umanità in generale, un'estrema povertà ed astrattezza, che non corrisponde ad alcuna delle esigenze concretamente religiose, e il proporlo come la verità e l'idealità della vita religiosa stessa è dissolver questa fin nelle sue stesse radici. La critica di Pascal al Dio di ragione è perfettamente giustificata. In questo caso la superbia del filosofo, di ridurre alla sua forma e ai suoi motivi la vita e i suoi significati, è punita non solo con la perdita di vista della concretezza e molteplicità del vivente, ma più ancora con la mutilazione stessa della filosofia. E si aggiunga che

nessuna parte è per un filosofo più grottesca e più pericolosa di quella di banditore di una religione astratta, senza presa sulle anime degli uomini.

D'altra parte, se è vero che il motivo religioso offre al pensiero filosofico spesso il senso concreto della sua sintesi, un senso facilmente aderente alle anime e alle loro esigenze, è anche vero che questa è la forma più tipica e irrimediabile — perché soddisfatta di sé — di un arresto dogmatico del pensiero speculativo, di una sua determinazione in riguardo ad aspetti e a valori particolari, che gli vietano sia il proprio libero sviluppo teoretico, sia l'adesione alla viva e complessa esperienza. Qui la filosofia ha perduto la sua libertà e produttività teoretica: essa accoglie dal di fuori la propria legge, essa si riconosce dipendente e in sé inetta a raggiungere il proprio fine, essa subisce e deve perciò subire dall'esterno, senza controllo, il proprio compimento. In questo atteggiamento — che prende al solito la forma sistematica dello spiritualismo — il compromesso domina sovrano: il sistema razionale, chiudendosi, diviene una visione edificante; la religiosità perde il vigore, la crudezza, la concretezza che le danno effettiva positività. E questo compromesso, se forse è la ragione della popolarità di una tale filosofia, in quanto si muove in quel piano di astratta spiritualità ove tutte le responsabilità sono attenuate, è quanto mai funesto ai due piani che pretende conciliare e che invece sforma e rinnega, come già aveva riconosciuto Lessing polemizzando contro il teismo illuministico e il neologismo teologico, ad un tempo.

E ancora, se è vero che in tale curvatura religiosa del pensiero i concetti prendono colore e divengono intuitivi, è vero anche ch'essi perdono ogni elasticità teoretica, ogni funzione euristica: essi si realizzano, divengono termini del sapere e non più vie e metodi. Inoltre se non v'ha dubbio che l'intensa partecipazione e illuminazione di una sfera dell'esperienza porta alla luce toni e strutture che s'estendono ben oltre quella sfera, è pur certo che in tal modo cadono in ombra zone vastissime e motivi profondi, o sono riassunti in un'astratta indifferente significazione. Quanto

alla funzione pratica di tali filosofie religiose, alla loro capacità di consolare ed elevare gli spiriti, mi sia permesso di dubitare che tali effetti escano dalla cerchia ristretta del filosofo stesso e di qualche anima bella e di pensare che tale edificazione è piuttosto una soddisfazione di sé, un acquietamento interiore a buon mercato, che non conosce né il tragico conflitto e la sublime passione della vita religiosa, né la fedeltà serena e la pura fatica del pensiero. E un'altra cosa va rilevata: che ci sono due modi di partecipazione alla vita spirituale: l'uno è la partecipazione attiva, creatrice della personalità, dove questa realizza in sé la dialettica di quella e si fa nuovo centro indipendente del suo sviluppo; l'altro è la partecipazione passiva, l'inserirsi in una soluzione e il garantirsi della sua stabilità, come di un mondo sicuro della persona, che pretende così rifiutare il rischio e la responsabilità del suo essere individuale. Di questo secondo tipo è la spiritualità che caratterizza la filosofia religiosa, spiritualità che sembra aver perduto ogni fede nella propria originaria spontaneità, fecondità e libertà per garantirsi in un mondo di realtà obbiettiva e di dimostrazioni intellettuali.

Comunque, se è chiaro che l'esperienza religiosa ha una importante, anzi primaria funzione nel guidare e sostenere il pensiero alla ricerca e alla conquista del piano di autonomia razionale proprio della filosofia, che, di più, v'è nell'atto del pensiero filosofico un momento che può essere ed è sentito come religioso, che nella determinazione intuitiva del sistema speculativo e dei suoi concetti l'esperienza religiosa può aver gran parte, è anche chiaro che la contaminazione delle due sfere e, più ancora, la prevalenza della sfera religiosa su quella teoretica fissa dogmaticamente il pensiero, lo arresta nel suo processo razionale, lo distacca dalla concretezza dell'esperienza che ne vien sformata e impoverita. Giacché il motivo religioso determina secondo il suo proprio valore e la sua propria prospettiva la realtà teoretica, che in sé è una mera idea limite, la legge di un processo, ne costituisce un essere obbiettivo, ricco di elementi intuitivi e valutativi, ma tale che di fronte al pensiero

è un dato, anzi, ha questo di contraddittorio, che è l'esser limitato d'un pensiero che s'era posto come autonomo.

Io so bene che qui non mancano vie d'uscita, come son quelle in sé opposte e variamente tentate dalla filosofia religiosa o di considerare la pretesa dell'autonomia come un arbitrio della ragione che così da sé si punisce, o di cercar di fondare tale autonomia nell'atto stesso di quell'assoluta Realtà religiosa. Ma in ciascuno di questi casi l'autonomia razionale è concepita dogmaticamente, secondo il proprio termine o secondo il proprio principio: ciò che sfugge è il suo carattere dialettico costruttivo, come legge costitutiva ed evolutiva del pensiero filosofico e quindi come suo unico ed assoluto criterio nel rapporto con l'esperienza. Da un lato si nega troppo, dall'altro si concede troppo; là ci si mette in condizione di poter introdurre di soppiatto qualunque contenuto al pensiero, qui di concedergli come contenuto non la vivente ricerca, ma un oggetto astratto, astrattamente identificabile con la realtà religiosa.

E a questo punto ci sia permesso dire che se è vero che il Dio — se così lo vogliamo chiamare — dei filosofi — l'idea limite dell'assoluto Reale. — quando è assunto dogmaticamente, è infinitamente povero e inefficace in confronto al Dio della coscienza religiosa, questo è piuttosto povero e limitato di senso in confronto all'enorme problematica che la filosofia convoglia verso l'idea di quello. L'uno è la soluzione, anzi, una soluzione secondo una particolare prospettiva dei problemi della vita, l'altro è la legge o la verità della vita; l'uno è il termine in cui la vita spirituale parzialmente s'accentra e si riflette, chiudendo il proprio universo, l'altro il limite di un processo infinito, limite che in sé risolve ogni riflessione e ogni parzialità d'orizzonte. V'è perciò una essenziale differenza di natura che nessuna contaminazione può annullare e che si rivela nella dialettica per cui ogni contaminazione in sé si dissolve. Tutte le questioni che sorgono in tale dialettica non hanno alcun interesse euristico, ma solo dimostrativo e analitico di tale dialettica stessa; le diverse composizioni a cui si può giungere, non hanno alcuna

validità teoretica, sono solo indizi di una direttiva o di una posizione di cultura o di vita spirituale.

Questo è certo, che quanto più il principio d'autonomia razionale — nel senso trascendentale e metodico — è in atto nella filosofia come coscienza critica e antidogmatica, tanto più diviene inaccettabile qualsiasi compromesso tra sfera religiosa e speculativa. Le forme di questo contrasto e i piani secondo cui esso si afferma sono altrettanto vari quanto le forme e i piani del compromesso; ma, da un punto di vista essenziale, non si tratta qui, da parte della filosofia né di un misconoscimento della sfera religiosa, né di una sostituzione del proprio valore o della propria realtà a quelli religiosi nel loro campo, ma solo di una riaffermazione concretamente metodica della propria libertà e della propria funzione. Nel tempo stesso, quanto più nel sapere speculativo s'accenna il momento critico, che corrisponde a un dissolversi di sistemi di valori dominanti la cultura e a uno sviluppo indipendente delle varie direzioni spirituali, tanto più, lungo questa via, si accumulano i tentativi per interromperla, per ricostituire una sintesi dogmatica a sfondo religioso. È in questa situazione che, in generale, lo spiritualismo religioso rinasce con qualche variante senza interesse speculativo.

Che la filosofia religiosa — di qualunque grado essa sia — abbia nella coscienza critica del sapere speculativo il suo principio di dissoluzione, appare evidente anche dal fatto che essa si trova di principio in opposizione al punto di vista scientifico come al punto di vista storico in cui quella coscienza ha due tipiche affermazioni. Giacché tanto l'uno quanto l'altro implicano di massima l'infinita risoluzione della realtà fisica e culturale, delle categorie o dei valori che li determinano, in un sistema sempre più vasto di relazionalità. Ogni filosofia dogmatica invece — e tale è la filosofia religiosa — richiede sempre un piano di realtà empirica da poter essere negata e superata secondo un sistema fisso di categorie e di valori in una realtà assoluta. Anche qui non si tratta affatto che il sapere scientifico o il sapere storico possano in qualche modo escludere l'attualità e la validità della sfera religiosa e tanto meno sostituirsi ad essa

nel suo proprio significato: essi piuttosto non consentono la trasposizione della realtà religiosa sul piano teoretico o la riduzione della realtà teoretica sul piano religioso, e ciò non per riguardo ai loro particolari contenuti, ma per riguardo alla loro natura essenziale.

V

Noi dobbiamo ora considerare l'altra faccia del problema, la forma cioè ed il senso con cui la teoreticità o il pensiero speculativo interviene nella sfera religiosa.

Ritornando all'accento fatto precedentemente, se noi consideriamo tutto il complesso dell'esperienza religiosa, nella ricchezza infinita delle sue forme e dei suoi motivi, senza preconcetti, ci appare impossibile definirla secondo una realtà o un valore univoco, tanti sono i piani d'esistenza e i significati ch'essa abbraccia. Noi dobbiamo piuttosto cercar di cogliere la legge della sua struttura, che è principio insieme del suo differenziamento e del suo sviluppo o, in altre parole, cercar di riconoscere in una formula — che non vuol affatto esprimere un'essenza sostanziale, ma definisce un'idea come criterio metodico di ricerca — il carattere fondamentale della problematica che le sta a fondo, giustifica e insieme risolve qualunque soluzione particolare così che solo da questo punto di vista l'esperienza religiosa può apparire nel suo tutto articolata e vivente pur nella complessità e disparità infinita.

Ora la problematica che sta a fondo di tale esperienza è la problematica estrema del finito che in nessun punto ha solidità e compiutezza, problematica che ha la sua tipica forma spirituale nell'antinomia continuamente rinnovantesi tra l'io e il mondo, e il suo concreto avvertimento personale nella vana ricerca della felicità come corrispondenza del mondo alle esigenze soggettive. Ma questa problematica della vita, che è sui vari piani variamente sperimentata, si accentua nell'esperienza religiosa sino all'estremo, per il fatto ch'essa è riferita o rimandata ad una soluzione asso-

lutamente trascendente. V'è perciò nella vita religiosa questo paradosso che tanto più s'afferma quanto più pura è la religiosità stessa: più intenso è il riconoscimento della problematicità dell'esistenza, più certa e valida è la sua soluzione trascendente, e quanto maggiore è la sicurezza di questa, tanto più vivo è l'avvertimento di quella. La parabola del pubblicano e del fariseo, il senso delle beatitudini, il valore edificante della sofferenza, il *pecca fortiter* di Lutero, sono alcune tra le infinite indicazioni di questa fondamentale paradossalità. Essa è particolarmente evidente nel rapporto tra l'eterna beatitudine e la bontà che la largisce, da un lato, e il dolore terreno dall'altro. Quella ha in questo la sua condizione, questi in quella la sua giustificazione. Ed è facile rilevare quali assurdi immorali compromessi questo paradosso possa fondare.

Ma v'è un altro aspetto dell'esperienza religiosa che le concede positività. Il trascendente non è mai mera trascendenza, un assoluto al di là, è sempre vissuto e sperimentato come trascendente. Anzi è proprio in questa forma dell'esser vissuto e sperimentato ch'esso si presenta come centro di vita religiosa positiva e solo attraverso a una estrema purificazione di tale vita in senso religioso, accompagnata da una sua riflessa coscienza teoretica, s'idealizza nella sua mera trascendenza. Le forme, gli aspetti secondo cui la trascendenza è vissuta, le forme fenomenologiche del divino sono, se non illimitate, numerose e solo la storia delle religioni ce ne può render conto, come ci può render conto della varietà di piani e direzioni di tale esperienza e dei suoi sensi e valori. Gli orizzonti al di là dei quali si pone il trascendente sono diversi e s'intersecano diversamente a costituire una zona di trascendenza vissuta, in cui s'incentra o a cui si riferisce la soluzione religiosa dei problemi della vita.

Dal senso, proprio dei primitivi, di una diffusa trascendenza demonica che illumina e garantisce, quando vi siano positivamente innestate, le forme e gli atti della vita tutta, come rapporto dell'umanità e del mondo, all'esperienza dell'ordine siderale e del corrispondente ritmo delle stagioni

o del potere di vita e di fecondazione che regge l'essere naturale e ne domina le singole esistenze finite, al mistero presente della nascita e della morte, alla coscienza dell'unità ideale della comunità e dei suoi rapporti coi singoli, o dell'ordine limite dei valori spirituali che sovrasta al conflitto e al dramma dell'umanità vivente, sono varie zone di trascendenza che offrono varie direzioni di soluzione ai problemi della vita. Le diverse forme di trascendenza — corrispondenti ai molteplici contenuti di esperienza e di vita che la religione abbraccia, e in cui s'incarna — dal piano più elementare dei bisogni delle funzioni umane e dei rapporti sociali, alle esigenze più alte e alle più complesse relazioni di cultura, si riflettono nella diversità delle forme di partecipazione o di culto — dall'atto magico al sacrificio, alla preghiera, all'adorazione in spirito e verità — diversità non pure d'aspetto, ma di senso e di valore, per cui ciascuna forma è infinitamente plastica nella sua struttura e nel suo significato. Partecipazione culturale, che quanto più si fa puro il senso religioso, tanto meno è per se stessa efficace, tanto più richiede l'atto del trascendente e si risolve nella paradossalità della grazia.

Perciò nulla sarebbe più errato di voler fissare un senso univoco dell'esperienza religiosa nella cultura o nella vita personale. Non solo a seconda della sintesi raggiunta da tale esperienza, questa si significa in un modo diverso e può porsi, con varia potenza e tonalità, più o meno al centro della vita culturale e personale; ma all'interno di ogni esperienza religiosa, sia per la sua essenza stessa paradossale di negatività assoluta che si traduce in assoluta positività, sia per il confluire in essa di elementi e piani diversi di intuizione e reazione, v'è campo per i sensi e i valori più disparati. In generale si parla e si giudica molto astrattamente del valore e dell'efficacia della religione, secondo formule speculative o valutative astratte dirette a riconoscerne la positività in generale. Una fenomenologia descrittiva della vita religiosa rivelerebbe molti aspetti interessanti ed inaspettati, specie per ciò che riguarda le religioni superiori. E rivelerebbe anche ciò che spesso gli apologeti troppo facili

della religione dimenticano: che vi sono vari piani su cui vivere e riconoscere il valore religioso, sia nella cultura che nella persona, ma che quanto più esso è vissuto e riconosciuto nella sua purezza, tanto più radicale è la problematica che ne deriva, tanto più difficilmente adattabile a quella della vita quotidiana e della stessa vita etica, tanto più instabile di sensi e di significati. Quando si ripete che solo nella religione l'anima può essere in sicurezza e in accordo con se stessa, la vita sociale e culturale armonizzata, l'ordine etico garantito e via dicendo, si fanno giudizi astratti che riflettono piuttosto una valutazione generica che un'esperienza intima e profonda. Chi conosce la vita dei grandi santi — in quanto santi religiosi e non semplicemente ecclesiastici o concretamente umani — e la storia dei grandi movimenti religiosi, che ha sperimentato in sé non la soluzione — o il compromesso — ma il problema religioso, sa quanto questo sia tragicamente complesso e come porti con sé il principio del conflitto e non della pace.

Può essere a questo proposito interessante di gettare uno sguardo sul momento negativo della religiosità. Ogni valore spirituale, quanto più si eleva fuor dalla costituzione della cultura in cui è implicito, tanto più definisce un disvalore di fronte a sé e pone quindi la persona di fronte a una specifica responsabilità. Nelle religioni primitive o naturali o politiche il disvalore religioso si definisce in termini obbiettivi e si concreta in un tipo di coscienza, di atteggiamento e di riconoscimento altrettanto obbiettivi, giacché dipendono dalla realtà culturale a cui s'innesta senza sufficiente differenziazione la sintesi religiosa. Ma quanto più la vita religiosa si differenzia, crea una propria sfera, si riferisce all'individualità personale, tanto più si accentua il senso e l'efficacia del disvalore, del negativo, tanto più diviene difficile definirlo, tanto più la responsabilità si accentua.

Giacché il disvalore è complesso: implica la negazione della concreta sintesi religiosa o di uno dei suoi aspetti, sia nella vita culturale che in quella personale, implica di più la negazione della soluzione religiosa nell'accettata e

rinnovata problematicità della vita, implica infine la negazione del punto di vista religioso stesso come essenziale e dominante, l'affermazione dell'indipendenza da esso di una forma dell'esistenza o dell'esistenza stessa in generale. In ciascuno di questi casi v'è in tale negativo una positività che può essere anche positività religiosa. Nel primo essa è l'affermazione della libertà del principio religioso dai suoi aspetti obbiettivamente e soggettivamente determinati, nel secondo è il rinnovato senso del problema religioso nella sua infinità, nel terzo è l'affermazione di fronte a questo dell'indipendenza e dell'originalità dell'esistente. Da qui deriva la complessività paradossale di struttura e di significato del peccato, l'intima dialettica in esso del negativo e del positivo, il suo rapporto antiggiuridico e antiatico con la redenzione, il suo richiamo religioso alla grazia.

La vita religiosa si svolge dunque nella tensione tra la problematicità negativa dell'esistenza e la positività assoluta del trascendente. Essa si radica nella crisi della natura, della persona, della storia — che non può mai concepire come un positivo — ma da cui deriva la certezza del positivo, il senso della presenza di Dio, la forma della sua partecipazione ad esso. Questo senso della problematicità dell'essere, questo senso della presenza del divino in essa e al di là di essa e di una partecipazione alla sua trascendenza, è l'atmosfera religiosa che prende luci, toni forme infinitamente varie, labili alcune e superficiali, altre profonde stabili ed organiche.

Le religioni positive nella loro complessa struttura, che s'innesta alla vita psichica come a quella sociale, che abbraccia tanto la sfera del sentimento quanto quella della credenza o del mito, che s'obbiettiva nel culto e, al di là del culto, nel sistema di norme che innervano religiosamente i diversi campi spirituali, sono appunto le forme di soluzione concreta di una concreta problematicità religiosa, entro le quali si muove e in cui si organizza la vita religiosa personale. Si può, in una fenomenologia della religione, tracciare lo schema astrattamente dinamico di tali obbiettività religiose, come si può in una fenomenologia estetica trac-

ciare la struttura ideale del mondo dell'arte. Ma ogni religione positiva, a seconda della realtà culturale su cui sorge, orienta, equilibra, estende, dinamizza questo schema in un modo tutt'affatto particolare. Una distinzione è tuttavia possibile tra le religioni naturali derivanti da un'elementare collettiva esperienza religiosa, organizzantesi via via nel costume e nella vita sociale e le religioni rivelate derivanti da una radicale esperienza religiosa, che, pur innestandosi su una religione tradizionale, portano alla luce con estrema violenza e radicale purezza il principio stesso religioso nella sua paradossale originalità e nella sua pretesa di universalità, nella sua infinita distanza e infinita presenza alla vita. Da questo punto di vista il Cristianesimo può ben dirsi la religione assoluta o meglio la radicale, definitiva esperienza religiosa e perciò appunto capace d'infinita variazioni e sviluppi.

Indipendentemente o all'interno delle religioni positive un aspetto della religiosità appare con particolare rilievo, tanto da poter illudere d'essere la fonte prima della religione: il misticismo. Esso consiste nell'immediata adesione della persona al trascendente, nel superamento di tutti i piani e le linee di tensione, di tutte le forme complesse di partecipazione in una partecipazione immediata. Sembra certo che si possa parlare anche di misticismo in campi non religiosi, ma ciò avviene per quel senso di religiosità che, come vedemmo, può parzialmente aderire ad essi. Comunque v'è nel misticismo religioso sempre un duplice aspetto: l'interiorità personale della problematica religiosa; l'immediatezza personalmente vissuta della soluzione. Con tutto ciò la partecipazione mistica è assai meno personale di quanto sembri: essa dipende dalla natura generale del problema religioso, dalle forme ch'esso ha assunto nella religione positiva, e dalle forme d'immediatezza della vita personale in genere.

Da ciò derivano alcune conseguenze importanti: l'una è che la mistica, per essere veramente mistica religiosa e non decadere in un semplice stato personale, richiede d'esser fiancheggiata da una propria coscienza teoretica che indichi

il problema di cui l'atto è soluzione e lo mantenga, di fronte ad esso, in tutta la sua universalità. Qui si comprende il rapporto tra vita e coscienza mistica, tra misticismo in atto e teoria della mistica. Questo può rivestire un duplice carattere. È, da un lato — ad esempio nella mistica propriamente cristiana — una descrizione interpretativa del processo mistico, dove le categorie sono assunte dal mito religioso, dalla teologia e trasfigurate nel nuovo senso. È, dall'altro — ad esempio nella mistica neoplatonica — anche una dimostrazione della validità e del significato dell'atto mistico, attraverso a un'analisi, da un punto di vista religioso, della vita spirituale in genere e in specie del processo teoretico — colti bensì nella loro problematica interiore, ma concepiti in senso dogmatico, come necessariamente sbocanti ad una soluzione d'immediatezza. Si spiega qui il rapporto spesso notato tra la mistica speculativa e l'idealismo d'immanenza dogmatico.

Un secondo punto da rilevare è che la mistica non è mai fatto primario e fondamento della religione. O risolve in sé momenti religiosi provenienti da altri campi di cultura ed esprime un alone vago di religiosità personale, o si innesta su una religione positiva, quasi, direi, a ridurne lo sviluppo e la dialettica interiore. Il momento mistico non è mai un momento produttivo della religione e tanto meno il più puro. Esso vale a reagire contro la determinatezza obbiettiva di una religione positiva, ma tale reazione, che dovrebbe esser coscienza della problematicità religiosa, viene immediatamente risolta in una soluzione personale. Da ciò il duplice sospetto che circonda il misticismo da parte delle religioni positive: come pericolo di ribellione soggettiva alla ortodossia (cattolicesimo); come pericolo di attenuazione della tensione e vita religiosa (protestantesimo). Comunque di fronte alla grandiosa estensione e complessività della vita religiosa, il misticismo rimane un fenomeno importante ma secondario. La simpatia di certa intellettualità per il misticismo dipende sia da una scarsa serietà religiosa, sia da un semplicismo spirituale che preferisce ai viventi problemi, il brivido esaltante di un'astratta soluzione.

VI

La vita religiosa è dunque nella sua concretezza una struttura ed un processo spirituale estremamente complessi. La ricchezza e molteplicità delle sue forme e dei suoi significati sembrano disporsi secondo quattro piani coordinati: l'esperienza religiosa personale e collettiva, secondo la problematica analizzata; il mondo obbiettivo della credenza in cui questa si proietta come in una realtà sovrasensibile che ne garantisca il senso e la validità; la prassi culturale, come partecipazione attiva e redentrice a questa realtà; l'interferenza infine, varia di sensi e di reazioni, con il complesso del mondo di cultura. Tutti questi piani, che possono avere maggiore o minor rilievo nelle singole religioni, ma di cui nessuno può dirsi in confronto agli altri il primario o l'essenziale, sono interdipendenti e si sostengono e si influenzano reciprocamente. Solo, quanto più intensa e radicale è la vita religiosa, quanto più si eleva ad universalità, tanto più si differenziano e la loro unità si tende e si muove.

Per cui ha un'importanza particolare il secondo piano: il mondo oggettivo della credenza, la realtà religiosa. È ovvio che tale realtà si costituisce per noi come ogni realtà, sulla base di elementi costanti e relativamente universali dell'esperienza, dell'esperienza religiosa in questo caso, che vi ipostatizza i suoi momenti e le sue direzioni essenziali. Queste ipostasi, mentre legittimano il culto, hanno in esso, nella sua prassi, conferma e concretezza; insieme fondano la validità della religione e si garantiscono ed illuminano in essa. Questa adesione all'esperienza e il riferimento alla vita del culto concedono alla realtà religiosa il suo carattere speciale d'intuibilità, che, là ove il principio religioso è più puro, si trasfigura nell'interiorità trascendente della fede.

Se e come gli elementi costitutivi della realtà religiosa coincidano e fino a qual punto con gli elementi della realtà empirica o della pura realtà teoretica, dipende dal grado di autonomia che la vita religiosa possiede e del suo rapporto — di volta in volta variabile — con gli altri piani di espe-

rienza, di vita e di spiritualità. Ma la realtà religiosa, considerata in sé, è di natura essenzialmente distinta dalla realtà empirica o da quella teoretica. Rispetto alla prima essa presenta un carattere comune: d'esser pragmaticamente determinata, così che i momenti ontologici corrispondono ad ipostasi di direzioni dell'esperienza che in essi si consolidano e da cui si riflettono di nuovo sull'esperienza stessa. Ma a differenza di quella, che risulta da direzioni pragmatiche diverse e spesso contrastanti e dà luogo a dubbi e all'esigenza di una sintesi, la realtà religiosa deriva da una direzione unica, autonoma, che le dà un saldo e unitario organismo. Da ciò le deriva una coerenza, un'assolutezza, un carattere definitivo d'unità che sembra imporsi alla realtà del senso comune; prometterle una sistemazione e un senso che la organizzazione teoretica dovrebbe ma non può darle. Ma mentre questa, per sua natura, risolve veramente l'esperienza empirica in sé in un processo infinito, di cui sono garanzia le categorie, la realtà religiosa vi si sovrappone, quasi come un abito di cerimonia, che vien indossato solo in certe occasioni e rimane nuovo e dignitoso solo perché non accompagna l'uomo nelle sue esperienze e nei suoi lavori quotidiani. Così divien chiara anche la differenza tra realtà teoretica e realtà religiosa. L'una e l'altra hanno un carattere di unità definitiva, ma mentre la prima si pone come struttura di relazionalità e sistematicità universale all'interno dell'esperienza, la seconda si pone come struttura di un essere in sé che fonda l'esperienza stessa. Per di più mentre la prima esprime la natura di un'idea limite e la legge metodica della sua attualità, la seconda esprime la natura in sé di un reale, che è in sé per essenza come essere del trascendente, eppure si dà immediatamente nell'esperienza.

Ciò che s'è detto della realtà religiosa spiega la sua caratteristica fondamentale: essa è il sovrasensibile. Essa non è determinata dall'intuizione sensibile che forma la base della nostra conoscenza empirica del reale e neppure dall'idea che forma la base della conoscenza teoretico-razionale. Noi abbiamo già accennato che la sfera dell'intuizione supera il campo della sensibilità: l'intuizione di sé o d'altri come per-

sona, l'intuizione della realtà estetica o del concetto ne sono esempi. Ma la sfera dell'intuizione ha anch'essa una sua struttura: le forme superiori, se così possiamo dire, s'innestano alle inferiori: la sensibilità è pregna di direzioni e sviluppi oltre i suoi stessi limiti. Ora l'intuizione religiosa attinge certamente dal sensibile e si svolge secondo la direzione del suo senso interiore; essa trascende i limiti della sensibilità teoreticamente determinata, segue rapporti da essa indipendenti, fissa via via in diverse lontananze i propri oggetti, crea un alone di realtà che ha la sua oggettività non nella sua struttura universale, ma nel suo carattere di trascendenza stessa, determina questo mondo di trascendenza come il termine di riflessione dell'esperienza religiosa che in esso si garantisce e conclude.

Così l'intuizione religiosa dà forma e senso al sovrasensibile, lo fissa obbiettivamente, lo semplifica riducendolo al proprio significato, lo stacca, almeno di principio, dalla sensibilità, ne crea un organico mondo a sé. Da qui nasce il carattere *sui generis* dell'intuizione religiosa che, pur essendo complessa e attingendo dai vari piani sensibili ed extra sensibili dell'intuizione e riducendoli a sé con maggiore o minore coerenza ed estensione, tende al suo limite ad essere l'intuizione del non intuibile, il superamento del rapporto tra soggetto ed oggetto determinato non nel processo trascendentale del conoscere, ma in un atto di fusione e di medesimezza assoluta, che è un ricongiungersi dell'essere assoluto stesso con sé. Ma tale termine non è mai nella sua purezza un'esperienza — l'esperienza della comunione mistica è sempre molto particolarmente determinata — è un'idea della comunione mistica stessa. L'intuizione che corrisponde alla concreta credenza religiosa non si risolve tuttavia in questo limite, ma si distende sui dati intuitivi complessi dell'esperienza sulla forma della loro stessa elaborazione concettuale, e in ciò raggiunge la struttura elastica variamente significativa ch'essa possiede in ogni religione positiva.

A chi ora domandi se la realtà religiosa sia dunque un essere in sé, o il prodotto di una creazione intuitivo-fanta-

stica dell'uomo, è da rispondere che né la prima né la seconda interpretazione è esatta. La realtà religiosa è — di principio — la totalità dell'esperienza riassunta secondo la prospettiva religiosa. Ma di fatto essa è una riduzione di tale totalità, una sua semplificazione prospettica e, posta in sé come assoluta, una sua falsificazione. Per la natura stessa della religiosità, la complessità infinita dell'esperienza vien annullata nella direzione ad un trascendente: la realtà religiosa si concentra nell'esperienza di questo trascendente, che si pone perciò come l'assoluto reale di fronte alla realtà relativa del dato empirico. Ma non per questo la realtà religiosa è la realtà in sé e neppure è una fantasia arbitraria. Essa è il limite prospettico di una direzione dell'esperienza, che si colora bensì della tonalità particolare dell'individuo o della comunità o della cultura in cui prende vita, ma nella sua unità trascendentale, come pura forma della vita spirituale, ha una validità che supera queste determinazioni particolari. La realtà religiosa è così uno dei piani secondo cui l'esperienza si organizza in realtà, ma tali piani rimandano a un sistema di pure coordinate, che definiscono la realtà delle realtà, in cui queste trovino la loro verità. In quanto si pone come realtà universale ed autonoma essa si pone perciò necessariamente per il criterio della ragione.

È qui il momento dove appar chiaro l'intervento del pensiero speculativo nell'esperienza religiosa, non per contaminazioni estrinseche, ma per l'esigenza del suo stesso sviluppo. Infatti, quanto più questa si pone come universale e tende a risolvere in sé gli altri piani d'esperienza, tanto più viene assimilandosi — in forma dogmatica — le categorie teoretiche: anzi le categorie teoretiche che si muovono nel sapere comune qui si fissano come elementi strutturali di una assoluta realtà trascendente. L'essere, la causa, la finalità, la sostanza, l'essenza prendono corpo e si cristallizzano come elementi costruttivi di una visione religiosa del mondo. Qui è il passaggio — che si può notare in Grecia — da una religione tradizionale a una religione speculativa, la quale può formare il terreno per un indipendente sviluppo della filo-

sofia. Ma soprattutto nelle religioni rivelate, dove l'esperienza religiosa è radicale ed universale, a garantire tale duplice carattere e l'estensione e la continuità della religione oltre i luoghi e i tempi in cui essa è sorta per forza spontanea, divien necessaria di distenderla su una trama speculativa: essa stessa la cerca come propria garanzia. E noi vediamo dapprima — e il fenomeno appare sia nell'Islam, sia nel rinnovato Ebraismo del periodo postcristiano, sia nel Cristianesimo — una trasformazione della fede in dottrina, poi l'approfondimento di questa in una dogmatica e finalmente la creazione di un sistema teologico coerente, che a sua volta s'estende sino a divenir centro di una vera e propria metafisica teologica. Qui l'interesse non è speculativo, ma religioso; il pensiero è mantenuto nella curvatura dell'esperienza religiosa e perciò in tipica forma dogmatica.

Tuttavia è proprio questo il punto dove lo spirito religioso sperimenta il proprio limite. Come quando l'educazione diviene pedagogia, il diritto giurisprudenza, la morale moralismo teorico, l'arte estetismo critico, ciascun momento spirituale, nel garantirsi universalità e continuità, perde la sua forza creativa e s'affanna a volerla giustificare, così quando la religione diviene teologia, essa va esaurendo la propria spontaneità creatrice che dà certezza attiva alle anime e diretta intuibilità al suo mito, essa pone la sua sicurezza fuori di sé, su un piano ch'essa non domina e ha un criterio diverso dal suo, introduce in sé un momento radicale di dialetticità.

Una fenomenologia del rapporto tra il momento religioso e il momento teoretico-speculativo nel seno della religione stessa, può metter in luce tale complessa tensione dialettica nel rapporto tra *pistis* e *gnosis*, dall'entusiastico slancio verso una razionalizzazione della fede e del mito, alle violente polemiche sulla possibilità di adattamento delle varie categorie teoretiche all'esperienza religiosa e sulle sue conseguenze, al sospetto dell'ortodossismo popolare verso la teologia, allo sviluppo in questa delle dispute dialettiche, al trionfare successivo in essa di un indirizzo razionalistico e di uno irra-

zionalistico, al passaggio dal periodo creativo a un periodo d'assestamento e di difesa, dove alla libertà essenziale della ricerca speculativa si oppone il valore di una sistematicità conclusa e definita nel suo sistema di valori e infine ai compromessi e al conflitto aperto non tra scienza o sapere speculativo o fede o religione, ma tra quello e il sapere teologico più o meno esplicito.

Questo teologizzarsi della religione — in quanto religione universalmente positiva — è certo un suo momento essenziale, benché sia un errore in cui spesso cadono i filosofi di scambiare religione per teologia o accentuar questa come la verità della religione. In tale processo di teologicizzazione vengono sfruttate le strutture speculative dominanti, accentuando la loro interpretazione dogmatica, fissandone l'unità significativa, ma nel tempo stesso adattandole a una nuova sfera d'esperienza, assoggettandole a una nuova dialettica e disponendole a nuova sottigliezza, che potrà riflettersi in campo teoretico.

Ma tuttavia l'universalità, la coerenza, la continuità che l'esperienza religiosa acquista trasferendosi nel sapere teologico, la vittoria ch'essa ottiene sull'arbitrio dell'elemento soggettivo e della fantasia mitica, con la riduzione della sfera dal sovrasensibile alla sfera del concetto, l'aderenza ch'essa raggiunge coi vari piani dell'esperienza comune, la validità insomma ch'essa deriva dall'assimilarsi la sintesi teoretica, viene scontata in un duplice senso. Da un lato, avviene una caratteristica inversione: non è più la vita religiosa nella sua fecondità, nella sua ricchezza di motivi, nella sua profondità di significati che fonda la visione obbiettiva della credenza in un mondo metafisico; è piuttosto tale visione garantita in un sapere teologico che fonda l'esperienza religiosa. Perciò, in ultima analisi, essa sembra aver la giustificazione non in se stessa, nel suo proprio principio, ma fuori di sé, in un sapere. Le dispute intorno al rapporto tra filosofia e teologia, tra ragione e rivelazione nel campo religioso hanno qui le loro radici.

Ma di più, il momento teoretico, una volta introdotto, si

fa valere nel mondo della credenza. Esso produce anzitutto un inevitabile distacco tra la coscienza comune legata al mito e al sovrasensibile, all'aspetto intuitivo dell'esperienza religiosa, e la coscienza teologica, distacco che solo per un compromesso o piuttosto per una reciproca indifferenza delle due può essere sanato. Ma, in secondo luogo, la teoreticità sviluppa le proprie esigenze al di là della curvatura religiosa della visione metafisica; innesta i problemi teologici ad altri problemi filosofici e muove questi e quelli secondo la propria natura, riconquista al di là e dentro questi limiti la sua libertà. V'è in ogni disputa teologica un principio ereticale che consiste non nel suo contenuto ma nella sua forma. Ogni dimostrazione dell'esistenza di Dio è, in un certo modo, la negazione dell'esistenza di Dio in senso religioso: la sommissione di tale postulato della vita religiosa a un criterio estraneo a questa, diretto anzi a risolvere l'assolutezza di tale postulato.

VII

Noi abbiamo così cercato di indicare, partendo dalla natura essenziale delle due sfere, le zone di contatto tra la religione e il sapere teoretico, le linee di intreccio e le reazioni da questo prodotte. Abbiamo visto l'efficacia dell'esperienza religiosa nella formazione, nello sviluppo, nella determinazione del pensiero filosofico, ma segnato nel tempo stesso i limiti al di là dei quali l'esigenza speculativa o sconta o supera tale contaminazione. D'altra parte abbiamo visto anche l'essenzialità del movimento speculativo per lo sviluppo della coscienza religiosa, ma insieme la dialettica ch'esso produce all'interno di questa. Su tali basi sarebbe possibile una fenomenologia più particolareggiata del rapporto tra religione e filosofia, in cui avrebbero luce le forme ricche e complesse di connessione o di reazione, sia nel campo dell'obbiettività culturale, come in quello della soggettività personale. Rilevata così la distinzione trascendentale delle due dimensioni spirituali, della loro legge costitutiva e della loro problema-

tica, definiti i loro rapporti in generale, noi potremmo seguire il complesso intrecciarsi di questi attraverso i contenuti e le situazioni particolari, come aspetti della vita multiforme in cui tutto rientra, si unisce e si distingue pur secondo il suo proprio sistema di leggi. Noi non abbiamo perciò, da un punto di vista generale, da indicare l'una o l'altra forma di rapporto come la più valida: sappiamo che qualunque essa sia essa è valida solo come momento d'un'infinita dialettica. Ciò che solo rifiutiamo è proprio che una particolare forma di relazione tra religione e filosofia — sia essa di accordo o di contrasto — possa essere assolutamente valida e definitiva, e ciò che escludiamo è la sovrapposizione acritica e generica dei due campi, la pretesa della religione di valer come filosofia o della filosofia come religione, o peggio ancora la loro confusione astratta in una filosofia religiosa o religione filosofica, da cui ogni sincerità, energia, fecondità spirituali sono estranee.

Ma proprio per questo noi siamo in dovere di porci con molta precisione la domanda quale pensiamo per noi singolarmente e in genere per la filosofia contemporanea debba essere la posizione da scegliere e sostenere in rapporto ai contatti tra religione e filosofia. Noi non pretendiamo affatto il consenso nel riguardo degli altri, ma la chiarezza in riguardo nostro, giacché qui si tratta di una posizione pratica concreta, di fronte ad effettive responsabilità.

La nostra cultura è in un così radicale travaglio, in una così profonda trasmutazione di valori, di principi, d'istituzioni, di direzioni di vita e noi lo sperimentiamo così vivamente in noi stessi, che ogni idea di restaurazione ci sembra illusoria. Riconosciamo l'essenzialità della nostra crisi, sappiamo di non poterla sviare, giudichiamo vano ogni compromesso, ma con tutto ciò che di negativo e di doloroso può avere tale crisi per noi, vogliamo ch'essa sia positiva, che la sua opera di distruzione sia preparazione di un campo di ricostruzione, anzi già atto di ricostruzione essa stessa. Crediamo che un sapere filosofico non deve oggi cercare d'essere edificante, ma deve essere solo pervaso da una pura sete di

verità: ricerca disinteressata e illimitata, aderente alla ricchezza di un'esperienza sempre più complessa. Perciò amiamo e vogliamo la filosofia come pura ricerca teoretica, libera da ogni pretesa di saggezza: cerchiamo ch'essa sia quale esige il suo principio razionale fuor d'ogni compromesso — di cui sentiamo tutta la falsità e l'immoralità — una filosofia pervasa da un vivo senso critico e dialettico, una sistematica razionale aperta intesa a cogliere la vitalità complessa dell'esperienza.

Da questa conoscenza disinteressata e vasta della problematica della nostra vita, dalla constatazione delle condizioni di fatto, noi crediamo possano e debbano sorgere, sul terreno stesso della vissuta realtà, le forze genuine, schiette, concrete, per la ricostituzione etica di un mondo umano libero e progressivo. Per questo crediamo la filosofia debba esser sciolta da ogni compromesso con la religiosità in generale e le religioni positive in particolare. La mentalità del filosofo come puro filosofo, che oggi ci sembra essere il solo filosofo veramente umano, che offra all'umanità non il pigro avvertimento di saggezza, ma la visione chiara dei suoi problemi per un comune lavoro, ci appare nel suo carattere critico e dialettico, nella sua fusione di razionalismo e di empirismo come assolutamente repugnante alla mentalità che diremo teologica.

Certo il filosofo non predica ad altri questo suo atteggiamento: non pretende di sostituire una saggezza ad una religione nelle anime di chi crede. Egli vuole solo pensare nella più assoluta libertà e disciplina teoretica: è questa oggi la sua parte nel mondo: vedere e far veder chiaro. Perciò, quanto più comprende ogni schietto atteggiamento pratico, anche il più diverso dal suo — che è valido solo come condizione del filosofare e non come posizione universale di vita — tanto più rigetta ogni confusione e contaminazione teoretica.

Nessuno più di un tal filosofo riconosce la grandezza e il valore della religiosità non pure come fenomeno storico, ma come forza di energia personale. Se la religione non offre oggi che tenue sostegno alla speculazione nel suo sforzo di

autonomia razionale e scarsa suggestione all'analisi della esperienza, se anzi, per la sua determinazione teologica, sotto l'uno e l'altro aspetto, è una continua minaccia di limitazione dogmatica e di sviamento mitico, essa non cessa di essere riconosciuta dal pensiero filosofico come essenziale direzione e sfera della spiritualità. Anzi, è proprio alla pura luce teoretica, come oggetto della filosofia, che la religione appare nella sua verità, come vita che in sé si giustifica, in sé ha la sua legge, donde hanno movimento e fecondità tutti i suoi aspetti, significato e valore la sua realtà. Se l'esperienza, la credenza, la prassi religiose si cristallizzano in strutture, in ipostasi, in atti, in cui troppo spesso l'intimo loro principio si perde, proprio la filosofia ne riconosce l'unità in un vivente processo; giacché la verità della religione non è il suo mito, ma questa vita. Così, da una filosofia non religiosa la religione può avere coscienza dell'intima forza della sua vitalità all'interno e al di là delle forme in cui s'irrigidisce, può avere il senso della sua libertà. Del resto questo è il compito del pensiero speculativo: esso non fonda alcun aspetto dell'esperienza, ma lo illumina e lo restituisce in seno alla vita.

Se di questa libertà la vita religiosa abbia nell'età nostra bisogno e capacità io non so dire. La religione, oggi, in tutte le sue grandi forme, sembra aver perduto la forza di una sintesi spirituale propulsiva. Il suo mondo di idee può bensì esser difeso a forza di sillogismi tra iniziati, ma non ha più nulla a che fare con le idee costruttive e propulsive dell'uomo moderno. Tutta la loro purezza, nobiltà, logicità, se si vuole, non toglie il fatto che tali idee siano senza presa sia sul pensiero che sulla prassi contemporanea. Il pensiero moderno non è solo che giunga a risultati diversi, vive in una diversa atmosfera. La stessa difesa, ripetuta nel secolo XVIII, della religione come educatrice del popolo, garanzia dei costumi, intima legislazione e norma di vita, non potrebbe oggi esser ripresa se non da un ingenuo che chiuda gli occhi alla realtà, che non senta la incommensurabilità dei problemi concreti e delle soluzioni religiose, a meno ch'essa non sia assunta come strumento di calcolato inganno. Rimane alla

religione una funzione edificatrice delle singole anime, di cui non è possibile disconoscere per l'anime stesse il valore: solo che essa è più una funzione di conservazione che di impulso, è più la garanzia di un'evasione che la volontà di una lotta in mezzo ai problemi.

Certo oggi la posizione più alta e più vera della religiosità sembra essere quella di tener desta la coscienza del trascendente e della problematicità della vita, senza volere o tentare alcuna soluzione di compromesso. È questo, per rispetto al Cristianesimo, l'atteggiamento di Kierkegaard, ripreso in toni diversi dalla teologia barthiana della crisi e dall'eschatologismo immanente del Tillich. Ma è questo soprattutto il valore religioso che noi tutti sentiamo, pur nella sua desolata povertà, del «no» detto alla brutalità del fatto, del rifiuto ad ogni pigro adattamento, della certezza ingiustificata nel bene che è al di là d'ogni bene, della sofferenza ostinata a vivere nel mondo contro il mondo. Un tale atteggiamento religioso è certo insofferente d'ogni dogmatismo metafisico come d'ogni speculazione teologizzante e capace d'accordarsi solo con una filosofia critica e dialettica: purché i due campi rimangano divisi e non si contaminino di nuovo, sfalsandosi reciprocamente, sul campo metafisico, come avviene nella filosofia dell'esistenza dello Jaspers e peggio in quella degli spiritualisti francesi.

Se da questa sublime miseria della religione possa nascere una nuova corrente feconda di vita religiosa, o se essa debba rimanere solo come una testimonianza, non è possibile dire. Una cosa è certa, ed è che tutt'altro da quello religioso sembra essere il campo in cui la crisi dell'età nostra possa trovare e risvegliare le forze costruttrici. Poiché essa, proprio nel momento in cui la tecnica poneva nella sua forma estrema la possibilità e la responsabilità di una libera e progressiva creazione del mondo umano, sembra aver colpito i fondamenti stessi reali ed ideali dell'umanità. Le istituzioni e i principi economici, gli istituti e gli ideali giuridici, le scuole e i principi dell'educazione, i costumi e le norme morali, tutto il mondo etico sembra esser posto in movimento, formularsi in nuove esigenze e in nuovi problemi e sentire in

sé la forza e la responsabilità per risolverli. Qui la filosofia non ha soluzioni da porgere; ha da far luce sulla radicalità dei problemi, ha da sbandire gli astratti compromessi, le ideologie dogmatiche, ha da garantire al pensiero e quindi alla prassi in ogni campo libertà e fecondità. Giacché il problema è oggi proprio quello della vita e della realtà umana, che solo la coscienza aperta, la volontà libera e l'attiva responsabilità degli uomini possono risolvere*.

1940

* [Pubblicato in « Studi filosofici », anno I (1940), n. 2-3 (aprile-settembre), pp. 165-193.]

LINEAMENTI DI UNA SISTEMATICA
DEGLI STUDI RELIGIOSI

I

La rinascita dello spirito religioso, in cui da alcuni si vuol riconoscere una delle più caratteristiche espressioni della cultura contemporanea, non si presenta indubbiamente secondo un significato uniforme e una continuità di sviluppo, ma sotto una varietà d'aspetti e di direzioni, che corrispondono alla varietà di esigenze della cultura e dell'anima stessa individuale. Essa significa per gli uni il rinnovarsi di un fervore confessionale nella multiforme attività della Chiesa, per gli altri l'accentuarsi di una sensibilità mistica di fronte agli eventi della vita, per cui il momento negativo di questi richiama e riconduce nella più profonda intimità dell'anima la certezza della presenza di Dio. Essa è, in un caso, la riconquistata coscienza di una tradizione e dell'unità per cui in essa si accentrano e si fanno positivi i valori spirituali; nell'altro, l'illimitata fede di un rinnovamento integrale della vita; e questi ed altri aspetti si rapportano e si riflettono nelle vicende dell'anime e dei popoli in un gioco di valutazioni non solo complesso, ma spesso contraddittorio.

Ché anzi, se noi consideriamo il risorgere dell'esigenza religiosa in rapporto al carattere essenziale della crisi della cultura contemporanea, esso può raccogliersi secondo un'antitesi fondamentale di significato. La nostra vita culturale ha invero il suo senso profondo in una sempre più vasta coscienza della radicale problematicità della vita dello spirito, che corrisponde al dissolversi delle sintesi tradizionali della cultura, per cui i valori spirituali si rivelano indipendenti

dal particolare contenuto che in quelle vi aderiva e repugnanti alla sua particolare determinatezza, e appaiono, piuttosto che norme definitive e concrete, o come ideali trascendenti, o come leggi trascendentali del processo culturale¹. Ora, di fronte a tale situazione, la rinascita religiosa ha un duplice significato. Da un lato, essa corrisponde all'esigenza di consolidare in una sistematica e concreta visione religiosa della vita i piani di valutazione, di fondare, al di fuori di ogni relatività sociale o psicologica, i valori spirituali, come espressione di una realtà superiore all'empirica, ma concretamente determinata, tale, non solo da poter valere come criterio nel giudizio dei contenuti particolari dell'esistenza, ma da poter anzi effettivamente esprimersi in essi. Dall'altro lato, la rinascita religiosa esprime non pur la coscienza, ma l'accettazione illimitata e direi quasi entusiastica della problematicità della vita. La religiosità esprime in questo caso proprio l'accoglimento totale e irriducibile della negatività dell'esistenza determinata, anche nelle sue forme più alte, come il principio di una vita più vera, di una comunione col trascendente². E questi due motivi, che a noi non spetta qui di valutare, se appaiono puri in qualche rara espressione teorica, per lo più s'intrecciano, si confondono, si richiamano, e, con la loro stessa tensione, consentono alle anime quasi un equilibrio, in cui s'accentra l'aspettazione vaga e la formula incerta di un rinnovamento spirituale, mentre forse, per l'infinita molteplicità degli aspetti e delle situazioni in cui si presentano, danno significato ad una serie di sintesi relative e parziali, e disperdono in tali adattamenti la loro forza creativa.

Comunque, è naturale che il carattere complesso della

¹ Cfr. SIMMEL, *Der Krieg u. die geistigen Entscheid*, 1917, pp. 43 sgg.; LIEBERT, *Die geistige Krisis d. Gegenwart*, 1923, pp. 11 sgg.

² Il primo atteggiamento è caratteristico degli scritti confessionali. Per il secondo cfr. P. MARTINETTI, *E. Kant*, 1924, pp. 33 sgg.; LIEBERT, *Die geist. Krisis d. Gegenw.*, 1923, pp. 187 sgg. V. in gen.: I. COHN, *Der Sinn d. gegenw. Kultur*, 1914, pp. 238 sgg.; *Religion u. Kulturwerte*, 1914.

rinascita religiosa, proprio perché assume una straordinaria varietà di significati, ponga più viva e più pressante la richiesta di un'analisi teoretica della religiosità stessa. Quanto più differenziato, quanto più ricco si fa un campo spirituale e insofferente di lasciarsi determinare secondo un semplice ed univoco aspetto obbiettivo, quanto più viva, e quindi quanto più contrasti esso porta in sé, tanto più viva si fa l'esigenza di una sintesi teoretica, che ne riconduca ad unità e ne interpreti la molteplicità dispersa delle forme e dei significati¹.

Ma il sapere contemporaneo offre, a questo proposito, una sconcertante ricchezza di punti di vista teoretici, d'onde considerare ed analizzare la vita religiosa; punti di vista che solo un pensiero ingenuo può illudersi di ridurre ad unità, sia con un loro uso eclettico, giustificantesi, non in un criterio metodico, ma nell'affermazione della validità dei risultati, sia con l'annullamento degli altri a vantaggio di un solo tra essi, che valga come assoluto e definitivo. Ora il primo modo di procedere, non solo corrisponde ad un atteggiamento dogmatico, che, da un punto di vista speculativo, non può essere accolto, ma è la fonte delle confusioni e degli errori più gravi che s'incontrano nella considerazione teoretica della religiosità. I concetti teologici, ad esempio, vengono assunti come categorie per la storia delle religioni, il che, se si giustifica da un punto di vista confessionale, limita, da un lato, arbitrariamente, secondo tali concetti, la cerchia di fenomeni e di relazioni costituenti la concretezza di una religione storica, dall'altro snatura, confonde ed oscura le

¹ Uno degli scritti più interessanti, e concepiti con maggior vastità di piano, in proposito è l'opera dello SCHOLZ, *Religionsphilosophie*, 1921. Ma nonostante l'organicità del pensiero, essa non è libera da presupposti dogmatici. V. anche: EUCKEN, *Hauptprobl. d. Religionsphilos. d. Gegenw.*, 1907. Per una discussione metodologica, cfr. KESSELER, *Problem. d. Religion in d. Gegenwartsphilos.*, 1920²; G. MEHLIS, *Einführung i. c. System d. Religionsphilos.*, 1917; GESE, *Einleitung i. d. Religionsphilos.*, 1918; G. GALLOWAY, *Philosophy of Religion*, 1914. V. anche MACINTOSH. *A sketch of the philosophy of religion in « Mind »*, 1919, pp. 120 sgg.

diversità radicali delle forme storiche stesse della religione¹. D'altra parte, la ricerca del momento unitario e dominante della religiosità è spesso condotta a dar valore di posizione trascendentale a sintesi storiche o ad aspetti psicologici e sociali della vita religiosa². O, per citare altro esempio, i concetti teologici vengono senz'altro ridotti a puri termini di esperienze psico-sociologiche, assunte in forma generica ed astratta, come fondamento della vita religiosa, quando esse non possono valere che come forma fenomenologica della religiosità, se vengano interpretate alla luce delle categorie teologiche stesse, che consentono loro un'oggettività ideale, fuor della relatività della vita soggettiva e delle relazioni sociali³.

Quanto ai tentativi di riduzione dei punti di vista teoretici, è necessario tener presente che il problema epistemologico, dopo le profonde e vaste ricerche critiche e metodologiche dell'ultimo mezzo secolo, nel campo naturale dapprima e in quello spirituale successivamente, s'è liberato dal pregiudizio di una forma metodicamente unica del sapere, per elevarsi all'esigenza di un sistema teoretico in cui le varie forme possano reciprocamente giustificarsi. Così i tentativi di ridurre, nel campo spirituale, ad unicità di metodo il sapere scientifico, storico e filosofico, che danno origine alle tendenze del psicologismo e del sociologismo, dello storicismo, e, per coniare un termine corrispondente, infine, del filosofismo, appaiono nascondere un presupposto dogmatico, o meglio, una consuetudine di realismo concettuale, per cui le posizioni del pensiero vengono interpretate come un essere in sé dell'oggetto assolutamente reale, il che porta necessa-

¹ L'importanza storica della scuola di Tübingen in confronto alle ricerche precedenti del Weisse, del Wilke, del Bauer, sta appunto nel considerare il canone da un punto di vista storico e non dogmatico. Gli elementi dogmatici che rimangono nelle ricerche del Bauer costituiscono appunto la loro limitazione.

² L'antropologismo del Feuerbach può essere considerato — astrazione fatta dalla sua importanza culturale — a tale posizione.

³ È questa la posizione in genere del positivismo; tipiche le ricerche di M. Müller.

riamente a irrigidire l'analisi teoretica in una mera riflessione dogmatica, e vieta quindi di ritenere legittima una varietà di direzioni teoretiche, ciascuna delle quali caratterizza in un tipico modo l'oggetto stesso.

A superare questo presupposto, giova, da un lato, svolgere e approfondire la dottrina della dialettica trascendentale kantiana, interpretando in essa i risultati dell'analisi, in modo che il sistema della ragione, quale nel Kant è appena abbozzato nella teoria delle idee, appaia come l'espressione dell'autonomia ideale della teoreticità, di fronte ai vari piani di determinatezza oggettiva, piani di cui essa fonda la struttura trascendentale o a priori, collegandoli tra loro come momenti della sua sistematicità¹. Così avviene che l'idealismo si liberi dall'errore di interpretare l'autonomia trascendentale della sfera teoretica come un essere in sé assoluto del pensiero, principio dell'essere e non della ragione, il che, per verità, non è che un'ipostatizzazione metafisica di un'interpretazione psicologica del conoscere, e si scioglia dalla astrattezza del dogmatismo implicito, che dà buon gioco oggi alla reazione realistica di far valere l'esigenza delle varie posizioni dell'esperienza, e quindi dei vari momenti del sistema razionale².

In tal caso l'esigenza di uniformità del procedimento teoretico di fronte all'oggetto viene a cadere; le varie direzioni del pensiero appaiono come i piani di riduzione dell'obiettività data alla sfera teoretica, con un valore simile a quello che in un sistema di coordinate queste posseggono rispetto ad un'entità geometrica data. Solo quando l'entità vien considerata in funzione di tutte le coordinate del sistema, la sua analisi diviene completa nel sistema dato; solo quando l'oggetto sia considerato in rapporto a tutte le direzioni del

¹ Cfr. LIEBERT, *Wie ist krit. Philos. überhaupt möglich?*, 1923², pp. 51 sgg., 201 sgg. Se il Kant aveva creduto di poter ridurre i piani di obiettività a quello solo di obiettività scientifica, ciò era per un'interpretazione intellettualistica dell'esperienza, e secondo lo stato della scienza a lui contemporaneo. Cfr. SIMMEL, *Kant*, 1913³, pp. 20 sgg.

² Rimando a A. BANFI, *La revisione critica della struttura del pensiero filosofico*, in « Rivista di filosofia », XV (1924), pp. 52 sgg.

pensiero, la sua analisi può dirsi integrale, e, almeno di principio, esso può essere veramente trasposto in termini teoretici. Un oggetto così ricco e così complesso come è la vita spirituale, se venga considerato secondo una sola direzione del pensiero, ossia secondo un solo dei piani che in esso si intrecciano, da un punto di vista puramente psicologico o sociologico, storico o filosofico, ne deve di necessità essere profondamente sformato. Anzi, poiché il pensiero non può mai totalmente isolarsi in alcuna delle sue direzioni, introduce, per così dire, di soppiatto le altre, che turbano, limitano ed oscurano il processo stesso della prima. E non è un mistero per alcuno che il psicologismo, come il naturalismo, sia più metafisica che scienza psicologica e naturale, come è un'esperienza anche recente che un filosofismo ad oltranza si risolve in un historicismo o in un psicologismo metafisico¹.

Ma pur lasciando da parte queste considerazioni di principio, è certo che, per ciò che riguarda l'analisi teoretica della vita religiosa, quanto più essa si sviluppa ricca ed estesa, e cadono o vengono fatti tacere i motivi pratici, e l'oggetto della ricerca si offre libero nella sua integrità e senza presupposti valutativi, tanto più appaiono fecondi di risultati i vari processi secondo cui tale analisi si svolge. Se una difficoltà si presenta, essa è che le direzioni di tali processi non sembrano essere chiaramente segnate, ch'essi si intersecano, si confondono, si sovrappongono spesso. I risultati mancano così di una chiara significazione, e quindi spesso appaiono sotto una falsa luce, come risoluzioni di problemi che ad essi sono perfettamente estranei. Sembra quindi necessario tentare un riconoscimento ed una sistemazione metodica di tali direzioni del pensiero. Certo essa non può raggiungere la sua certezza se non sulle basi di un'epistemologia generale; ma, provvisoriamente, se ne può riconoscere la strut-

¹ Per il primo l'esempio più tipico è quello del Lipps. Ma è caratteristico che gli iniziatori della psicologia moderna, il Lotze, il Fechner siano stati anche gli ultimi metafisici. Il secondo è il rimprovero che i neokantiani muovono all'idealismo fichtiano ed hegeliano, e che, in un certo senso, si potrebbe ripetere per il Gentile ed il Croce.

tura attraverso lo stato attuale degli studi religiosi e le esigenze che in essi si fanno strada. Un tale tentativo, di cui le pagine seguenti non sono che un abbozzo, non solo è necessario per ricondurre coerenza teoretica in un campo ove sembrano ancora permessi gli atteggiamenti più ingenui e disinvolti insieme, ma gioverà, forse, se perseguito, a trarre dall'ombra i compromessi, i presupposti taciti, le identificazioni illegittime, le contaminazioni che esercitano una profonda influenza pratica, e che perciò appunto devono rivelarsi in tutta la loro struttura, se lo spirito debba anche in questo campo raggiungere piena coscienza di se stesso.

II

È necessario anzitutto determinare il significato dell'elemento teoretico, quale si svolge spontaneamente all'interno delle religioni positive. È facile riconoscere che, in quanto la vita religiosa si stacca dal costume e acquista di fronte ai rapporti sociali e psicologici, che costituiscono la trama della vita collettiva, una propria indipendenza, questa si afferma come una sistemazione di una realtà superiore alla relatività dell'esperienza empirica e in cui gli aspetti della vita religiosa si giustificano e si fondano. Tale sistemazione viene di mano in mano perdendo la sua forma mitica ed acquistando un ordine teoretico razionale, tanto più, quanto più nella determinata forma di religione positiva si rivela autonomo, indipendente cioè da ogni altra esteriore determinazione, lo spirito religioso stesso; quanto più cioè l'elemento tradizionale vien risolto in universalità illimitata di contenuto, e la forma religiosa non si appoggia a situazioni di vita e a valutazioni determinate, ma richiede piuttosto di avvolgerle in sé.

Il fondamento della vita religiosa, elevata a tale universalità di significato, sembra non potersi trovare se non in una sistemazione teoretico-razionale dei suoi momenti, tale da giustificarli indipendentemente da ogni parzialità di esperienza e da ogni determinatezza di contenuto. Lo sviluppo teoretico delle religioni veramente universali ne è una prova.

La religione acquista così un fondamento teoretico che la garantisce all'esterno contro un empirismo scettico, all'interno contro un irrigidimento o uno slittamento nella particolarità di contenuti determinati. Il sapere teologico è così, all'interno d'ogni religione positiva, il momento della sua esigenza di universalità, e quindi della sua ideale autonomia dalle condizioni empiriche della sua formazione e della sua esistenza.

Perciò le dottrine teologiche, nonostante tutte le profonde differenze di risultato e di metodo, si svolgono essenzialmente secondo il seguente processo: attraverso lo sviluppo della vita religiosa, nel contrasto delle varie posizioni che in essa possono aver luogo, a seconda che se ne accentui l'uno o l'altro aspetto, l'uno o l'altro significato, vengono ricavati e distinti i momenti essenziali dell'esperienza religiosa stessa, e interpretati in funzione di una realtà metafisica. Questa, nel suo essere assoluto, costituisce il punto di riferimento per cui, nell'oscillare dell'esperienza stessa, nel contrasto di sensi a volte irriducibile, si può trascogliere, garantire e interpretare un contenuto positivo e concreto che dia attualità alla vita religiosa, senza toglierle il carattere di universalità.

In ogni religione la teologia sorge da un'esigenza di universalità del contenuto tradizionale, e si riflette nel medesimo tempo su di esso come un'interpretazione, che spesso tende ad una dissoluzione, di tal contenuto stesso, nei puri motivi ideali della religiosità. Perciò in ogni religione la teologia è sempre il crogiuolo delle dottrine eretiche, e nell'ortodossia stessa essa rappresenta un'interpretazione tale del dato religioso, che, nella sua purezza, può forse risolverlo, ma non fondarlo, e non è certo mai presente alle anime nella loro vita religiosa concreta, ricca di mille presupposti e contaminazioni empiriche: la teologia rappresenta insomma nelle religioni positive il momento essenzialmente dialettico.

Perciò, considerata nella sua totalità e non pure ne' suoi risultati dogmatici, ma nella sottigliezza e nella ricchezza dei suoi problemi e dei rapporti tra i suoi concetti, essa offre il più ricco, vasto e multiforme materiale per l'analisi dei

momenti essenziali dell'esperienza religiosa stessa. Solo che essi, nel sapere teologico, vengono ricavati ed esposti di volta in volta, non nella loro totalità dinamica, ma in una sintesi parziale, diretta a giustificare una particolarità di contenuto della vita religiosa stessa, sintesi posta in sé come assoluta, come dogmaticamente reale, tale che nel suo essere metafisico giustifichi il valore, assunto come religiosamente assoluto, di quel contenuto parziale stesso. Una religione positiva non può invero giustificare la sua determinazione di fronte all'universalità dello spirito religioso, se non riferendo questo ad un essere d'ordine metafisico, che lo determini, lo limiti, lo adatti a quella propria parzialità di contenuto. La struttura ideale dell'esperienza religiosa stessa può ricavarsi solo se si consideri la sfera teologica nella varietà dei suoi sviluppi, e particolarmente nella problematica che domina ed investe ogni soluzione limitata e, invece di annullarla, si riconduca questa all'estremo.

Questa interpretazione del sapere teologico è d'altra parte condizionata dal raggiungimento di una piena coscienza dell'autonomia dell'esigenza teoretica e filosofica in specie. Se infatti è vero che la vita religiosa ha trovato nel pensiero speculativo la forma della propria universalità, è pur vero, d'altra parte, che il pensiero speculativo ha trovato a sua volta nella vita religiosa l'esperienza più vasta e più intima insieme, per giustificare l'indipendenza dei rapporti razionali dalle relazioni e dai dati empirici. La filosofia perciò, in Oriente come in Occidente, nasce dalle speculazioni religiose ed è in esse profondamente radicata, tanto che è, per così dire, tradizionale l'attribuzione alle pure categorie teoretiche, come ad esempio l'unità, la sostanza, la causa, poste in sé, un significato e un valore religioso, in cui si cristallizzano, causa non ultima questa del persistere del dogmatismo filosofico ¹.

¹ Di questa contaminazione tra categorie teoretiche e concetti religiosi che ha in Spinoza il più tipico rappresentante, possono essere esempi nella filosofia contemporanea il BOSANQUET, *The Principle of Individuality a. Value*, 1912; *The Value and Destiny of the Individual*,

Ma se la filosofia deve aver coscienza della propria natura e della tipica esigenza che la domina, deve — ed il momento naturalistico della filosofia greca ha, come antitesi dialettica, questo significato — rendersi indipendente da tali valutazioni. A ciò d'altra parte la sollecitano, non solo la varietà dell'esperienza spirituale, che ammette altre forme da quella religiosa, ad essa irriducibili, ma lo sviluppo indipendente della teoreticità stessa nel campo della speculazione scientifica.

Ora, se il sapere teologico ha solidificato, fissato e garantito la vita religiosa, secondo i suoi aspetti particolari, in un ordine di realtà, che ha a sua volta la propria garanzia come termine, o quasi, direi, cristallizzazione dell'esigenza teoretica — e che altro sono infatti, ad esempio, le prove dell'esistenza di Dio, se non l'identificazione dell'ideale teoretico con il fondamento dogmatico della religione? — la filosofia non può conquistare la propria universalità ed indipendenza se non ridonando all'esigenza teoretica la sua piena autonomia, sciogliendo, in altre parole, il sistema dei suoi concetti dal criterio estraneo di valere, nella sua unità, come espressione del fondamento dogmatico della religiosità. L'esigenza teoretica appare allora non potersi esaurire nel postulare un essere metafisico come limite del processo teoretico, al di là dell'esperienza, giacché questo essere, non solo è assolutamente problematico, ma non rende affatto più intelligibile l'essere empirico, in quanto si pone con questo in una dualità che trasporta nell'identità dell'essere stesso un'inspiegabile

1923², da un punto di vista idealista e l'ALEXANDER, *Space, time and Deity*, 1920, da un punto di vista natural-evoluzionistico. Il loro interesse sta in ciò che in essi è presente e si fa valere il momento dialettico di risoluzione. La reazione a tale contaminazione e l'originalità della realtà religiosa è rilevabile nettamente in SORLEY, *Moral Values a. the Idea of God*, 1918; PRINGLE-PATTISON, *The Idea of God*, 1917; WEBB, *God a. Personality*, 1918; *Divine Personality a. Human Life*, 1920; TILLICH, *Ueb. die Idee ein. Theol. d. Kultur*, 1920; *Die Ueberwind, d. Religionsbegr. in d. Religionsphilos.*, in «Kant Studien», XXVII (1932), pp. 446 sgg.; *Kirche u. Kultur*, 1925.

contraddizione. L'esigenza teoretica caratterizza piuttosto un processo infinito di risoluzione dell'oggettività empirica, che non trova in nessun oggetto la sua definizione, ma ha piuttosto nella filosofia la coscienza della sua necessità e del suo significato ¹.

Tolto così il fondamento dogmatico del sapere teologico, sono infranti i limiti, che in quello tentavano di giustificarsi, delle religioni positive ². L'esperienza religiosa si spiega in tutta la sua pienezza, ricca e varia di rapporti, con una potenza di sviluppo ed una validità, che, lungi dal richiedere un'oggettività reale su cui fondarsi, crea essa stessa un'obiettività ideale, un intreccio infinito di rapporti e una novità di forme nell'essere della vita stessa. E, nel medesimo tempo, il sapere teologico, concepito nella sua problematica, appare finalmente come la coscienza dei momenti ideali di tale esperienza, momenti che continuamente in questa si rapportano e si tendono, ma che esigono di essere riconosciuti nella loro unità trascendentale, di sviluppo che non soggiace, ma domina le manifestazioni parziali della vita religiosa ³.

¹ Cfr. NATORP, *Philosophia*, 1921³, pp. 9 sgg. L'influsso di questo concetto generale della teoreticità nel campo della filosofia religiosa è evidente nel neokantismo. Cfr. NATORP, *Religion innerhalb d. Grenzen d. Humanität*, 1908 e *Philosophie*, 1921, pp. 95 sgg. e in gen. da un punto di vista critico KESSELER, *Kritik d. neukant. Religionsphilos.*, 1920; HESSEN, *Religionsphilos. d. Neukantianismus*, 1924; e da un punto di vista sistematico: SACKEN, *Z. Frage d. Religionsbegriff im System d. Philosophie*, 1919.

² Il concetto della rivelazione, che ha un valore centrale in tutte le religioni superiori, non è se non il rapporto, essenzialmente dialettico, tra il fondamento dogmatico delle religioni, posto come il trascendente, e il contenuto particolare della religione stessa. È perciò caratteristica la parte che tal concetto ha avuto nello sviluppo della teologia del secolo XIX: tale significato è del resto evidente nella posizione suprema che la religione rivelata occupa nel processo dell'autocoscienza dello spirito nello Hegel: lo sviluppo dialettico arriva in essa alla massima tensione, e quindi al limite della sua risoluzione.

³ Per l'interno sviluppo dialettico della teologia contemporanea cfr. KATTENBUSCH, *Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher*, 1924.

III

L'esperienza religiosa, che si offre finalmente nella sua interezza all'analisi teoretica, abbraccia tutte le forme, gli aspetti, i significati, le reazioni soggettive ed oggettive secondo cui si presenta il momento religioso nella vita. Sospese le valutazioni e le limitazioni che si connettono non pure alla singolarità delle confessioni, ma al concetto stesso di una religione come attualità positiva della religiosità, questa è lasciata valere in tutta la pienezza della sua efficacia. L'esperienza religiosa comprende non pure le forme in cui essa si determina come positiva nel mondo della cultura o nella vita personale, ma anche le innumerevoli reazioni marginali che essa provoca, e che spesso, per il loro significato, vengono eliminate come negative o meramente accidentali. È necessaria una salda organizzazione sistematica o una profonda sensibilità spirituale, per non lasciarsi traviare da presupposti che si connettono ad esigenze ateoretiche, per rintracciare ed avvertire le fila per cui la religiosità si tende nella vita e nella cultura e agisce in esse e provoca reazioni, conflitti e tensioni, che quelle tendono ad eliminare o ridurre per mezzo di valutazioni semplificatrici, ma che pur conservano, anzi portano, per così dire, più profonda la loro efficacia.

Ora, dinanzi a questi aspetti e significati così vari e spesso contrastanti, sviluppantisi su piani diversi e reciprocamente indifferenti della vita, e intersecantisi in un sviluppo a volte pressoché inestricabile, dinanzi a questa esperienza, che, quanto più s'abbandonino le determinazioni e le valutazioni pratiche e i punti di vista dogmatici, per elevarsi ad una pura posizione teoretica, appare ricca e nella sua concretezza irriducibile, il pensiero si sentirebbe smarrito, se già lo sviluppo teologico, che esso può ora considerare dialetticamente, non gli si offrisse come l'abbozzo di un'analisi trascendentale della religiosità. Questa analisi, fuori di ogni posizione dogmatica, è appunto ripresa dalla filosofia della religione, intesa nel suo significato critico. Essa non è un'impresa nuova del pensiero; è piuttosto la purificazione teoretica del processo del sapere teologico, la sua impostazione indipendente

XI

IL PROBLEMA SOCIOLOGICO

È necessario anzitutto precisare che la presente nota è destinata solo a tracciare uno schema sommario dello sviluppo storico e teoretico della problematica sociologica, al fine di un generale orientamento nei suoi riguardi, senza pretesa di compiutezza nel disegno del processo, nella differenziazione degli indirizzi, nell'indicazione degli autori, citati qui a puro titolo d'esemplificazione. S'è rinunciato anche a inserire i risultati della presente ricerca nel piano, altrove enunciato, di una sistematica dialettica del sapere in generale, soddisfatti già se quelli saranno riusciti a proporre un piano concreto per il giudizio del significato degli studi sociologici nel processo dialetticamente unitario del sapere, connesso a quello della civiltà e della cultura. Giacché non si tratta qui di decidere in astratto sulla possibilità o meno di una sociologia come scienza, sui suoi rapporti stabiliti una volta per sempre con altre discipline e con la filosofia, sulla determinazione definitiva dei suoi principi e dei suoi metodi. Si tratta piuttosto di considerare la situazione di fatto: le condizioni e il significato dell'insorgere storico del problema sociologico, del suo articolarsi in vari indirizzi di ricerche; la validità e il limite di queste, per giungere, se è possibile, a definire una linea di una loro integrazione in rapporto al sapere filosofico e storico.

È chiaro che problemi relativi alle classi, agli istituti, ai rapporti sociali sono stati posti e discussi, fin alle origini del pensiero speculativo. La funzione organica dei vari ceti,

l'ideale finalità e la struttura della famiglia e dello stato, le forme di governo e la dialettica dei partiti, le relazioni etiche dell'amicizia, educative tra maestro e discepoli, erotiche tra i sessi, lo stesso processo storico dell'organismo sociale, e la natura del rapporto tra individuo e collettività, sono stati oggetto di viva discussione tra i sofisti sotto la spinta della radicale crisi delle città greche che ne determinò l'iniziativa; ma hanno ricevuto per opera di Platone, e del pensiero che ne derivò, un orientamento filosofico di interpretazione e di valutazione, durato per secoli. Gli aspetti della vita associata vengono cioè considerati in funzione di un sistema di valori organizzati secondo una struttura metafisica più o meno esplicita del mondo. Perché alla società si rivolga l'osservazione e la ricerca teoretica come a un oggetto indipendente, perché in altre parole si ponga il problema sociologico in quanto tale, bisogna giungere alla prima metà del XIX secolo, pur tenendo conto che già nel XVIII secolo tale problema affiora fuor dalle implicazioni tradizionali speculative.

In verità il suo pieno affermarsi in campo teoretico è condizionato nell'Età Moderna da due fatti fondamentali che accompagnano lo sviluppo della nuova civiltà e caratterizzano il processo della coscienza della classe borghese, che ne è fino a quel periodo la responsabile. La prima condizione sta nel radicale umanesimo di tale civiltà, nella coscienza dell'autonomia del mondo umano, che si sviluppa sempre più intensa, come riflesso della immanente problematica che le nuove forze sociali vengono sollevando, e riceve garanzia dalla ridesta tradizione classica. L'umanità rinuncia a un suo destino metafisico-teologico, per ritrovarsi nel mondo a costruire, attraverso la storia, le strutture obbiettive della sua civiltà, secondo le leggi di una sua propria natura. Così quest'umanesimo si connette a un generale naturalismo e trova le sue forme d'interpretazione e di definizione teorica nei metodi, nei principi, nell'esempio del nuovo sapere scientifico. Dal Machiavelli all'Hobbes al Locke tale autonomia della realtà umana prende rilievo nel campo politico, rinnovandone i problemi. Dai fisiocratici allo Smith, al Ricardo

essa è posta in luce, in un piano più profondo, come ordine economico, base strutturale dell'intera vita civile. E tutta la cultura illuminista si svolge secondo questo principio dell'autonomia dell'umano, che consente un'analisi obbiettiva del sistema di relazioni costituenti l'organismo della società civile e la determinazione della direzione autocostruttiva del processo storico.

È noto come il libero sviluppo « secondo natura » delle nuove forze che hanno acquistato così universale coscienza di sé, conduce alla Rivoluzione; come questa, frenata a Termidoro, in parte sopraffatta, in parte assorbita nel suo spirito dalla neometafisica e organicistica coscienza romantica, si riafferma, ma come mera rivoluzione borghese per l'avvento del capitalismo, nella rivoluzione del '30 e in genere nella rivoluzione industriale, contaminando su tali basi il suo carattere originario d'universalità. È questa l'atmosfera ambigua del neoilluminismo positivista e utopisticamente riformista. Si realizza qui la seconda condizione per l'affermarsi autonomo del problema sociologico. La coscienza rivoluzionaria della rottura di strutture e istituti tradizionali, mentre si sviluppa nel marxismo come coscienza storico-dialettica della lotta di classe, principio di una concreta universalità umana, si adagia, per la nuova borghesia, nella scoperta di un piano astrattamente universale, soggiacente alla crisi storica, il piano della società in quanto tale, la cui astrattezza è compensata da un presupposto interno finalismo che la guida verso una naturale equilibrata organicità. Così dall'utopismo saintsimoniano sboccia il sociologismo comtiano; né v'è bisogno di illustrare come esso, sia nella sua statica, sia nella sua dinamica dei tre stadi, sia nell'implicito diluito teologismo, risponda alla caratterizzazione sopra indicata.

Ma la validità di quest'ultima si può riconoscere dal fatto che il concetto di società tende nella sociologia a differenziarsi secondo le due polarità che corrispondono ai due poli della coscienza borghese nel suo tipico compromesso e che risalgono alla duplice sua origine, illuministica e romantica: individualismo riformista e organicismo sociale conservatore.

È questa la polarità definita nella nota antitesi proposta dal Tönnies: *Gesellschaft e Gemeinschaft* e che si ritrova, da un lato, ad esempio, nella sociologia evoluzionista spenceriana, dall'altro nell'indirizzo sociologico organicista, del Sombart e dello Spann. È chiaro che, in tal caso, proprio per questa inerenza dell'interesse sociologico a una determinata situazione e posizione storica, il pensiero sociologico stesso attinge da un lato a presupposti filosofici più o meno sottintesi, dall'altro si innesta nel corso della storia con un determinato indirizzo. Di qui il senso della sua validità ed efficacia pratica, ma, nel tempo stesso, il limite della sua funzione di ricerca teoretica.

Da ciò nasce l'esigenza di una purificazione teoretica della sociologia, nel senso di una sua riduzione alla struttura e ai metodi di una scienza naturale. Ciò s'inizia con il tentativo di ridurre i fatti sociali a fatti biologici (ricordo, ad esempio l'organicismo ingenuo dello Schaffle, del de Greef, il biologismo del Prenant e de l'Espinass), quindi a fatti psicologici (accenno al Tarde e, per riguardo alla psicologia collettiva dei popoli, al Wundt, allo Small, allo Ellwood, al Mac Dougal); per raggiungere infine il concetto di una sociologia come scienza dei fenomeni e dei rapporti sociali in quanto tali, considerati nelle loro costanti e nei loro processi. Cito, a questo ultimo proposito, in Germania il Barth, il Vierkandt e il von Wiese, rivolti a cogliere e a definire secondo leggi costanti le relazioni sociali; in Francia il Durkheim e la sua scuola, attenti all'organicità autonoma del corpo sociale; in Italia il Pareto, interessato all'analisi delle strutture sociali, dei loro piani costitutivi e dei loro rapporti; in Belgio il Duprée che insiste sulla pluralità irreducibile delle relazioni sociali e sulla loro estrema articolazione. La sociologia garantita così, almeno di principio, nella propria autonomia metodica, si pone come interpretativa sia degli aspetti di continuità e reiteratività storica, sia delle forme, delle strutture, dei processi delle varie sfere culturali, specializzandosi come sociologia dell'etica, della religione, dell'arte, del linguaggio, del sapere e via dicendo. Essa tende anzi spesso in questi

indirizzo a sostituirsi ad ogni altro metodo d'interpretazione teoretica, soprattutto al filosofico.

Le critiche rivolte alla sociologia « scientifica » sono note. La pretesa di scientificità non resiste né riguardo al momento sperimentale, né riguardo al momento razionale; i suoi oggetti non sono « fatti », ma astrazioni concettuali di varia origine, ipostatizzate; perciò essa non può render conto, anzi oscura e riduce indebitamente la realtà storica e culturale. Queste critiche valgono, naturalmente, fino a che sia fatta valere quella pretesa, riferita a una scientificità in senso dogmatico, come sapere di un determinato oggetto. Tuttavia nessuno può negare, qualunque sia la tara che si debba sottrarre, la ricca messe dei risultati positivi delle ricerche sociologiche: esse hanno di principio e radicalmente spezzato il dogmatismo astratto di entità e di valori — eredità della tradizione metafisica o dello sviluppo empirico — dominante per secoli nella filosofia e nella storia, come sapere della realtà umana. La sociologia ha eseguito a fondo il compito critico che le era prescritto sin dalle sue origini, e per ciò ha posto in rilievo fatti, rapporti, valori a lungo trascurati. A toglier quella pretesa e a giustificare questa efficacia, il Simmel ha interpretato il metodo sociologico non come determinazione di un oggetto, ma come analisi di un piano strutturale della realtà umana. La sociologia offre in tal modo alla filosofia la trama fenomenologica per lo sviluppo dei momenti culturali, alla storia la tematica per l'intima relazionalità dei suoi fenomeni. L'efficacia degli studi sociologici nel complesso articolato del sapere che si volge alla realtà umana, è quindi tanto maggiore quanto più quelli rinunciano ai compromessi dogmatici su cui sembrava fondarsi la loro pretesa di autonomia scientifica. Tuttavia, quasi a contraddire se stesso, il Simmel non offre, come complemento alla sociologia, che una filosofia metafisica e una storia relativista, che quella non può mediare ed unificare.

D'altra parte, la pretesa di autonomia scientifica da parte della sociologia ha una sua ragione e uno suo significato storico. Se è vero, come notammo, che il sorgere della sociologia

come tale corrisponde alla residua affermazione di una funzione universale e progressiva della borghesia su un piano più profondo di quello in cui si sviluppano le sue rivoluzioni politiche ed economiche, l'esigenza di una sempre più radicale autonomia del sapere sociologico corrisponde, al principio del nuovo secolo, da un lato alla crisi sempre più profonda di istituti e di valori della civiltà, dall'altro al sempre minor impegno pratico dell'intellettualità borghese, che del resto si riflette anche nell'evasività delle posizioni filosofiche, nello storicismo astratto, nel formalismo giuridico, nel purismo economico, nel neopositivismo metodologico.

L'ultimo passo decisivo verso tale pretesa neutralità scientifica è compiuto dalla più recente sociologia americana. Essa vanta i diritti e i metodi di un sapere empirico e del sapere empirico ha le caratteristiche forme: la descrizione, la classificazione, la tipizzazione e il rilievo statistico. Ma ha perciò anche i caratteristici limiti, ché l'innegabile scoperta di fatti e di fenomeni è sempre compromessa dalla parzialità delle astrazioni concettuali che li ordinano, fondate più o meno inconsapevolmente su una curvatura tradizionale dell'esperienza. Non vorremo certo negare che lo sviluppo delle ricerche tenda a ridurre tale parzialità del sistema concettuale; non riesce tuttavia ad eliminarla e l'attenua solo spostando la ricerca alla superficie della concreta realtà, in un astratto piano di rilievo fenomenico e scambiando questa astrattezza e questa superficialità, per il suo preteso neutralismo pratico, con l'obiettività funzionale delle scienze esatte della natura. In realtà quella astratta superficialità si presta a una tecnica completamente estrinseca della realtà umana, destinata a coprirne o a ridurne i problemi piuttosto che a risolverli, sfuggendo alla responsabilità storica in un conservatorismo radicale che s'ammanta di riformismo e si fa patetico nella teoria delle « relazioni umane ». È questo perciò l'atteggiamento scientifico — nonostante i suoi pregi teoretici — che, limitato in sé, serve perfettamente agli interessi di un capitalismo imperialista, ove ogni reale impegno progressivo della coscienza borghese è soffocato. E in tale interesse rientra sia l'affermata neutra-

lità di tale sapere, sia il riconoscimento da parte di questo dell'inefficacia delle soluzioni tecniche col richiamo al problema dell'« uomo », destinato a risuscitare l'eco di motivi metafisici, atti non a risolvere, ma a dissolvere quel problema e a negarlo nella sua concretezza.

Il processo dunque di autonomia teoretica del sapere sociologico sfocia alla posizione contraddittoria di un empirismo astratto e trapassa dal riconoscimento originario di un suo valore etico a quello di una sua neutralità offerta a una tecnica estrinseca e superficiale. Noi abbiamo accennato alle contaminazioni, ai limiti, agli errori nei vari gradi di tale sapere, ma ciò non toglie, e vogliamo insisterci, l'importanza ch'esso ha avuto sia nell'apporto di nuovi dati, nel rilievo di nuove esperienze, sia nella critica che corrispondentemente esso ha svolto contro le forme dogmatiche d'interpretazione della realtà umana. Ma tale efficacia è tanto più grande, quanto più la sociologia si spogli essa stessa di ogni pretesa dogmatica e riconosca la sua essenziale integrazione dialettica nella filosofia e nella storia, come sapere dell'uomo. Difatti è proprio questa capacità che la sociologia ha perduto, nella sua stessa generalizzazione. Essa non porta più in sé, come al suo sorgere, una filosofia o una storia implicita, in cui l'autonomia dell'umano sia in certo modo garantita. Essa o rimane indifferente al problema dell'uomo, contenta delle sue generalità, o rimanda a una più o meno esplicita metafisica e a uno storicismo astratto e indifferente, come ai poli opposti della frantumata coscienza borghese in cui questa ha perduto la sua essenza stessa.

Difatti noi abbiamo rilevato che il processo del sapere sociologico corrisponde allo sviluppo in senso regressivo dell'autocoscienza di universalità e di progressività della classe borghese, da quando essa rinuncia ad assumere e ad affrontare il senso della radicale crisi rivoluzionaria per evadere dal piano concreto della storia nell'astratto mondo della socialità. Ora è precisamente questo senso, che come già accennammo, Marx pone in luce nel principio della lotta di classe e giustifica nella teoria generale del materialismo storico. Il marxismo così, come espressione della coscienza

del proletariato, offre, in primo luogo, una teoria organica della società ove le astratte relazioni del sapere sociologico si ordinano e concretano secondo i rapporti tra struttura economica e sovrastruttura culturale, concepite in reciproca azione dialettica, secondo la specificità dei propri problemi, strutture, istituti, valori. In secondo luogo tale specificità dei piani culturali e i loro rapporti vengono definiti nella riflessione filosofica che il materialismo dialettico ha liberato da ogni presupposto e da ogni limite dogmatico-metafisico, pur tenendo presente il variare storico del loro sistema. In terzo luogo si rivela appunto la direzione del processo dinamico della struttura sociale, del corso della storia che in sé crea e sviluppa, nel conflitto di classe, la propria interna finalità progressiva. E questa non come un dato astrattamente metafisico, ma come coscienza in atto di quel conflitto, orizzonte di un'azione storica costruttiva, che non è tecnica generica ed estrinseca, ma radicale partecipazione alla dialettica della storia.

Così, mentre nella coscienza borghese si dirompe il sapere dell'umanità in direzioni non conciliabili se non per via di compromesso — filosofia, storia, sociologia, ciascuna astratta e perciò insufficiente a dirigere ogni azione efficace — il marxismo, approfondendo e universalizzando il senso della crisi rivoluzionaria e assumendo radicalmente in sé il principio dell'autonomia dell'umano, caratteristico della civiltà moderna, dà origine a un unitario sapere dell'uomo. In esso le ricerche filosofica, storica, sociologica, libere insieme da ogni dogmatismo e da ogni astrattezza, razionalmente fondate sulla base di una concreta e perciò evidente dialettica esperienza, s'intersecano, ciascuna collaborando alla efficacia teoretica e pratica di quel sapere. Giacché esso è luce alla azione radicale che la storia opera in se stessa a costruire per mezzo degli uomini il mondo e la vita degli uomini*.

1954

* [Relazione presentata al convegno di studio di Bologna del 23-25 aprile 1954 e pubblicata nel volume *Filosofia e sociologia*, Bologna, 1954, pp. 51-57].

XII

PER UNA POLEMICA SULLA PSICANALISI

Un mio breve articolo — *Psicologia in guardia!* — rivolto agli amici di « Psiche », la vivace rivista psicanalitica italiana, ha suscitato anche negli ambienti scientifici un certo interesse e ha provocato — sul penultimo numero di « Psiche » — una estesa risposta dell'amico Musatti. Il Congresso romano di psicanalisi e un raduno cattolico ad Assisi destinato alla valutazione dei metodi e dei risultati psicanalitici, hanno gettato legna sulla *parva favilla*, così che è sembrato a parecchi tra noi opportuno di riprendere l'argomento sotto la forma pacata di una discussione che ne considerasse i vari aspetti, persuasi che in tal modo, su un terreno concreto, si sarebbe giunti a chiarire anche alcuni punti di vista generali. Per questo, rispondendo alle cortesi e serie osservazioni del professor Musatti, a cui mi lega non pure una antica amicizia, la fede politica comune, una profonda reciproca stima, ma un'abitudine inveterata di pensiero critico e una preparazione scientifica che esula da certo provincialismo culturale italiano, voglio lasciar cadere le questioni o troppo personali o troppo sottili, per cercar di definire e portar dinanzi ad altri disputatori il nostro problema nella sua radicale unità. Giacché una piccola ambizione mi rimane; quella di aver aiutato — mi si perdoni la brutta espressione — lo psicanalismo di Musatti a problematizzarsi o piuttosto ad esprimersi con molto acuto senso di problematicità, sia riguardo ai metodi che riguardo ai risultati. Non c'è bisogno di dire che in questa discussione nessuno di noi potrà pretendere

di posseder la spada di Alessandro che tagli d'un colpo solo il nodo gordiano; cercheremo di disfarlo o, se non altro, di riconoscerlo con le nostre semplici dita.

In breve, nel mio articolo io richiamavo gli psicologi di « Psiche » a stare in guardia da un duplice pericolo. Primo, quello di illudersi in senso dogmatico sulla scientificità della psicanalisi, dei suoi presupposti, delle sue categorie, dei suoi metodi di ricerca, dei suoi risultati; secondo, quello di ritenere valido il suo intervento, fuor dell'ambito soggettivo, a spiegar fatti ed atti dell'obiettività culturale, di carattere cioè politico o sociale. Pericolo quest'ultimo che consiste nell'oscurare i veri fattori obbiettivi di tali atti o fatti, nel sottrarli al giudizio etico-storico e ad una concreta reazione pratica. Finalmente, a causa del tafano socratico dell'ipotesi generale che ci tormenta, io gettavo là il pensiero che anche nell'evoluzione delle dottrine psicologiche si potesse vedere il riflesso di un'evoluzione della struttura sociale. La psicologia — d'origine platonica — dell'anima sostanziale, riagganciandosi a una visione mitico-sacrale, non s'innesta forse e non esprime al limite la concezione aristocratica della personalità individuale nell'indipendenza della sua virtù e nel suo ideale rapporto con un'*élite* conclusa? E la psicologia illuministica della coscienza, che ha sì grande influenza anche sulle altre scienze dello spirito ad essa contemporanee — l'economia come la pedagogia, l'etica come l'estetica — non rappresenta forse lo schema della concezione borghese dell'individualità, aperta ai più vasti rapporti, ma strutturalmente rispondente all'ideale universalità della natura umana? E le lotte ingaggiate tra un'interpretazione spiritualistica e un'interpretazione materialista di tale posizione non riproducono il conflitto tra il momento di conservatorismo ricco di compromessi impliciti nel concetto di natura umana e il momento progressivo rispondente alla struttura dinamica dei rapporti obbiettivi come costituenti la coscienza? Io non vedevo che nell'ultimo periodo i presupposti delle ricerche psicologiche fossero radicalmente mutati; piuttosto sottaciuti in nome di uno sperimentalismo, che, secondo le varie scuole, adottava l'una o l'altra ipotesi di lavoro,

rispondente all'una o all'altra sfera di ricerche. E mi pareva di poter notare che il dirigersi degli interessi psicologici negli ultimi anni verso i due estremi, della psicotecnica e della psicoanalisi — ambedue e non solo la prima — con un marcato senso pratico, esprimesse molto chiaramente la crisi della concezione dell'individuo nella società borghese, considerato, da un lato, come un vuoto, alienato schema di reazioni, dall'altro, come un complesso di forze irrazionali, patologicamente concrenescenti nell'isolamento senza uscita, quasi un tessuto canceroso. Mi chiedevo finalmente se la visione e lo studio del radicale rinnovamento sociale a cui noi assistiamo e collaboriamo, non potesse, come io credo, offrire agli psicologi un criterio di interpretazione della crisi della loro disciplina e di un suo sviluppo su un nuovo piano.

Ed ora la risposta di Musatti, chiedendogli perdono fin d'ora dello sfrondamento di tante acute e penetranti osservazioni. Egli anzitutto mi mette a sua volta in guardia contro le troppo facili e schematiche interpretazioni sociali dei fatti di cultura. D'accordo: nulla è più disgustoso, sotto tutti i punti di vista, di un grossolano semplicismo interpretativo fondato su vaghe analogie in nome di un metodo che è essenzialmente metodo di ricerche e d'analisi precise, accurate, sottili, differenziate. Tuttavia io proponevo, in forma schematica, una semplice ipotesi di lavoro, che, per mio conto, ritengo confermata da studi che, per quanto mi concerne, datano da anni e che ora sarebbe fuor di luogo richiamare. Vorrei solo notare che quando si riporta una dottrina a una determinata struttura sociale, non si ha in vista solo l'esistenza di questa struttura, ma i suoi riflessi, il suo processo, le sue ripercussioni, anche quando essa ha cessato di essere storicamente dominante. E d'altra parte una struttura sociale, intesa in tal senso, non solo può esser considerata come fondamento di un'ideologia, ma come principio del suo sviluppo, della sua efficacia culturale. Comunque Musatti è disposto a concedermi la determinazione sociale della psicologia metafisica e della psicologia empirica nel senso da me indicato; ma alle soglie del presente secolo egli si arresta.

Di qui comincia una psicologia scientifica, sciolta, come tutte le altre scienze, da una determinazione sociale, se non per ciò che riguarda limiti e condizioni puramente esteriori. Tale psicologia scientifica, la minore tra le discipline naturali, riposa essenzialmente sull'esperienza, raffinata dall'uso di strumenti opportuni e di metodi statistici, controllata, sin dove è possibile, dall'esperimento. L'ontologia categoriale destinata ad inquadrare l'analisi dei dati è ben lontana dall'esser fissata in modo coerente — del resto non è in crisi quella stessa delle scienze fisiche, chimiche e biologiche? — La ricerca si svolge su piani diversi, secondo postulati diversi — le varie teorie della psicologia sperimentale. — Essa comunque è giunta, in certi campi privilegiati — la dottrina del processo percettivo — a importanti, concreti risultati. V'è tuttavia un piano, particolarmente rilevante nei fenomeni della zona emotiva, il piano della realtà personale psichica in quanto tale e della sua struttura originale, ove quei metodi di ricerca e d'analisi non penetrano. Merito della psicanalisi è, secondo Musatti, d'aver fornito la chiave o le chiavi che ne aprono le porte segrete. Il procedimento è simile a quello che avvenne nel campo medico-biologico. Lo studio dei fenomeni patologici ha rischiarato e approfondito la zona dei fatti normali. Certo, poiché questi in psicologia come in biologia si svolgono sempre nell'ambito e secondo l'interiore curvatura di una sintesi individuale, il loro studio diretto richiede un elevamento di intuizione coordinatrice che assottiglia, rende elastici, fluidi i concetti direttivi a contatto col caso concreto. Voi, ci dice Musatti, considerate come astratte pur nel loro disegno mitico le categorie, i concetti psicanalitici, e nel loro isolamento li giudicate arbitrari. Per noi psicanalisti essi vivono di mille esperienze concrete, quasi direi di tutta l'esperienza della vita. Né rinfaceiateci che l'oggetto della psicanalisi non sia l'uomo integrale, ma una specie di *homunculus* subliminare. Anche le altre scienze estraggono, sperimentano *in vitro*; perché vorremmo negare questo procedimento alla psicologia? Tanto più che la struttura psicologica che la psicanalisi studia non è propria né di un periodo storico, né di una classe, né

di un paese. La classe operaia non la rivela meno di quella borghese e i popoli dell'U.R.S.S. di quelli d'America.

Partirò, nell'esame di questa risposta, dal punto dove, se non erro, l'amico Musatti tende a darmi ragione: il limite della validità della psicanalisi, le cui ricerche non possono andar oltre all'esame della struttura sottile della subcoscienza personale, considerata nel suo isolamento — posizione astratta questa, che si trova al massimo realizzata in casi patologici. — Nasce da questo che lo spiegare o il pretendere di spiegare psicanaliticamente comportamenti obbiettivi o fenomeni storici di portata sociale o politica conduce a falsarne il significato, a sottrarli a una valutazione e a un giudizio obbiettivo. Ho letto, ad esempio, in « Psiche » una nota sulla paura del comunismo ricondotta alla ancestrale paura del demonio; nota se si vuole arguta, sottile; ma sotto tutti gli aspetti falsa e pericolosa. Giacché sotto tale analogia psicopatologica essa nasconde i motivi sociali dell'anticomunismo che hanno ben altra concretezza storica ed esigono ben altro concreto giudizio e, se si vuole, rimedio. Ché se a questi ci si attenga e li si esamini seriamente, si vedrà che, al contrario di ciò che è stato fatto, è proprio su questo piano che anche la paura collettiva del diavolo va spiegata, giacché il privilegio sociale non ha mai cessato dal costruire le condizioni per la sua difesa. Io temo però che Musatti mi conceda assai meno di quanto io mi illuda, giacché una certa tendenza a considerare il soggetto psicanalitico come il *moi profond*, l'uomo nella sua schietta originalità, sorgente prima dei suoi sentimenti e delle sue azioni, nonostante le precauzioni scientifiche sopra accennate, persiste. Quand'egli ad esempio si chiede i motivi per cui io e lui, figli di una media borghesia intellettuale, aderiamo all'ideologia e all'azione della classe operaia, egli è condotto a ricercarli in un complesso di tipo psicanalitico, di cui posso immaginare la natura. Il fatto è che questo complesso — se pur esiste — avrebbe potuto dare origine a tutt'altra soluzione, e che se noi oggi siamo marxisti, comunisti, socialisti, ciò dipende dall'interferenza di numerose condizioni

obbiettive, storicamente condizionate, e soprattutto dal fatto — mi si permetta l'apparente paradosso — di militare concretamente nei partiti della classe operaia, di assumerne le lotte, a fianco dei compagni lavoratori. Questa nostra realtà di vita e di rapporti sociali, non un complesso psichico, costituisce il fondo vivente e stabile del nostro marxismo militante, della nostra concreta personalità. Io non dubito che anche il cattolico si sente ed è cattolico non per un complesso psichico o un atteggiamento spirituale — labile del resto e mutevole di significato e di valore — ma per un sistema di rapporti obbiettivi in cui si determina la sua personalità. Con questo di differenza, che, nel caso del cattolico, questi rapporti tendono oggi ad oscurare le concrete, dirette schiette relazioni tra uomo ed uomo, per sostituirle con gli schemi ideali vuoti di un dover essere astratto e statico, il che esclude ogni tendenza di costruttività dinamica collettiva nella personalità; mentre nel caso del marxista, il sistema delle relazioni obbiettive coincide col processo storico progressivo in cui la personalità si realizza come concreta forza creativa.

Mi perdonino gli amici, ma io non insisterò mai abbastanza sul pericolo di queste interpretazioni psicanalitiche, pericolo riguardo alla chiarezza di coscienza, al senso di obbiettiva responsabilità personale; pericolo riguardo all'analisi concreta dei fatti sociali, alla loro valutazione storica, alla reazione pratica nei loro riguardi. È troppo facile passare da un'unilateralità di ricerca a un errore teoretico e, in questo caso, da un errore teoretico a una deviazione pratica o a un'evasione carica di compromessi. La ricerca *in vitro* certo è legittima, purché lo scienziato non s'illuda mai ch'essa sia *in natura* e purché non permetta mai che il pubblico se ne illuda. Nulla vorremo opporre di principio allo studio dell'*homunculus* — se venga fatto di rintracciarlo — ma ci opponiamo a che esso venga scambiato per l'uomo — *homo faber* e *homo sapiens*. — Ci opponiamo per delle ragioni teoretiche ed anche per delle ragioni etiche, perché l'uomo va considerato e trattato da uomo nel suo mondo di uomini. Perdonami, amico mio Musatti, non si

tratta in me dello scatenarsi di non so quale complesso ancestrale di terrore dell'impurità sessuale che mi fa arretrare dinanzi alle vostre interpretazioni, si tratta della coscienza dell'uomo ch'io sono e che noi siamo, di questa grande umanità definitivamente uscita, per i suoi rapporti con se stessa e con la natura, condizionati dalla tecnicità del lavoro e sublimati nella forma della ragione, dall'ossessione della solitudine e dell'irrazionalità.

Giacché, si badi bene, io non vorrò negare che complessi irrazionali subcoscienti, in situazioni patologiche, si individuino, prendano rilievo, divengano dominanti nella vita personale. Ciò che non mi sento di accettare è il passaggio da tale constatazione in una situazione patologica, all'affermazione della permanente centralità di tali complessi nella vita personale. Il passaggio dall'anormale al normale — in vasto senso — implica non solo una diversa attività di funzioni, ma un diverso loro equilibrio. Del resto è noto che l'anormalità è sempre accompagnata da uno spezzarsi o attenuarsi dei rapporti obbiettivi, da un isolamento o concentrazione della soggettività che si pone per se stessa. Lo stato tante volte rilevato di nevrosi del selvaggio, dipende dalla scarsità di rapporti oggettivi e il suo contagio collettivo dal tipo non oggettivo ma intersoggettivo e tribale delle relazioni che sostengono e determinano la personalità. E che altro significa il fatto di ritrovar oggi in tutte le classi, anche nella classe operaia, nei fanciulli usciti dal periodo di guerra, situazioni psicologicamente abnormi, se non che la crisi sociale ha spezzato la coerenza di tali relazioni obbiettive e consente o provoca questa esasperata introversione; che quindi anche la classe lavoratrice, per le condizioni di contraddizione in cui è costretta a vivere ne subisce il contraccolpo, che naturalmente si accentua nei più giovani? E, se mi è permesso di entrare su un terreno non di mia competenza, mi sembra che la cura psicanalitica consista proprio, riportando verso la coscienza momenti del complesso subcosciente, nel sottrarre la persona all'isolamento di questo, nel riporla nel sistema dei rapporti ogget-

tivi, di cui il curante psicanalista rimane la garanzia. Tuttavia, sino a che questa determinazione e sintesi obbiettiva della persona non si compie liberamente e universalmente, sino a che l'individuo non è sciolto dal suo se stesso ed immerso nel mare delle cose e degli eventi, la normalizzazione non è compiuta. L'infermo rimane, come spesso avviene, aggrappato all'unica ancora obbiettiva di salvezza che è il suo rapporto con lo psicanalista, con la tendenza spesso a risolvere questa obbiettività in una nuova soggettività e rifonderla in un incontrollato subcosciente.

Ciò che merita qui d'essere rilevato, ad ogni modo, è che la situazione di crisi sociale in cui noi viviamo è causa non solo della vastità dei fenomeni morbosi, dell'impossibilità di un'autoguarigione, del loro insediarsi radicale, del compiacimento diffuso nel loro riguardo, ma del rilievo che essi assumono, dell'importanza che le strutture che li caratterizzano assumono come centri essenziali della vita personale, come normalmente costitutivi dell'essere psicologico individuale, e perciò del costituirsi della psicanalisi come coscienza universale riflessa, del suo pretendere a scientificità, del suo invadere tutti i campi e del suo prevalere sulla considerazione delle strutture obbiettive dei piani di cultura e finalmente della moda psicanalista, della coscienza psicanalitica diffusa. In verità la psicanalisi non è un fenomeno di classe borghese, è un fenomeno della crisi della società borghese e questa crisi è la causa non pur dei fenomeni che la psicanalisi considera e della moda di tale considerazione, ma della stessa pretesa di universalità teoretica della psicanalisi. Siamo dunque giunti a questa prima conclusione, che i fenomeni oggetto della ricerca psicanalitica sono fenomeni abnormi, limitati, che prendono rilievo in determinate condizioni e che sono piuttosto espressioni del disfacimento che centro costitutivo della personalità. La loro considerazione, terapeuticamente giustificata, non può andare oltre questo limite e la pretesa di farne una disciplina universale teoretica rientra nella situazione di crisi della coscienza culturale di oggi, rispondente alla crisi sociale.

Ci si pone ora il problema: quali diritti può vantare la psicanalisi a una scientificità? Dirò anzitutto ch'io non ho il feticcio della scientificità pura. Il sistema del sapere è estremamente vario di gradi, di direzioni, di metodi: l'attacco del pensiero alla realtà non avviene su di un unico fronte, ma per vie diverse, più o meno larghe, più o meno capaci di penetrare in profondità. Una medesima disciplina, se la sua unità si definisce in funzione dell'oggetto, ammette indirizzi e gradi del sapere assolutamente distinti. La forma razionalmente più pura ed efficace delle discipline naturali è quella dominante nelle scienze fisico-chimiche secondo una struttura essenzialmente funzionale. Ad essa aspira, pur rimanendone al margine e accontentandosi di stabilire costanti assai generiche, la psicologia sperimentale. Ma la psicanalisi, considerata nella sua forma, è ancora a uno stato ben più primitivo, sperimentalmente grossolano e razionalmente confuso. Essa è cioè ancora una classificazione di strutture secondo tipi il cui stesso nome indica l'indeterminatezza e l'origine spesso culturale. Ch'essi abbiano per lo psicanalista la possibilità di un ricco complemento di esperienze, come mi avverte Musatti, non dubito; ma tutto ciò non va oltre l'atteggiamento di un empirico, che, sulla base di una serie di esperienze e di alcuni punti di vista tradizionali, tenta la diagnosi di un caso determinato. E poiché il piano di questa diagnosi è confuso e complesso, più che l'intelligenza, l'intuizione, con tutti i suoi pericoli, gioca qui la parte fondamentale. Confusa definizione dei tipi, mancanza di una loro connessione organica, incertezza delle strutture che vi sottostanno, impossibilità di un'analisi chiarificatrice dell'esperienza, ciò caratterizza un sapere incapace di andar oltre a uno stadio classificatorio, e di determinare il criterio della stessa classificazione. In fondo non v'è in tale sapere capacità esplicativa fuor di quella per cui la *vis dormitiva* spiega l'azione dell'oppio. Solo se la psicanalisi potesse raggiungere la descrizione della struttura secondo cui si dispone, nel suo isolarsi soggettivo, il subcosciente, raggiungerebbe un primo grado di scientificità. Ma oggi questa struttura, assunta dogmaticamente come l'essere

in sé dell'io profondo, è espressa in forma così incoerente, tra mitica e surrealistica, secondo tipi così indeterminati, da non poter neppure aspirare a porre tale pretesa — se pur essa è realizzabile.

Per quanto dunque riguarda la psicanalisi sembra che noi ci troviamo di fronte a una ricerca limitata di campo — un campo parziale, astratto, isolato dal complesso della realtà patologica — e a un grado teoretico di scarsa scientificità, di empirismo, mi si permetta, grossolano e arbitrario. Il suo successo, la sua universalizzazione pseudo scientifica sembrano dovuti alla situazione sociale di crisi, che non solo moltiplica i casi abnormi e il loro rilievo e li pone sul piano della normalità, ma dà alla riflessione psicanalitica un carattere apparente di universalità e giustifica i metodi anti-razionali, i procedimenti d'intuizione, l'uso del mito, come quelli che corrispondono alla rottura dei rapporti oggettivi dell'esperienza e all'arbitrarietà delle posizioni e degli incontri soggettivi. Non vedo dunque — anche se si consideri tutto l'alone di cultura che vi soggiace e che vi corrisponde — come si possa evitar di concludere che la coscienza e la impostazione psicanalitica sia un riflesso della crisi del mondo borghese, dello spezzarsi in esso delle strutture obbiettive, dell'isolamento e dell'introversione dell'individualità che ciò produce. E a questo punto mi sembra che il rapporto disegnato dall'amico Musatti tra psicologia sperimentale e psicanalisi, a garantire, con la scientificità indipendente di quella, la scientificità senza determinazioni sociali di quest'ultima, non possa veramente reggere. Non v'è dubbio che la psicologia sperimentale nel suo uso di metodi d'osservazione statistica, nel suo sforzo di stabilire costanti, superando gli antichi schemi d'origine metafisica, nel suo uso dell'esperimento, tenda ad avvicinarsi, per quanto le è possibile e con i dovuti adattamenti, allo schema delle scienze funzionali della natura. E a ciò deve i risultati positivi delle ricerche, ma deve anche i suoi limiti, il fatto di urtare sempre a un impenetrabile centro sintetico del soggetto concreto, di lasciare un residuo fondamentale, il complesso personale, che di fatto è poi determinante di tutta la vita

psicologica. L'osservazione non è nuova: da che la scienza moderna opera, le si è fatto il rimprovero di questo limite: alla fisico-chimica si è richiamata l'individualità dei corpi astrali, alla fisiologia la finalità unitaria dell'individuo e della specie, alla psicologia l'unità concreta del soggetto e proprio su questa base si è parlato dei limiti del sapere scientifico e si è dato il via al compimento della metafisica, e ciò con tanto più di insistenza quanto più di valore ha tale momento di sintesi per la nostra esperienza empirico-pragmatica. Ma appunto si tratta di un'esperienza che vive e si giustifica su un piano tutto diverso da quello della ricerca scientifica, da quello dell'analisi razionale, il piano della vita vissuta, con le sue sintesi sempre relative e parziali, sempre determinate in rapporto ai limiti e al concentramento dell'esistenza particolare, ma per ciò appunto fondamentali sotto questo rapporto. Nel momento in cui rivolgiamo a tale aspetto la nostra attenzione, in cui facciamo cioè dell'astrologia alla Fechner o della teoria dell'entelechia vivente alla Driesch, o della psicologia dell'io profondo o sublimare, voltiamo le spalle alla ricerca scientifica. E se superiamo la mera empirica arbitraria discriminazione, se trasportiamo la struttura di questa esperienza assai complessa di origine in schemi teoretici generali, facciamo non della scienza, ma della metafisica, di quella brutta metafisica empirica che è stato il fiore putrido del positivismo romantico. La psicanalisi, infatti, portata oltre i limiti della semplice osservazione è, per metodo e struttura, una metafisica — la metafisica della personalità disciolta — con le sue entità mitiche, con le sue valutazioni — ché di vere e proprie valutazioni si tratta. — Così non è da stupirsi che lo spiritualismo morbido cattolico — a sfondo mistico-esistenzialista — vi abbia trovato un suo nido — ricordiamo la rivista « Psyché » degli psicanalisti cattolici di Francia, la cui direttrice ha avuto campo di esporre tante insipide banalità al Congresso di Roma. — Né meno è da stupirsi se i più avvisati tra i cattolici, gli ortodossi del razionalismo scolastico, la cui voce riecheggia anche in recenti scritti di P. Gemelli,

protestano contro non una direzione di ricerca scientifica, ma una metafisica irrazionalista diretta a fondare, di fronte ai valori religiosi, un sistema di valori vitali, se così si può dire.

La psicanalisi non ha dunque, a mio parere, alcun diritto a spartire con la psicologia sperimentale un'eredità scientifica. Ma, e poi concluderemo, quest'ultima può veramente pretendere alla validità incondizionata di una scienza, priva di presupposti storicamente determinati? V'è anzitutto una questione preliminare ch'io non voglio qui approfondire. È concepibile una disciplina scientifica immune da tali presupposti? Io sarei per negarlo, e ciò per una duplice considerazione generale. Da un lato, la scienza è creazione umana e non è pensabile che non porti in sé le tracce della condizione degli uomini; solo una metafisica della ragione astratta a sfondo più o meno teologico può rifiutare questo principio. Dall'altro, sta la considerazione della storia del sapere scientifico. Chi mai davvero potrebbe negare che le grandi tappe del pensiero matematico non rivelino, al fondo, dei problemi che volta per volta insorgono e si pongono al centro della teoria, impulsi derivanti da nuove situazioni sociali? E chi non vede quanto il processo della ricerca nelle scienze della natura, fisica, chimica, biologia, il variare dell'equilibrio interno del sapere, il prevalere di determinate ontologie e metodi corrispondenti, abbia il suo chiaro fondamento in un processo della vita sociale che pone i problemi e le condizioni stesse della loro soluzione? Il sorgere della scienza galileo-newtoniana, la crisi stessa della scienza contemporanea e il suo radicale rinnovamento non possono non esser messe in rapporto con la variazione della struttura sociale, anche se esse si giustificano, come devono giustificarsi, in un processo interno del sapere scientifico.

Ma, lasciando questa questione generale, io penso che, per quanto riguarda la psicologia sperimentale, il presupposto è abbastanza evidente, benché corretto e ridotto nel processo stesso della ricerca: esso è quello della soggettività

autonoma, sia pur formale, della persona. Presupposto che mentre si riattacca al generale indirizzo soggettivistico della cultura moderna, come ribellione all'oggettività del costume e della tradizione, per una rinnovata libertà, si richiama alla sua forma estrema di inerte cristallizzazione, cioè al concetto della indipendenza formale della coscienza individuale come struttura uniforme dell'esperienza umana, concetto che a sua volta si riferisce a quello dell'individuo come schema della natura umana in generale, tipicamente illuministico e caratteristico della coscienza universalistica borghese. La centralità di questo concetto per tutta l'etica borghese, per la definizione formale della libertà e della democrazia non ha bisogno d'esser illustrata. Mi si permetta solo di indicare come può essere interessante seguire dalla sua formazione ipostatica nella « coscienza in genere » kantiana, il suo graduale degradarsi attraverso la cultura e il pensiero dell'ultimo secolo e mezzo. Certo le ricerche di psicologia sperimentale l'hanno fatto indietreggiare fuori del loro stesso orizzonte, ma lo hanno lasciato immune, pur nella sua estrema povertà, come presupposto sottinteso.

In altre parole, è il presupposto della soggettività autonoma che costituisce l'*handicap*, socialmente determinato, dell'attuale psicologia sperimentale. Non v'è dubbio che la necessità stessa delle ricerche stia con sempre maggior vigore portandola invece verso una concezione obbiettivistica. Si tratta cioè di trasporre i concetti e i rapporti psicologici sul piano — l'unico piano che si presta ad un'analisi scientifica — dell'obbiettività naturale-biologica e sociale. Gli studi che si riattaccano alle ricerche del Pavlov, da un lato, gli altri relativi alla sottostruttura pratica e sociale delle funzioni psicologiche e del loro esercizio, già implicite in Marx e che nel marxismo contemporaneo vanno sviluppandosi, già segnano le nuove dimensioni di una psicologia oggettiva, di cui del resto è già stato formulato il programma e chiarito ripetutamente il metodo. È ovvio ad ogni modo ch'essa differisce per natura dalla fisiopsicologia e dalla psicologia sociale d'un tempo che, nel fondo, lasciavano intatto

il presupposto soggettivista. È interessante d'altra parte rilevare che, per tutt'altra via, il razionalismo, nel rinnovare nella filosofia d'oggi, in forma critica, i suoi diritti, in filosofi di origine diversa come il Bachelard, il Goussier, il Bernays, il Gagnebin, il Perelman e l'autore stesso di questa nota, tende a risolvere il concetto soggettivo di ragione — con tutte le contraddizioni ch'esso implica — in un sistema di obbiettività sociale.

Ora non v'è dubbio che nessun orizzonte teoretico meglio si presta allo sviluppo di una psicologia oggettiva di quello segnato dai due diametri del materialismo dialettico e del materialismo storico e che nessuna esperienza meglio la feconda che quella di una società socialcomunista, dove la personalità né pretende di portare in sé implicita l'astratta universalità umana, né si oppone con la sua esasperata intimità al caos franante dei tradizionali rapporti sociali, ma concretamente s'individua e si realizza attivamente innestandosi e partecipando all'universalità concreta — senza più opposizioni di classi — delle relazioni obbiettive tra gli uomini, come costruttori del proprio mondo e della propria civiltà. In tal modo la psicologia lascerà cadere la pretesa diltheyana di valere come fondamento delle scienze dello spirito o della teoria della cultura e tanto meno, dopo il suo fallimento a tale scopo, cederà il campo a un nuovo trascendentalismo, rifugiandosi, povera Cenerentola, al focolare pressoché spento di una semiscientificità astratta o modificando le facili seduzioni di un morbido intimismo. Essa rientrerà piuttosto in quella grande teoria dell'uomo, libera di ogni mito, il cui sorgere accompagna il concreto costruirsi della universalità umana in una società libera e progressiva, come sua aperta coscienza illuminatrice. Ad ogni modo, deve essere ben chiaro che qui non si tratta di imporre in nome di un'ideologia, o di una tendenza sociale e politica, una direzione al sapere; si tratta piuttosto di porre in luce la nuova grande esperienza umana che sottostà a quell'ideologia e che si sviluppa in funzione di quella tendenza, perché assumendola nei propri quadri, la ragione spezzi i limiti,

superi le contraddizioni in cui era racchiusa e dia luogo a un sapere insieme più universale e più umano.

Io qui mi arresto, lasciando ad altri di riprendere l'esame e la discussione su tutti o su alcuno dei temi proposti, lieto se da una cortese polemica possa uscire non solo rafforzata l'amicizia per l'opera comune, ma chiarito a ciascuno l'orizzonte per un proficuo lavoro scientifico*.

1951

* [Pubblicato in « Società », anno VII (1951), n. 1 (marzo)].

XIII

PROSPETTIVA FILOSOFICA

L'assolvere il compito di disegnare la prospettiva del mio pensiero filosofico, presenta un doppio pericolo di ingenuità: da un lato, di identificar quella, su alcuni pochi fondamenti dimostrativi, con una *philosophia perennis*, o, senz'altro, con la verità filosofica; dall'altro, di considerarla come una propria creazione geniale, civettando con essa come con la propria immagine riflessa nella chiarezza luminosa della teoresi. Per cercar di evitare l'uno e l'altro estremo, penso possa essere utile definire quella prospettiva esponendone il processo di formazione, come risultato di un reale sviluppo storico e sociale e di un razionale movimento dell'idee, fondato sul rilievo d'aspetti essenziali dell'esperienza, dove ciascuno possa trovare elementi noti del suo pensiero e della sua vita, e introducendo motivi personali solo dove essi possano sembrare necessari a spiegar certi nodi e sviluppi dialettici.

A questo proposito mi torna subito l'obbligo di dire che sulla via della ricerca filosofica io non sono stato spinto dall'urgenza di crisi spirituali o dall'insistenza degli « eterni problemi ». La crisi, mi sembra, era già troppo viva e varia di aspetti nella cultura e nella vita di tutti, perché ciascuno avesse bisogno di rifletterla in un suo proprio astratto dramma interiore, onde esser spinto a chiarirne i termini e il significato. Fu di fatto l'approfondimento di alcuni problemi di cultura — di storia politica, letteraria, artistica,

religiosa, di scienze naturali e morali — che fece slittare il mio interesse sul piano filosofico. E chi mi apprese la necessità e la fecondità di questo passaggio, dando fondamento e sicurezza agli entusiasmi d'allora, fu Hegel, il primo, tra i grandi maestri, a guidarmi sulla via del pensiero speculativo.

Già al tempo di quest'iniziazione il positivismo era fuori di moda. Confesso che gli argomenti idealistici della sua condanna non ebbero mai per me un'efficacia dimostrativa. Piuttosto — e spesso in filosofia, come in arte, il gusto ha una sua funzione istintiva — era una certa mediocrità, prolissità, astrattezza del pensiero positivista che me ne allontanava, la sua grossolanità e ingenuità in campo teoretico, la sua concezione dogmatica del sapere scientifico, la sua genericità e la sua faciloneria ottimistica nel campo etico, la sua scarsa comprensione della ricchezza culturale e, sempre più evidente, quel suo complesso d'inferiorità che spingeva gli epigoni a scivolare nella palude dello spritualismo. In verità allora non lo pensavo, ma adesso l'intendo: il positivismo era stato l'estremo affiorare della coscienza illuministica, universale e progressiva della borghesia, che rinasceva, dopo il tramonto romantico, sulla base della rinnovata tecnica produttiva e delle democrazie nazionali. Breve rinascita, che doveva essere arrestata e travolta dallo stesso processo del capitalismo in senso imperialistico antiuniversale ed antiproggressivo, ed era già smentita da tutta la coscienza culturale e la letteratura del tempo — ch'era forse il più vivo nostro nutrimento spirituale: — dal teatro e dal romanzo francese, inglese, tedesco, nordico, russo, vivo di una critica violenta ai sentimenti, agli istituti, ai valori della vita borghese tradizionale. In questa critica vivente, di fronte a cui l'astratto semplicismo etico del positivismo sembrava ingenuità estrema od estrema ipocrisia, aveva senza dubbio una parte preponderante tutta la letteratura russa e particolarmente Tolstòj, per il rilievo nel popolo e nella giovinezza di una feconda e ricca potenzialità di vita, creatrice di nuovi e profondi valori umani, al di sotto delle rovine d'uno svuotato mondo morale. Questo senso della posi-

tività semplice e ricca, rivoluzionaria e costruttiva della vita, che da quella letteratura deriva e che, per altra via e con ben minore purezza ed umanità, sebbene con maggiore clangore e lampi di luce apocalittica, Nietzsche proclamava con violento tono polemico, costituisce forse uno dei più tipici toni della nostra giovinezza, ch'ebbe, più tardi, infinite e, a volte, deprecevoli accentuazioni, deviazioni e sviluppi.

D'altra parte, l'elemento metafisico dello spiritualismo e dell'idealismo m'è apparso sin da quegli anni un mito, che, pur valido in altre condizioni di cultura, aveva ormai perduto ogni efficacia, ogni significazione, ogni pensabilità. Solo più tardi sono giunto a chiarire a me stesso quello che poteva allora sembrare una curiosa contraddizione: l'interesse per il passato dello spiritualismo e dell'idealismo e il fastidio per le sue forme più recenti. Tra i peccati giovanili, se tali possono dirsi, devo ricordare l'interesse per le varie forme di vita religiosa e per la loro struttura teologica, e, d'altra parte, le ricerche storiche sull'idealismo tedesco e persino sui suoi epigoni. Ciò che richiamava la mia attenzione era, nel primo caso, la problematica spirituale che ogni radicale impostazione religiosa porta con sé, la curvatura dogmatica che il pensiero assume sotto la sua influenza e la dialettica interna che ne deriva; nel secondo, il motivo ricco e dinamico della « rivoluzione dello spirito » contro gli schemi e le astrazioni del costume e della tradizione, motivo che il romanticismo introduce nella speculazione idealistica, e d'altra parte, il vigore che in esso assume l'esigenza realistica, l'interna contraddizione del suo dogmatismo. Il nuovo spiritualismo e il nuovo idealismo e peggio ancora la loro commistione, se posso riassumere in un'espressione comune i diversi giudizi critici, mi apparivano come privi di vigore, circoscritti su una limitata zona d'esperienza più culturalistica che culturale, gravi di un dogmatismo non confessato, senza interno movimento dialettico, riposanti su un « minimo metafisico », ch'era un massimo di astrazione, insomma tali che né ci si muoveva la vita, né ci si muoveva il pensiero, così da darmi un senso di soffocazione. La verità è che spiri-

tualismo ed idealismo hanno in determinate condizioni storiche — ed io parlo di certo spiritualismo teologico, e dell'idealismo platonico o postkantiano — un significato di seria lotta culturale; esprimono l'affiorare violento di nuove forze di vita che mettono in moto ed articolano il pensiero. Il neospiritualismo e il neoidealismo dell'ultimo mezzo secolo sono invece filosofie d'evasione, corrispondenti a tutta la cultura evasiva nel campo dell'arte, della morale, persino del diritto e dell'economia della scienza — il formalismo giuridico, l'economia matematica e il convenzionalismo scientifico — del medesimo periodo. La cultura, come cultura della classe dominante, cessa d'esprimere la coscienza illuministica d'una sua funzione socialmente universale e progressiva, che è storicamente finita; si ritrae al di fuori o al di sopra del conflitto; arriva al piano filosofico, a dare come metafisicamente risolta di principio la problematica che travaglia la vita etico-sociale e a miticizzare questa soluzione. Si tratta, infine, di una filosofia così povera, che, senza compromessi, non avrebbe né forma né contenuto, e i compromessi significano sempre teoricamente un dogmatismo acritico, praticamente un conservatorismo astratto.

Da questo punto di vista, più interessante mi apparve, all'inizio del secolo, la corrente d'irrazionalismo filosofico, nonostante il cattivo gusto di alcuni suoi aspetti. Anche questa antimetafisica, in cui la metafisica sperimenta la sua interna condanna, giacché il suo mito esprime l'irrazionale, è filosofia d'evasione; d'un'evasione tuttavia che non pretende di eludere la crisi, ma di consacrarla come la stessa forma dell'essere. Da ciò il suo carattere rappresentativo di un'età, la sua potenza di distruzione degli schemi di compromesso, il rilievo delle contraddizioni della vita e della fenomenologia ricca e complessa della cultura. Da ciò anche la sua critica al razionalismo dogmatico, il rilievo dell'importanza del momento intuitivo del conoscere. Ma insieme anche la fastidiosa mitologia concettuale, la disgustante superficialità etica, la morbidity spirituale che hanno finito per raggiungere il loro limite nella corrente esistenzialista.

D'altra parte, era evidente che questo fallimento addi-

rittura drammatico della metafisica e, d'altro lato, lo sviluppo estremamente differenziato del sapere in ogni campo, la ripresa delle ricerche logico-formali, la crisi già in atto della fisica contemporanea, la nuova problematica della biologia, il riconoscimento della complessa struttura delle scienze storiche e morali, liberate dalla semplificazione di una finalità pratica, e, in generale, la variazione dei principi, dei metodi, delle strutture teoretiche, riponeva, come già al tempo di Kant, ma con ben altri presupposti e più complesso e più grave, il problema di una sistematica del sapere. Questo problema era, di fatto, presente nei primi decenni del secolo nelle correnti più serie del pensiero filosofico, dall'empirismo pragmatista al neo-criticismo, dallo storicismo al relativismo e, in generale nelle ricerche logico-metodologiche. Il più organico tentativo però di una soluzione unitaria, conscio del suo proprio valore generale nel campo della cultura e della civiltà, come scoperta di un criterio insieme coerente ed elastico della ragione operante senza limiti all'interno dell'esperienza, fu o almeno mi apparve nella sua intenzione, quello della fenomenologia husserliana.

Per la verità ciascuno che si metta « per l'alto mare aperto » del pensiero, è sostenuto e sospinto da mille grandi e piccole correnti, che lo portano ben più innanzi e ben più sicuramente che non la sua vela leggera agitata dai venti improvvisi e contrastanti della particolare esperienza. Per fare il nome di tutti i filosofi cui siamo debitori del nostro viaggio, occorrerebbe ricordare gran parte di coloro che ci hanno preceduto o accompagnato nella ricerca. Ma forse c'è qualcuno che noi abbiamo sentito particolarmente vicino, proprio perché ci ha appreso a tener saldo il timone della nostra imbarcazione, senza di che essa va derivando priva d'approdi. Per conto mio ho già fatto il nome di Hegel; vorrei fare quello di Platone, di Spinoza e di Kant e tra i più vicini e diretti maestri quello di Martinetti, di Simmel e di Husserl. Alla loro presenza mi sembra di dovere — anche se oggi io sono sbarcato su terre tanto lontane dalle loro —

ciò che è essenziale per chi filosofa: la sicurezza nel reggere, tra onde e raffiche, la barra; la barra che è il senso della dignità della filosofia e della sua umana responsabilità, la fiducia incrollabile nella ragione, l'amore della realtà.

Da quanto ho detto è chiaro come io mi sia trovato di fronte a due essenziali problemi: il problema della sistematica del sapere e il problema dell'organismo della cultura. Il mondo del sapere, se non ne vogliamo semplificare, sulla base di preconcezioni o di pedantesche pretese metodiche, astrattamente la struttura, si presenta oggi a noi di una estrema complessività, che respinge tutti i tentativi tradizionali di gerarchizzazione o di classificazione delle scienze. La distinzione tra sapere filosofico e sapere scientifico, tra le scienze matematiche, le scienze naturali e le scienze morali, tra le discipline puramente teoretiche, quelle normative e quelle storiche s'è andata non solo approfondendo, ma ancor più vastamente differenziando. Il cosmo del sapere, ben lungi che col procedere innanzi riuscisse a organizzarsi saldamente in unità, ci appare costituito da una varietà estrema di discipline, la cui differenziazione è in continuo accrescimento, discipline diverse per principi, per metodi, per validità, e purezza teoretica dei risultati. Né basta, ciascuna disciplina, anche così specializzata, rivela al suo interno una varietà, anzi spesso un contrasto di direzioni teoretiche, così che la sua natura e la natura dei rapporti con le altre ci appaiono estremamente fluide. Di più, i risultati delle diverse discipline, quanto più feconda e concreta è la loro ricerca, tanto meno ci appaiono disponibili univocamente secondo un solo significato e un solo piano teoretico; non sono né accostabili né sovrapponibili tra loro e tanto meno coi dati della comune esperienza. Accettata di principio tale situazione, eliminata la pretesa di assoggettarla ad una semplificazione forzata, come poteva essa venire interpretata, senza cadere nella vacuità inerte d'uno scetticismo di maniera? Questo era il primo problema, che doveva condurmi lontano nell'analisi della natura del sapere e del conoscere e rispondere nel tempo stesso alla richiesta, ovvia per uno studioso, e particolarmente insistente nell'attuale

situazione di crisi, di un metodo e di una coscienza critica della ricerca filosofica. Al primo si connetteva in questo punto il secondo problema; quello dell'interpretazione del mondo di cultura che s'offriva come il caratteristico oggetto per un pensiero filosofico. Come comprendere anzitutto la distinzione e i rapporti in questo campo tra scienze morali, discipline storiche e ricerca filosofica, come separare un sapere normativo da un sapere propriamente teoretico-speculativo? E come comprendere, per mezzo di quest'ultimo, in una vivente coerenza, il mondo di cultura, senza rinunciare per nulla alla coscienza e all'esperienza della variabilità storica dei suoi aspetti, delle sue istituzioni, dei suoi valori, dei suoi equilibri, dei suoi interni rapporti, senza nascondersi la problematicità di ogni suo risultato, senza velare l'interdipendenza di ogni suo elemento, la dinamicità di ogni sua posizione, l'interno processo di coesione e di differenziazione d'ogni sua struttura e del suo stesso organismo? L'esperienza di crisi presente ed instante vietava ogni attenuazione al riguardo, faceva apparire come ingenua ed assurda la risoluzione tradizionale della vita di cultura nell'attualità di puri valori ideali.

Io ho sempre pensato che il filosofare di ciascuno non possa prendere inizio da un'immediata spontaneità di pensiero, ma dall'elaborazione del patrimonio che la tradizione speculativa ci offre, sotto la pressione della vita e dell'esperienza concreta. Ma, fossero gli studi di storiografia filosofica, fosse la passione per il gioco dialettico delle idee, fosse la sensibilità e l'amore per la vita del reale, mi apparve sempre chiaro che in quel patrimonio era necessario distinguere dalla ricchezza di strumenti razionali il *caput mortuum* di contenuti o di determinazioni mitiche, storicamente interessanti, ma prive per noi di valore speculativo. L'ontologia, la teoria dell'essere e delle sue forme come principi essenziali di esplicazione degli aspetti del reale, mi apparve sempre come una mitologia pragmatica destinata piuttosto a semplificare in senso edificante, che a spiegare e a illuminare la realtà. Perciò non fu mai il problema del perché, delle cause prime, che mi guidò, ma quello del « come »,

della struttura concreta del reale. M'avvenne d'usare sempre i concetti speculativi in senso metodologico — come strumenti di ricerca razionale — e non in senso ontologico — come forme obbiettive del razionale in se stesso — così che devo confessare che questa posizione razionalmente critica fu, prima che nei risultati, nei presupposti del mio pensiero.

Così, rifacendomi, per ciò che riguarda il primo problema del sapere, al conoscere come sua elementare posizione problematica, non m'interessò il problema della natura ontologica del sapere, del suo essere, che postula poi come distinto quello del suo valore, ma piuttosto il problema della sua struttura. E qui mi parve di dover distinguere un momento intuitivo ed uno razionale del conoscere stesso. Nel primo la determinatezza dell'oggetto si fissa in funzione della determinatezza del soggetto, e poiché questa ha forme e aspetti infiniti che coincidono con la complessività esistenziale e pratica del suo essere personale, la conoscenza intuitiva è un mondo ricco di forme, di piani, di direzioni, d'interni concreti rapporti, varia di gradi, di significati, che la vita riduce di volta in volta, ma insieme rinnova e riconfonde nella tensione dinamica dell'esperienza. Nel momento razionale del conoscere, invece, la determinatezza dell'oggetto intuitivo tende a risolversi secondo un sistema sempre più vasto di rapporti, che lo libera dall'immediata dipendenza dalla determinatezza del soggetto, e lo connette razionalmente al tutto della realtà. La ragione è dunque il processo di passaggio da un conoscere determinato personalmente, pragmaticamente definito, relativo perciò e parziale, a un conoscere universalmente aperto e libero che risolve quella determinazione nei rapporti che la inseriscono nell'integrale realtà. Il concetto è — in quanto razionale — il porsi dell'esperienza per questa risoluzione stessa, riconosciute e via via sviluppantisi nel processo del sapere; il razionale non è mai un dato del conoscere, ma un suo limite, una sua legge, un suo compito. La ragione perciò non può mai pretendere di cogliere e definire l'Assoluto reale; ciò facendo si dogmatizza, fissa ed obbiettiva una sua forma di

sviluppo, lasciandosi penetrare di contrabbando dai contenuti intuitivi, arresta in tal modo il corso del pensiero, mutila, oscura, riduce l'esperienza. Piuttosto la ragione è il liberarsi del conoscere da ogni sua parzialità soggettiva, il suo risolvere, dietro la guida dell'azione, la particolarità di ogni determinazione conoscitiva nel sistema dei rapporti che le sottostanno, il suo aderire perciò sempre più vasto alla realtà ricca, molteplice di piani e d'aspetti, essenzialmente dialettica. Così il fine della ragione non sta nel superare, ma nell'estendere e approfondire l'esperienza, segnandone le linee di connessione e di sviluppo. In questo senso ragione ed empiria si connettono e rimane ancor vero che « ciò che è reale è razionale e ciò che è razionale è reale », se i due concetti siano liberati da un'eccezionale dogmatica. Ché se, a proposito di quella concezione della ragione, si vuol parlare di un razionalismo critico non come sistema filosofico, ma come prospettiva e orientamento filosofico, esso ha come necessario correlativo un realismo dialettico.

Su questa base divien possibile una prima distinzione del sapere: il sapere che tien fermo al dato intuitivo, pur svolgendolo, entro i limiti dati dall'intuizione parziale stessa, in senso razionale, che è sempre sapere empirico, descrittivo, classificatorio; e il sapere che attua le esigenze della ragione oltre quei limiti, indipendentemente da essi, che è sapere razionale e speculativo. Del quale si devono indicare due direzioni: l'una in cui s'afferma l'universalità della ragione, che è soluzione dell'esperienza in una serie di rapporti ed ha per forma tipica la relazione funzionale, la legge; l'altra in cui tende ad attuarsi il principio d'autonomia della ragione, per cui l'esperienza si raccoglie secondo i suoi principi d'unità dinamica e costruttiva, ed ha per forma essenziale il sistema. Si può parlare nel primo caso di ragione scientifica, nel secondo di ragione filosofica. La ragione così si inserisce all'esperienza, assale e conquista la realtà non su un fronte unico, ma in varie direzioni, la cui unità è solamente dialettica. E queste direzioni, entrando a contatto coi vari aspetti e piani dell'esperienza, enucleandovi i vari modi e gradi del reale, si connettono e differen-

ziano nelle diverse discipline, di vario senso e di diversa universalità teorica. E nulla è più interessante di vedere come ogni campo dell'esperienza forma a se stessa una propria struttura di risoluzione razionale, educa in sé una propria disciplina di sapere, destinata a differenziarsi in modo originale, pur inquadrandosi nelle grandi coordinate della ragione. Così il mondo del sapere appare come una vita mirabile, che da un'intima profonda tensione genera forme sempre nuove: vita della verità che dal caos di una cieca esperienza ricava, in un infinito processo, la visione di un'infinita molteplice, dinamica e pur armonica realtà.

Ho parlato di concezione, di uso critico e non dogmatico della ragione, in quanto il razionale è assunto non come un termine ma come la legge, la problematica essenziale del conoscere. Questa criticità della ragione è in atto nel sapere scientifico come processo d'infinita estensione e connessione dei rapporti funzionali; nel sapere filosofico — attraverso le forme dogmatiche del dubbio scettico e della problematica gnoseologica — come autocoscienza della ragione, come sistematica aperta che è coscienza critica e per ciò unità non dogmatica ma dialettica del sapere. La filosofia non è dunque sapere assoluto nel senso di un sapere di contenuti razionalmente assoluti. Questa è l'illusione metafisica che la ragione sconta con la contaminazione delle sue esigenze per mezzo di contenuti o esigenze particolari, con il succedersi l'uno all'altro paradossalmente di sistemi dogmatici e, alla fine, ai nostri tempi, col suo proprio stesso negarsi in una metafisica dell'irrazionale. La filosofia è sapere assoluto come coscienza critica del fondamento razionale del sapere, principio della sua libertà e della sua organicità dialettica. Ed è per ciò stesso coscienza non di una realtà assoluta che si nasconda oltre o sotto l'esperienza, ma del raccogliersi dell'esperienza secondo leggi di struttura, linee di organica e dinamica unità, che rivelano una realtà molteplice e viva, che non è mai data, ma sempre si dà in una mirabile ricchezza di accordi e di contrasti. Il razionalismo critico che già identificammo in un realismo dialettico si rivela così come risultante a una filosofia della vita. E poi-

ché essa non definisce un sistema statico di posizioni ontologiche, ma un'aperta sistematica di strutture dinamiche sulla cui trama l'esperienza risolve la sua parzialità soggettiva e tende ad identificarsi all'obbiettività del reale, introduce in ogni dato un momento di problematicità che non è una vuota indefinitezza, un'astratta dubbiosità, ma il potenziale di realtà che vi è incluso, che supera ogni determinatezza intuitiva o pragmatica, e che il sapere via via dipana.

Così il sapere razionale si muove nello spazio tra l'esperienza immediata soggettiva e parziale e la realtà, spazio che esso percorre di mano in mano che l'esperienza s'estende attraverso la concreta attività, garantendo il libero sviluppo di tale estensione; cosicché è chiaro, in generale, come uno solo sia il regno della ragione e quello della libertà, ambedue nell'ambito vivente del reale. Razionalismo critico, realismo dialettico, filosofia della vita, problematicismo non sono che vari aspetti secondo cui la ragione filosofica si libera da un uso dogmatico, che implica sempre un limite ateoretico di cui si fa a sua volta strumento, rompe il suo incanto metafisico, si avvicina alla concreta realtà. E tale concezione non vuol essere naturalmente quella di una filosofia da proporsi nel futuro, ma della filosofia di sempre secondo il suo aspetto razionale, del filosofare perenne d'ogni tempo nel suo senso teoretico. E qui mi si proponeva l'esigenza non solo di una serie di ricerche storiche interpretative, ma la necessità di una riduzione delle categorie ontologico-metafisiche, dei concetti speculativi dogmatici e della problematica che li riguarda e che è un essenziale dialettizzare il loro dogmatismo, nelle forme di un razionalismo critico, moltiplicando le analisi della dialettica trascendentale kantiana ed eliminando dalla sfera del pensiero razionale la totalità di quegli « eterni problemi » che sono una oscura commistione della tensione dialettica di concetti dogmaticamente posti e di una problematica particolare della vita elevata a un piano di astratta universalità. Insieme si poneva anche l'obbligo di rintracciare sotto il confuso procedere della ricerca filosofica una struttura metodica che ne garantisse la libertà. Del pensiero

umano nella sua storia nulla doveva andar perduto, fuor del suo limite e della sua astrattezza.

Ma io non vorrei qui smarrire il filo del discorso nella sottigliezza di queste ricerche, nelle difficoltà di quest'ontologia critica, che, del resto, non si possono riassumere e non hanno, per così dire, altro risultato, che quello di garantire ad ogni passo la libertà della ragione dall'irrigidimento dogmatico e la sua attività nel seno dell'esperienza. Piuttosto interessa di rilevare l'aspetto che da tal punto di vista assume una filosofia della cultura. È facile notare che la riflessione nasce, in ogni campo della cultura, l'economia, il diritto, l'educazione, la morale, l'arte, la religione, come una presa di coscienza dei problemi che in essi sorgono e uno sforzo di definire una loro risoluzione. La riflessione ha dunque in origine un carattere pragmatico e va dalla precettistica alla definizione di norme, e oltre queste, al rilievo di valori ideali come principi assolutamente regolativi. Di fronte alle oscillazioni della vita, questi non possono trovare una loro assoluta garanzia se non in un ordine assoluto, in un sistema metafisico della realtà. Ne nasce quindi una filosofia della cultura metafisicamente ancorata a un sistema di valori ideali, che esprimono, di fronte alla realtà umana concreta, labile e confusa, l'unità di un dover essere, comunque questa unità debba venir compresa secondo il massimo o il minimo di metafisica a cui essa si riferisce. Ma se l'uso dogmatico della ragione, cioè il suo fissarsi a concetti limiti come entità assolute, si elimini, se cada con ciò il valore teoretico del mito metafisico, anche i puri valori ideali della riflessione pragmatica oscillano nel vuoto, privi di certezza, di unità, di intima coerenza, persino di efficacia pratica di fronte al tumultuare della vita. Questa appare allora in una sua autonomia come concreta storicità, che porta e suscita nel suo processo fatti e valori. Non si tratta più, in tal caso, per una filosofia della cultura, di indicare in ogni campo le forme assolute di validità, come criteri di giudizio degli aspetti concreti; si tratta di definire il problema che in ciascuno di questi aspetti si attua in funzione di contenuti particolari e trapassa oltre di essi, di riconoscere in esso la legge struttu-

rale e dinamica di ogni campo, in funzione alla quale esso appare nella sua vivente unità; si tratta nel tempo stesso di rilevare la connessione di queste leggi come sistema di rapporti tra i vari campi, come unità strutturale dinamica e vivente della cultura. Non è dunque la norma, ma la vita della cultura che la filosofia definisce.

Non penso che qui convenga arrestarci a precisare il metodo con cui si possono definire tali leggi: basterà accennare che il loro carattere di problema aperto sembra dover risultare da una forma antinomica in cui s'accentri la dialettica dei valori ideali che la riflessione è venuta via via — nella storia del pensiero — portando nei vari campi alla luce. E neppure vorremo indicare la natura concreta di queste leggi — che, in fondo, si riferiscono al rapporto antinomico tra l'uomo ed il mondo — dato che più della loro determinazione è la loro forma che importa. Altro ci sembra invece necessario rilevare. E, anzitutto, che nessun campo della vita spirituale o della cultura è determinato da un contenuto reale o da un valore ideale, ma piuttosto da un processo caratterizzato da un'interna tensione o da una problematica dinamica, che risolve, connette, abbraccia contenuti diversi di realtà, fonda e dissolve in sé valori ideali. In secondo luogo, non esiste un'unità o un equilibrio assoluto della cultura, come un modello ideale. L'equilibrio si forma e si dissolve sempre vario, diverso, mutevole attraverso il divenire storico. Le stesse forme spirituali non sono momenti a priori distinti, ma unità di direzioni che via via storicamente si individuano, si separano, s'intrecciano, si confondono a seconda dello sviluppo della civiltà e della compagine sociale. È evidente che questa varia configurazione del mondo spirituale si riflette nel piano della teoria, determina l'ordine valutativo e metafisico dei vari sistemi filosofici. Ed è chiaro perciò che la coscienza della complessa potenzialità, della problematica estrema della realtà di cultura che caratterizza un razionalismo critico, quale è stato or ora tracciato, corrisponde a uno storicismo radicale e all'esperienza diretta di quella grande crisi di cultura che s'inizia con l'età moderna e che oggi sembra esasperarsi all'estremo. I tratti essenziali

di questa esasperazione sono: lo spezzarsi di ogni unità organica ed ideale della cultura; il rendersi indipendenti delle sue forme, sino al contrasto reciproco di diritto e di fatto; il conflitto dei valori, il loro svuotarsi d'efficacia, sino a divenir delle pure astratte esigenze formali, nel cui limbo vive la coscienza culturale contemporanea e si muove il suo gioco senza passione, il cui distacco da ogni reale interesse umano è interpretato come libertà. E d'altra parte: l'accentrarsi nell'individuo di ogni responsabilità e diritto di sintesi; il conseguente oscurarsi del potere della ragione, che è coscienza universale sorretta dall'opera comune degli uomini, e l'accentuarsi dei motivi irrazionali d'azione; il senso di sopraffatta impotenza dell'uomo, il tono quindi pessimistico di una rassegnazione senza coraggio e di una ribellione senza scopo, l'una e l'altra alibi all'azione concreta.

È abbastanza caratteristico, mi sembra, che proprio mentre mi si definiva l'idea di una filosofia critica della cultura e ne venivo analizzando col metodo indicato alcune direzioni fondamentali: il diritto, la morale, l'arte, la religione, e insieme ricercando la struttura di forme meno universali e più complesse come l'erotica o il linguaggio, il mio interesse storico si portasse sui secoli XIV e XVII, sul romanticismo e sull'età contemporanea, proprio sui periodi in cui potevo intravedere le tappe di questa crisi se naturalmente fossi disposto a giudicarla — nel suo processo s'intende e non nei suoi risultati — fondamentalmente positiva. Con tutto ciò era ben chiaro, e questo era il terzo punto essenziale, che un razionalismo critico — qui m'era caro richiamarmi a Spinoza — e in particolare una filosofia della cultura da esso derivante e rivolta a scoprire non la fissità di un essere, ma la dinamicità di un processo, non il fondamento metafisico, ma la struttura dialettica del reale, non un sistema di eterni valori, ma la sistematicità di problemi affioranti e risolvendosi nel corso storico stesso, non aveva, come tale, nessuna soluzione ideale ed assoluta da offrire alla crisi contemporanea, nessuna saggezza da imporre agli uomini; non poteva e non voleva insomma essere edificante. Così la saggezza dei grandi filosofi mi appariva o come parzialità militante, quale

in Platone, l'ultimo grande combattente per la cultura greca, o come coscienza dei problemi, quale in Aristotele. Ma la saggezza a buon mercato del gregge filosofico mi sembrava un pedagogismo retorico borioso e miserabile, uno sfuggire dalle vere responsabilità storiche, destinato sempre a porsi al servizio d'un qualsiasi padrone. E sognavo — e a volte ancora ci penso — una storia della satira filosofica come contrapposta alla tradizione di questa saggezza. Pur tuttavia, lungi dall'aver tono e senso scettico, la negazione della saggezza filosofica voleva essere una restaurazione del concreto vigore dell'energia morale e della sua fecondità pratica. E qui due punti apparivano essenziali. Il primo era che la direzione etica universale non era da attendersi da un astratto principio o valore ideale immune dalla particolarità degli eventi storici, ma dalla coscienza e dalla volontà di un reale processo unitario all'interno della storia stessa. Il secondo, congiunto al primo, era che tale direzione etica doveva riguardare non un orientamento generale delle intenzioni dei singoli, una formale unificazione delle « volontà buone », un'univoca aspirazione delle anime belle, ma una concreta finalità costruttiva della realtà umana, in cui l'attività del singolo fosse raccolta e consacrata. Moralità dunque, o eticità sociale concretamente o storicamente costruttiva, contro moralismo dell'intenzione e della volontà buona. Un saggio di questo titolo: « Moralismo e moralità » ebbe la sorte di valer come testo morale per un gruppo di giovani partigiani. D'altra parte, il movimento partigiano e la conseguente adesione all'attività politica comunista risolse per me personalmente il problema etico che la speculazione aveva posto in forma pressante di universalità. E infine la dottrina marxista-leninista riempì col suo umanismo storico e la sua coscienza realistico-dialettica lo spazio che il razionalismo critico aveva liberato da ogni struttura mitico-metafisica, da ogni dogmatismo edificante e, col suo problematicismo, disposto all'universalità attiva di questa soluzione.

Il movimento partigiano nell'Alta Italia e, del resto, ovunque in Europa e fuori d'Europa, non fu solo un moto di

liberazione dallo straniero, ma un insorgere delle masse popolari contro regimi politici e sociali arretrati che avevano aperto la porta all'imperialismo straniero. I grandi scioperi politici che accompagnavano le azioni di combattimento segnavano chiaramente l'assunzione da parte della classe operaia della responsabilità e della guida del movimento per la ricostruzione sociale e politica del Paese e indicavano con la massima evidenza nell'azione e nella lotta di classe il motivo storico essenziale dei nuovi sviluppi. Come Lenin aveva previsto, l'ultimo grado del capitalismo, l'imperialismo, portava i suoi frutti di disgregazione e di rovina; la ripresa della vita civile non poteva avvenire se non per la lotta e per la vittoria del proletariato, insieme agli alleati che le conseguenze della politica imperialista avevano schierato al suo fianco. La lotta partigiana, l'adesione all'azione del partito della classe operaia fu per me, come del resto per altri, una scuola concreta ed attiva di marxismo-leninismo. Certo non era mancata una lunga preparazione: lo studio dei testi del marxismo che risale per me alla vigilia della grande guerra, la simpatia pratica per il movimento socialista e per l'indirizzo della terza Internazionale, l'interesse per l'attività pratico-culturale del gruppo dell'Ordine Nuovo, l'entusiasmo per la vittoria della rivoluzione d'ottobre e lo sviluppo dell'Unione Sovietica. È chiaro, d'altra parte, che lo svuotamento del pensiero hegeliano dal mito idealistico, l'accentuazione di uno storicismo radicale, l'interesse portato all'aspetto sociale dei fenomeni di cultura non erano avvenuti senza un diretto influsso marxista, che, del resto, era facile ritrovare in quanto di più geniale aveva il pensiero tedesco contemporaneo. Ma erano influssi incoerenti, su un piano puramente teoretico. Da un'adesione più concreta mi trattenevano — oltre forse motivi di carattere, di formazione personale, di valutazione generale dell'attività politica — l'aura di revisionismo densa di motivi positivistici o idealistici che circolava negli ambienti colti del socialismo e che mi appariva destinata a oscurare e confondere il nocciolo della sua realtà storica, e, d'altra parte, l'astrattezza e l'interna incoerenza della politica socialista stessa. Il fatto è che, nonostante lo

sviluppo intellettuale e le simpatie personali, io subivo l'effetto della mia origine di classe e, mentre rifiutavo d'illudermi di poterne uscire attraverso compromessi, mi mancava l'occasione — ed era un'occasione morale che doveva investire tutta la personalità, sino al suo profondo — per uscirne radicalmente. Di qui la solitudine dolorosa del mio antifascismo rotta solo dai rapporti coi giovani nell'Università e fuori dell'Università; di qui tuttavia il giocondo e libero inserimento nel moto di liberazione come moto di classe che assurgeva a valore e ad efficacia universale.

In vero, per rifarci ad un famoso aforismo di Marx, la verità del marxismo non è verità contemplativa, è verità operativa; e non solo nel senso ch'essa è guida e luce alla azione, ma nel senso che non è data nella sua integralità e fecondità se non all'interno e in funzione dell'azione. Fuori di essa il marxismo degenera in un revisionismo accomodante e confuso, perde la sua realtà storica e la sua energia etica. Infatti, è solo nella lotta di classe che la coscienza della classe operaia si realizza storicamente come principio di universale ricostruzione dell'ordine sociale e di liberazione etica dell'uomo. Ed è solo in tale coscienza, per cui la mente si libera da ogni preconconcetto a sfondo metafisico, che il materialismo storico assume la sua concreta verità operativa, e il materialismo dialettico, sciogliendosi dalle accezioni dogmatiche, si apre come l'orizzonte stesso ideologico dell'umanità che si costruisce la propria storia nel seno della realtà. Per questo io son ben lontano dal pensare d'intraprendere qui una dimostrazione del marxismo fuori dell'esperienza e della realtà storica che lo sostiene, sul fondamento di concetti contaminati o irrigiditi da presupposti valutativi dogmatici e perciò determinati dall'influsso di una situazione o di una coscienza umanamente limitata e privilegiata. Piuttosto, contro questi concetti e i loro presupposti, contro il valore di verità del loro uso dogmatico, può sempre valere il principio e lo sviluppo del razionalismo critico. Ciò che qui mi interessa di chiarire è il decisivo influsso che il marxismo, appunto nel suo senso radicale, ha esercitato sulla visione del mondo che proprio il razionalismo critico aveva per me

sciolta da ogni oscurità metafisico-dogmatica, da ogni mitologia dell'astratto. Si tratta, naturalmente di un caso personale, ma che forse trascende questo limite, se è vero e in quanto è vero che il razionalismo nel senso di cui s'è parlato riassume la dialettica del sapere e lo sviluppo dell'esperienza spirituale di una secolare tradizione, rappresenta la loro verità e la coscienza di una crisi che solo una *μετάβασις κατὰ ἄλλο γένος* quale è il marxismo può storicamente interpretare e risolvere in senso positivo. Anzitutto, il materialismo storico e la conseguente concezione della dialettica storica esprimendosi nella lotta di classe e della funzione universalistica e progressiva della classe operaia, destinata a distruggere un sistema di privilegio e perciò di costrizione ed a creare un ordine sociale che consenta la più vigorosa e vasta espressione delle virtù umane e della solidarietà attiva tra gli uomini, costituisce veramente quella coscienza storica concreta da cui ed in cui possono sorgere i valori e l'attività di un'etica costruttiva. L'umanità non vale qui come un eone metafisico alla cui astratta idealità debbano adeguarsi azioni ed istituti, ma come risultato concreto di un'azione, di una lotta nella storia, destinata a liberar questa dalla sua accidentalità e necessità brutta, per farne l'opera cosciente e concorde degli uomini. Con ciò, proprio perché si rinuncia ad ogni saggezza metafisica, prende rilievo una saggezza tutta mondana, che è saggezza non astrattamente edificante, ma saggezza operante all'interno della realtà storica, secondo la sua legge, a costruire insieme l'uomo e il suo mondo.

È naturale che di qui si sviluppi, a mano a mano che prende coscienza degli effettivi problemi umani, un'etica nuova, a cui corrisponde una dottrina morale. Ciò che la caratterizza è anzitutto il suo realismo concreto, la sua aderenza alle esigenze di fatto spoglie di astrazioni o di concezioni culturalistiche o retoriche. In secondo luogo, si tratta di un'etica che non si risolve nel rapporto edificante tra valori ideali e buone intenzioni o volontà, ma ha riguardo essenzialmente all'obiettività del mondo etico e alle forze costruttive. Da ciò deriva, da un lato, ch'essa è priva di sfondo metafisico, e ha per sfondo la realtà storica, ch'essa

contempla l'uomo in tutta la sua interezza e quindi nei suoi rapporti sociali, e non nel suo isolamento individuale. Essa riguarda, non la responsabilità del volere, ma quella del fare. E poiché la maggior parte dei concetti della psicologia tradizionale sono definiti sotto la pressione del loro uso etico, la trasformazione delle coordinate dell'eticità porta con sé una revisione di concetti quali la persona, la coscienza, la libertà, la responsabilità, la volontà e via dicendo, per non parlar di altri, come la virtù e la felicità. È questo un vasto campo tutt'ora appena rivelato.

Un secondo effetto che introduce il materialismo storico nella filosofia della cultura quale sopra si è accennato — dove, eliminate le sottostrutture metafisiche e i corrispondenti sistemi di assoluti valori, la vita culturale è disposta e interpretata secondo un complesso infinito intreccio di rapporti dinamici potenziali, che determinano la relatività e la problematicità d'ogni suo aspetto — è quello di fissare le relazioni e le direzioni reali del mondo di cultura, che ne costituiscono l'ossatura concreta, di determinare insomma le coordinate secondo cui tale relatività e dinamicità si organizza, tale problematicità si precisa in una positiva tensione di vita. Da ciò derivano varie conseguenze. Anzitutto sullo storicismo potenziale e perciò estremamente articolato che corrisponde a quella prospettiva del mondo culturale e alla libertà ch'essa raggiunge dalla determinazione di valori astratti o metafisici, si disegna una storicità concreta e radicale insieme, che riposa sul rilievo dei processi costitutivi della stessa umanità in quanto storica: i processi cioè della produzione del lavoro per cui si costituisce e si sviluppa il mondo degli uomini. In secondo luogo, si definisce nei reali rapporti l'architettura del mondo culturale: la sua differenziazione, la sua dinamicità acquistano un senso ben preciso senza perder nulla della loro ricchezza; l'interdipendenza delle forme spirituali si ordina in un ben definito, per quanto complesso, organismo gerarchico. L'unità del mondo culturale riaffiora non come unità metafisica, ma come unità storica ed umana. E infine, la problematica che caratterizza ogni campo spirituale, l'economia come il diritto, l'educa-

zione come la morale o l'arte, si raccoglie intorno a una determinazione — non limitazione — storicamente concreta del problema, al suo significato storicamente umano, s'illumina di vita, precisa le sue prospettive pratiche. In altre parole, se la filosofia della cultura di un razionalismo critico rappresentava la libera trama del tessuto, senza macchie, nodi o strappi dovuti all'incapacità e alla parzialità di una intenzione dogmatica, il disegno e l'intreccio concreto dell'arazzo, l'armonia dei colori, la vita insomma, è data di fatto dal materialismo storico.

Lo stesso può dirsi del materialismo dialettico. Certo il suo sfondo teoretico è quello stesso di un razionalismo critico, ove la libertà e la metodicità del pensiero, nella sua varietà di strutture e di direzioni, sono garantite, nel contatto con l'esperienza concreta, dalle astrazioni, dai limiti e dagli arbitri dell'uso dogmatico e metafisico della ragione, e permettono il rilievo della ricca e varia dialetticità del reale. Ma il materialismo dialettico ha un duplice significato di concretezza. Da un lato, mentre polemicamente immunizza il pensiero dalle astrattezze e dalle deformazioni metafisiche, definisce concretamente la realtà e la sua interna dialettica in funzione del processo effettivo della ricerca teoretica come conquista progressiva del reale. Dall'altro, poiché esso ripone il conoscere — fuor dell'ipostasi gnoseologica — in quanto attività umana, all'interno del reale, pur mantenendogli tutta la sua potenzialità di sviluppo, storicizza il pensiero, lo coglie nel suo concreto processo, nel suo umano significato, riconosce e dà organicità produttiva alla sistematica del sapere, alla stessa metodica che ne deriva. E ancora, come più preciso e umanamente coerente si rivela il corso della storia del sapere alla luce del materialismo dialettico. Il razionalismo critico lo disegna come il processo di affermazione della ragione e della sua liberazione dai limiti e dai miti dogmatici. Ma che cos'è in realtà questo processo, quando noi abbiamo eliminato dal concetto di ragione un senso ontologico che è indubbiamente d'origine metafisica? In verità la ragione è l'idea limite, operante come stimolo e come guida, della coscienza che sorge dall'attività del lavoro umano nella

realtà, che per esso si scompone in elementi e piani e si ricompone in rapporti e unità sempre nuovi. L'idea della libertà della ragione coincide con la coscienza della libertà progressiva del lavoro umano. Se questo è vero, la storia della filosofia, come storia dell'affermarsi libero del razionale, è la storia dello sciogliersi della coscienza umana dai miti e dalle astrazioni, del suo riconoscere la realtà e sé nella realtà, del suo sentirsi nella storia come atto dell'umanità che costruisce a se stessa il proprio mondo. Ed è questa appunto la storia del materialismo — storia di tutto il sapere nella sua connessione alla concretezza della civiltà umana — nella sua lotta contro le metafisiche spiritualistiche ed idealistiche.

Diviene così anche chiaro il processo di cultura che caratterizza l'età moderna e che sopra s'è appena indicato. Esso ha la sua base nello slancio di un'attività produttiva che definisce la nuova classe, la borghesia, e che, spezzando l'organismo gerarchico tradizionale, annulla il sistema dei valori che lo consacra e l'ordine metafisico che lo garantisce. Questo processo di liberazione e di costruzione umana, trova di mano in mano le sue grandi sintesi culturali, ove l'umanità sembra riposare in un'universale certezza: l'umanesimo e l'illuminismo. Anch'esse tuttavia si risolvono in un insorgere più vasto di problematica, nel barocchismo e nel romanticismo. Ma quando, all'albore del nuovo secolo, lo sviluppo del capitalismo borghese assume la forma mostruosa e tragica dell'imperialismo, la borghesia cessa dalla sua funzione universalistica e progressiva, la sua coscienza culturale si ritrae da ogni impegno sociale ed umano. Noi ci troviamo di fronte al carattere di disgregazione e di evasione della cultura cui dal principio abbiamo accennato come forma estrema di crisi, che si riflette anche sul piano della filosofia, nell'evasività di indifferenza o di rassegnazione dello spiritualismo e dell'idealismo e nell'evasività disperata e retorica dell'irrazionalismo. Riprendere i diritti della ragione libera dagli schemi dogmatici e operante nella ricchezza dell'esperienza ha significato — ed ora ciò mi è chiaro — non solo eliminare i falsi tentativi ideologici di arresto della crisi

della cultura e della civiltà borghese, cogliere questa crisi nella pienezza del suo significato e sgombrar quindi la via per una ricostruzione dal fondo della vivente storia degli uomini; ma richiamarsi all'originale momento positivo del processo che segna lo sviluppo dell'età moderna. Questo momento ha la sua espressione nell'immagine dell'« uomo copernicano », quale Galileo ebbe dinanzi alla mente. L'uomo copernicano è l'uomo per cui non esiste più una provvidenziale destinazione metafisica, che si sa nella natura, parte della natura stessa e che, operando in essa, conquista l'universalità della coscienza, la razionalità del sapere, che, discoprendogli la struttura del reale, gli permette di agire tecnicamente su di esso. Così egli crea nel lavoro il suo mondo e se stesso, lo crea in un'attività collettiva, il cui processo è la storia. L'uomo si sa nella storia, non però a subirla, ma a crearla, a dominarla, a dirigerla. Sono questi i motivi che agiscono nel razionalismo critico, per cui la purezza teoretica contro la filosofia edificante si fa mediatrice di una praticità del sapere, destinato non pure a conoscere, ma a trasformare umanamente la realtà. Ma il razionalismo critico rimarrebbe un semplice schema di libertà della ragione e di dialetticità del reale, e questa praticità del sapere una mera esigenza, se una realtà nuova non affiorasse ormai limpida e forte nel processo della storia. Essa consiste nell'assunzione da parte della classe operaia della funzione di universalità umana progressiva cui la borghesia ha rinunciato di fatto, della responsabilità di costruzione del mondo umano e dell'uomo libero e solidale. In questa nuova energia costruttiva che rappresenta al grado più alto la potenza dell'« uomo copernicano », sta la forza risolutrice della crisi, immanente alla crisi stessa come sua positiva validità storica. Il marxismo, che è la coscienza che accompagna la classe operaia nella sua lotta per l'affermazione della sua universale funzione umana, mentre combatte tutte le forme ideologiche di evasione, si estende, come attualità concreta della ragione, in cui si garantisce e si illumina la libertà del lavoro umano, a divenir coscienza dell'umanità, che spezzando i suoi vincoli

costruisce il proprio regno, e della realtà in cui quest'opera si realizza, che, anzi, si realizza in quest'opera.

Questo è l'itinerario del pensiero ch'io dovevo tracciare, itinerario che va dalla libertà della ragione alla realtà etica dell'azione. Ma l'una e l'altra non sono che i termini estremi del diametro di un unico infinito orizzonte, l'orizzonte della coscienza di un'umanità libera e progressiva. In questa coscienza il pensiero del singolo s'innesta, si avviva, si muove sicuro, respirando l'aria fresca e sana dell'aperta, feconda, concorde verità umana *.

1950

* [Relazione presentata alla Sezione Veneta della Società Filosofica Italiana in Padova nel mese di marzo 1950 e pubblicata nel volume *La mia prospettiva filosofica*, Padova, 1950].

PARTE TERZA

REALTÀ E UMANITÀ DELLA STORIA

LA COSCIENZA STORICA

Il presente saggio non può né deve aspirare a risolvere problemi: piuttosto a proporli, consentendosi solo la libertà di proporli secondo una propria prospettiva, la cui netta delineazione aiuti la discussione ad uscire fuori dei luoghi comuni e dei compromessi.

Vorrei quindi tracciare molto schematicamente le linee di una fenomenologia della coscienza storica, considerata come aspetto della coscienza culturale.

1. *La coscienza storica.* Quando la coscienza culturale tende a ricondurre ad unità di giudizio la varietà e l'accidentalità ricca di significati dei singoli accadimenti, e quando questa varietà e accidentalità hanno la forma della temporalità, la coscienza culturale sembra essere il superamento o la risoluzione del dato accidentale della temporalità. Da questo punto di vista possiamo distinguere tre gradi o momenti di tale coscienza:

a) *la coscienza mitica.* Allorché la cultura, in un primo grado di sviluppo, è fissata sullo sfondo di relazioni magiche con la realtà, in un sistema di strutture etiche omogeneo, cui corrispondono concreti e fissi valori, il divenire è l'inesenziale. Il senso di tale cultura ha anzi le sue radici fuori di esso, al di là del tempo, dei suoi accadimenti accidentali, del gioco di sentimenti, di volizioni, di pensieri che essi provocano. Esso risiede in un mondo mitico, che è la garanzia dei valori, il fondamento delle istituzioni, la validità della liturgia e dell'etichetta. In tale mondo la temporaneità è as-

sorbita e negata perché si affermi il senso trascendente dell'atto umano.

b) *la coscienza eroico-legendaria*. Ma quando la società si differenzia e con essa la cultura, i valori idealizzanti di questa riposano sulla vita e sulla coscienza di un'aristocrazia. La loro giustificazione si richiama a un mondo eroico-legendario, a una leggenda di lotta contro le potenze mitiche, di creazione civile, politica, economica della società umana. Tale mondo non è fuori del tempo, ma al suo inizio, al di qua della problematicità del suo processo, in un tempo poetico, che si rinnova, celebrando la sua dignità nel rito;

c) *la coscienza storica*. Ma allorché la cultura, per la sua interna differenziazione dinamica, per la tensione dei ceti sociali, per l'intervento dell'iniziativa individuale, si riconosce come un divenire costruttivo, che in sé si conferma ed in sé attinge, essa si eleva a coscienza storica. Le istituzioni i fatti le azioni umane nella loro interna tensione di realtà e di valore sono posti nel tempo concreto ed in esso si sviluppano. È naturale che il sorgere di tale coscienza avvenga in quel piano della vita etica ove più radicale è la tensione e la problematica dei rapporti sociali, ossia sul piano politico. La coscienza storica si connette quindi, al suo inizio, quanto al contenuto, all'esperienza politica. E per quanto riguarda la forma, poiché tende a organizzarsi in un sapere oggettivo, in vista di un concreto operare, si sviluppa sul piano teoretico, senza tuttavia, come vedremo, lasciarsi risolvere totalmente in esso.

Questi tre aspetti o momenti della coscienza culturale, non sono scissi l'uno dall'altro. Piuttosto si connettono e si intrecciano in vario equilibrio. Per quanto riguarda la coscienza storica, noi ne possiamo trovar traccia e forme in ogni civiltà, dalle notazioni archiviali babilonesi ed assire, alle iscrizioni celebrative egiziane, alle cronache cinesi. Ma queste forme si contaminano con sensi mitici e legendari e valgono non per la loro storicità, ma per un senso religioso, liturgico, rituale che le determina e le definisce. Possiamo dire che la coscienza storica appare nella sua purezza, per un coerente sviluppo, solo nella civiltà greca e in quella occi-

dentale che ne deriva. Essa infatti, trasponendo in senso poetico ogni immagine mitica della realtà, rinunciando, in linea di massima, a svolgere le dottrine della partecipazione magica e del senso emblematico dei fatti, attraverso il rilievo delle costanti naturali raggiunge il principio dell'autonomia del razionale, come sistema di essenze e di valori ideali. Di fronte ad essi il fatto e in generale l'accadere temporale e storico sta come un'indipendente accidentalità, che repugna all'ordine della ragione metafisica e ricerca e richiede un proprio senso e una propria ragione.

La coscienza storica, che già appare in Erodoto pur sullo sfondo mitico ancora dell'invidia degli dei dominante gli accadimenti umani, nel rilievo dell'umanità del mondo greco sulle civiltà orientali a sfondo mitico-legendario, si precisa, come coscienza di crisi radicale, in Tucidide ed ha il suo analogo nella commedia aristofanea di fronte all'idealismo della ragione filosofica. L'idea dell'impero e l'universalismo stoico offrono nel mondo romano alla coscienza storica una concreta universalità e positività, che tuttavia si infrange e si problematizza con la crisi dell'impero. Tacito che la sperimenta all'estremo, oppone a quella la rivolta della coscienza morale e l'immagine dell'incorrotta civiltà germanica. La coscienza storica acquista in tal processo una sua autonomia, e una sua problematica, che pur attraverso la contaminazione con elementi mitico-religiosi, si svolge nel Cristianesimo, che concepisce la storia come preparazione, sviluppo e conclusione della redenzione dal peccato e affida alla cronaca il rilievo insieme ai fatti esemplari o irregolari, dei fatti storicamente determinanti, sia pur entro limiti ristretti e secondo schemi semplicistici. Essa vien poi trasmettendosi e rinnovandosi con potente accentuazione nell'età moderna in accordo con il fiorire della coscienza naturalistico-scientifica. In essa si accentua, pur nella sua drammaticità, il valore positivo dell'accadimento e del processo storico. Il primo trova la sua espressione nella poeticità della storia, il secondo nella sua interpretazione unitaria come prodotto della natura umana. Natura passionale nel Rinascimento in lotta con la realtà; natura razionale nell'Illuminismo in ac-

cordo con l'essere profondo del reale, destinata a un universale trionfo. E quando la crisi postrivoluzionaria e napoleonica accentuò il senso tragico del corso storico, l'idealismo romantico non poté a meno di riconsacrarlo come processo dialettico dell'Idea, trasmettendo al marxismo, nato come coscienza concreta, vissuta e combattuta di tale dramma, il compito di riconoscervi l'opera di autocostruzione dell'umanità libera e signora dei suoi destini.

Ritornando a noi la coscienza storica è dunque l'essenziale riconoscersi della cultura come un processo di continuo ed organico sviluppo, che ha in sé il proprio senso e la propria giustificazione. Essa, come vedemmo, corrisponde al costituirsi della comunità in vita politica e alla problematica che vi corrisponde, al differenziarsi della struttura sociale, all'affermarsi dell'iniziativa personale, al manifestarsi differenziato ed aperto dell'attività spirituale.

Da un punto di vista formale, si possono distinguere in essa tre elementi essenziali; *a*) un principio di universalità — sia esso un organismo etico o un sistema di valori, che determina il senso del corso storico; *b*) una particolarità molteplice di avvenimenti, di persone, di relazioni, che nel loro insieme costituiscono il suo contenuto; *c*) le linee e i piani di connessione di quel principio universale e delle singolarità accidentali.

A questi tre elementi corrispondono tre momenti fondamentali della coscienza storica: *a*) il momento etico-pratico che si riferisce al primo elemento. Esso determina la struttura, la coerenza ideale, la legge dinamica, il senso direttivo della coscienza storica; *b*) il momento rappresentativo, descrittivo, che si riferisce al secondo elemento. Esso determina, con la complessità del contenuto, la differenziazione, la mobile problematica della coscienza storica, che tanto più si estende e si accentua, quanto più i fatti e le persone assumono in essa un vivo carattere di individualità, per mezzo di un'intuizione che spesso tende a sfumare nell'intuizione poetica; *c*) il momento unificatore dei due precedenti, costituito dal sistema di relazioni tra l'individualità degli accadimenti storici e l'universalità dell'organismo etico o del sistema de-

terminante dei valori. Questo momento, per cui la coscienza storica ha di mira l'intima natura del processo storico, il suo ritmo di distinzione e di unificazione, in quanto pone in rapporto l'universale e l'individuale, è il momento tipicamente teoretico. In esso e per esso la coscienza storica trova la forma della sua verità e del suo sviluppo e dà origine a ciò che noi diciamo, in senso speciale, il sapere storico.

2. *Il sapere storico.* Nel sapere storico, in quanto si realizza concretamente come storiografia, prendono corpo di nuovo i tre momenti sopra indicati della coscienza storica: una comprensione sintetica valutativa a carattere etico, che determina con maggiore o minore evidenza e precisione il sistema di valori in cui si organizza il sapere storico; una intuizione rappresentativa e ricostruttiva dei singoli avvenimenti e delle singole persone; un'analisi e una coordinazione teoretica delle relazioni che corrono tra quegli elementi e determinano il corso storico. La diversa accentuazione e il diverso equilibrio dei tre momenti nel concreto sapere storico dipendono dalla diversità della situazione culturale e della funzione che in essa ha tale sapere. Qui porremo in risalto solo il momento teoretico che fa del sapere storico un vero sapere. Esso si fonda, liberandosi così dai limiti della valutazione etica e dalla dispersione della visione poetica, da un lato, su un estendersi ed articolarsi sempre più raffinato dell'esperienza storica, dall'altro su un processo di risoluzione di tale esperienza in relazioni e strutture generali.

Per quanto riguarda il primo aspetto, esso dipende dallo sviluppo dell'intuizione storica, di quell'immediato e comprensivo partecipare della coscienza ai fatti, alle personalità e alle situazioni, che ne ricava l'individualità in quanto infusa nel corso storico ed aperta ad esso. Tale intuizione, caratteristica dello storico, che penetra e individua il dato e insieme lo trascoglie, dispone, significa storicamente, risulta da una assai complessa e differenziata partecipazione simpatetica, in cui si intrecciano i motivi più diversi, ma che li raccoglie e li significa secondo un proprio senso: il senso storico. È necessario qui richiamare che la sfera intuitiva della nostra coscienza non è affatto uniforme; vari anzi

sono gli aspetti, le direzioni, i piani secondo cui si dispone e si organizza, come vari sono i tipi di immediata compartecipazione tra il soggetto e l'oggetto da cui quelli dipendono. L'intuizione storica ha, come storica, un suo particolare carattere e una sua particolare struttura — si ricordi solo il valore organico che in essa ha la temporaneità — e l'uno e l'altra variano ancora corrispondentemente alla situazione e alla coscienza culturale in cui quella si accende. Essa poi si affina, differenziandosi dalle altre forme di intuizione e rendendosi più elastica, con l'esercizio della ricerca storica, che educa appunto al senso storico, alla individuazione e valutazione storica dei fatti. Solo in tale intuizione il fatto è oggetto del sapere storico.

In verità il sapere storico non assume in sé, di principio, come per sé valido e significativo il semplice evento, in quanto dato nello spazio e nel tempo. Questa astratta esistenza non è che la forma-limite dell'oggettività dell'esperienza empirica dogmaticamente considerata. E, in tanto può essere richiamata, in quanto sia necessario precisare lo schema esistenziale del fatto storico, spezzare i vincoli di una sua interpretazione o valutazione parziale, liberando tutta la problematica che è implicita nella relatività stessa del fatto concretamente sperimentato come esistente. Il fatto storico è dato secondo un'intenzionalità storica, in quanto inseribile in un corso di avvenimenti significabili secondo un senso unitario — più o meno esplicito — di cultura; esso è quindi, nella sua stessa individualità, posto per la coerenza unitaria di un processo e pregnante di valori che hanno in quel processo il loro principio d'unità. Da ciò deriva che non tutti gli eventi entrino di fatto nella concreta coscienza e quindi nel sapere storico. Solo con lo sviluppo della ricerca, nel processo stesso dialettico della coscienza culturale, gli aspetti e i piani di storicità si moltiplicano, si estendono, si intersecano, sino a unificarsi al limite in quella storicità in cui lo stesso corso del tempo nell'organicità delle sue implicazioni umane nella dialettica del suo reale divenire si eleva a un tutto originale valore.

Che il fatto storico sia sempre, come tale, un fatto cultu-

ralmente significativo, è chiaro anche da ciò, che la sua determinazione risale sempre attraverso una documentazione che già esprime la sua inerenza culturale: la stessa elementare testimonianza, per il suo carattere oggettivo e intersubiettivo, è la forma più semplice di tale inerenza. E l'opera dello storico non può essere mai quella di scoprire una nuda, astratta oggettività, ma di risolvere, secondo coordinate storicamente più universali, lo schema interpretativo dei dati storici, secondo cui essi furono assunti o elaborati nella tradizione storica. Infatti una statistica di merci comperate o vendute, un elenco di nomi di funzionari, un'epigrafe funebre o un'iscrizione celebrativa furono originariamente fissati per una finalità affatto diversa da quella del sapere storico; ma in quanto tale finalità, o meglio il suo piano-economico, politico, religioso, sono sollevati alla coscienza storica, anche le loro testimonianze rientrano in essa. Così l'esigenza dell'obiettività storica è sempre l'esigenza non di un conoscere dogmaticamente obiettivo, ma di una sempre più radicale storicità, che risolva le interpretazioni storiche parziali, o, più ancora, le significazioni e quindi le limitazioni extra-storiche dei fatti. Vero è che questa ricerca storicistica di obiettività, in quanto vuole e deve essere superamento della arbitrarietà o della parzialità dell'opinione, nel concreto metodo storico, si inizia come determinazione delle condizioni d'esistenza empirica del fatto, dei suoi rapporti di tempo, spazio, numero, causalità e via dicendo. Ma lo schema che ne risulta vale come il criterio limite a cui si riporta, nella sua esigenza di oggettività, l'interpretazione o il sapere storico, che liberandosi dall'immediatezza di valutazioni e di giudizi parziali, e svolgendosi in senso storicistico, ci apre tutta la problematica profonda, l'infinita ricchezza e fecondità spirituale del fatto storico in quanto tale. Naturalmente noi lasciamo da parte la ricerca, per tanti versi interessante, della speciale struttura che assume, trasposta sul piano della storicità, l'esistenza empirica e le sue categorie. È un aspetto di una fenomenologia generale dell'esistenza che l'esistenzialismo, piuttosto che promuovere, ha soffocato nel suo dogmatismo metafisico.

Ritornando al secondo aspetto del sapere storico, cioè alla risoluzione razionale dell'esperienza storica, bisogna tener presente che la ragione, in generale, è in atto secondo due momenti, che, al limite, costituiscono la sua struttura dialettica, fondamento del suo processo: il momento dell'universalità e il momento dell'autonomia. Secondo il primo essa determina l'universale funzionalità in cui i singoli dati dell'esperienza si rapportano e si risolvono, ed è il principio del sapere propriamente scientifico. Secondo l'altro essa definisce l'unità sistematica, in cui, indipendentemente da ogni particolare punto di vista e dalla loro centralità singolare, tali dati si organizzano traendo da ciò senso e valore, ed è il principio del sapere propriamente filosofico. Ma poiché nel sapere storico i dati, le loro reciproche relazioni, la loro unità significativa hanno nell'intuizione il loro fondamento e la loro certezza, e il sapere storico, pur oscillando col variare di quella e lo spostarsi dei suoi piani, non può mai rinunciare alla sua concreta particolarità, i due momenti della ragione non si affermano in esso come direzioni distinte di un infinito processo di risoluzione teoretica, ma si intersecano come due determinate obbiettive categorie, in senso dogmatico: come causalità e finalità. La prima deve qui porre tra i dati singoli un rapporto di funzionalità univoco, distinto ed assoluto. La seconda mira a costruire sui dati un sistema teleologico organico e definito. Qui appare evidente l'interna dialettica del sapere storico. Esso è, da un lato, intuizione individualizzante e significativa, dall'altro risoluzione razionale. E, in quanto tale, esso ricerca e determina, da un lato, connessioni causali; dall'altro, strutture teleologiche. L'immediatezza dell'esistente vissuto e partecipato a vari gradi e la mediazione del razionale, la ricerca della causa o del fine, del rapporto necessario o della struttura intenzionale, si determinano variamente, si rapportano e si tendono nel suo interno, in un equilibrio variabile, che dipende dalla particolare impostazione storica e dalla consonanza più o meno accentuata coi momenti etici e poetici del sapere storico stesso. Le categorie e i metodi del sapere storico, la sua idea della verità e del fatto, la sua oggettività

possono essere analizzate e comprese solo sulla base di tale interna complicata dialettica, che altro non è se non la vita di tale sapere. Giacché il fatto che il sapere storico non possa mai — come tale — raggiungere né l'immediatezza pragmatica del sapere empirico, né la forma universale di un sapere teoretico puro, coincide con la sua concretezza, vivacità, umanità, corrisponde alla sua efficacia culturale e condiziona la sua inesauribile fecondità e variabilità. In ogni nuova situazione, in ogni nuova epoca, esso si rinnova, rinnova i suoi quadri, i suoi giudizi, i suoi metodi di ricerca, le sue partecipazioni intuitive, le sue prospettive più vaste. Ed è proprio in questo articolarsi differenziato e in questo rinnovarsi storico del sapere storico, ch'esso sfugge continuamente alla parzialità di scorcì, di rapporti, di criteri, di valori, e crea in sé una continuità di struttura e di processo. Esso ci appare, nel suo insieme e nel suo sviluppo come il costruirsi della coscienza viva e complessa che l'umanità ha della propria vita di civiltà e di cultura, coscienza da cui tale vita risorga in nuove fonti e per nuove direzioni.

3. *Il teoretizzarsi del sapere storico.* Seguendo la fenomenologia della coscienza storica, sino alla sua forma di sapere storico, noi abbiamo cercato di analizzarne la struttura, lasciando, per così dire, al margine due problemi, contenti d'averne definito la posizione: il problema della natura dell'esperienza storica e quello della complessità dialettica del sapere storico nei suoi vari momenti. Occorre ora rifare un passo indietro e accennare al valore pragmatico della coscienza e del sapere storico. Il loro insorgere infatti, condizionato dalla struttura articolata e complessa dell'organismo sociale e dallo sviluppo di una problematica politica, come già vedemmo, si riferisce a un'esigenza pratica, anche se essa sia perduta di vista nelle particolari forme e nelle particolari ricerche che dogmatizzano il proprio fine teoretico. Il riconoscimento del passato è sempre in funzione del presente, del presente che tende al futuro con l'azione. *Historia magistra vitae.* Ma anche questa praticità, questo magistero non ha un senso univoco; si svolge storicamente. In quella che potremmo chiamare « storia monumentale », esso è garanzia e con-

ferma di un valore inerente all'organicità sociale del presente, di una finalità, di un istituto, di una funzione concretamente operante in una civiltà che è o che si pensa organicamente definita. In una società più articolata o dinamica, procedente tra tensioni e contrasti, il magistero storico può assumere invece un significato di « esemplarità », come conferma di relazioni costanti — positive o negative — tra valori e realtà. Infine, quando la dialetticità della struttura sociale si rende evidente e pressante e con essa la problematica che vi inerisce, quando la coscienza culturale integralmente si storicizza e si indebolisce o scompare il riferimento a una organicità per sé valida o a un sistema di valori ideali, il magistero storico acquista un carattere tecnico, in quanto la storia offre costanti e prospettive che permettono alla azione singola e collettiva di concretare i problemi e definire gli elementi risolutori all'interno del processo storico stesso. È quindi evidente che quanto più la coscienza storica si universalizza, in senso storicistico, come avviene nella cultura moderna, e quanto più il sapere storico si sviluppa radicalmente investendo ogni aspetto della realtà umana, tanto più a una situazione d'estrema problematica sociale, corrisponde l'esigenza di un magistero pratico-tecnico della storia e tanto più questo sembra sfuggire in un polverizzarsi — se così si può dire — del sapere storico. È questa l'accusa che vien mossa allo storicismo e che lo storicismo stesso sembra confermare quando pretende trattenere il sapere storico dalla seduzione delle storie generali e delle vaste sintesi comprensive. Ora se v'è in tale prudenza un motivo metodico fondamentale, che mira a garantire l'efficacia e il valore della ricerca particolare, è chiaro che il valore di questa sta non nella sua particolarità come tale — ché allora si tratterebbe di semplice curiosità — ma nella concretezza dei rapporti universali che essa porta alla luce come fondamento vivente della stessa particolarità del fatto; rapporti che attendono appunto di esser riveduti e riprovati in più vasto campo. Del resto è proprio il sapere storico di massima più ribelle alla sintesi, che implica sintesi e motivi d'universalità incoerenti ed ingenui, sempre incontrollati. Il sapere storico si sviluppa

sempre in un processo dialettico e in esso trovano luogo sia il suo determinarsi particolare, sia il suo procedere verso una semplice maggiore purezza e universalità teoretica.

Quest'ultimo avviene, secondo il già detto, in due direzioni: una direzione scientifica che mira a porre in rilievo le singole relazioni causali, introducendole in un più vasto sistema di costanti e di rapporti; e una direzione filosofica che tende a raccogliere e significare il processo storico in un'universale finalità, in una coerenza unitaria, risolvendo in essa le strutture particolari e le particolari connessioni teleologiche.

Certo la scientificizzazione del sapere storico, tante volte proclamata, quando non esprima una generica esigenza di serietà teoretica, può valere solo come una posizione di massima, giacché non è possibile eliminare da tal sapere né il momento dell'intuizione, né la categoria della finalità. Si tratta di una posizione di massima particolarmente efficace su alcuni piani e in alcune direzioni della ricerca, ma che sembra non potersi mai concludere dogmaticamente. Essa mira soprattutto a fissare e a chiarire i dati storici determinando le coordinate del loro piano di oggettività, e, in secondo luogo, ad accentuare il rilievo delle complesse relazioni causali, cercando di distenderle su quelle astratte relazioni generali che, anche se molto arbitrariamente, si sogliono chiamare « leggi storiche ». Tali leggi storiche non sono in generale altro che le costanti della « natura umana ». Concetto questo costruito dal punto di vista di una schematizzazione pragmatica; giacché vi sono astratte e connesse le reazioni relativamente costanti dell'uomo — secondo rapporti biologici, psicologici o sociali — in modo affatto empirico e per un generale orientamento del giudizio e dell'azione. Là dove tali leggi possono valere come realmente storiche, esse sono l'espressione, in forma empirica e astratta, della natura dialettica della storicità.

Vero è tuttavia che da più d'un secolo s'è venuto rilevando e illustrando un piano di rapporti che sembrò poter valere come la trama di una risoluzione funzionale dei fatti storici: parlo del piano sociologico. Non è qui il luogo di seguire la

storia della sociologia. Non v'ha dubbio tuttavia che, se l'originario concetto autonomo di società tende, nel positivismo dell'800, a definire un corpo organico, sottostante alle varietà di strutture civili e politiche e determinante per sua natura — secondo le sue leggi statiche e dinamiche — il loro sviluppo progressivo ed offre così una base al riformismo sociale; nel processo della ricerca scientifica, tale concetto rinuncia ad ogni ipostasi e designa solo il complesso sistema di organismi e di rapporti in cui si concreta e si svolge il vivere sociale. E nel mentre affiorano sempre nuovi aspetti di tale vita, la sociologia, procedendo oltre, tende sempre più ad assumere un carattere di estremo formalismo e di dichiarato empirismo, e per tale via foggia a se stessa i metodi più adatti. I tentativi stessi più recenti di sfuggire a tale polverizzazione di analisi, di rendersi conto dei momenti organici della socialità, riferendosi alle costanti di situazioni soggettive, accentua il relativismo e con esso l'arbitrio. È naturale quindi che l'antica pretesa della sociologia di dettar legge alla storia, quanto più quella tende a determinarsi in forma scientificista, tanto più è destinata a cadere, e d'altro lato, quanto più si accentua il distacco dalla storia della ricerca sociologica, tanto più questa perde di efficacia come strumento per un'azione diretta verso la concretezza degli accadimenti e delle situazioni.

Su questa via della scientificizzazione del sapere storico sembra che noi terminiamo a un vicolo cieco.... Non è infatti da negare che le ricerche in questo senso abbiano ed abbiano avuto efficacia teoretica. Ma, mentre il campo della loro validità ci appare assai limitato e frammentario e i loro risultati richiedono per un uso effettivo una serie di integrazioni difficilmente giustificabili nello schema scientifico, sembra che quanto più si insista su questa via, tanto più divergiamo dal piano della storia, anzi entriamo in conflitto con le esigenze di questa. E anche dal punto di vista pratico, se è vero che ogni tecnica dell'agire aspira, come a propria base, a un sapere di rapporti costanti tra i fatti, è anche vero, che, per la concreta azione storica, un sapere di questo tipo non può fornire che indicazioni assolutamente generiche ed ambigue.

La seconda tendenza di teorizzazione della storia consiste nella risoluzione e integrazione delle singole intenzionalità o delle determinate finalità del processo storico in un senso universale di tal processo. Essa mira a una comprensione totalitaria sistematica della storia ed è perciò tendenza filosofica. Nella definizione di questa universale teleologia, il pensiero procede naturalmente da una determinata situazione storica all'immaginazione schematica ed utopistica di una situazione ideale, in cui sono — e questo è il senso e la struttura costante delle utopie — eliminati di principio i motivi di problematica storica attuale. Infine da tale immaginazione schematica si trapassa alla formulazione di un'idea teleologica generale del corso storico, in funzione di un sistema di valori ideali, la cui validità più o meno esplicitamente rimanda a una realtà metafisica. Tale processo termina così a una vera e propria metafisica della storia.

Non è necessario richiamare qui — e non facciamo che enucleare un principio insito nel teleologismo storico della *Critica del giudizio* kantiana — l'importanza e il valore culturale di una tale metafisica. Per essa ogni cultura giunge alla coscienza dei propri ideali principi, delle loro connessioni e dei loro contrasti. Essa li prova e li controlla estendendoli a contatto con l'esperienza del passato, mentre li ordina e li universalizza in vista del futuro. Le diverse forme con cui essa si realizza pongono in luce i motivi essenziali e le forze profonde del conflitto della cultura; l'unità a cui essa tende indica ed approfondisce l'aspirazione umana ad una coerente organica sintesi culturale.

Ma appunto questa efficacia pragmatica di una metafisica della storia rivela i limiti della sua capacità teoretica, anzi si fonda su di essi. Quanto più i suoi indirizzi sono efficaci in un senso, tanto più essi sono, nell'altro senso, parziali. E quanto più essa tende a un concretamento sintetico delle direzioni culturali, tanto più diviene astratta e quindi incapace di abbracciare il multiforme senso della realtà storica. Invero il pensiero si trova qui costretto in un'antitesi radicale, giacché esso oscilla tra l'idea di una realtà metafisica con il corrispondente sistema di puri assoluti valori, in sé

semplici e statici e l'esperienza di un'esistenza storica complessa e infinitamente dinamica. Esso è costretto a pensare insieme i due estremi nella loro essenziale irreducibilità e nella loro essenziale relazione. Tale relazione è insieme positiva e negativa: positiva in quanto l'assoluto e il valore hanno e devono avere la loro attualità e la loro efficacia nell'esistente determinato, e in quanto l'esistente ha a sua volta in quella la propria universale realtà e il proprio senso; negativa, in quanto l'Assoluto e il valore trovano nell'esistente la negazione della loro purezza e universalità, e l'esistente ha in quelli la negazione astratta della sua vivente realtà individuale.

Quest'antitesi si rivela all'interno di ogni filosofia della storia, e non è questo il luogo di indicare le forme particolari in cui essa variamente si equilibra a seconda dei motivi dominanti della cultura. Ove la forza di tali motivi venga a cessare, nei periodi di crisi in cui la storicità si rivela in un radicale relativismo, l'antitesi stessa può assurgere a senso metafisico, ciò che ad esempio avviene nella filosofia esistenzialista, dove i due poli sono mantenuti nella loro astratta contrapposizione che li priva d'ogni effettiva realtà e dove perciò il pensiero è la sua propria negazione — termine estremo del processo metafisico del razionale in sé dogmatico verso l'irrazionale. Né a questa antitesi sfuggono più recenti tentativi di una filosofia della storia che aspira ad essere non metafisica. Essi hanno certo il loro fondamento nella crisi della metafisica storica, in un accentuato relativismo storico, e pretendono, da un lato, di trarre il sistema dei valori non dall'idea di un assoluto, ma dalla coscienza del relativo, dal riflesso di fondamentali fattori storici; dall'altro, di considerare non l'unità astratta del corso storico, ma la sua molteplicità di direzioni che caratterizza e distingue le varie civiltà. Sono note le tipologie storiche dello Spengler e del Toynbee, fondate l'una sulla natura stessa dello « spirito dei popoli », l'altra sulla loro reazione unitaria all'ambiente. Ma a chi le consideri, tali tipologie appaiono come i riflessi di sistemi diversi di valori ideali, riflessi definiti in funzione di una più o meno esplicita concezione meta-

fisica dell'uomo, ciò che rende interessante, ma arbitrario il loro uso storiografico a contatto concreto dei fatti. E, d'altra parte, l'unità della concezione storica che appariva negata di principio, si riaffaccia o nell'apocalissi catastrofica dell'incontro delle varie civiltà, o nel richiamo a un più alto superstorico e superumano sistema di valori.

Giova, piuttosto che addentrarci in queste variazioni dialettiche dell'impostazione metafisica, riconoscere le più tipiche universali forme in cui l'antitesi sopra indicata fu, per così dire, conciliata, come le idee secondo cui il pensiero filosofico cercò di comprendere la realtà storica. Esse sono quelle della progressività o regressività, della circolarità, della dialetticità della storia. Ciascuna di esse ha certo un valore nella spiegazione di rapporti particolari del corso storico, ma, considerate universalmente, rivelano con la parzialità della conciliazione ch'esse rappresentano, il limite e l'arbitrarietà della loro funzione. Giacché nelle prime — progressività o regressività — il valore o il disvalore è solo un limite formale, insieme astratto e particolare, alla cui potenza la realtà storica si sottomette indifferentemente e genericamente, senza risolversi in esso, ma pur perdendo nel rapporto con esso la propria originalità. Nella seconda — la circolarità ciclica — valore e disvalore stanno in equilibrio e, anche per la stessa ciclicità, si annullano come i due momenti formali del processo storico. Di fronte a questo la realtà storica sta, per così dire, come qualcosa di assolutamente originale, al di qua di ogni valutazione e, in certo senso, della sua stessa storicità. Il mito nietzschiano dell'« eterno ritorno » esprime appunto questa eternità o validità dell'esistenza temporale, nella storia ma indipendentemente da essa e dai valori ideali. Infine nella terza idea — la dialetticità — valore e disvalore, nella loro stessa tensione, costituiscono non un superiore criterio, ma la legge stessa della realtà storica, che in sé li pone, da sé li distingue ed a sé di nuovo li riconduce come momenti del suo processo. Qui l'idealità, nelle sue due forme fenomenologiche non domina più la realtà, ma piuttosto la realtà porta e sostiene l'idealità nei suoi due momenti contrastanti, come l'interno principio del proprio

sviluppo. Tale è, nel suo senso generale, la tesi della filosofia hegeliana della storia. I suoi limiti dogmatici, che ne determinano la rigidità e l'arbitrarietà, stanno in ciò che il processo storico è metaforicamente concluso e sublimato nella ipostasi metafisica dell'autocoscienza assoluta, e che per ciò stesso la dialettica storica è concepita secondo un'astratta linea unitaria, insufficiente ad assorbire la varietà delle posizioni e dei rapporti impliciti nella storia reale. Comunque il valore della filosofia della storia hegeliana sta nell'immanenza dei valori e dei significati al concreto corso storico, ch'essa afferma, nel riconoscimento dello svilupparsi dialettico di quelli da questo, nell'eliminazione cioè di ogni trascendentismo metafisico. Occorre che l'ombra ultima dell'Assoluto scompaia e che la dialettica s'articoli nelle situazioni e nelle relazioni complesse, perché la storicità acquisti nel pensiero tutto il suo rilievo e tutta la sua indipendenza.

Su questa direzione si è mossa, con maggiore o minor coscienza e decisione, la filosofia della cultura dell'ultimo mezzo secolo, giustificandosi sempre meno come « metafisica dello Spirito » e sempre più come criteriologia del sapere storico. Su tale via, in cui la filosofia crociana rimane a metà strada, la filosofia non può pretendere di porre in luce un unitario senso teleologico della vita storica sul fondamento di una assoluta realtà e secondo un'altrettanto assoluta costellazione di valori. Riconosciuta l'originalità e il dinamismo complesso della vita storica, cerca piuttosto la legge o il sistema di leggi della sua struttura, del suo sviluppo, della sua interna tensione, i principi della sua problematica, continuamente aperta e in continuo movimento. Una definizione dinamica delle varie direzioni di cultura può, da un lato, offrire i criteri per una serie di storie speciali — storia dell'economia, del diritto, della morale, dell'arte, del pensiero — in cui si sviluppi la fenomenologia di ciascun campo, dall'altro consentire il rilievo di un reciproco intreccio su cui distendere una storia generale, pur secondo particolari prospettive, senza cadere in una concezione dogmatica degli istituti, delle forme, dei valori culturali. Certo è tuttavia che la stessa distinzione dei campi culturali, il rilievo della maggiore o

minore universalità, la natura del loro equilibrio, sono anch'essi, sebbene a ritmo più largo, storicamente condizionati. Si tratta di uno storicismo radicale che richiede un'estrema elasticità di categorie teoretiche per inquadrarlo.

Due sono i presupposti di tale situazione. Il primo sta nell'indirizzo più o meno esplicito e coerente, ma certo essenziale, della filosofia contemporanea, come sviluppo conseguente di tutto il pensiero moderno, che tende a spezzare i sistemi chiusi, e a tramutare la loro struttura concettuale teleologica in un'aperta sistematica razionale, come metodo della progressiva liberazione dell'esperienza da ogni limite, da ogni irrigidimento di punti di vista e di valutazioni particolari, e come criterio della sua integrazione e connessione secondo le direzioni autonome del suo organismo e del suo sviluppo. Senza entrare nell'esame della struttura logico-teoretica di tale prospettiva, si può dire ch'essa tende a sostituire a una « sistematica dello Spirito », una « problematica della cultura », permettendo di seguire in essa i rapporti dialettici tra naturalità e spiritualità, tra organicità sociale di cultura e libertà personale, tra coerenza strutturale dei momenti culturali e loro autonomia. Il secondo presupposto, che del resto corrisponde al primo, consiste nell'orientamento della coscienza e dell'esperienza culturale contemporanea. In opposizione alla concezione tradizionale della semplicità dell'essere e dell'idealità coerente dei valori che lo sovrastano come un dover essere, essa accentua la complessità del divenire e la produttività per sé idealizzante del reale; oppone alla priorità dell'essenzialità astratta la priorità della vita concreta; si volge piuttosto verso un radicale riconoscimento della sua problematicità che verso la sua ideale risoluzione. Si tratta, evidentemente, di una situazione di crisi che si rispecchia insieme nel problematicismo storico e nel criticismo teoretico, in quanto assume coscienza di una sua radicale universalità.

È qui necessario osservare che se lo storicismo in generale non s'opponne — come vorrebbero i metafisici — a una valutazione del fatto storico, e non implica quindi un indifferenzismo pratico, ma anzi pone il giudizio e l'azione davanti a un'estrema responsabilità, sfuggendo agli alibi dei moventi

ideali e delle buone intenzioni, lo storicismo problematicistico a cui abbiamo accennato sembra non offrire al giudizio e all'azione né universalità né coerenza e frammentarli in una serie di impulsi singolari. Sembra, in altre parole, che lo sviluppo teoricamente valido di una filosofia della storia, venga meno alla funzione stessa pratica di una tale filosofia, cioè a un orientamento pratico coerente, continuativo ed universale della valutazione e dell'azione degli uomini nel corso della storia, e perciò minacci di oscurare e parzializzare la stessa prospettiva teoretica. Estendendo questa osservazione, ci sembra di dover avvertire che se lo sviluppo teoretico del sapere storico, nel senso di una sua scientificità e filosoficità, è sostenuto dall'esigenza pratica di una tecnicità e di una finalità universale dell'agire umano nella storia, proprio al limite di tale sviluppo, tale esigenza viene fundamentalmente delusa. E poiché essa non è un sovrappiù della coscienza storica, quasi una aggiunta e un complemento, ma ne fa parte come momento costitutivo, giacché non v'è storia come dato, ma sempre come fatto che reinterpreta e risolve il dato, la delusione a cui essa soggiace è, in realtà, un ottenersi anche teoretico della coscienza storica. Né si può certo pensare o a ritirarsi su posizioni dogmatiche parziali superate dal pensiero scientifico e storico, o tanto meno ad abbandonare la richiesta di un superamento dell'empiricità di un sapere storico corrente, il quale, voglia o non voglia, è sempre implicato da presupposti teoretici di tipo scientifico o filosofico. Si pone qui dunque il problema di superare tale situazione contraddittoria. Dobbiamo dir subito che, come sempre, il problema non si porrebbe, se non fosse già in certo modo risolto, così che a noi non spetta il compito di scoprire, ma solo di illustrare la soluzione già in atto, sotto la spinta di potenti fattori storici.

4. *La concreta sintesi dialettica è il materialismo storico.*

Il problema che qui ci si è posto si può facilmente riassumere: se e come sia possibile svolgere la ricerca scientifica e la ricerca filosofica nel sapere storico, così che senza uscire dalla sfera della storicità siano posti in luce, da un lato un sistema concreto e universale di rapporti, tali da servir come

riferimento a una efficace azione di tecnica sociale e politica, dall'altro una altrettanto concreta finalità, universale anch'essa e insieme storicamente ancorata all'umana realtà. Che il marxismo offra una tale soluzione nel suo materialismo storico può essere qui, non certo dimostrato, ma proposto e indicato. E anzitutto, se ci si chieda quale sia, nella sua formula più generale, la concezione della storia ch'esso introduce, si potrà dire che essa è, come è noto, il rovesciamento della formula hegeliana. La storia non è concepita come il processo dell'Assoluto Spirito nell'umanità sino alla conquista delle sue forme di libera autocoscienza, ma il processo dell'umanità stessa verso la propria autonomia. O, con altre parole, la storia del mondo non è il giudizio sul mondo, ma è la costruzione del mondo, come mondo dell'uomo. La storia, come storia umana non ha il suo senso fuori di se stessa, ma in sé, nella sua propria umanità come processo. Ora, poiché l'autonomia dell'umano ha il suo fondamento nel dominio dell'uomo sulla natura, nell'attività tecnico-economica di quello, nella sua funzione produttiva, i rapporti sociali secondo cui la produzione si organizza e i loro sviluppi costituiscono la trama fondamentale della realtà e del processo storico, o, come si suol dire, la loro struttura. Ciò tuttavia non nel senso dogmatico che i rapporti strutturali risolvano o annullino in sé gli altri rapporti superstrutturali etici o culturali e i valori ad essi connessi e neppure ch'essi li determinino in senso causale. I rapporti strutturali costituiscono piuttosto il sistema di continuità condizionante a cui gli altri funzionalmente si riferiscono. E la stessa condizionalità varia storicamente, giacché varia nella concretezza della realtà storica l'autonomia dei vari piani e il loro reciproco rapporto ed equilibrio. È da notarsi che questa opposizione a una concezione causale-meccanicistica, questa concezione dialettica della realtà storica in ogni suo momento e contenuto, per cui si pongono e si risolvono gli aspetti di autonomia, varia la tensione tra il fatto e il valore, e piani, e direzioni, elementi della realtà storica entrano in continuo mutevole rapporto di azione e reazione reciproca, non è un'aggiunta o una correzione al materialismo storico, ma è il ma-

terialismo storico come tale. D'altra parte, non al di fuori, ma all'interno della storia, come riconoscimento del senso unitario del suo processo, si definisce una immanente finalità, che è la concretezza del valore della storicità in quanto tale, della temporaneità storicamente organica, quale risplende nell'intuizione storica, l'attuarsi cioè dell'autonomia concreta dell'umanità. E si definisce non come necessità, ma come eticità ricca di una interna vasta differenziazione dialettica, in cui si sperimenta l'originalità e la libertà della persona.

La coscienza positiva della storia come sviluppo della autonomia umana affiora all'inizio dell'età moderna ed accompagna il suo corso, come espressione dell'universalità e progressività della classe borghese, dal Rinascimento all'Illuminismo e da questo, attraverso la crisi rivoluzionaria e romantica, densa d'interne reazioni dialettiche, sino alla rivoluzione industriale e alla sua espressione positivistica. È da questo punto che l'organizzazione dei rapporti produttivi, determinata dal concentramento del capitale e dal monopolio dei mezzi di produzione in un ceto sempre più ristretto, col conseguente dominio delle forze di produzione sfruttate per interessi sempre più particolaristici, provoca nella società contemporanea una tragica contraddizione che clamorosamente s'esprime nelle forme e nei metodi del sistema imperialistico, nel regime colonialistico, nella drammatica tensione sociale, nello stato continuativo di guerra e nella generale crisi etica. Tale contraddizione si riflette anche in una rottura della coscienza storica. Da un lato, infatti, in senso conservatore, da parte della classe dominante, o si rinuncia al principio dell'autonomia dell'uomo come senso essenziale del corso storico per ripiegare su una finalità trascendente, estranea alla crisi, o per rinnegare in questa e nell'irrazionale particolarità dei suoi urti, dominabile solo dalla violenza, ogni direzione universale; oppure si giustifica la crisi e la contraddizione inerente ad essa come positive, in quanto espressioni d'una tecnicizzazione ad oltranza, considerata, proprio per la sua alienazione umana e indifferenza all'uomo come tale, il criterio obbiettivo e solo valido di ogni progresso.

Trascurando le tendenze intermedie, ammalate, nel migliore dei casi, quando non siano cioè mascherature, da una mancanza di effettive forze sociali che le sostengano e da una nostalgica e vana aspirazione a uno stato di innocenza e disimpegno al di sopra della mischia, sta d'altra parte l'atteggiamento marxista del proletariato. In breve, esso si riassume nel riconoscimento e nello sviluppo positivo della crisi come lotta di classe, diretta a distruggere l'accaparramento dei mezzi di produzione e a dar libertà e ordine organico alle forze produttive per la costruzione di un mondo aperto e progressivo di autonomia umana, in cui tutte le energie trovino, in ogni campo di vita civile e culturale, il loro pieno armonico sviluppo. Si disegna così nel corso storico stesso, per effetto della sua dialettica interiore e non per un'astratta idealizzazione utopistica, un'esigenza etica ricca di sensi e di direzioni che non è qui il luogo di esaminare; esigenza che attua in sé il motivo fondamentale di tutta la coscienza storica moderna.

A questo punto può essere evidente — almeno in linea di massima — la sintesi che il marxismo introduce, in funzione della sua concreta storicità, nella già rilevata problematica del sapere storico. In primo luogo, per ciò che riguarda il sapere storico, come tale, confermando in modo radicale la sua posizione storicistica, e i principi e i metodi che ne derivano, sottrae lo storicismo alla polverizzazione di un relativismo incoerente e vi introduce, col materialismo storico, un concreto criterio metodico, la cui dialetticità consente, insieme all'unità e continuità delle coordinate determinanti la realtà storica, il rilievo degli infiniti intrecci e riflessi e dei momenti di novità che essi introducono. Si tratta di un metodo che permette di considerare il fatto, sulla base della sua struttura di continuità, nella varietà dei suoi rapporti e nella variabilità stessa del loro equilibrio. Per quanto riguarda lo sviluppo in senso teoretico dello stesso sapere storico, da un lato, per ciò che concerne l'esigenza della ragione scientifica, il marxismo definisce un sistema strutturale di rapporti alla base della realtà storica, alla cui funzionalità condizionante e universale si connettono altri sistemi di rela-

zioni sovrastrutturali. Tali sistemi di rapporti, a differenza di quelli naturalistici e sociologici, insieme astratti e parzialmente determinati secondo sezioni statiche, sono concepiti dinamicamente e storicamente determinati, dal che deriva la loro validità teoretica e la loro efficacia pratica, come punti di appoggio di un'attività tecnicamente costruttrice del mondo umano. Né tuttavia è da dire che nella loro definizione, nel loro stesso uso metodico, nella loro estensione, non abbiano ad aver valore le costanti poste in luce dallo scientificismo storico e soprattutto quelle poste in rilievo dall'analisi sociologica. I dati e le nozioni di questa, per il loro stesso carattere empirico e condizionato, offrono, per così dire, le linee complesse di una struttura sottile che richiama e approfondisce la ricerca storica. Dall'altro lato, per ciò che concerne l'esigenza filosofica della teorizzazione del sapere storico, il marxismo offre non fuori e al di sopra della storia, come il pensiero metafisico, ma all'interno della storia stessa, come coscienza del suo processo dialettico, e di un concreto atto storico, una immanente finalità e per essa un senso etico all'azione, un principio unitario di organizzazione e di sviluppo alla civiltà e alla cultura. E anche qui è da riconoscere che i risultati di una filosofia critica della cultura — a cui, come vedemmo, sfocia quell'esigenza — non vanno perduti. Il riconoscimento dell'interferenza elastica dei vari campi culturali e della loro interna problematica, quanto meno è dogmatico, tanto più si presta a portare alla luce i complessi motivi dell'autonomia dell'uomo, a definire nella sua complessa dinamica struttura la finalità storica, a dar rilievo alla concretezza dei valori e ad arricchire il contenuto della coscienza nuova della libertà umana.

Così il marxismo, proprio in quanto riflette e guida nella storia stessa un atto storico radicalmente rivoluzionario, sembra rappresentare la coscienza storica nella sua piena universalità teoretica come nella sua effettiva efficacia pratica. In esso invero la natura preliminarmente accennata della coscienza storica trova la sua piena attuazione, gli sviluppi coerenti dei suoi momenti teoretici il loro compimento e il loro accordo, e le esigenze pratiche che vi sottostanno la

loro soddisfazione e la loro unità. Affondando nella sua propria tragica esperienza, dopo secoli di lotta, la coscienza storica trova la propria libertà e la consacra nell'idea della autonomia dell'umano, nell'eticità e nella cultura che vi corrispondono. Certo di qui affiorano nuovi problemi: il problema della natura dell'uomo e della struttura categoriale della sua storicità e il problema dei rapporti tra quest'ultima e la struttura del reale in genere e del suo divenire. Sono problemi che la ragione dogmatica nella sua forma metafisica ha già posto, secondo le sue particolari curvature. La scienza e la filosofia moderna hanno ridotto, integrato, risolto, almeno in parte tali curvature. Qui si tratta di raccoglierne dialetticamente i risultati, e di porre, per una ragione criticamente esperta, quei problemi, fuori di ogni costrizione e travisamento dogmatici, nella loro libertà e concretezza insieme per una realistica ed aperta visione dell'essere e della vita, per una esperienza più ricca, per un'azione più efficace, per una più essenziale umanità. E evidente che ciò rimanda anche a rinnovati criteri metodici di ricerca, di cui certo il pensiero moderno ha dialetticamente preparato ed oggi stesso va elaborando la costruzione. Noi vogliamo chiudere la nostra già troppo lunga ricerca sulla fenomenologia della coscienza storica con l'affacciarsi a questo largo aperto orizzonte. Ci conforta la certezza che come la crisi di civiltà che noi viviamo ha in sé ed è essa stessa l'attuarsi dialettico di una più universale e libera umanità, così la crisi di pensiero cui noi partecipiamo ha essa pure in sé, anzi è essa stessa l'attuarsi dialettico di una più universale, libera, razionale umana verità*.

1955

* [Relazione presentata al XVII Congresso nazionale di filosofia (Napoli, 18-22 marzo 1955) e pubblicata negli *Atti del Congresso*, vol. I, Napoli, 1955, pp. 15-34].

II

L'UNITA' DIALETTICA DELLA CIVILTA' MODERNA

È forse inutile avvertire che le poche pagine di un breve saggio non possono esaurire, ma solo richiamare nei suoi motivi essenziali il problema del violento contrasto che sembra oggi spezzare l'unità della civiltà umana. Giova invece dichiarare che chi scrive non pensa affatto di essere fuori o sopra il conflitto — chi di ciò s'illudesse ne sarebbe piuttosto preda inconsapevole e passiva — ma sapendosi in esso attivamente aspira a dare al suo pensiero ed alla sua azione, proprio per questa loro radicale origine di parte, un significato ed un valore storicamente universale. Se ciò gli consente di essere esplicito, gli merita, s'io non erro, una comprensione pacata, libera dall'ansia della polemica settaria.

Chi negli ultimi anni ha avuto la sorte di varcare a più riprese la cosiddetta « cortina di ferro » e prender contatto dall'una e dall'altra parte con i vari strati della popolazione, aderire al costume alla vita civile e culturale, ha bensì riconosciuto la trama profonda dei motivi di una medesima civiltà, intrecciantisi in un ritmo secolare di flussi e reflussi, di contatti e contrasti ma ha avvertito insieme non pure l'attualità, ma la coscienza diffusa e via via approfondentesi di una radicale scissura, di una essenziale aperta opposizione fra due realtà e più ancora fra due indirizzi di vita civile e di cultura. E ancora l'osservatore attento ha potuto vedere che tale coscienza non ha dall'una e dall'altra parte la stessa forma, il medesimo significato.

Nel mondo occidentale, pur avendo la sua radice sul

piano economico, sociale e politico, essa si afferma, si difonde, si radicalizza sino all'estrema tensione sul terreno intellettuale. E nonostante la presunta elasticità comprensiva derivata dalla secolare esperienza e la natura complessa dell'intellettualità occidentale, si fiancheggiano e si urtano ideologie diverse e nemiche. Totalitarismo e democrazia, teocrazia e liberalismo, conservatorismo e riformismo, cattolicesimo e protestantesimo, neoidealismo e neopositivismo, pur combattendosi reciprocamente in nome sia del substrato sociale, sia dei principi, sembrano oggi interessati a dar rilievo ad un comune radicale principio di ostilità contro la civiltà, diremo, tanto per intenderci, orientale. E non è meraviglia se a giustificare la sua polemica senza quartiere ed il suo paradossale schieramento unitario, la intellettualità occidentale tenda a definire l'avversario come la stessa antintellettualità, l'anticultura, insomma come il principio diabolicamente negativo della propria essenza spirituale. L'intellettuale puro è sempre un poco un teologo e nulla v'è di più cieco ed irriducibile dell'*odium theologicum*.

A questo punto il politico si impossessa dei motivi polemici offerti dall'intellettuale e trasfigura in essi, aureolandoli di ideale, i suoi concreti motivi di antitesi che, in quanto concreti, legati cioè a posizioni, ad interessi particolari, anche se vastamente diffusi e connessi, non hanno nulla a che fare con l'idea unitaria di una civiltà. È qui il regno della propaganda, ove i giudizi e pregiudizi intellettuali formano da connettivo alle particolari reazioni dei singoli e le elevano a pretesa coscienza universale. Così basta un fatto sporadico, una notizia incontrollata ed incontrollabile, un'impressione di viaggio perché, isolata, si tramuti in una certezza di portata universale e si svolga in un mito. Il mito è, per sua natura, diffusivo e fecondo ed ancor più lo diviene quando è sostenuto dalla passione, movendosi in un piano che non consente nessun criterio di controllo. Questa interpretazione mitica della realtà oltre la «cortina di ferro», scendendo sulla massa della popolazione, si alimenta degli affetti, delle convinzioni più ingenuie e spontanee che vivono in lei. Ad essa nulla sembra potersi opporre; chi potrebbe persuadere

Don Chisciotte che i mulini sono pacifici e servizievoli mulini e non giganti, divoratori di bimbi e rapitori di uomini? Tanto più che in questa fabulosa visione v'è qualcosa di eroico a cui il nobile hidalgo non sa rinunciare. Giacché di fronte ad un mondo così perverso come non essere soddisfatti e non compiacersi di sé, non gloriarsi della propria appartenenza all'altro mondo anche se di questo, delle sue miserie, delle sue ingiustizie ci si debba quotidianamente lagnare? L'uomo è sempre disposto a considerare i suoi malanni come qualcosa di accidentale o a darne ad altri la colpa. In questo caso diviene facile pensare che l'esistenza della « barbarie sovietica » e la necessità di difendersi da essa sono le cause di tutto il male quotidiano, della limitazione della libertà politica e civile, delle spese per gli armamenti, del rincaro della vita, della rinuncia alle istituzioni di assistenza e di cultura e domani, che Dio ne scampi, della guerra, senza che la ricerca del *cui prodest* aiuti a rettificare la mira. Veramente alla massa non è del tutto facile pensare che al di là di quei confini un'altra massa di uomini sia irremissibilmente stupida e perversa. Il popolo si conosce e si riconosce attraverso rapporti sotterranei, ma viventi, che anche durante la guerra, fredda o calda che sia, ristabiliscono, come per vasi comunicanti, l'equilibrio di una comune umanità. E d'altra parte in Occidente, nonostante un secolo e mezzo di libertà democratica, ha l'impressione di essere spesso giocato e tradito. Gli si dirà allora che oltre l'Oder, la Selva Boema ed il Danubio non è la volontà popolare ad esser malvagia. Anzi il popolo, traviato, ingannato, tradito ed oppresso, è la prima vittima innocente. Rapimento di bimbi, campi di lavoro forzato, tortura poliziesca e farmaci della verità sono gli argomenti probatori, curiosi argomenti, in cui, quasi in una atroce fata morgana, si rifrangono al di là dei confini, esasperandole al limite, certe tristi realtà che sperimentiamo alle spalle, al di qua dei confini. Comunque laggiù una forma demoniaca tutto sa, tutto sorveglia, tutto controlla, intimidisce, imprigiona, uccide: l'anti-Cristo insomma, un anti-Cristo che non è, sembra, come quello occidentale trattabile a suon di scongiuri e di quattrini e che, per mala sorte, vince

le guerre, aumenta la produzione, fonda istituti scientifici. Quanto vi sia di intenzionale e di spontaneo in questa creazione del mito antisovietico, quanto di inganno e quanto di ingenua convinzione vi abbia luogo e fin dove l'uno e l'altra arrivi, non è facile dire. Che se al politico ed alle forze economico-sociali dominanti ch'esso rappresenta sembra spettare più direttamente la responsabilità di voler giustificare con tale mito universalmente la loro azione, non è detto che gli intellettuali e i diversi ceti medi non vi trovino o non credano di trovarvi un loro tornaconto. Esso risiede, in ultima analisi, nella difesa di una situazione sia pure parziale o anche illusoria di privilegio, legata alle condizioni di fatto nei cui limiti si è ridotta la coscienza di libertà, di dignità, d'efficacia pratica ed etica di ciascuno e che appare quindi tanto più preziosa quanto più si accompagna ad una rinuncia ad una più vasta azione politico-sociale, rinuncia a cui la democrazia formale non offre che un alibi morale. D'altra parte è certo che ciascuno paga questo reciproco inganno e questa illusione collettiva con uno scotto ben grave: quello di dimenticare per un limitato privilegio una vasta e dinamica funzione, quello di perdere coscienza nel gioco di una astratta valutazione della loro realtà storica e quindi delle condizioni concrete della loro vita. Il fanatismo antisovietico — e di ciò nazismo e fascismo eran esperti non meno di quello che ne sia oggi il conservatorismo clericale e l'imperialismo — esercita una funzione paralizzante, non solo in quanto opera come una forza intimidatrice verso ogni velleità di rinnovamento, ma in quanto svia il giudizio dal piano della storia a quello di una astratta valutazione. L'uomo della strada ed i ceti intermedi finiscono per dimenticare od isolare in una stretta cerchia i loro problemi: gli intellettuali con l'illusione di aderire alle cose, perdono ancor più il contatto con la concretezza dinamica della vita e fanno saggezza del loro risentimento; il politico — e non v'è bisogno di esempi, ma quello nazi-fascista potrebbe essere istruttivo — arriva a prendere per reali i dati stessi della sua propaganda, creando un'atmosfera retorica ed esaltata ove tutto appare distorto e sfuocato. Vi è naturalmente chi provoca,

dirige ed orchestra questa grande illusione e chi ne ha larghi profitti, proprio per la ragione ch'essa, annullando la coscienza dei particolari concreti problemi, della specifica responsabilità e funzione costruttiva del dinamismo che la storia introduce nell'obiettività degli istituti e nel sistema dei valori, lascia libero il campo alla sua azione incontrollata, all'azione del capitalismo finanziario monopolista, indifferente ad ogni preoccupazione etica, interessato solo a non render mai conto di se stesso ed a sviluppare, per non risolverle, le sue tragiche interne contraddizioni.

E qui vi è un ultimo aspetto della coscienza occidentale nei riguardi del mondo sovietico: che essa non lo può considerare come estraneo al suo proprio mondo. Lo ritrova cioè al suo interno, come comunismo. In generale gli estranei hanno una conoscenza confusa ed erronea del comunismo e del Partito Comunista in particolare, sia dal punto di vista ideologico, che dal punto di vista sociale ed etico. L'impreparazione teorica, la propaganda polemica di parte, il rilievo di aspetti esteriori possono essere fra le ragioni di questa paradossale tragica ignoranza di ciò che si svolge al nostro fianco; ma forse la ragione più vera sta nella radicalità dei problemi che il comunismo solleva di fronte ad una coscienza che da circa un secolo e mezzo, conscia della propria impotenza a risolverli, ha fatto di tutto per accantonare e diluire. Comunque la naturale tendenza è di considerare il comunismo come un corpo estraneo all'organismo della civiltà occidentale, nonostante che esso sia nato al suo centro, incolpandone o fenomeni accidentali di disordine e di miseria o l'azione segreta dell'Unione Sovietica — e perché no? — della Cina Popolare. Veramente la teoria laburista della corrispondenza fra miseria, basso livello di vita e comunismo è di un semplicismo affatto erroneo. Se la miseria può costituire un incentivo alla rivolta sociale questa non si identifica affatto col comunismo e con la sua azione, per cui si esige una chiara coscienza di classe, un senso storico della funzione universale della classe operaia, una capacità organizzativa che la miseria come tale certo non condiziona. E l'esempio britannico val solo a dimostrare che ove una larga

parte della classe operaia partecipa ad una situazione imperialistica di privilegio e di sfruttamento coloniale, essa è incapace di creare a se stessa una coscienza di classe e di esercitare una funzione universale e politicamente autonoma.

Quanto alla teoria della « quinta colonna » essa rientra in quel tipo di storia romanzata, di cui fan parte la coda del cane di Alcibiade, il naso di Cleopatra, l'incestuosità di Alessandro VI e la Maschera di ferro. Comunque questo motivo è destinato a presentare alla coscienza occidentale il mondo d'Oriente come un'istante minaccia di sopraffazione, di invasione, di dissoluzione interna, a coprirne l'aspetto col velo del terrore, a destar nei singoli un risentimento di odio cieco, ingenuo e feroce tanto più in quanto avverte o crede d'avvertire un'intrinseca debolezza. Ed ecco i difensori della libertà occidentale divenir fautori delle leggi eccezionali, della censura, del controllo sulle opinioni, sulle dottrine, sulle loro manifestazioni pubbliche, dar rilievo cioè al proprio interno alle contraddizioni della civiltà borghese, condurre cioè alla dimostrazione pratica il teorema proposto dal comunismo.

Ma ciò che a noi qui interessa di constatare, è che il mito antisovietico non consente alla coscienza occidentale di cogliere la realtà sociale del mondo cui si oppone, il suo concreto essere umano, la struttura etica del suo nuovo costume, l'effettiva problematica della sua vita, il processo del suo divenire e realizzarsi storico. Nel tempo stesso, di riflesso, oscura ad essa il riconoscimento del suo proprio mondo. La valutazione apocalittica di un « non dover essere » di ciò che è, respinge tale coscienza dal piano della realtà storica, la paralizza in un mondo d'incubo fra un paradiso ed un inferno irreali: dà luogo alla più tragica dissolutrice illusione, che è forse l'allucinata proiezione di un profondo dissolversi interiore.

Nel mondo orientale la coscienza del contrasto con la civiltà di occidente non è meno energica e radicale, ma tutt'affatto diversa di natura e di significato. Anzitutto essa non sorge sull'altipiano dell'intellettualità per riversarsi in

toni di propaganda sulle masse popolari: nasce e vive profonda in queste ispirandosi alla loro vita stessa sociale.

Il giudizio che esse portano sul mondo occidentale, anche se naturalmente risente della propaganda politica e della discussione ideologica, è radicato nell'esperienza della lotta condotta, nella valutazione dei risultati raggiunti, nel positivo sentire di sé e del proprio mondo, nella soddisfazione di un'universale opera costruttiva.

Perché l'uomo sovietico — anche l'uomo della strada — si sente elemento integrativo di un organismo in sviluppo. La sua sicurezza, la sua dignità personale, la sua attività gli appaiono inscindibili da quel processo organico di una civiltà, e quanto più questo è vigoroso, tanto più quelle gli sono incrementate e garantite. Il senso collettivo della vita è in lui così forte, perché la sua eticità è essenzialmente costruttiva.

Egli ha sofferto nei secoli dell'immobilità, dell'inerzia, della solitudine. Egli coglie ora nel mondo occidentale un carattere di disorganicità sociale, di frammentarismo, di oppressione cieca, di dispersione fatale di energia, di disumanità reale che si illude in una superumanità ideale e lo considera con orrore e con ripugnanza. Certo l'occidentale si meraviglierà dell'asprezza di questo giudizio, lo accuserà di essere ingenuo, unilaterale, fanatico. Egli metterà in rilievo come la disorganicità del corpo sociale consenta largo spazio alla libertà del singolo e un commovente appello ai valori ideali.

Insisterà negli aspetti di questa disorganicità; se, presi in astratto, possono apparire negativi, di fatto essi acquistano una validità positiva, proprio per la facoltà di compromesso, di surrogazione, di adattamento, di introduzione di valori secondari di cui è ricca la vita occidentale. La proprietà privata è bensì la condanna del contadino a un lavoro faticoso, scarsamente produttivo, a una lotta ineguale col grande proprietario produttivo, ma è anche una speranza, un ideale, un rifugio nei momenti di crisi.

L'indifferenza dell'operaio occidentale al suo lavoro ne fa certo una fatica da schiavo, priva di qualunque incentivo

etico, ma non è forse la condizione di una sua libertà o per la ribellione o per lo svago evasivo?

L'intellettuale di occidente soffre, è vero, del suo isolamento spirituale, dell'abbandono in cui vive, della retoricità della fama che gli è concessa, della difficoltà del suo lavoro; ma di ciò lo ricompensa la pur amara affermazione di indipendenza, di superiorità, l'illusione di una funzione idealmente autonoma, il senso romantico di una potenza creatrice.

Questi surrogati, questi valori secondari e riflessi, possono avere anche una grande importanza nella vita di un uomo. E il mondo occidentale è ricco di questi arrangiamenti, nonostante che da più di un secolo la sua letteratura gliene abbia rivelato il tragico inganno.

L'uomo sovietico ha appreso nella sua stessa vita sociale a farne a meno: tutto è essenzialmente più semplice, schietto, costruttivo, socialmente sicuro nella sua esistenza ed egli misura la propria e l'altrui umanità non dall'intenzione ideale o dall'abilità di adattamento, ma dall'energia costruttiva, dai positivi risultati considerati nell'unità del fine sociale, alieno dal condannare ed incline piuttosto a rivalutare le attitudini singolari per l'opera comune. La sua, nei riguardi del mondo occidentale, non è tanto l'indignazione dell'anima bella per le ingiustizie, i dolori imposti, quanto l'orrore e la ripugnanza per la caotica realtà sociale, che non consente certezza né collaborazione collettiva, né realizzazione ed espansione piena della personalità, né schiettezza di rapporti sociali, né valore etico del lavoro. E se voi gli mostrate un profumo francese, un dentifricio tedesco, una scatola di conserva americana o una scuola per adulti inglese, e gliene vantate la superiorità, egli vi riporterà di colpo alla situazione sociale e quindi umana che sta dietro a quei prodotti e vi rinuncerà volentieri a causa di questa. E più ancora, se voi vanterete la religiosità, l'idealismo, il liberalismo, il democraticismo formale, il culto per la dignità e l'autonomia individuale e le altre aspirazioni o esigenze che formano le coordinate della coscienza ideale della civiltà occidentale, l'uomo sovietico, giudicando dallo stato di fatto del vostro vivere sociale, giudicherà che esse non siano che

un alibi per nascondere la sua tragica ed effettiva disorganicità, l'accidentalità del suo sviluppo, la vostra incapacità di dominarlo.

Perché di questo egli è convinto: di avere, per così dire, afferrato le leve della storia e perciò del destino umano e che a ciascuno spetta con moto concorde, razionalmente calcolato — è la grande tecnica politico-sociale di Lenin di metterle in movimento.

Il giudizio di separazione e di condanna che la civiltà sovietica porta sul mondo occidentale, è dunque un giudizio che, riferendosi alla sua struttura sociale e ai suoi riflessi in tutti i campi, vuol essere ed è essenzialmente storico.

Da ciò dipendono alcune notevoli conseguenze. La prima è che esso — a differenza di ciò che avviene nel giudizio reciproco — considera la civiltà occidentale come una deviazione, una perversione ereticale che meriti e possa essere sradicata violentemente dall'animo degli uomini. Questa concezione teologico-ecclesiastica è, a dir la verità, tutta propria della mentalità — o di una certa mentalità — occidentale: non per nulla si è sentito parlare di « guerra santa » di « crociata », come se si trattasse di liberare il Santo Sepolcro, di massacrare gli Albigesi o di sterminare gli Ugonotti. L'aver ripetuto più volte che il comunismo è una specie di religione o di fede fanatica, anche da parte di uomini che vantano fama di dottrina, non è che l'aver reso banale fino alla stupidità un radicale errore di giudizio e di prospettiva.

Il coerente razionalismo, il realismo radicale, il senso storico della vita e tecnico dell'azione, la fiducia nel potere autonomo dell'autocostituzione dell'uomo, la finalità eudemonistica della vita, sono tratti antitetici ad ogni religione. Comunque il mondo borghese appare all'uomo sovietico come un mondo socialmente arretrato, fissato ad una contraddizione fondamentale tra la natura dei mezzi di produzione e le condizioni delle forze di produzione, di cui una ristretta classe dominante approfitta per realizzare un proprio interesse, senza poter sfuggire, anzi moltiplicando e aggravando l'accidentale nella storia, le sue crisi e lo stato di paralisi

dell'attività dell'uomo nel dominio sulla natura e sul proprio destino.

Se l'odio, il disprezzo va a questa classe dominante — e non è detto che essa non ne abbia offerte e non ne offra tutte le occasioni — dalla lotta antirivoluzionaria, fonte di tragiche miserie alla prassi sabotatrice, ai metodi coloniali coi popoli arretrati d'Oriente, questa ostilità non ha nulla di metafisico, è e vuol essere la coscienza assunta di una lotta nella storia, di una necessità di difesa.

Se il comunismo è per l'occidentale una specie di figlio di Satana, colmo di tutti i vizi, l'imperialismo occidentale è per l'uomo sovietico una realtà storica ben definita. E da ciò deriva la condizione che a liberarne i popoli non basta o poco giova un atto di violenza: ciò può solo offrire via più libera ad un interno coerente sviluppo dei popoli stessi, secondo la propria situazione storica e i problemi che essa comporta. La politica sovietica delle nazionalità, è l'esempio più clamoroso, anche per il suo successo, di questo punto di vista; ma tutta la politica estera dell'unione sovietica riposa su questo principio, che è del resto strettamente aderente allo storicismo marxista.

Ed appunto perciò è politica di pace, nella convinzione che la pace, non, intendiamoci bene, la pace che regna come l'ordine a Varsavia, ma la pace come autodeterminazione dei popoli, sia la condizione più propizia per quel normale processo della storia che ha nel socialismo il suo sbocco.

Il parlare di imperialismo sovietico con l'aria di scoprire un segreto recondito, quando non sia solamente un motivo di banale propaganda, è un grossolano errore, non solo perché non tiene conto della struttura sociale di uno stato socialista, a cui mancano le condizioni stesse dell'imperialismo, ma perché trascura di prendere in considerazione le linee di massima di una politica estera marxista in quanto tale e soprattutto il reale stato d'animo delle popolazioni. Il patriottismo sovietico, vivissimo e fiero di sé, non ha nulla a che fare con uno chauvinismo nazionalista o un razzismo più o meno radicale. Esso non si fonda tanto sulla coscienza di una distinzione o separazione o ostilità verso altri popoli,

radicata nell'autonomia di una singolare tradizione; si fonda sulla certezza raggiunta di una capacità costruttiva di civiltà, sull'ansia di sospingerla innanzi, sul sentimento di un'umanità nuova sgorgante dalla coscienza del lavoro liberato da ogni schiavitù e redento in una finalità collettiva. Esso si confonde con la coscienza dell'uomo nuovo ed è anticosmopolita solo in quanto è profondamente universalmente umano.

Il patriottismo sovietico è dunque una cosa sola con la coscienza dell'organicità dinamica della società sovietica, ove ciascuno realizza se stesso nel comune lavoro creatore. La società antica e medievale è in generale società organica chiusa, fondata da un'autorità di origine trascendente, vivente nella stabilità sacrale di un costume. Nella moderna società borghese tali limiti sono spezzati; le forze produttive, mentre aprono nuovi orizzonti all'umanità, disorganizzano la sua struttura sociale, aprono la via a crisi continue, pongono e risolvono via via i centri d'autorità e gli istituti di unificazione, rigettano sull'individuo un'estrema indefinita responsabilità.

Ora la società sovietica ci appare come una società tendenzialmente organica, aperta, in un continuo sviluppo, ove la storia non è un succedersi di crisi, ma coerente processo, e tra l'individuo e il corpo sociale sorge un normale rapporto di integrazione dinamica e di reciproca formazione. Nasce da ciò che l'uomo sovietico considera le forme riflesse della disorganicità sociale d'Occidente: l'idealismo, l'individualismo, il liberalismo, e tutti gli atteggiamenti d'evasione sia pratica che teorica e culturale, come principio di infezione da cui è necessario guardarsi e la cui realtà storica — qualunque ne sia il motivo personale — è l'asservimento all'imperialismo capitalista. Questo giudizio storicamente obbiettivo e non soggettivamente intenzionale, portato in funzione dell'universalità organica della società sovietica, e non dell'universalità astratta di principi ideali o di un'umanitarismo tollerante e distratto, caratterizza non solo l'opinione dei sovietici sui paesi stranieri e sulla politica delle classi in essi dominanti, ma il processo di critica e di autocritica,

il senso di merito o di demerito, le approvazioni o le condanne e direi infine, a giudicare dalla stessa produzione letteraria, il tono etico della vita e l'impostazione della singola coscienza morale.

Riassumendo, la coscienza di un'antitesi tra i due mondi, presente in ambedue, ha in ciascuno d'essi un carattere radicalmente diverso. Il mondo occidentale si pone in un atteggiamento di valutazione astratta e proietta l'avversario in un orizzonte mitico di natura negativa. Il mondo sovietico si pone in un atteggiamento di comprensione razionale e vede e giudica l'avversario nella realtà storica. La prima forma di coscienza mitica si riflette in una cieca disperata tendenza di difesa e paralizza ogni sviluppo. La seconda forma di coscienza storica si riflette in un senso positivo di certezza, di fiducia nella coesistenza e collaborazione, nella visione coerente e universale di una linea progressiva. L'uomo occidentale è respinto verso il passato, verso la reazione, verso l'evasione, verso l'intima contraddizione; l'uomo sovietico verso l'avvenire, verso l'operare tecnico e collettivo, verso una sempre più vasta organicità.

Noi abbiamo visto così le due forme opposte della coscienza antitetica tra le due civiltà e i loro riflessi su ciascuna d'esse. Occorre vedere in che consista, dal punto di vista della realtà, l'opposizione stessa.

Vederla dal punto di vista della realtà significa non coglierne astraendo i caratteri, ma seguirne il sorgere e lo svilupparsi nel corso della storia.

E ciò noi cercheremo di fare in breve, per trarre alla fine le conclusioni sul possibile rapporto nel futuro dei suoi due momenti. E sarà bene sin d'ora avvertire che l'antitesi stessa è l'atto dialettico di una medesima civiltà nel suo movimento, della civiltà, per dirla in breve, dell'uomo moderno.

Noi ne possiamo ritrovare le tracce sino nel XII secolo, negli aspetti in cui prende corpo l'affermarsi dell'autonomia dell'umano. Questi aspetti, così profondamente diversi, dal risorgere del diritto romano allo svilupparsi del razionalismo scolastico, dal sommuoversi del costume e della coscienza etica nel mondo cavalleresco e cortese al fiorire di un'arte

consucia della sua natura e dei suoi problemi, dall'infrangersi dell'ideale principio di autorità politica nella lotta per le investiture, alle ribellioni ereticali e al fiorire d'una religione di popolo, si svolgono dalla risoluzione della complessa sintesi della cultura medievale, i cui elementi assumono, specie nel loro riflesso culturale, una libertà che consente lo svolgersi in essi di una più vasta e più umana problematica.

Sono, per così dire, tanti slanci freschi e vigorosi verso un mondo la cui immagine, pur attingendo dalla realtà, si proietta costruendosi solo nella sfera ideale; donde il realismo da un lato, e dall'altro, il culturalismo raffinato degli ultimi secoli del Medioevo. Il mondo che assorbirà trasformerà e realizzerà questi motivi affidando una nuova funzione pratica agli studi di diritto, suscitando, come contrapposto al dissolversi del dogmatismo teologico-metafisico, una nuova curiosità di esperienza e agilità di metodi, traducendo in termini di attualità concreta la rinnovata problematica morale, riportando l'arte fuor dagli schemi simbolici ad un realismo umano ricco di infinite potenzialità, suscitando le strutture politiche ed il patriottismo del Comune e gettando i semi sociali della rivoluzione religiosa, è il mondo che verrà costruendosi nei due secoli successivi per opera della nuova classe sociale, la borghesia, sulla base di una vasta trasformazione della struttura economica, alimentata da nuove energie. La coscienza unitaria di questo mondo ha tuttavia ancora nel XV secolo un carattere ideale-utopistico che, pur avendo come base comune il mito umanistico, si svolge con libera aderenza a motivi attuali nelle forme del cavalleresco, dell'idillico, del cortigianesco, quando non rivesta, come in Pico, un tono speculativo. Ma nel '500 l'attività economica che, svolgendosi sempre più rigorosamente nella manifattura, nella mercatura e nel credito, trasforma i ceti ed il loro equilibrio, agisce sulle forme politiche, tradizionali e le spezza, rinnova i problemi etici, apre i confini, modifica il senso stesso del rapporto fra l'uomo e la natura, spinge ad un vasto spregiudicato contatto con le cose e con gli uomini, sviluppa e sostiene in ogni campo una radicale coscienza realistica e naturalistica. Di fronte a tale coscienza del reale

tutte le attività umane si sciolgono dalle tradizioni, si dispiegano in una intensa libertà creativa, che per ciò appunto si accompagna ad una preoccupazione metodica. Si sviluppa così un'esigenza di tecnicità che pervade tutta la vita del tardo Rinascimento, su tutti i suoi piani: economico, educativo, politico, morale, artistico, teoretico, diretta a dominare attraverso l'esperienza e la ragione il mondo della realtà.

È questa la coscienza dell'«uomo copernicano» che si riconosce non in un ideale universo metafisico, predisposto ad un finalismo che corrisponde alla sua natura essenziale, ma in un universo fisico, di cui egli stesso è parte ed in cui lotta con le armi del lavoro e del sapere per crearsi un suo mondo. Dalla attitudine tecnico-costruttiva che ne sorge, nasce, col nuovo apprezzamento del lavoro e della collettività, una tutta nuova concreta, operativa valutazione etica. E col senso di questo crearsi dell'autonomia umana nel seno della natura, si sviluppa, fuori d'ogni limite mitico e valutativo, la coscienza storica, il sapersi positivo dell'uomo nella storia, non come nella sua condanna, ma come nel suo regno. Certo il formarsi della nuova storiografia è lento; occorre sviluppare storicamente, nei suoi rapporti con le età successive, la coscienza umanistica dell'antichità, rinnovare attraverso uno scetticismo storico, i canoni espositivi e valutativi delle narrazioni storiografiche, riprendere coi metodi filologici l'esame dei testi, rivedere, in funzione dell'analisi condotta dalle scienze morali, la struttura generale del fenomeno storico. Ma questa trasformazione teorica ha il suo principio nello svilupparsi della coscienza dell'autonomia dinamica costruttiva dell'umanità che accompagna l'affermarsi della classe borghese come universalmente progressiva e trova il suo modello nell'idea illuministica dell'universale natura umana.

La forma istituzionale in cui si esprime questo principio di autonomia dell'uomo, e se ne garantiscono gli aspetti in una rinnovata obbiettività etica, è lo Stato moderno. Noi non possiamo seguirne qui il processo, la sua lotta esterna e interna contro il principio autoritario religioso, contro le forme particolari indipendenti di organizzazione, la sua dia-

lettica interiore fra il movimento unitario d'autorità ed il momento rappresentativo di universalità. Solo è necessario rilevare che la teoria dello stato liberale del Locke e democratico del Rousseau, in cui si proietta al limite il significato del processo politico dei secoli precedenti, è al centro della concezione illuministica quale espressione della coscienza universalistica della borghesia. Nei suoi trionfi, questa si identifica nell'umanità stessa in quanto conscia dei suoi destini; la storia ne appare come il progressivo realizzarsi *iuxta sua propria principia*, secondo la sua essenziale natura, dell'autonomia dell'uomo. Questa le pare garantita, da un lato, dall'inserimento armonico della natura umana in una universa natura, da cui è bandito ogni finalismo esteriore e la cui concezione oscilla fra il materialismo ed il teismo, e l'uno e l'altro astrattamente dogmatici; dall'altro, da una disarticolazione individualistica dell'organismo sociale che sopprime la sacralità delle sue strutture tradizionali a favore dell'universale struttura economica, interpretata secondo il principio fisiocratico della convergenza degli interessi, e si definisce nello Stato, concepito sulla base del contratto sociale. L'individuo appare qui come il portatore dei valori universali della natura umana e delle energie per realizzarli, così che la sua formale libertà è concepita come la condizione necessaria e sufficiente del progresso storico.

È chiaro quanto nell'Illuminismo vi sia ancora di metafisica e come il suo teleologismo sopraffaccia e deformi la visione scientifica della natura e storica dell'umanità, che pure gli stanno alla base. Ma è proprio questa metafisicità che consente alla borghesia di aureolare di universalità umana e di aperto progressismo la lotta ch'essa combatte per l'affermazione dei propri diritti e che culmina nella rivoluzione francese. Ed è in questa aureola di luce che ceti più duramente oppressi, ancora dispersi, isolati, si risvegliano alla coscienza delle loro sofferenze e di un umano loro diritto. A queste rivendicazioni ed insieme allo sviluppo universalistico della borghesia mette termine Termidoro. Il napoleonismo, distruggendo le strutture politiche e sociali tradizionali di quasi l'intera Europa, sulla base del principio di na-

zionalità, assicura alla borghesia ricca il predominio e la libertà d'azione, ma insieme ne minaccia fuor di Francia lo sviluppo con l'accentramento imperiale. La vittoria della coalizione, alla cui formazione concorrono la borghesia commerciale inglese e tedesca, il feudalismo prussiano e il dinasticismo austriaco e russo, propongono nuovi problemi al processo progressivo della storia, che la Santa Alleanza tende invano a paralizzare in una assurda fantastica concezione teocratica.

Il movimento illuministico ed il suo slancio progressivo avevano già, nella seconda metà del '700, provocato quella reazione di sentimentalismo, di vago misticismo, di intimismo passionale, di religiosismo estetizzante, che si riattacca a Rousseau e suole avere il nome di preromanticismo. La rinuncia postermidoriana della borghesia a una funzione universale e progressiva, accentua, universalizza, approfondisce questa reazione. Dall'impegno riformatore gli spiriti si rifugiano nel profondo dell'intimità e della tradizione. È il romanticismo che ne sorge ed a cui convergono la nostalgia aristocratica, la delusione borghese e le energie ideali, represses per lunghi secoli dopo la riforma, della piccola e media borghesia, specialmente tedesca. Essa rivela il suo duplice aspetto d'evasione alla responsabilità sociale. Per una parte, sotto l'egida della dottrina cattolica, impegnata sino dal Concilio tridentino ad un lotta senza quartiere contro il principio dell'autonomia della civiltà umana e della sua storia, è facile critica alla contraddizione del liberalismo e della democrazia borghese, richiamo alla società organica del passato, al costume tradizionale, alle ragioni segrete del cuore, contro le verità della ragione, alla trascendenza implicita, come verità della sua natura e della natura umana in genere, nell'individuo. Ma per l'altra parte esso raccoglie e filtra esperienze di cultura già concepite come aberranti, dal medievalismo eroico al libertinismo estetizzante rinascimentale, dal dualismo tragico della riforma, all'esasperato contrasto dei motivi dell'età barocca, nell'idea di un'immanente rivoluzione dello spirito contro l'obiettività morta e l'astratta idealità, nella concezione infinitamente ricca di una dia-

lettica storica. Due direzioni che nel romanticismo si scontrano, che si accordano secondo un diverso equilibrio in Goethe ed in Hegel, sempre tuttavia su un piano ideale della pura poesia o dell'assoluto sapere in cui si riconcilia ciò che nel mondo è lotta e frattura.

Non è senza ragione che tanto per Goethe come per Hegel la rivoluzione del '30 rappresenta una crisi inspiegabile della ideale armonia culturale raggiunta. La ripresa ch'essa annuncia dello sviluppo della società borghese rompe tale armonia e impone una serie di problemi particolari che andranno svolgendosi per tutto il secolo. Basti accennare qui alla rivoluzione industriale e ai suoi vasti riflessi sociali, primi fra tutti la formazione, cui ritorneremo più tardi, del proletariato, della classe operaia e la rottura dell'equilibrio interno e reciproco dei medi ceti. Così se l'energico rinnovamento dello slancio costruttivo della borghesia, come borghesia industriale, sulla sfera della cultura ha il suo riflesso in una rinata coscienza illuministica, nel positivismo, esso risponde anche al senso di una vasta crisi nell'organismo sociale. Il romanzo e il teatro del XIX secolo, da Balzac a Zola e ad Anatole France, da Dickens a Thomas Hardy e a Galsworthy, da Ibsen a Strindberg, da Tolstòj a Gorkij, ne sono lo specchio. E la crisi, a chi scorra la letteratura tedesca e americana dei primi decenni del secolo, appare dilatarsi e approfondirsi. La trasformazione dei metodi di produzione, lo sviluppo della tecnica e la sua industrializzazione, l'accentramento e la potenza raggiunta dal capitale industriale, il violento accentuarsi dell'urbanesimo e la contemporanea invasione industriale delle campagne, provocano una tal molteplice rottura di equilibri secolari, un così radicale e rapido mutar di costume, che le istituzioni tutte franano, i valori stessi ideali s'oscurano in torpidi compromessi, la vita personale è minata da insolubili contrasti. Nessuno nega o può negare l'enorme potenziale di civiltà implicita nelle nuove forme di tecnicizzazione della vita, se non dei romantici nostalgici. Ma la loro tradizione sociale appare sotto molti aspetti negativa, così da deprimere lungi che esaltare la coscienza etica. In nessuna forma della vita ciò risulta più

evidentemente che nella guerra, trasformatasi proprio a causa della sua tecnicizzazione in un orrendo sistematico massacro, donde ogni elemento d'umanità è scomparso, e che ha annullato perfino i valori tradizionali del combattimento.

In realtà dall'inizio del secolo è in corso un nuovo evidente processo della struttura sociale : il concentramento monopolistico del capitale industriale, la formazione del grande capitalismo finanziario, l'organizzarsi attorno al suo predominio economico e politico, sia pure in forme e rapporti, di gran parte dei ceti, delle forze, degli istituti sociali, che hanno per ciò stesso frenate, deviate, invertite le loro energie di sviluppo.

Come questo avvenga nei vari Paesi dipende dalla loro struttura economica, dal loro complesso sociale, dalla loro tradizione politica. Da ciò dipende anche la maggiore o minore coesione e in genere la varietà dei ceti, dall'agrario al piccolo e medio industriale, dalla borghesia tecnico-intellettuale all'aristocrazia operaia che l'imperialismo capitalista raccoglie ed organizza nei suoi quadri e nei suoi indirizzi, dando l'impressione del solo possibile nuovo ordine sociale. Né val qui seguire le diverse forme politiche ch'esso riveste, dalla Repubblica dei finanzieri in Francia al Commonwealth colonialista britannico, dalla democrazia nord-americana dei monopoli, al nazifascismo tedesco ed italiano, ciascuna delle quali risponde a una particolare situazione. Piuttosto è da insistere sul solo apparente carattere d'ordine che i nuovi regimi consacrano e che trova solo corrispondenza nell'oppressione poliziesca, nella violenza colonialistica, nell'incondizionato dominio pseudo-democratico di oligarchie prepotenti ch'essi instaurano. Di fatto la potenza del capitale e dei suoi mezzi tecnici, abbandonata all'arbitrio dell'egoismo e alle necessità ferree delle sue conseguenze, genera contrasti su contrasti, crisi su crisi, e come sintesi di ciò sviluppa un mezzo secolo d'atroci guerre. Assicurato agli avventurieri calcolatori e senza scrupolo il dominio della vita civile, le due virtù fondamentali su cui questa riposa, la coerente dignità personale e il senso di solidarietà sociale, s'oscurano o si rifugiano nel rattristato impotente risentimento di cer-

chie particolari. Nel totalitarismo imperialista — che è totalitario anche là dove consente il gioco feroce di opposti interessi — e nella mancanza in esso di ogni principio ideale, che non sia d'evasione e per ciò stesso compromesso e contaminato, e d'ogni direttiva storica, viene a cadere — e non ne manca la critica e la satira — quella coscienza universalistica e progressiva che dall'inizio dell'età moderna aveva posto la borghesia all'avanguardia della civiltà.

Questa situazione si riflette nel campo della cultura che si disimpegna da ogni funzione, come da ogni responsabilità sociale. La critica scettica e pessimista e il verismo grossolano sono gli ultimi morti residui d'una coscienza inquieta. Ma in generale, dall'inizio del secolo la cultura assume un netto carattere d'evasione. Il disprezzo diffuso per la cultura popolare, che mezzo secolo prima aveva formato l'oggetto di un amore ditirambico, la celebrazione del sapere per il sapere, dell'arte per l'arte ne sono chiaro indizio. Ma evasiva è al suo interno stesso la filosofia, sia ch'essa consacrì nel dualismo spiritualista la immune purezza di un mondo ideale, o nell'idealismo trovi l'indifferente giustificazione di ogni evento e di ogni stato, riflettendoli in un astratto generico storicismo, o nell'irrazionalismo sprofondi in un'immanente crisi cosmica i problemi concreti del presente o faccia appello alla soggettività come astratta ribellione, come oscura esperienza mistica o come torbida sub-coscienza. Evasiva è l'arte e la letteratura, dal simbolismo al formalismo, dal surrealismo all'ermetismo, dalla pittura metafisica alla poesia pura, dalla musica espressionista all'architettura astrattista. Ma questo carattere evasivo va ben oltre le forme di cultura superiore; lo si ritrova in forme più vaste e più concrete, nello spettacolo, nello sport professionale, nella moda, nel costume cinematografico, nel tono dei giornali e delle riviste. Non dirò che non esistano apparenti forme di reazione, forme cioè di una cultura apparentemente interessata in senso progressivo. Sono gli ultimi aspetti del positivismo, nel campo della psicologia, della sociologia, della pedagogia in cui, ad esempio, si distinguono gli ambienti accademici svizzeri e nord-americani. Ma in realtà il rimandare la soluzione di

problemi, che hanno profonde radici nel terreno sociale e politico, a interpretazioni psicologiche, pedagogiche, a ideali sociali-umanistici, che fanno astrazione dalla realtà storica, è sempre evasione. Del resto che per gli intellettuali la democrazia sia diventata una forma istituzionale e la libertà una religione, mostra quanto l'una e l'altra siano da loro scarsamente prese sul serio. Ma la loro rinuncia all'espressione culturale di una coscienza universalmente progressiva, anzi a tale coscienza stessa, risulta chiara dall'abbandono da parte di questi degeneri eredi della borghesia colta, del principio dell'autonomia dell'umano, fondamento primo ed essenziale di tale coscienza, dal pessimismo indifferente, ironico, tragico, che dissolve e sterilizza il loro preteso umanismo.

Questo risolversi della coscienza dell'uomo « copernicano », della sua lotta nella storia per la fondazione e lo sviluppo del libero regno degli uomini nella natura, nell'esigenza astratta dell'indipendenza della vuota individualità e della libertà dello spirito, cioè della forma vuota del divenire culturale, che caratterizza la civiltà occidentale contemporanea, ha un duplice gravissimo riflesso. Da un lato, assistiamo allo svuotarsi nella coscienza culturale da parte di tutta la tradizione umanistica della sua concreta realtà storica; dall'altro a una rinascita sotto l'aspetto ideologico, ma anche sotto quello volgarmente superstizioso dell'antiumanismo, della caratteristica forma assunta dal cattolicesimo dopo il Concilio tridentino, come opposizione ideologica e pratica all'instaurazione dell'autonomia dell'umano. È questa la forma meno rischiosa e più opportuna dell'evasione da una diretta responsabilità storica, perché se evade dall'impegno e dalla responsabilità di questa, si rifugia nel grembo di un'istituzione che ha solide radici nel mondo e si mantiene in esso con tanta maggiore sicurezza, con quanto più di elasticità crea compromessi e si disviluppa dalle loro conseguenze in nome della sua missione trascendente. La visione ecclesiastica della realtà è certo la più atta a eliminare ogni coscienza ed ogni responsabilità di crisi, nella normalità di un compromesso idealmente scontato; essa è, nello spirito del grande Inquisitore dostoevskiano, la rinuncia dell'uomo a se stesso. Con ciò

naturalmente non è detto ciò che la religione e il cristianesimo in ispecie possano aver valso e valere per l'affermazione dell'uomo; è detto ciò che essi sono oggi di fatto, nel Cattolicesimo e fuori di esso, per la coscienza umana, storicamente, concretamente, al di qua o meglio al di sopra di tutte le pie intenzioni e le aspirazioni ideali, che non valgono se non come elementi concorrenti all'effettivo antiumanismo. È questo uno dei più chiari esempi come il considerare una ideologia fuori della sua concreta realtà storica, non solo sia sempre un errore, ma valga solo a renderla operante, avvilita e contaminata in una serie di compromessi storici.

In verità il dire che la civiltà occidentale è civiltà di democrazia, di libertà, di cristianesimo, significa di fatto che essa ha posto democrazia libertà e cristianesimo, con tutte le istituzioni oggettive e i valori soggettivi che ne dipendono, a suo proprio servizio, cioè a servizio della struttura sociale centralizzata nell'arbitrio del capitalismo imperialista, come principio di paralisi del progresso diretto a garantire agli uomini la certezza, e lo sviluppo del proprio mondo autonomo nell'universo naturale. In questa paralisi sta il senso più profondo di ciò che si suol chiamare civiltà occidentale, paralisi che consente alla crisi di giungere sino all'atrocità di una guerra continua di massacro, che annulla la forza propulsiva del passato, che guarda con terrore ad ogni futuro e per ciò disperatamente, ferocemente si difende, appellandosi alle vane chimere di astratti valori ideali.

Ha dunque l'uomo moderno sbagliato il suo cammino? Noi potremmo rispondere mostrando storicamente che esso qualche secolo fa ha piuttosto ritrovato il cammino che nei millenni lo ha tratto alla civiltà veramente umana. Ma il discorso sarebbe troppo lungo. Ciò che qui ci importa è piuttosto che la situazione a cui è sboccata la civiltà borghese contemporanea è un vicolo cieco a cui il capitalismo l'ha condotta; e che già per ciò stesso è aperta all'uomo moderno un'altra alternativa in cui gli è possibile lo sviluppo e l'affermazione della sua libera potenza costruttiva.

Si tratta non di un'altra direzione, ma della stessa su cui per alcuni secoli la borghesia progressiva l'ha condotto, su-

perato l'arresto che questa si è imposta, vinto dialetticamente l'abisso che questa ha aperto tra sé e l'umanità. Non senza ragione il riconoscimento dei diritti del quarto stato risalgono al rivoluzionarismo pretermidoriano, rischiarato dai principi illuministici, e fin dai primi decenni del XIX secolo le contraddizioni del nuovo regime borghese prendono rilievo nell'utopismo socialista come un'esigenza di rinnovamento della stessa struttura sociale. La coscienza che questa riposi sopra un sistema organico di rapporti economici, cioè il sorgere dell'economia politica come sapere indipendente e universale, è naturalmente il frutto dello svilupparsi sempre più vasto e libero di quei rapporti nell'età moderna, ma è anche la condizione per riconoscere il maturarsi di una problematica che involge tutto l'organismo sociale e in quei rapporti si riflette. Così gli studi economici dai fisiocratici a Ricardo offrono la materia per l'interpretazione storico-dialettica della civiltà umana che, da simbolo del regno dello spirito e processo dell'autocoscienza assoluta qual'era nell'idealismo hegeliano, ridiviene attualità della conquista che l'uomo fa della sua potenza e della sua realtà nel mondo. Il processo dell'uomo moderno a cui abbiamo sopra accennato acquista così nel materialismo storico di Marx coscienza della propria universalità storica, delle sue condizioni e delle sue leggi, riassumendo così in sé i momenti essenziali della nuova cultura — l'umanesimo rinascimentale, l'Illuminismo, la critica romantica all'astrattezza illuministica — e rinsaldando insieme i due aspetti della rinnovata coscienza dell'uomo « copernicano »: la coscienza scientifica e la coscienza storica. Si disegnano in esso, nello stesso tempo, le linee fondamentali del processo che noi abbiamo a posteriori descritto, della società borghese, del suo sbocco e della crisi finale. Si giustificano storicamente, si unificano così gli sparsi e ancor confusi ai loro stessi attori, movimenti rivoluzionari, e se ne pone in luce il principio d'unità universale e progressiva nella coscienza classista della classe operaia. Nella lotta per i suoi diritti, nello sforzo contro gli adattamenti e le scissioni che ne sono l'origine, per la sua unità, nell'energia di alleanze sempre più vaste dei ceti minacciati dall'imperialismo, la

classe operaia è destinata — per il posto ch'essa occupa nella produzione e per la viva aderenza ai motivi del progresso e della costruzione civile — ad assumere essa stessa la direzione della civiltà umana, spezzando i vincoli che l'avevano arrestata e paralizzata. La curvatura che questa aveva assunto, accentrandosi attorno al capitalismo imperialista, è destinata ad essere infranta e sostituita da un'aperta libera direzione di progresso che abbracci l'umanità intera, che ne provochi, richiami e riconosca tutte le energie. Così la coscienza rivoluzionaria del proletariato è l'erede del processo della civiltà moderna, che ne libera le forze dai limiti e dai compromessi subìti e le conduce alla costruzione storicamente concreta dell'universale mondo umano. In quanto coscienza del movimento storico e agente in esso con piena consapevolezza è materialismo storico; in quanto coscienza della libertà razionale da ogni mito per l'efficacia edificatrice dell'azione umana è materialismo dialettico; storicismo concreto ed attivo nel primo caso, razionalismo criticamente libero e realisticamente progressivo nel secondo, attraverso la ricerca scientifica; insieme sintesi della dialettica del pensiero moderno che assicura libertà e concretezza alla coscienza storica e alla coscienza scientifica, che traduce il sapere speculativo in un sapere umano efficacemente costruttivo.

Il marxismo, dalla metà del secolo scorso, ha definitivamente vinto la sua battaglia contro il socialismo utopistico, contro l'antistoricità del riformismo e del massimalismo, come forma della coscienza di lotta e della funzione costruttrice del proletariato. Ha nel tempo stesso agito fortemente sulla cultura borghese, come erede e critico nello stesso tempo dell'illuminismo e del romanticismo, come vasto fermento del pensiero storico e della coscienza etica. Il conto è ancora da fare e sarà interessante controllarlo. Certo è però che la cultura borghese, pur subendone i contraccolpi e le influenze, ha rifiutato d'accogliere e di discutere il marxismo nella sua organicità, accontentandosi di critiche ad aspetti parziali, su presupposti arbitrari, che permettevano di lasciare al margine la teoria in generale. S'è affermato che i fatti smentivano le « previsioni » di Marx sull'accentramento capitali-

stico e i suoi effetti, usando come dato dimostrativo la situazione delle rare aristocrazie operaie compromesse a danno della massa più vasta del proletariato nella politica del capitalismo monopolista e il misurato margine concesso alle piccole imprese, come mezzo di un più generale controllo del capitale e della produzione.

Si è criticata la teoria economica del marxismo, sulla base di una pretesa economico-scientifica, la cui purezza esprime solo l'ideale dell'astrazione illuminista contaminata con la situazione di fatto, sorda ai richiami della storia e della realtà sociale. S'è combattuto lo storicismo marxista sfigurandolo in un astratto economicismo e richiamando quell'autonomia delle forme spirituali, la cui idea non è che il riflesso della crisi contemporanea della cultura e del dissolvimento della sua organicità. Si sono invocate contro il materialismo dialettico le critiche che potevano valere contro il materialismo dogmatico di due o tre secoli addietro, in nome di quel caotico miticismo dogmatico d'evasione che tradisce insieme la funzione teoretica e la funzione pratica del pensiero speculativo. S'è infine pensato che la fiamma rivoluzionaria del comunismo marxista dovesse non purificare, ma distruggere la tradizione umanistica, e, assumendo come criterio un'astratta antistorica e quindi antimarxista concezione del collettivismo, se ne è fatto di volta in volta o un ideale utopistico irraggiungibile o un modello di atroce schiavitù ove ogni energia personale, ogni virtù, ogni eticità di gruppo o individuale dovesse esser distrutta.

In verità l'orizzonte della teoria marxista, come è andata sviluppandosi specialmente per opera di Lenin, mentre è venuto allargandosi così da costituire una forma universalmente autonoma di coscienza teoretica, ha portato luce e giustificazione sugli avvenimenti storici dell'ultimo secolo così ch'essi ne possano valere come prova sperimentale e insieme ha valso come l'ideologia capace di guidare la classe operaia non solo nella sua lotta, ma nella sua funzione direttiva di ricostruzione civile. Il fatto è che essa si è offerta come il sistema di coordinate su cui s'è venuto costruendo non pure il nuovo stato, ma la nuova civiltà sovietica, sistema

che va via via differenziandosi, estendendosi, specificandosi, di mano in mano che questa civiltà si sviluppa. Il pretendere come ha fatto recentemente il Bochenski, di render conto del materialismo dialettico sovietico, limitandosi a registrarne le formule generali, senza porre in rilievo l'enorme ricchezza di impulsi da esso esercitati nella formazione della nuova coscienza culturale, storica, scientifica e la complessa problematica da esso rievocata in ogni campo, è, a priori, non intender nulla dalla civiltà sovietica e della sua organicità dinamica e ancor meno del materialismo dialettico, considerandolo alla stregua di una qualsiasi metafisica dogmatica. In verità sarebbe opportuno che gli occidentali considerassero quale enorme energia etica, sorretta da un non meno potente sforzo ideologico, è stata necessaria perché un popolo, vissuto per secoli nella più dura servitù, nel mezzo di una guerra disastrosa, abbia potuto ricostruire la propria unità politica e la propria struttura economica e sociale, affrontare e vincere l'assalto coalizzato dell'imperialismo straniero, risolvere un'atroce guerra civile, trasformare radicalmente la propria struttura produttiva, rinnovando l'attività e l'attitudine di milioni di cittadini, crearsi un esercito di nuovi quadri intellettuali, riassorbire la tradizione culturale, svilupparne le energie su un nuovo piano d'impegno sociale, vincere la più grande e sanguinosa guerra contro il nemico più agguerrito, in una inflessibile compattezza di volontà, e formare attraverso tante prove sempre più solide e feconde il primo grande stato socialista in cui fosse possibile accordare nella libertà e nell'opera comune popoli diversi di razza, di lingua, di civiltà, per secoli in lotta l'uno contro l'altro.

Convieni che il mondo occidentale si convinca che a nulla gli giova ingannare se stesso chiudendo gli occhi dinanzi ad una realtà, che non è quella di un paradiso terrestre, ma di una nuova civiltà universalmente umana che si sviluppa sulla via che già da secoli è segnata, avendo sgombrati gli ostacoli che ne paralizzano il movimento. A nulla giova infatti lamentarsi che i metodi della storia non siano simili ai precetti della filotea, che servono solo a edificar gli altri e a soddisfare se stessi; a nulla il rinfacciare alla realtà socia-

lista, che già s'avvia verso la realizzazione del comunismo nella concretezza della storia, non so quale confusa immagine di un ideale irrealizzabile collettivismo; a nulla il ricercare i punti ove la lotta è ancora viva, i residui del passato non ancora distrutti, il nuovo ancora imperfetto; a nulla opporre a un muoversi organico di un mondo le idee formali statiche ed astratte della libertà e della democrazia che esprimono solo la nostalgica rinuncia della società borghese a realizzare concretamente democrazia e libertà. Il fatto è che in Unione Sovietica il privilegio e il dominio del capitalismo è caduto: che il lavoro, come attività produttiva collettiva è libero da ogni servitù ad interessi che non siano quelli della collettività stessa, e nella sua corrispondenza alle capacità di ciascuno rappresenta non solo un dovere sociale, ma il principio della dignità, della creatività, della libertà etica personale. Il fatto è che la collettività, in tutte le sue istituzioni e le sue attività, ha in sé presente la responsabilità della vita, degli interessi e delle aspirazioni del singolo e che il singolo porta in sé la responsabilità della vita e dello sviluppo della collettività, il che è l'atto della reale democrazia. Così che libertà, eguaglianza, giustizia non sono ideali, ma forze concrete del processo sociale, principi di un'etica che non vive di astratte intenzioni, ma di concrete virtù costruttive, e si misura non in base all'idealismo dei principi ma alla saldezza della costruzione umana cui dà la sua opera. Il fatto è insomma che al di là della «cortina di ferro» la civiltà dell'uomo moderno s'è liberata dei suoi vincoli e si è riposta in movimento, lasciando all'Occidente la nostalgia dei «mali squisiti», delle infinite aspirazioni, del morbido divagare, dell'eroismo retorico, dello scetticismo raffinato.

E ciò valga anche nel campo della cultura. Si fa tra noi un gran parlare di libertà, libertà dell'arte, della poesia, della scienza, della filosofia. E parlarne occorre, per reagire almeno in tal forma ingenua al fatto che il capitalismo dispone dei teatri come dei cinematografi, come delle masse orchestrali, come delle case di esposizione e di vendita, come delle case editrici, delle riviste, dei giornali, degli istituti

scientifici e che i governi capitalisti doppiano la loro censura politica con quella religiosa delle chiese. Ma di fatto, tra gli intellettuali il parlare di libertà minaccia d'aver la funzione di un afrodisiaco su un corpo sfinito, di sostituire un vuoto impulso all'attività creatrice. Che là dove la cultura progredisce in Occidente è là dove, bene o male, si fa sentire l'esigenza della società, nel campo scientifico, tecnico, medico. Altrove, ove tale esigenza tace, la nostra cultura non è che una serra di fiori putrescenti. Ebbene, ci dovremo noi scandalizzare se al di là della « cortina » la società tutta, attraverso la liberata coscienza del suo lavoro costruttivo, pone esigenze di cultura, e se il partito che rappresenta proprio tale coscienza cerca di formulare con indicazione precisa tali esigenze, di garantire ad esso uno sviluppo, perché la nuova coscienza culturale rispecchi, illumini e guidi il nuovo grande organismo sociale, e questo introduca in quella, con i suoi problemi, nuove fresche energie? Porre a fronte a questa grande opera collettiva di cultura che dà all'intellettuale serie responsabilità, vasti consensi e possibilità illimitate, il piacere solitario della pura cultura, del gioco artificioso su una problematica riflessa, della vanità senza scopo, è preferire l'incubo del malato alla gioia schietta di vivere.

Ma un'ultima cosa sarebbe utile che l'occidentale riconoscesse: questo grande movimento di civiltà non è localizzabile geograficamente solo oltre la « cortina di ferro », anche se là ha raggiunto piena indipendenza: lo può ritrovare in casa sua, in paesi di antica e nobile tradizione, come l'Italia, la Francia, la Germania, in paesi ch'egli credette destinati alla schiavitù e allo sfruttamento coloniale, terre d'Asia e d'Africa, che si destano al nuovo richiamo, né può sentir la presenza, come di un fiume sotterraneo, anche dove imperi, più violento e senza scrupoli il capitalismo, dove la corruzione ch'esso provoca dilaghi in più larghe cerchie, dove l'oscurantismo clericale o la reazione fascista tendano a sopprimere ogni libertà. Giacché ovunque gli uomini vogliono uscire dalla paralisi civile che li opprime, esser uomini e costruirsi un libero mondo di uomini, ovunque essi ripren-

dono il cammino segnato dai nostri grandi padri del Rinascimento, non hanno altra bandiera che quella che rifiuta ogni compromesso col male che uccide: la bandiera del comunismo. Questo è istintivamente chiaro ai popoli, e appena essi si organizzano nella struttura di un partito comunista, la confusa inquieta ansia di ribellione si chiarisce nella coscienza di una lotta per la causa universale della civiltà umana, donde scaturisce un'etica nuova, l'etica del lavoro fraterno, della comprensione e dell'aiuto reciproco, della critica stimolatrice. A tale etica corrisponde la certezza di una fiera dignità personale e l'esigenza di una chiara, concreta luce di cultura, che illumini senz'ombra l'opera comune. Parlare di quinte colonne, di intrighi moscoviti, di masse d'agitatori professionali è miserabile, ridicolo e stolto. È la fiumana della storia che avanza, qua aperta, là sotterranea, dovunque invincibile perché è l'atto degli uomini che vogliono e che sanno prendere le redini del proprio destino.

Se si accetti questo schematico disegno della storia della civiltà moderna, divien chiaro anzitutto perché la coscienza di una scissione attuale e di un'opposizione della civiltà stessa appaia, come notammo all'inizio, sotto due forme diverse al mondo borghese occidentale e al mondo comunista. L'uno, paralizzato al suo interno e incapace, per l'accentramento imperialistico, di svilupparsi secondo la linea progressiva indicata alle sue origini dalla borghesia stessa, non può concepire la realtà, e quindi il proprio avversario, se non in una astratta staticità, e giudicarla solo risolvendola in uno schema di disvalori assurdamente negativi. È il mito antisovietico con tutti i riflessi che noi abbiamo rilevato. L'altro, che si sa nella storia, come potenza organizzatrice dello stesso processo storico e principio direttivo del suo movimento, vede necessariamente il mondo borghese nella storia, lo giudica e lo condanna in essa, è anzi convinto che essa lo ha già condannato e giudicato. Per ciò, si voglia o non si voglia, la concezione miticamente negativa che il mondo borghese ha del mondo sovietico si riflette su quello nella tendenza a un più astratto irrigidimento, ai margini della storia, e prende

forma di un contrasto eonico che solo una soluzione apocalittica può annullare — la guerra dei continenti a base di bombe atomiche. D'altro lato la coscienza della storicità del mondo borghese si riflette nel mondo sovietico come un impulso dinamico al proprio concreto sviluppo nella storia stessa, e la soluzione del contrasto appare proprio in funzione delle concrete capacità costruttive della civiltà socialista — concorrenza pacifica nella libertà dei popoli. — E già da ciò nasce il fatto, innegabile a chi non voglia esser cieco, che sull'Occidente il fantasma della guerra e della guerra come catastrofe possa svolgere e trovar sede ed esser oggetto di culto selvaggio da parte dei governanti, come l'unico rimedio al divenir della storia, al libero svilupparsi dei popoli, e che, al contrario, oltre la « cortina di ferro », esso non rappresenti che l'orrore di una voluta disumanità che deve essere in ogni modo evitato, perché la pace assicuri alla civiltà le condizioni del suo normale sviluppo, in quanto non più la dialettica dell'accidentale, ma la volontà del razionale ne può governare il corso. E una seconda cosa è chiara da quanto dicemmo: non si tratta di due civiltà anti-tetiche, ma di una sola civiltà in movimento da secoli, la civiltà dell'uomo che costruisce il suo mondo, dà legge a se stesso e aspira a dominare la propria sorte; civiltà che la rivoluzione borghese ha iniziato, ma che l'involuzione imperialistica della borghesia ha paralizzato. Ora da una parte si assiste a questa paralisi, contro cui lottano le nuove forze sociali; dall'altra queste hanno spezzato gli ultimi vincoli e portano rapidamente innanzi la civiltà verso nuovi destini. Là i principi della civiltà moderna, perdendo la loro concreta operatività sociale, si sono spostati sul cielo dell'ideale e rappresentano una zona di evasione: si parla ad esempio di religione della libertà, si fa consistere la democrazia in un egualitarismo formale di diritti. Qua tali principi sono operanti nel corpo sociale e per ciò appunto valgono e si realizzano le condizioni effettive della libertà, cioè del pieno sviluppo sulle attività personali e dell'esercizio concreto dei diritti.

La democrazia qua non è né forma che si sovrapponga alla società, né spirito astratto che idealmente la percorra, ma legge del costruirsi interno universale ed aperto dell'organismo sociale. Là può apparire un più tenace amore alla tradizione e un più stabile permanere di istituti, mentalità che vi corrispondono; ma per ciò stesso quella è come un tesoro nascosto, i cui custodi stanno immobilmente dignitosi, ma inattivi. Qua le nuove energie predominando, riassorbono in sé la tradizione, ne fanno sostanza di vita. Là la cultura sciacqua in un morbido ecclerismo, crede d'esser libera in quanto ha perso contatto con la realtà umana e ha smarrito ogni responsabilità e nel suo isolamento sperimenta i raffinementi più sottili. Qua essa rinasce dallo sforzo di coscienza costruttiva delle grandi masse popolari ed è fortemente impegnata a dare luce ed energia di fede, di speranza, di amore, di gioia alla vita. Certo può darsi che da un lato la tradizione si conservi più ricca, che la stessa atmosfera d'indifferenza evasiva consenta più complesse esperienze, che la cultura, nel suo elaborarsi interiore, scopra toni e direzioni capaci di sviluppo. Ma tutto ciò è scontato dalla costrizione mortale della curvatura capitalista della società con tutte le sue conseguenze, da una paralisi del corpo sociale, scosso solo di volta in volta da terribili crisi e minacciato da guerre spaventose, dalla perdita, dall'isterilimento di infinite energie cui non è data alcuna possibilità di umana feconda creazione. E può darsi che dall'altro lato la forza costruttiva sacrifichi alcuni aspetti tradizionali, alcune forme — spesso solo compensative — di vita, alcuni toni d'esperienza; ma ciò non è che temporaneo, ché la corrente centrale della storia riprende continuamente in sé ciò che non è scoria, ma onda liquida e fluente, e del resto è compensato proprio dal richiamo continuo a tutte le forze attive, dalla freschezza dello slancio verso il futuro, dalla gioia di una vita collettiva che si dà il proprio mondo, dalla moralità d'un lavoro dietro cui sta la coscienza costruttiva di tutta la civiltà umana.

Se ora ci si chieda se i due mondi possano sussistere l'uno

a fianco all'altro, noi dovremo dire che il problema è mal posto: ciò che deve sussistere è l'unica, la vera civiltà, che, in quanto civiltà, è comune oggi a tutti gli uomini e che una guerra, una lotta dei due mondi, distruggerebbe per sempre. L'opposizione appare solo radicale per la sua mitica esasperazione, ad opera delle forze imperialistiche che vogliono o fuggire al giudizio risolutore della storia o perpetuarne nell'irrigidimento la loro situazione di arbitrio e di privilegio. Riportata nella storia essa appare come la struttura dialettica di una civiltà in movimento, che il corso storico è destinato a sviluppare, rendendo efficaci tutte le forze esistenti, se la pace assicura agli uomini la possibilità di una coscienza obbiettiva della realtà aperta dell'umanità, di una volontà sicura di dominare il proprio destino, di un'opera concorde di creazione del proprio mondo, di controllo della propria vita. Naturalmente questo pacifico sussistere non è il fissarsi di un'antitesi immobile, è un processo ricco di dialetticità, ma per ciò appunto unitario che ha per condizione la scomparsa delle forze — ed esse si riassumono nell'imperialismo — che tendono a isolare una parte della civiltà dal corpo storico che è quello d'una umanità che costituisce la sua realtà autonoma, forze che fondano e difendono il privilegio, che ostacolano il costruirsi concretamente democratico della società, che impediscono lo sviluppo di una coscienza culturale aperta universale e operante, che fomentano il pensiero della guerra, come soluzione escatologica dei problemi ch'esse stesse hanno provocato e rendono insolubili.

È qui che appare evidente quale possa essere il compito comune degli intellettuali, compito quant'altri mai impegnativo e severo. Si tratta, non dirò al di sopra, ma all'interno dei conflitti che dialettizzano la storia, di costruire la coscienza dell'unità della cultura e della civiltà umana quali si svolgono dall'inizio dell'età moderna, perché di quegli stessi conflitti esse si arricchiscano e si fecondino. Senso schietto di realtà, fedeltà alla ragione, fiducia nell'umanità, impegno etico del pensiero sono le doti che si richiedono. Non ci aspetteremo certo di riuscire senz'altro a una uni-

forme concordia; le prospettive saranno diverse ma tali da ammettere un raffronto, una serie di rapporti e di confluenze, insomma un umano discorso, che accompagni ed illumini il corso della storia, senza tragiche incomprensioni ed urti fatali, affinché gli uomini apprendano a signoreggiarlo e dirigerlo creando in esso la propria fraterna libertà*.

* [Pubblicato in « Comprendre », 1951, n. 3].

III

NOTE SULLA CULTURA EUROPEA

L'umanità non è un dato, così come pretende la teoria mitica della sua origine divina. Essa in realtà è una dura aspra conquista che in quanto aspira, attraverso un complesso processo dialettico, alla sua unità, costituisce il senso stesso della storia.

Una tale costruzione organica del mondo degli uomini è ciò che noi diciamo la civiltà, mentre intendiamo per cultura gli aspetti in cui si concreta e si sviluppa la coscienza che la civiltà viene assumendo di se stessa, dell'universo in cui essa vive, dei suoi valori e dei suoi fini. Civiltà e cultura, realtà e coscienza del mondo umano non possono essere isolate l'una dall'altra giacché esistono fra loro rapporti dialettici, a volte impliciti e confusi, a volta espliciti e dominati da una violenta tensione.

E questo carattere dialettico fra civiltà e cultura entra tanto più in gioco, quanto più la civiltà è ricca e quanto più è grande lo sforzo della cultura per conferirle un'unità ideale.

Fra le forme di civiltà e di cultura, numerose e complesse, in cui sovente si intrecciano contenuti, direzioni, linee di forza diverse ed opposte, per proiettare un poco di luce sul nostro modo di vita, noi cercheremo di distinguerne alcune, di più tipiche.

L'una è quella che si può chiamare religiosa, se si considera la tendenza della coscienza che la domina. Essa si radica in una tradizione complessa di partecipazione magico-mitica, e ne esplicita la coscienza in un senso di trascendenza. Così essa assorbe, conferma, consacra, le strutture, i

rapporti, i valori della tradizione, o li minimizza, li isola in funzione del nuovo senso, coordinando le istituzioni in cui questi elementi si organizzano, o sostituendo loro l'istituzione sacerdotale che esprime socialmente il principio di trascendenza. Si pensi, ad esempio alla civiltà brahmanica. Ma quanto più una tal forma di società si stacca dalla coscienza mitico-magica, quanto più il momento di trascendenza in essa si accentua, tanto più in essa la coscienza culturale prende la forma della rivelazione. La religione rivelata — qualunque siano il grado o l'estensione di questa rivelazione — acquista un vigore di sintesi culturale indipendente dai rapporti oggettivi della tradizione e sempre valida nei loro confronti, sia che li rinneghi, sia che li consacri, per il fatto che essa accentua il momento di trascendenza e fa del rapporto incommensurabile fra Dio, nella sua pura essenza, e l'uomo, nella sua esistenza, l'asse della realtà e della vita.

Da ciò derivano il carattere universalista di tali religioni, i principi di uguaglianza e d'amore che loro sono comuni, e, nello stesso tempo, la tendenza al proselitismo al di là delle frontiere originarie, là dove se sembra essere più difficile trovare una radice nella tradizione, è tuttavia più facile di inserirsi, per l'universalità stessa dei principi, nelle situazioni di crisi.

Una civiltà a sintesi religiosa implica, in generale, tre momenti tipici: anzitutto l'opposizione di massima del motivo di trascendenza e del costume nei diversi aspetti dell'esistenza; l'opposizione che si riflette nell'approfondimento dei diritti e dei valori dell'individualità destinata ad assumersi la responsabilità della loro conciliazione; in secondo luogo, il compromesso in cui tale conciliazione si esprime e i suoi riflessi; infine, la costituzione di una struttura socialmente obbiettiva, nelle istituzioni, nei riti, nella sistematica teologica, che esprime la trascendenza e sussiste, in un'antitesi irriducibile e con la pretesa di supremazia, nel corpo sociale. Questi tre momenti si sovrappongono, in modo variabile, si equilibrano, si urtano, creando a volte una ferma unità culturale in accordo con la struttura civile, a volte un

conflitto fra le due. Comunque, in ogni civiltà di questo tipo, sia essa ebraica, islamica, buddista o cristiana, il motivo di trascendenza è certo un potente principio di entusiasmo proselitico; ma è anche un freno allo sviluppo di una civiltà libera e ricca, con una coscienza culturale storicamente aperta. Tanto il compromesso, quanto il conflitto, che esso introduce, paralizzano le forze civiche, impediscono che si costituisca una unità socialmente organica, interdicono il progresso normale di una cultura umana capace di trarre da se stessa forme e valori.

Tali civiltà sono, per così dire, determinate e limitate da una curva che può bensì amplificarsi, ma non mai rompersi ed assorbirsi.

Una seconda forma di civiltà trova invece nella coscienza sociale etico-politica il suo principio di unità ed il suo carattere organico. La civiltà cinese ne è l'esempio più tipico. La struttura sociale si esprime nella tradizione, radicata nel carattere agrario della società. Evolvendo lentamente senza urti, anzi affermandosi in forme politiche successive, essa ha creato una etica organica abbastanza potente per assorbire le forme di partecipazione magica e d'interpretazione mitica della vita, per limitare la religione alla forma di un culto naturalista, per impedirle di rinnovarsi radicalmente nel senso di una rivelazione trascendente. Le stesse rivelazioni taoista e buddista non spezzano il piano di un naturalismo di immanenza; riescono anzi ad accordarsi con le tradizioni popolari di partecipazione magica. Su queste tradizioni, impregnate di immanenza naturalistica, si elevano, trasformandole in tradizioni di pura etichetta, l'ordine sociale, l'organismo politico, in rapporto reciproco d'armonia o di tensione dialettica. E la coscienza unitaria d'una tale civiltà, la tendenza organica della cultura, emanano dal grande sforzo di coordinamento intellettualistico di un'etica sociale, compiuto in primo luogo dal confucianesimo, ma in generale dal sincretismo dei letterati la cui presenza — a volta di direzione, a volta di compromesso, a volta ancora di lotta — ha accompagnato tutta la storia politica e civile del popolo cinese.

Tre conseguenze fondamentali ne derivano. Malgrado la sua universalità di principio e la sua reale potenza espansiva, la coscienza culturale cinese non pretende — in se stessa — al proselitismo. Essa si sente e si sa radicata in un mondo concreto di civiltà, al di là del quale non v'è che il disordine barbarico. D'altra parte, cultura e civiltà, forme riflessive della coscienza e forme della struttura sociale, sono fortemente connesse ed implicate. La cultura tradizionale cinese è assolutamente estranea ad un puro sapere metafisico o scientifico, all'« arte per l'arte », ad una moralità individualmente ideale, ad un diritto puramente formale, ad una educazione mirante ad una formazione astratta della personalità. Il sapere rimane sempre nei confini di un empirismo, sia pur sviluppato all'estremo, determinato in riguardo ad una prassi sociale di differente livello; l'arte ha un carattere marcatamente funzionale e decorativo, risolvendo anzi sviluppando in esso il suo squisito senso di realismo e la sua fresca sensibilità; la moralità, il diritto, l'educazione si definiscono non al di sopra, ma all'interno del costume. La cultura in tutte le sue forme è sempre radicata ed acquista senso e valore nella vita sociale, nell'attività concreta, riconducendo l'una e l'altra ad un grado estremo di raffinatezza. E finalmente, mentre la cultura di tipo religioso riposa su un contrasto radicale ed eterno che cerca giustificazione nella storia, rinnovando così la sua certezza — si pensi alla visione biblica — la cultura di tipo etico-sociale è basata sulla certezza di un'armonia data sin dall'origine dei tempi, che, nella storia, in quanto tale, si pone e si risolve in cicli continui. Se una tale civiltà comporta un grande valore umano concreto, essa ha i suoi limiti nello spazio e nel tempo: benché travagliata da tensioni e contrasti dialettici, essa non riesce mai ad esplicarli, ad aprirsi nella coscienza culturale la via d'una rivoluzione radicale, di cui essa tuttavia ha riconosciuto a poco a poco i motivi potenziali.

La civiltà europea, che ha la sua origine nella grande rivoluzione culturale compiuta in Grecia, costituisce certamente una terza tipica forma. Le sue origini sociali risiedono indiscutibilmente nel carattere manifatturiero-mercantile d'una

tale società, nella sua divisione in centri cittadini che creano singolarità, opposizioni, interferenze di tradizioni nei vasti ed incessanti rapporti con paesi di razze e costumi diversi, affacciati al Mediterraneo, e nel passaggio del regime politico dalla monarchia all'oligarchia aristocratica e da questa alla democrazia. Tutto ciò spezza e complica all'estremo l'unità della civiltà e le direzioni della coscienza culturale. È questo il primo momento della crisi. Ma il secondo momento positivo, che tende a costruire questa unità culturale al di là delle sue stesse rotture, su un piano ideale, è forse da ricercare già nel carattere dell'aristocrazia libera ed esente dal lavoro, e più ancora nella sua disfatta politica provocata dalla democrazia, che crea il mondo degli « uomini nuovi », la cui critica riempie di ironia e di sarcasmi le commedie di Aristofane e, nel tempo stesso, dà origine ad una violenta reazione, che sposta i valori umani, e, conseguentemente, la sfera della cultura, su un piano di pura idealità, al di là delle forme tradizionali, della struttura sociale, dei rapporti politici. L'esperienza dei viaggiatori e dei commercianti di una *κοινή* umana, al di sotto di tutte le distinzioni, vi contribuisce a sua volta certamente. La coscienza culturale si affisa qui, in un tono vigorosamente polemico contro le forme di contaminazione, a criteri ideali che sovrastano il tumulto della vita, il tragico conflitto delle passioni e degli avvenimenti, come appare la storia agli occhi di Tucidide; a criteri cioè che sorpassano, giudicano e fondano le formule stesse con cui, benché esse siano storicamente determinate, la grande arte oratoria, l'arte di persuadere, nei discorsi dei grandi capi di stato, cerca di conferire a quel conflitto una unità di senso ed un'armonia d'equilibrio.

Il primo fenomeno importante che produce questo distacco, o meglio, questa tensione fra la cultura e la civiltà, è l'accentuazione del gioco dialettico fra i due piani, la possibilità accresciuta di sviluppi rapidi, intensi, originali. È come se un'improvvisa primavera liberasse la corrente della vita umana dal gelo secolare. Un secondo fenomeno che al primo s'accompagna, è quello del distinguersi della cultura in direzioni e forme diverse, che, non essendo più deter-

minate nell'organismo unitario di una tradizione, si costruiscono e si sviluppano secondo una propria autonomia.

Sul piano etico, per la prima volta, la *δίκη* si sostituisce alla *θέμις*, l'universalità del diritto alla giustizia tradizionale. La legge — in quanto tale — indipendentemente da ogni valore tradizionale, acquista — ci si ricordi del Critone — una validità universale, e lo Stato che ne è il fondamento e la garanzia, assume la dignità, assieme alla problematica, dello Stato di diritto. L'educazione, anche essa per la prima volta, si presenta come la formazione d'una personalità universalmente umana, non più come l'addestramento a compiti particolari. E la morale, staccandosi dai precetti tradizionali, si ordina secondo modelli e norme di valore universale. Nella sfera etica, il socratismo — almeno quale Platone l'interpreta e lo trasmette — è l'espressione più tipica di tale situazione. Nel tempo stesso, la trascendenza religiosa, mentre decisamente si afferma fuori delle forme complesse di partecipazione magica o emblematica, prende la forma di una idealizzazione antropomorfa della divinità. La mitologia greca acquista così quel carattere di esemplarità umanista che la differenzia da quella di tutte le altre civiltà e le assegna una funzione educativa ed artistica tutt'affatto particolare. È, d'altronde, appunto come espressione di questo umanismo idealista, che l'arte si separa dai suoi originari significati di etichetta e di culto, dagli estremi del realismo e del simbolismo primitivi, che essa rompe con la tradizione artigiana, si crea dei modelli ideali e costituisce un sistema di norme e di canoni indipendenti. Così nascono le arti belle e per loro si definisce il puro valore estetico. Basta paragonare le grandi costruzioni architettoniche delle acropoli di Atene o di Pergamo con gli edifici cretesi, per cogliere la potenza di ideale significato e di armonia che in quelle presiede all'organizzazione dello spazio, alla distinzione significativa delle costruzioni in cui si inquadra l'attività umana. E basta seguire l'elaborazione delle regole della scultura, per assistere alla dissoluzione dei rigidi simboli sacrali nel senso di una stilizzazione puramente estetica, sempre più elastica e più vivente. Del resto, la letteratura greca ci appare infatti,

nel suo insieme, come un grande discorso ideale, in cui si manifestano aspetti del reale, personalità, atteggiamenti, che rimarranno esemplari attraverso i secoli. Tutto ciò conduce alla creazione di un mondo ideale, simile a quello in cui Socrate pensava di sopravvivere, per tener nobili e puri discorsi con gli eroi e con gli dei. Ma sotto il medesimo impulso, per raccogliere questi slanci in un armonico orizzonte, in cui si acquietano e rasserenano il tumulto dell'esistenza, il pensiero greco — il primo ed il solo — supera insieme il piano del puro empirismo e quello della sintesi mitica. Le costanti naturali che il primo discopre, s'inquadrano in un sistema di universalità razionale che, attraverso le grandi categorie, dà origine ad un ideale di ragione concepito come il fondamento stesso della realtà. Così il razionalismo compare per la prima volta nel mondo, come riferimento di tutti gli accadimenti ad un sistema universale autonomo e coerente di rapporti, in cui la realtà ed il suo processo trovano la loro giustificazione ed in cui ha il suo centro la stessa vita etica degli uomini, liberata dal particolarismo della tradizione. L'idealismo culturale greco ha qui — nell'idealismo platonico e nei suoi sviluppi — il principio unitario che ne fonda e ne giustifica la validità su un piano di trascendenza metafisica. Una tale esigenza di norme universali permette certamente un libero processo di tutta la cultura, un rinnovamento dei metodi, uno sviluppo dei principi, una purificazione dei valori e, di massima, una libertà che si vuol dire spirituale della persona in riguardo delle sue effettive condizioni d'esistenza. Ma per ciò stesso — e il pessimismo che sta al fondo della spiritualità greca ne è testimonianza — essa tende a scavare un abisso fra ideale e reale, fra cultura e civiltà, fra l'idea dell'umanità e la sua storia, fra la ragione e i sensi, fra la virtù e la passione, ed a porre, in nome dell'umana coerenza, il problema del loro rapporto.

Questo problema è già avvertito in Grecia sotto forme diverse. Nel dominio dell'arte esso si manifesta nella dialettica inerente alla formula dell'arte come imitazione ed allo sviluppo consecutivo dei canoni. In filosofia l'idealismo platonico urta già contro il naturalismo di Democrito che tende

a riportare le grandi categorie razionali a categorie naturalistiche. E questa tendenza, anche se è sconfitta nella sua forma di naturalismo materialistico, guadagna via via terreno nell'aristotelismo, nello stoicismo, nell'epicuresimo. Anche nel dominio etico questa tensione si manifesta fra il differenziarsi della casistica morale, da un lato, ed il carattere astratto che va rivestendo l'ideale del saggio. Affinché il problema che era stato così posto di un rapporto intrinseco fra cultura e civiltà potesse svilupparsi, sarebbe stato necessario un cambiamento radicale nella struttura sociale, che, modificando i rapporti civili, avesse liberato la cultura fuor dalla cerchia ristretta di una *élite* contemplativa, facendone uno strumento collettivo d'azione. Un solo indizio, ma particolarmente importante, appare a questo proposito nella breve storia delle democrazie greche, con l'avventura ardita della sofistica. I sofisti tentarono in effetto di educare le democrazie alla loro nuova vita sociale. Essi tradussero il sapere speculativo in un sapere umano, concreto ed aperto, che, pure tenuto conto del suo momento inevitabile di relatività, mira a raggiungere, col mezzo della retorica, una efficacia di persuasione quanto più possibile estesa.

Trasformando il razionalismo di trascendenza, ancora impregnato di ispirazione mitica, in un illuminismo intellettualista, i sofisti fecero appello alla « natura umana », come criterio di tutto il sistema culturale e fondamento dei suoi valori giuridici, politici, educativi, morali, religiosi. Vi era in loro, per conseguenza, l'esigenza di un principio di cultura non idealisticamente trascendente, ma, per così dire, immanente alla nuova storia, alla sua crisi complessa e differenziata, alla sua capacità costruttiva. Ma tutto ciò resta allo stato di promessa e degenera in gioco di fronte alla fermezza dell'idealismo, poiché l'avvento della democrazia non fu legato a quella di nuovi ceti sociali in atto di costruire delle strutture civili radicalmente nuove, il che avrebbe avuto per effetto di provocare una nuova coscienza culturale. La democrazia greca consistette essenzialmente nella sostituzione di un ceto sociale più largo e di più aperta struttura ad un altro, ma così che il primo rivendicasse per sé i privilegi del

secondo, fondati sullo sfruttamento del regime economico fondato sulla schiavitù.

Questo fatto che segnò il limite dello sviluppo politico ed etico dell'antichità, spiega così anche il carattere della sua cultura, la sua astrazione idealista di fronte alla realtà, il suo sviluppo nell'arte e nel sapere scientifico e tecnico. La prima fu deviata verso l'ornamentale e il monumentale; il secondo, non riuscendo a conciliare l'astratto intellettualismo e l'empirismo particolaristico, sfociò in pratica, più che alla tecnica all'artificio. Lungi del rompere i quadri e le norme idealistiche della cultura greca, la civiltà romana stessa, il cui motivo realista è pure così potente da imporsi alla cultura — si pensi all'arte figurativa, alla letteratura stessa, allo sviluppo tecnicistico, all'analisi morale e giuridica dell'azione umana — se ne serve come di coordinate per inserirvi la nuova esperienza.

Non è allora da meravigliarsi che, nella crisi della civiltà antica — che fu la crisi del suo substrato sociale e dei suoi limiti politici — la cultura abbia assunto un carattere d'ornamentalità non essenziale e, alla fine, d'evasione; e, per conseguenza, ch'essa abbia prestato le sue forme e le sue strutture al consolidamento delle tendenze religiose sorte nella decadenza politica e civile degli imperi d'Oriente e che si propagavano ormai in tutto il bacino del Mediterraneo. L'idealità etica si trasforma in trascendenza religiosa, il carattere esemplare dell'arte umanista in allegoria, la metafisica razionale diviene teologia, il mondo ideale è ipostatizzato in un mondo sovrasensibile. La dialettica tra idealità e realtà, che costituiva insieme la problematica essenziale e il principio di vita della cultura antica, si irrigidisce e cristallizza nelle strutture religiose. Non è per caso che tra le religioni orientali sia stata proprio la più radicalmente estranea ed opposta all'idealismo umanista della civiltà antica e della sua cultura (per il suo carattere monoteistico trascendente di attesa apocalittica e di socialità opposta alla schiavitù), ossia il cristianesimo, ad inserirsi risolutamente nella crisi di questa cultura per risolverla a proprio profitto, assorbendo gli elementi d'universalità etica e teorica ch'essa le

offriva e consolidando in tal modo le proprie strutture culturali, sia giuridiche che politiche, sia artistiche che teoriche, al punto di costituire un corpo sociale autonomo: la Chiesa. Questa, a sua volta, inserendosi fortemente nel corpo sociale più vasto, ormai disorganizzato e come disarticolato dalla crisi, doveva bensì apportargli un principio d'unità e un sistema di coordinazione, ma tutto ciò in nome d'una autorità di magistero, fondata su principi ideologici destinati a paralizzare i movimenti autonomi e la dialettica spontanea del corpo sociale e della sua civiltà.

Ci si è spesso posti il problema di sapere quale fu e quale è ancora l'efficacia del Cristianesimo nella civiltà europea, qualificata da alcuni, per antonomasia, civiltà cristiana. Un tal giudizio implica un grossolano semplicismo che appare evidente a un'analisi più attenta. Il problema che ci interessa, se noi vogliamo discutere non come archeologi, ma come storici, a cui il passato importa per ciò che si irradia verso l'avvenire, rifrangendosi attraverso il presente, non è di sapere quale apporto — certamente assai ricco — di materiale cristiano (intendendo il Cristianesimo nel suo senso più largo: sentimentale, dottrinale, istituzionale, tradizionale, durante i suoi due millenni di storia) sia entrato e sussista ancora nella civiltà europea. Importa piuttosto di ricercare se, e in quale misura, ciò che noi concepiamo come la civiltà europea, trovi la sua sorgente e la sua ispirazione reale — che non ha nulla a che fare con l'alibi di una aspirazione ideale — nei motivi fondamentali del Cristianesimo. Ed è questo appunto che bisogna contestare.

Del resto, l'idea che la civiltà e la cultura europea abbiano la loro origine nell'umanismo idealista dei Greci e nel suo sviluppo dialettico, sorge in ciascun periodo veramente progressivo della cultura europea, nel Rinascimento e nell'Illuminismo, congiuntamente al rigetto della sua soluzione cristiano-medievale, secondo cui il Cristianesimo sarebbe stato il compimento risolutivo della cultura antica e dei suoi contrasti. Ciò che il Cristianesimo, come ogni religione rivelata, e in maniera più radicale di ogni altra — al punto che si è potuto vedere in esso l'espressione più alta, più pura,

più tipica della religiosità — introduce come motivo fondamentale della sua vita e della sua dottrina è il motivo della trascendenza, in un senso radicalmente antiumanista.

Noi non vorremo negare certamente il valore delle forme di conciliazione, di convergenza insorte nella storia e l'efficacia in esse esercitata dal movimento religioso. Se per il Cattolicesimo ricordiamo il grande movimento antifeudale per una religione del popolo negli ultimi secoli del Medio Evo, l'indirizzo ecclesiastico rinascimentale, il Cattolicesimo romantico, per il Protestantismo sarà facile indicare l'umanesimo melantoniano, la potenza rinnovatrice del Calvinismo in Francia, in Inghilterra, negli Stati Uniti. Tuttavia si tratta sempre di convergenze storiche determinate, ricche di conseguenze dialettiche, che tuttavia, allorquando pretendono a una sistemazione o formulazione universale, danno luogo a compromessi privi di vitalità storica.

E compromessi sono, e perciò sterili, per non dir negativi di fronte alla spinta delle forze umanistiche, nel campo della cultura le teologie romantiche di Schleiermacher e di Hegel e nel campo dell'eticità civile, gli indirizzi di sociologia cattolica.

Per la sua stessa natura, il motivo religioso di trascendenza rivela la sua efficacia essenzialmente nei momenti e nelle situazioni di crisi, sotto una forma sempre discontinua, incapace di valere come principio universale di continuità. È naturale perciò che essa predomini nella cultura alla fine dell'età antica e al principio dell'età moderna — con la Riforma e la Contro-riforma — e quale contraccolpo della rivoluzione borghese, con il romanticismo. Esso appare via via sempre meno radicale, efficace e costruttivo, a misura che la linea aperta della nuova cultura europea si afferma, al punto di divenire — come oggi è — non più un momento positivo di cultura e di civiltà, ma un centro di timorosa reazione conservatrice o un'attitudine di anime in crisi, che la vita lascia o rigetta al proprio margine, un semplice motivo di evasione. E ciò divien chiaro se si considerano i diversi aspetti secondo cui questo motivo si afferma. In effetto, esso

agisce sia sulle istituzioni sociali, sia sull'etica e sui costumi, sia sull'indirizzo teoretico e sul sapere.

Per quanto riguarda le prime, l'elemento tipicamente religioso del Cristianesimo viene a urtare le strutture di una società in crisi con la forza che gli conferisce una certezza messianica e un'attesa escatologica. Nello stesso tempo esso tende a creare e a consolidare, all'interno della società, una società di un carattere particolare, parassitario e dominante, ordinata per questo suo dominio e orientata, a garanzia di esso, verso un fine trascendente: la società ecclesiastica, che pretende sfuggire alla dialettica storica del corpo sociale, signoreggiarla o ridurla all'immobilismo della sua propria soluzione. Dal punto di vista sociale ed istituzionale, il Cristianesimo ha dunque agito in un senso rivoluzionario, per ciò che rappresenta la massa indifferenziata o l'individualità isolata, ed in un senso conservatore, per ciò che s'incarna nell'istituzione ecclesiastica, la quale, sin dalle origini, tende a impiantarsi sulle strutture dominanti, a prestar loro il suo concorso, ad assorbire le loro energie, riducendole insieme ai propri fini. Naturalmente ci è impossibile seguire la dialettica storica di questi motivi, su cui si fonda anche in parte l'antitesi complessa tra Riforma e Controriforma, ma due punti meritano in particolare di essere rilevati. Da un lato, l'indiscutibile efficacia del Cristianesimo, che testimonia la rottura della società schiavista, l'incivilimento dei barbari, la costituzione di un'unità europea — sia pure incerta — già nell'Alto Medio Evo. E ciò pur conservando strutture, istituzioni, principi, adattandosi via via a situazioni nuove. Ma, d'altro lato, questo processo si è sviluppato parallelamente a un consolidamento dell'istituzione ecclesiastica, alla affermazione della sua posizione centrale e della sua supremazia nell'ordine sociale, alla sua pretesa di controllare il corso stesso della storia. È perciò naturale che quanto più la società europea si è messa in movimento, come vedremo, sviluppando le proprie native energie organiche, essa sia entrata in conflitto col Cristianesimo nella sua realtà storica, e questo si sia trovato quasi scisso in se stesso. È allora che il suo motivo conservatore diverrà reazionario, il suo

principio d'autorità dispotismo ecclesiastico; mentre il suo fermento rivoluzionario si tradurrà in evasione di anime belle e in alibi di fronte ai problemi storici concreti.

Il motivo di trascendenza esercita ugualmente la sua influenza sul campo etico. All'etica immanente del costume esso sostituisce una morale trascendente della coscienza, che raggiunge i suoi vertici nel precetto dell'amore o nell'obbligazione del dovere. Ma precisamente perché sia l'uno che l'altro sono, di fatto, intraducibili in termini concreti di coscienza, la moralità si afferma in un semplice « dover essere », il quale mentre si inebria di una sua astratta virtù, ricacciando la realtà umana nel sordido abisso del peccato, si contamina in un'abitudine esteriore, in un'attitudine retorica, quando non è schietta ipocrisia che trova la sua assoluzione nel formalismo rituale. Al pari, per ciò che riguarda l'etica sociale, la dialettica caratteristica del momento di trascendenza non è meno accentuata. Da un lato, infatti, l'universalità cristiana spezza i limiti e le frontiere tradizionali (tutti gli uomini sono figli di Dio); ma dall'altro il carattere privilegiato della società cristiana come Chiesa l'oppone radicalmente alle altre organizzazioni sociali e alle individualità ribelli e le conferisce, per consacrazione divina, sopra di esse tutti i diritti. Da ciò le guerre e le lotte religiose con cui il Cristianesimo, più di ogni altra religione, ha insanguinato la terra; da ciò lo spirito d'intolleranza e il fanatismo che l'accompagna. Che quindi lo spirito etico cristiano abbia largamente influenzato lo sviluppo della vita morale del mondo civile europeo, in un senso positivo e negativo, nessuno lo negherà. Si può anzi dire che esso ha determinato in larga misura la problematica propria a questa vita morale. Ma si dovrà aggiungere ch'esso è alla base delle resistenze opponentisi alla formazione di una nuova coscienza organica etico-sociale adeguata alla formazione autonoma della società moderna in Europa. La nuova idea dello Stato di diritto, il concetto di un'etica sociale costruttiva che non riposi sulla mera intenzione individuale, il senso morale dell'autonomia dell'uomo opposto al disciplinarismo e alla rinuncia, la nozione della creatività della storia opposta alla

idea della Provvidenza, la finalità immanente della vita e la conquista della felicità, opposta alla concezione della trascendente salvezza dell'anima, non trovano certo alcuna corrispondenza nello spirito del Cristianesimo, anche se esse introducano in esso delle forze di tensione e di revisione.

Infine il motivo di trascendenza propria del Cristianesimo si afferma anche sul piano teorico. Esso traspone le categorie razionali metafisiche del pensiero antico sul piano teologico, imponendo loro una tipica curvatura. Alla dialettica della ragione antica esso sostituisce la rigida dogmatica dell'Essere. Esso crea il fantasma della *philosophia perennis* per rapporto al cui sistema la ricerca non è valida se non in quanto conferma di ciò che già si sa, ed ogni forma particolare di sapere è considerata come un'empiria indegna di partecipare all'immacolata sfera della verità.

Noi non intendiamo certo misconoscere l'importanza di questa costruzione teorica, né l'analisi e il controllo al quale sottomette le categorie razionali. E neppure negheremo che la curvatura teologica abbia contribuito, per reazione, a risvegliare nella ragione un senso critico di indipendenza, a ricondurre il sapere, fuor delle strettoie logico-formali, alle sue sorgenti di esperienza, a suscitare degli orientamenti teorici indipendenti dal finalismo sistematico. Ma è anche certo che tale mentalità teologico-metafisica è in opposizione radicale con la coscienza scientifica che sta alla base del rinnovamento e dello sviluppo moderno del sapere e con la coscienza storica che è a fondamento della rivoluzione etica dell'umanità; scientificità e storicità che sono i principi della coscienza teorica e culturale moderna.

Riassumendo, la grande avventura della civiltà greca consisté nel rompere l'organicità obbiettiva tradizionale del costume per elevarsi alla coscienza di un umanismo ideale come criterio di cultura. Essa ha creato in tal modo tra civiltà e cultura una tensione che assicura loro una vivente libertà dialettica, suggerendo la soluzione della loro unità in una umanità progressiva con vocazione universale, dominatrice della propria storia. Ma nell'antichità tale soluzione non è raggiunta, ma solo prospettata, a causa precisamente della

struttura economica e sociale su cui esso sorgeva. E al momento della sua crisi, il mondo antico formò gli schemi idealistici della sua cultura a una spiritualità di trascendenza religiosa. Questa, sotto la forma ch'essa riveste nel Cristianesimo, esercita un'influenza larga e diretta sulla creazione, nel Medio Evo, della struttura sociale, istituzionale, etica, culturale, da cui sorgerà la nuova Europa e la sua unità. Ma quando la società europea riprenderà il suo sviluppo in una direzione autonoma, sotto la spinta delle sue proprie forze sulla linea di una civiltà umanista e progressista, essa si proporrà di nuovo e risolverà il problema degli Antichi: quello di un'umanità che trova nella propria autocoscienza — storica questa volta e non ideale — il principio del suo proprio sviluppo. Allora il Cristianesimo e il principio di trascendenza nei suoi aspetti e riflessi diversi non costituiranno più il motivo dominante della nuova cultura. Di fronte al nuovo tentativo dell'umanità essi diventeranno sempre più un elemento di freno, di evasione, di reazione.

Questo tentativo sorge sulla base di una struttura rinnovata, quale risultava dalla crisi del mondo antico e delle sue istituzioni, dalla comparsa e dalla fusione sulla scena della storia dei nuovi popoli coi loro costumi, dalla dialettica delle forze nel conflitto tra autorità imperiale e signoria feudale, tra Impero e Papato, tra feudalità e borghesia, dallo sviluppo originale dei nuovi rapporti economici e politici verso una tendenziale unità che sta alla base della civiltà e della cultura del mondo europeo. Ciò corrisponde alla affermazione delle nuove forze produttive della borghesia, al principio dell'Età Moderna, con il loro vigoroso slancio costruttivo che si esercita, per così dire, in un campo d'azione illimitato. È dalla « gente nova », cui Dante rimproverava « orgoglio a dismisura », è dall'artigiano organizzato, dal mercante, dal banchiere che parte il nuovo sforzo costruttivo, che crea, con una nuova struttura economica, una nuova organizzazione giuridica e politica, una morale positiva, un'arte che affronta, fuor dagli schemi allegorici, il contatto e l'interpretazione del reale; un sapere che, avendo abbandonato agli specia-

listi la definizione dei concetti e l'elaborazione dei sistemi, si fa curioso dell'esperienza dei fatti degli uomini e perciò stesso li problematizza e si popolarizza; e in fine un nuovo senso della dignità e del potere umano, un'aspirazione ulisica « a divenir del mondo esperto », che nei due secoli successivi scoprirà l'Estremo Oriente e il Continente Atlantico e preparerà veramente la coscienza e il problema dell'universalità umana.

È caratteristico che tale movimento abbia trovato la sua consacrazione nella rinascita della cultura classica. Liberato dalla armatura religiosa, il suo idealismo umanista si avviava a diventare il fondamento d'una libertà costruttiva di cultura: non un semplice modello di umanità, ma la garanzia e il principio di un processo autocreatore dell'umanità stessa. È infatti adottando come strumento gli schemi ideali forgiati dall'antichità, che la nuova età organizza le sue forze e le orienta in modo da costruire il proprio mondo. Per la nuova classe che si sviluppa su un libero terreno, queste forze costituiscono le armi necessarie per la realizzazione di una umanità nuova. Sui principi tradizionali del diritto si organizza la forma politica indipendente ed autonoma dello Stato moderno, che garantisce la libertà delle nuove energie con la sua etica civile. Attraverso i secoli, liberandosi dai residui tradizionali, passando dalla Signoria allo Stato assoluto, dalle Monarchie illuminate alla Democrazia, lo Stato moderno esprime, conferma e garantisce il potere progressivo della borghesia. L'arte amplia, riorganizza, riadatta le regole classiche alla nuova esperienza e alla nuova sensibilità; allarga fino a spezzarli i limiti della sua bellezza ideale, diviene ricerca e rivelazione del reale nel suo infinito significato umano. E il pensiero, abbandonati gli schemi dogmatico-metafisici, affronta l'esperienza, utilizzando non come un oggetto ideale, ma come un metodo le strutture razionali che fin dall'antichità si sono venute definendo nella matematica. La ragione torna immanente all'esperienza, e ricerca non più i suoi significati ultimi e i suoi limiti, ma i suoi vari rapporti, in un pensiero che non costituisce un sistema chiuso, ma un processo aperto all'infinito.

Sorge allora il sapere scientifico che tende a divenire il centro di tutto il sapere, e con lui sorge la coscienza tecnica della capacità radicalmente costruttiva dell'uomo. L'uomo sa di non essere determinato in un mondo metafisicamente assoluto, ma di essere libero di costruire il suo proprio mondo in un universo fisicamente illimitato. Da ciò il riconoscimento della storicità dell'uomo, della positività creatrice autonoma della storia nel lavoro come collaborazione umana. È una nuova coscienza universale e progressiva che l'umanità, sotto l'impulso della classe borghese, acquista nell'Era Moderna, coscienza che risolve la tensione tra reale ed ideale proprio dell'antichità nel concetto di una capacità costruttiva dell'uomo, aprendosi sopra un orizzonte sempre più vasto e più libero. Questo processo di civiltà e di cultura si sviluppa dal Rinascimento all'Illuminismo, ove acquista piena coscienza di sé, del suo umanismo radicale, della sua autonomia, della sua universalità. Trova la sua conferma politica e sociale nella grande Rivoluzione borghese e, dopo la reazione romantica, negli avvenimenti del 1830 e del 1840 fino alla rivoluzione industriale. Verso la metà del XIX secolo il positivismo rinnova la certezza illuminista dei « destini magnifici e progressivi del genere umano », e rinforza la borghesia nella coscienza del suo ruolo progressivo per un compito universale, attraverso la scienza, la tecnica, l'etica sociale e la politica democratica.

Un solo sguardo sui secoli dell'Era Moderna ci fa comprendere il salto enorme fatto dalla civiltà, e il senso nuovo che essa ha assunto proponendosi come compito essenziale la costruzione libera e universale dell'uomo. La norma ideale che la Grecia aveva sovrapposto al costume, liberata da ogni senso teologico, è divenuta metodo aperto di autocreazione umana. Tuttavia già compare nel neo-illuminismo positivista della seconda metà del XIX secolo un tono minore, più elogiatore che polemico, più edificante che combattivo, troppo dogmatico e soddisfatto di sé, poco critico e vibrante. E ciò può apparire strano, poiché i mezzi e gli strumenti di cui la borghesia dispone si erano in un secolo accresciuti al di là di ogni

aspettativa. Nello stesso periodo, nel campo della letteratura, nasceva in Inghilterra, in Francia, nei paesi nordici, in Russia, e proseguiva poi fino all'alba del nuovo secolo ed anche oltre, una critica spietata alle strutture sociali. Ciò accadeva perché si faceva strada con un ritmo da prima lento e poi sempre più accelerato, il tragico contrasto tra l'impegno universalistico, storicamente assunto dalla classe borghese e sostenuta dalle forze progressive che aveva alleate a sé, e la struttura sociale che si era data frammentata in chiusi sistemi egoistici, al cui servizio queste forze erano asservite, al punto da essere limitate nel proprio sviluppo e da divenire lo strumento di una nuova schiavitù.

Al principio del XX secolo, con l'avvento del grande capitale finanziario, del monopolio industriale e l'inizio della politica imperialistica, la crisi della società borghese tradizionale è in pieno sviluppo. Il potere del capitalismo imperialista domina tutta la struttura sociale, ne penetra le istituzioni, che corrompe e dissolve, ne distrugge le tradizioni e le esigenze ideali, instaura apertamente il regime dello sfruttamento e della guerra. La fede della borghesia nella propria funzione universalmente progressiva non ispira più la vita culturale; subentra al suo posto la satira dell'ottimismo ingenuo e dei principi che lo alimentano. Il pacifismo, l'umanitarismo, la solidarietà, il progresso sono considerati come un'utopia, lo storicismo s'impregna d'indifferenza, di scetticismo, riducendosi la storia ad una mera successione di fatti. La grande frase hegeliana: *die Weltgeschichte ist der Weltgericht*, così pregevole di tragico e pur aperto realismo, viene assunta come espressione d'ingenuo moralismo. La cultura evade dai problemi politici e sociali — ed in questo atteggiamento si manterrà per tutta la prima metà del secolo. Avviene perciò quella rottura tra cultura e politica, tra cultura e civiltà, di cui si parlava all'inizio di questo articolo; rottura che sembra realmente consacrare la morte del principio stesso della moderna civiltà europea; che sembra arrestare il grande slancio degli ultimi secoli verso la risoluzione della problematica aperta dallo spirito greco.

Per questo alcuni spiriti nostalgici credettero di trovar un rimedio nel ritorno all'idealismo antico — ma le astrazioni della cultura contemporanea e le sue visioni d'incubo non hanno nulla a che vedere con il carattere esemplare delle forme culturali greche. Da altri si parla di libertà della cultura e della sua difesa, ma isolandola fuori della vita degli uomini, ove la libertà non ha altro senso che quello del gioco o del capriccio, che cosa si può difendere se non un semplice esercizio di raffinatezza personale?

Si parla di poesia pura, di arte per l'arte, di filosofia pura dell'assoluto — un assoluto che consiste nell'opposto del reale; — ci si compiace di una raffinatezza etica, che va al di là della vita umana, che oscilla tra la sofisticheria dei principi e la sensibilità morbida dei riflessi intellettuali, che aspira ad una catarsi mistica o si immerge nella « libido » dell'incosciente; si fa della cultura un diletterantismo raffinato, una scuola di virtuosità e la si diffonde come uno stupefacente. Se si osservano le correnti filosofiche contemporanee, tra le quali trionfa l'irrazionalismo, e rinascono — senza alcun serio impegno — l'idealismo, lo spiritualismo ed il positivismo; se si considerano le correnti artistiche — dal formalismo all'espressionismo, dall'arte astratta al surrealismo — non si può non vedere in essa la tendenza all'evasione, propria della cultura borghese contemporanea, l'espressione del suo rifiuto di assumersi le responsabilità sociali ed umane. Raffinamento artificiale di metodi, gusto dell'originalità ad ogni costo, amore dello scandalo a buon mercato, satira dei valori, immoralismo del contenuto e moralità puramente astratta, concettualismo, nominalismo, problematicismo pedante, interesse per il subcosciente mistico o sessuale, dottrinarismo capzioso, tutto ciò entra nel gioco arbitrario che caratterizza la cultura di evasione della nostra epoca.

Potremmo continuare ad enumerare questi caratteri e riconoscere anche l'eleganza del gioco, la scoperta di motivi interessanti, la invenzione di strumenti utili e — perché no? — la buona intenzione di sottrarsi ad una troppo dura schiavitù. Ma non si può dimenticare che questa cultura

ha sostenuto una ben triste parte, servendo da alibi morale, proclamando la libertà in un mondo che anno per anno veniva ridotto sempre più alla schiavitù, estasiando di morbosa gioia le « anime belle », mentre si toglieva alle grandi masse popolari il diritto alla agiatezza ed alla istruzione; non opponendo resistenza alle infamie, alle distruzioni, ai massacri, rimanendo inerte o impotente davanti alla minaccia della rovina che pesava sul mondo. Ciò dimostra che il distacco della cultura dalla vita sociale e politica, mentre la rende vuota d'ogni significato ed impotente, non la sottrae alla sua ineluttabile responsabilità. Ciò dimostra anche che è una ben strana pretesa quella che si esprime nei vantati diritti di tale « libertà »; la pretesa di poter osservare e giudicare gli uomini e gli avvenimenti, tenendosi al di fuori della loro vita. È questo un residuo del concetto antico di « saggezza » concepita al di sopra ed al di fuori della storia degli uomini, residuo ridicolo e grottesco in coloro che sono, o si proclamano, gli eredi della storia (che vi è infatti di più paradossale dello « storicismo » proprio a questa cultura e di cui essa si vanta?).

La cultura può uscire dalla situazione di crisi e di paralisi in cui oggi si trova?

Il problema si pone ogni giorno con un'istanza sempre maggiore. Pare anzitutto che la cultura stessa ogni giorno di più in tale situazione s'esaurisca e perda di significato, di vitalità e di forza di diffusione; mentre d'altra parte la vita civile e politica si appesantiscono di una pseudo-cultura e vanno creando nuovi sistemi per diffonderla. È indice di ciò la situazione della maggior parte della stampa. Vi si aggiunga l'inquietudine — sempre più profonda — degli intellettuali, ridotti, dalla pretesa libertà, all'isolamento e ad assistere impotenti alla disintegrazione di tutte le istituzioni culturali attraverso le quali la loro opera si esplica ed agisce. Abbiamo fatto allusione alla stampa, bisognerebbe aggiungervi l'editoria, il teatro, gli spettacoli in generale, la scuola. La crisi è dovuta al fatto che queste istituzioni hanno perduto la funzione di costruzione e di progresso sociale su cui erano fondate. Va detto ancora che la sepa-

razione tra la politica e la cultura è dovuta non solo al carattere di evasione di quest'ultima, ma anche al carattere di intrigo burocratico di una politica, che lungi dall'armonizzare la dialettica sociale vivente, i contrasti tra i vari ceti, le varie classi ed idee, esprime il predominio di una cerchia ristretta di privilegiati. Essa non è perciò meno costretta a toccare principi, a porre problemi, a creare delle situazioni in cui è impegnato l'interesse più alto dell'umanità, senza avere la forza né di ridurli al silenzio né di risolverle. Le condizioni del lavoro, l'avvenire della gioventù, la formazione disordinata di un sottoproletariato di disoccupati e di declassati, come riserva del capitalismo, la politica coloniale razzista, la natura della guerra imperialista pongono all'umanità tutta — e perciò anche agli intellettuali — il problema di una minaccia che investe le fondamenta stesse di tutta la civiltà.

Non sono mancati dei tentativi notevoli per la loro intenzione — se non per i loro risultati — di ristabilire l'unità organica della civiltà, la funzione sociale della cultura. Anzitutto si può notare uno sforzo di consolidare la struttura delle istituzioni culturali. Lasciando i perfezionamenti tecnici particolari, ciò che ci interessa di più è la consapevolezza ormai diffusa, che la crisi di queste istituzioni nasce dalla loro inefficacia sociale, e che è necessario far di tutto per superarla. La creazione e la diffusione delle edizioni popolari, le iniziative del teatro di massa, i tentativi — purtroppo ancora troppo timidi — di integrare la scuola nella vita civile, di democratizzarla interiormente, di aprirla più largamente, l'estensione data alla istruzione post-scolastica, sono indice di questa volontà, e le polemiche, più ancora che i fatti, rivelano all'occorrenza le buone intenzioni. Ma bisogna rilevare che a tale sforzo nessun apporto viene dalla attuale cultura di evasione.

Le edizioni popolari sono spesso riedizioni di autori antichi che non è facile reinterpretare. Il teatro di massa rifiuta il simbolismo e l'espressionismo e tenta di immergersi nella vita vissuta; la scuola comincia appena ad affrontare il problema del suo rapporto con la vita, con i metodi troppo

spesso astratti e artificiali; l'istruzione post-scolastica oscilla tra il professionalismo tecnico specializzato e il dilettantismo culturale.

Vi è ancora in questo tentativo di restaurazione sociale degli istituti culturali qualche cosa di artificiale. È infatti vano il tentativo di inserirli in un tipo di socialità inesistente, ben diverso da quella che li crea e li corrompe. La vita in cui si vorrebbe integrarli, non è spesso che una fantasia della mente. La stessa difficoltà si riscontra quando si vogliono avviare in un senso nuovo le diverse forme di cultura, per strapparle alla loro raffinatezza di evasione. La filosofia demolisce bensì con una critica del sapere gli idoli astratti della metafisica, ma cade poi in un convenzionalismo formale, in un relativismo frammentario che sconta poi i suoi peccati col dar luogo a un idealismo più o meno larvato, o a una utopia pratica. L'arte rinuncia al suo gioco raffinato in nome di un neo-realismo ma, impacciata da una inesperienza tecnica, oscilla tra gli estremi di un verismo grossolano e di un simbolismo retorico. Nel desiderio di popularizzarsi, la scienza diviene metafisica oppure, rinunciando alla propria certezza dogmatica, non può che richiamarsi alla fede. In altre parole, pare che nonostante i suoi tentativi la cultura non riesca a divenire civiltà, che si accontenti di manifestare le sue buone intenzioni, senza riuscire a trovare una struttura sociale in cui integrarsi e di cui divenire la espressione e la funzione vivente franca ed efficace. Inoltre non può sfuggirle che l'attività politica, che dovrebbe esplicare una funzione mediatrice, manifesta invece a suo riguardo ostilità o indifferenza o un tono di sufficienza, considerandola come un inutile ornamento, quando non si traduce o in un manifesto di propaganda o nella costruzione di armi atomiche.

È tuttavia innegabile che dal campo stesso della politica giunge alla cultura un richiamo ad esercitare le sue funzioni tradizionali. Si tratta di quelle correnti che incarnano ancora, nel mondo imperialista, gli interessi o le nostalgie ideali degli ambienti borghesi tradizionali cresciuti nella coscienza della loro funzione progressiva e formati ad una

cultura che l'esprime. Ma un doppio malinteso rende questo invito inefficace. Da un lato queste correnti si sforzano di collaborare alla cultura neo-romantica di evasione che, dall'inizio del secolo, si sviluppa sulla critica dei principi illuministici; d'altra parte la libertà che questa cultura rivendica non ha niente in comune con quella che ispirò la sua lotta nel XVI e nel XVII secolo, contro i residui feudali. Essa consiste solo nella proclamazione del diritto all'indifferenza e al gioco disimpegnato, sempre beninteso nei limiti del conformismo. Aggiungiamo che quest'invito manca d'un solido fondamento politico-sociale. L'esortazione ad una rinnovata funzione universale e progressiva della borghesia, proviene da ceti ed individui disorganizzati e dispersi, incorporati di fatto nel sistema imperialista, di cui subiscono la pressione materiale e morale sino al punto di non rendersene più conto. Ne deriva che la loro azione, raramente efficace, non ha mai l'effetto di uno slancio animato di fede e di volontà progressista; è invece dominata da una nostalgia conservatrice, che la vota fatalmente al compromesso. Così la reazione alla formula pseudo-rivoluzionaria dell'imperialismo nazista e fascista si è fermata non appena l'imperialismo si è ammantato di un aspetto pseudo-democratico. La « borghesia progressiva » ha così offerto un alibi, con la sua ideologia democratica divenuta puramente formale, ad una forma nuova e più potente di imperialismo. Si è data l'illusione di dirigerne le forze, quando invece essa e la sua cultura erano a quello asservite e di questa servitù testimoniano le due pesanti catene che essa trascina e che l'imperialismo le ha saldato ai piedi. Catene che rivelano l'interesse di quest'ultimo ad una cultura di rinuncia radicale — che condanna ogni volontà di autonomia umana costruttiva — e alla distruzione delle nuove forze della classe operaia: il clericalismo e l'anticomunismo. Il primo, forte del suo potere di conservazione, utilizza a profitto della sua ideologia il vuoto prodotto dal carattere di evasione proprio della cultura borghese, la cui decadenza viene a dar forza così a quello che fu il suo primo e più grande nemico. Il secondo invece col suo carattere negativo, con la sua apparenza di attività,

dà incentivo alla pigrizia dei ceti privi di energia ed alla evasione della loro cultura, ma toglie il solo orizzonte possibile cui possa tendere una civiltà universale e progressiva. Il clericalesimo e l'anticomunismo sono così i due aspetti della paralisi della borghesia tradizionale e della dissoluzione della sua cultura. Sono le forme in cui si manifesta più tipicamente la perdita di quel senso storico che era nato con lei e che essa aveva conservato nel corso delle sue lotte civili.

La borghesia tradizionale viene a condividere così il carattere forse più tipico — dal punto di vista ideologico — dell'imperialismo; la mancanza della coscienza storica, la assenza di apertura sull'avvenire, di volontà progressista. E a ciò corrisponde la mancanza di una visione universale della realtà, della vita e dell'uomo, che viene così spogliato di ogni dignità. È ben significativo che l'imperialismo si sia mostrato incapace di trarre da se stesso una teoria e quindi un orientamento culturale. Le ideologie fasciste e naziste, così orribilmente composite, non costituivano una teoria dell'imperialismo, ma una mascherata; i loro miti pseudo-rivoluzionari accoglievano tutti gli eccitanti e stupefacenti tradizionali. L'imperialismo americano — non si vuole certamente designare con questo nome tutto il popolo americano — il più tipico essendo nato da un processo più organicamente coerente, non ha bisogno di miti pseudo-rivoluzionari; non pretende di avere una ideologia propria e si mostra piuttosto incline a conciliare tutte le ideologie tradizionali, vuotandole della loro realtà storica, della loro energia costruttiva, per mantenerle come elementi di una struttura formale conservatrice, destinata non a riunire gli uomini in un'opera comune, ma a disperderli e a dividerli nella singolarità astratta della loro coscienza individuale. Esso è indifferentemente cristiano o democratico, spiritualista o positivista, liberale o social-riformista, ma lo è senza alcun impegno, solo formalmente, e può senza pericolo assorbire i germi inoffensivi della cultura di evasione. Per mezzo della sua realtà sociale ed economica, egli ha tuttavia introdotto nella cultura qualche carattere speci-

fico che ne distrugge persino le fonti vitali. Il dominio senza opposizione e senza controllo dell'interesse capitalistico, svuota se non di principio, certamente di fatto, le forme, la direzione, gli istituti di cultura, del loro valore tipicamente umano, e, perciò, dalla loro funzione spirituale. Il carattere grandioso delle installazioni, delle strutture, delle organizzazioni culturali, quando non serve alla politica imperialistica — quando non è propaganda o preparazione della guerra — contrasta con la mediocrità umana dei risultati. Ciò che è messo in rilievo ad esempio dalla stampa e dai notiziari radiofonici, cinematografici, televisivi, non è la creazione umana, ma, da un lato, la tecnica; dall'altro la cronaca pettegola. La tecnica per la tecnica avanti tutto, che fa del tecnico « l'eroe dei nostri tempi », proprio perché egli è umanamente irresponsabile e servo fedele di un regime imperialistico che lo dirige, diviene il demiurgo del mondo civile. Dalla vita sociale alla vita individuale, dalla vita psichica alla vita fisica, dalle azioni utilitarie alle dimostrazioni, dagli affetti al lavoro, non vi è nulla che la tecnica non problematizzi artificialmente per dargli una soluzione artificiale che va a beneficio del capitale. La diffusione, il gusto della pubblicità, ne sono testimonianza. Cronaca pettegola d'altro lato, *foire sur la place*: gli scandali e le bizzarrie del mondo politico; gli amori e i divorzi di Hollywood, il tipo degli artisti e la rivelazione dei loro successi. E questi aspetti esteriori della vita — la vita dal sorriso stereotipato — si moltiplicano come modelli seducenti attraverso la radio, la televisione, i documentari, le riviste illustrate. La fiera delle vanità riempie le orecchie e gli occhi, le anime e i cuori, come se fosse veramente la vita. E, come reazione necessaria, la ricerca della sorpresa, dello straordinario, dell'« abnorme », del tragico formale (il romanzo giallo, il romanzo di fantascienza). Infine, come rifugio ad una tale dispersione, all'incapacità di esprimere un nuovo senso epico, il conformismo, la sottomissione alla moda, al moralismo, alla religiosità — e perché no? — la « caccia alle streghe ».

Così, nella società borghese, non solo si aggrava la sepa-

razione tra cultura e vita sociale e politica, ma la cultura si corrompe e diviene a sua volta lo strumento di una più vasta corruzione politica.

È l'essenza stessa della grande cultura europea moderna, la sua universalità umana, la sua coscienza storicamente progressiva che minaccia d'esser distrutta. E questa distruzione è dovuta al fatto che la borghesia, irrigidita nel sistema imperialistico, ha cessato di esser la forza propulsiva della civiltà, la forza che all'inizio dell'Era Moderna aveva ripreso e sviluppato il compito proposto dalla cultura greca. La decadenza della cultura europea, più evidente sul continente americano (sia per le condizioni economico-sociali sulle quali essa si sviluppa laggiù, sia per la mancanza di una tradizione più solida e complessa) si rivela anche nel fatto che essa è incapace di assorbire o di guidare le altre forme di civiltà. L'Asia Orientale, il vicino e medio Oriente islamico, le civiltà africane stesse, hanno subito la tecnica della civiltà occidentale, quale strumento di atroce sfruttamento coloniale, ma sono rimaste rigidamente chiuse ad una cultura che offre loro o una vana evasione o la sottomissione all'imperialismo, che incapace di interpretare i loro problemi non sa dar sviluppo, ma anzi opprime e distrugge le loro forze. Lo stesso cristianesimo missionario, per le sue collusioni con l'imperialismo, per il suo spirito di rinuncia, per il suo settarismo, è rimasto sterile ed estraneo a questi corpi sociali e non si è affermato che là ove poteva assicurare una situazione privilegiata. La cultura borghese europea ed il cristianesimo hanno così trovato il loro limite. Il problema della unità umana della cultura, che da Marco Polo a Leibniz fu sentito come presente ed attuale, come scopo e capacità essenziale della cultura moderna, riappare in un senso tragicamente negativo.

Nelle considerazioni che precedono abbiamo volontariamente fatto astrazione dall'altro aspetto della cultura e della civiltà europea, dal marxismo; e ciò precisamente perché esso rappresenta, a nostro parere, la soluzione rivoluzionaria e perciò positiva della crisi borghese, permettendo la ripresa e quindi la continuità dialettica dell'impegno di

universalità e di progressività della civiltà e della cultura moderna.

La nascita storica del comunismo, come movimento organico, si colloca dopo la rivoluzione del 1830, che segna, secondo Goethe, il declino dell'universale. Di fatto la borghesia abbandona la lotta per gli « immortali principi » e tradendo le istituzioni tradizionali crea a poco a poco il mondo del capitalismo industriale secondo lo slogan politico: *Enrichissez vous*. Nella nuova situazione così creata, i movimenti sociali, pur rientrando teoricamente negli schemi dei « diritti dell'uomo », acquistavano un significato tutto nuovo. Toccò a Marx di interpretarlo, di riconoscerne l'opposizione al regime borghese, di caratterizzare questo nello sviluppo del capitalismo, di mettere in luce nel ritmo universale della dialettica storica la lotta della classe operaia; mostrando che a questa spettava, rivendicando i suoi diritti, come classe, di realizzare nello stesso tempo la grande, definitiva rivoluzione universale, per una società senza classi, liberata dai privilegi e dallo sfruttamento, nella quale tutte le energie possano essere riconosciute e utilizzate.

Certo l'Illuminismo, come proiezione ideale dell'impegno universalistico e progressivo della coscienza borghese, portava nella sua cristallinità filosofica una grande carica di energie; ma sotto una forma ancora utopica. Esso aveva aperto però al pensiero due vie che dovevano condurre a posizioni capaci di inserirsi sul reale storico concreto. D'un lato, nella economia politica, la scoperta delle contraddizioni del regime borghese che mette in luce la sua natura storica e le ragioni del suo contrasto con il regno dell'utopia; dall'altro, il razionalismo dialettico che liberando l'orizzonte culturale dalle ipostasi metafisiche riponeva la natura umana — fuori dalle astrazioni — nel processo della storia. Il marxismo rappresenta una sintesi originale di questi tre momenti; la sua originalità consiste nel fatto che questi momenti sono in esso integrati non come quelli di una coscienza semplicemente speculativa, ma come comprensione attiva della realtà umana, per l'atto di una classe in lotta e ormai capace di situare la sua lotta sul piano di un im-

pegno universalmente umano. In questo senso il marxismo è un umanesimo. La sua verità non è né puramente razionale, né puramente sperimentale, ma l'una e l'altra insieme e per ciò scientifica — sostenuta tuttavia e storicamente realizzata dalla lotta della classe operaia, che, con la sua azione stessa, crea concretamente un mondo universale di uomini, un mondo libero e costruttivo.

Convieni qui trarre alcune conclusioni. Anzitutto lo storicismo marxista deve essere distinto dalle altre forme della coscienza storica. Questa, apparsa nel Rinascimento come un tentativo, ancora incoerente, di riconoscere la civiltà come una costruzione umana su un piano storico (per la tradizione classica questo piano è quello della storia politica), cerca di riconoscervi principi e coordinate fondamentali, tratte da una « natura umana » concepita realisticamente sì, ma in forma ancora astratta, non connessa all'esperienza. Per l'Illuminismo è invece « una natura ideale » che costituisce il criterio essenzialmente progressivo della storicità. Col romanticismo la coscienza storica si afferma come storicismo, palesando la contraddizione essenziale che è insita in ogni posizione finita e determinata, e la sua necessaria soluzione in un processo dialettico. Presso gli ultimi epigoni dell'idealismo, per il fatto che la concezione dialettica perde del suo vigore in ragione dell'unità metafisica che le è sovrapposta, lo storicismo diviene semplice coscienza di un divenire frammentario che, data la sua mancanza di carattere organico, postula infine una sintesi astrattamente moralistica. Nel marxismo lo storicismo è la coscienza della dialettica progressiva del reale, non come fatto estrinseco, ma come immanenza concreta dell'azione umana. Non si tratta di un sapere esteriore alla storia, ma di una autocoscienza della storia stessa, appresa in senso unitario dall'attività umana che la determina in funzione della sua finalità intrinseca. L'universalità, l'unità, il progresso del processo storico, non sono un dato dell'azione, ma il senso stesso dell'azione dialettica. L'opposizione tra l'ideale ed il reale, tra il dover essere e l'essere è così superata: la verità con-

creta dello storicismo marxista vive nell'azione che vi si riferisce.

Lo storicismo marxista è dunque teoria dell'universale autocostruzione del mondo umano; la sua certezza è fondata sulla coscienza della continuità del processo che porta in sé l'azione dialetticamente rivoluzionaria della classe operaia contro le strutture tradizionali. Così la sua attenzione si porta sul substrato storico fondamentale che condiziona questa autocostruzione, sui rapporti produttivi dell'uomo e della natura, e sulle strutture sociali che essi determinano. Non è che questo substrato sia un antecedente storico o antropologico, o ancora meno metafisico, di cui gli altri aspetti della vita non sarebbero che dei riflessi. Un tal modo di distinguere dogmaticamente tra « sostanza e accidenti » è in contrasto col marxismo. Il substrato economico-sociale non è che il momento fondamentale di continuità della storia, concepita come autocostruzione della umanità. Fare riferimento ad essa non significa che si voglia ad essa ridurre tutti i fenomeni, ma rapportarli ad essa come un sistema di coordinate che garantisce una tale continuità. Il materialismo storico, che esprime questo concetto della storia non è uno strumento standardizzato che si trovi sul mercato a disposizione degli storici: è la coscienza di una situazione e di un conflitto storico radicale. Così non è da stupirsi che gli storici borghesi lo comprendano male, che lo interpretino in termini contrari alla sua natura, e che corrispondono, invece, allo strumentario artificiale della loro coscienza storica, chiusa nelle categorie dogmatiche della sostanza e dell'accidente, della causa e dell'effetto; una coscienza che si libera da ogni responsabilità per mezzo di un'applicazione di queste categorie continuamente frammentaria e imperfetta. Il materialismo storico rappresenterebbe soltanto per essi la pretesa all'unità assoluta di un metodo dogmatico, mentre la sua natura è proprio quella di risolvere l'uso stesso dogmatico delle categorie. La connessione delle sovrastrutture al substrato, funzionando nel senso di un criterio di continuità storica, rivela la complessità dialettica di un tale rapporto, la molteplicità delle interferenze,

le forme più o meno estese di autonomia, la varietà degli equilibri, la vita insomma, ricca ed articolata, della realtà umana nel suo corso storico e nella sua intensa forza creatrice.

Il marxismo, si è detto, è la coscienza della classe operaia in lotta per i suoi diritti, la cui realizzazione assicurerà il pieno controllo collettivo della realtà storica, la formazione di una società libera padrona del suo destino e feconda di iniziative. A proposito di ciò conviene osservare due cose: la prima che la classe operaia non esiste se non per questa lotta e questa coscienza. È in essa che si concretizza la dialettica della sua posizione e della sua funzione storica, cioè il valore universale della sua realtà particolare. È evidente che questa situazione presume il riconoscimento della classe opposta, riconoscimento che ne particularizza la funzione, ne determina la posizione di lotta, penetra e rischiarà più o meno radicalmente la sua coscienza ed azione. Colui che ha presente allo spirito questa interdipendenza delle classi sociali, comprende che lo storico borghese, con la sua esigenze da pretesa oggettività non può né riconoscere la loro funzione, né comprendere il senso più profondo della storia. La seconda osservazione si riconnette alla prima; il carattere di guida della classe operaia, lungi dall'escludere, implica la convergenza nella lotta rivoluzionaria di tutti gli strati sociali, di tutti i ceti o gli individui che in un modo o nell'altro sono vittime del regime capitalistico, della crisi imperialistica e della paralisi storica che essa genera. Da ciò il fatto fondamentale delle « alleanze », l'assoluta originalità della rivoluzione proletaria e della realizzazione socialista in ogni Paese, l'articolazione mutevole della struttura dialettica della società in cui si realizza, la varietà delle forze che vi contribuiscono. Da ciò parimenti la rapida maturazione rivoluzionaria, — favorita da un fondo comune di rivendicazione contro l'oppressione imperialistica, riconosciuta come tale — dei popoli coloniali o semi-coloniali. A questo proposito è necessario rilevare che il comunismo come fatto e il marxismo come cultura hanno da soli avuto la forza di elevare questi popoli al livello della storia umana;

cosa che né il Cristianesimo, né l'Illuminismo borghese avevano saputo o potuto fare. E ciò perché il marxismo offre uno schema capace di mettere in rilievo la reale problematica della vita di questi popoli, permette il riconoscimento delle loro esigenze storiche fondamentali e si realizza in una coscienza culturale attiva, capace di polarizzare una enorme riserva di energie tradizionali. Là dove la cultura borghese aveva fallito nella creazione di un piano di universalità umana, la cultura marxista riesce: essa non crea degli eruditi, dei tecnici o degli specialisti; instaura presso i popoli interi la coscienza di una civiltà progressiva secondo direzioni e con contenuti assolutamente originali. Questo fatto costituisce, se non mi sbaglio, la conferma più sicura e più grande della sua universalità.

Il marxismo non è una dottrina dogmatica che metta in gioco il suo valore generale per applicarsi a dei contenuti relativi e a delle situazioni particolari; la sua universalità è quella di un metodo critico, che mira a risolvere ogni situazione in funzione dell'azione sul piano storico. Ma proprio perché è un metodo che si innesta, vive e si alimenta nelle condizioni concrete di vita e di azione, esso esige aspetti e piani intuitivi, intenzioni ed impegni pratici, esso è cultura nel senso più concreto della parola, cultura in quanto coscienza che chiarifica, interpreta, illumina, guida; esso è anima di una civiltà in costruzione. Per ciò che lo concerne, la rottura tra civiltà e cultura è superata; l'una e l'altra sono garantite nei loro caratteri intrinseci dalla continuazione del rapporto fecondo che si è stabilito nell'epoca moderna. Inoltre il marxismo porta la soluzione definitiva della problematica introdotta dall'idealismo greco; la continuità progressiva del processo che conduce l'uomo alla piena coscienza e al pieno dominio della sua realtà e della sua storia, alla creazione effettiva — e non alla contemplazione idealmente astratta — della umanità.

Noi siamo oggi in grado non solo di definire teoricamente i caratteri di una tale cultura in contrapposto a quelli della

cultura borghese e decadente, ma di vederli tradotti in atto presso i popoli dove essa si sta formando. Ricordiamo a questo proposito che i caratteri che essa manifesta attualmente risentono delle condizioni locali particolari, delle difficoltà iniziali e della situazione di tensione e di conflitto nella quale essa vive. Ma bisogna volersi deliberatamente chiudere in un'ignoranza cieca ed ostinata, volersi riferire solo agli aspetti estrinseci di questi caratteri, per non vedervi la dialettica etica. Lo spirito di partito, il nazionalismo di una tale cultura devono essere considerati da questo punto di vista che solo può illustrarne il significato.

Si tratta dunque di una cultura opposta, per la sua essenza stessa, ad ogni carattere di evasione. Il rifiuto da parte del materialismo dialettico di ogni ingerenza metafisica — rifiuto che rappresenta l'aspetto positivo, socialmente efficace, dello spirito razionalista moderno — ne costituisce la più netta affermazione. Proprio perché è la coscienza dell'autocostruttività della umanità nella storia, il materialismo dialettico implica un impegno senza restrizione nei confronti dell'attività sociale e politica che ispira e che riceve proprio da questo impegno la sua coerenza, la sua oggettività, la sua unità organica.

L'osservazione esteriore dei fatti può dare a un osservatore superficiale un'impressione di uniformità ed il sospetto di un certo dirigismo, soprattutto per l'accento messo sui piani e sui programmi di azione. È pertanto evidente che questo aspetto dell'attività marxistica, in questo periodo di formazione, deriva dal gioco dialettico delle diverse forze che costituiscono la nuova civiltà, il cui equilibrio è determinato dalle condizioni di lotta in cui essa si trova; è non meno evidente che esso è destinato a scomparire con quelle stesse condizioni. L'impegno etico, non è, all'occorrenza, né astrattamente moralistico, né tradizionalmente conformista — come sarebbe oggi in una civiltà borghese; — è un impegno di costruzione storica e presuppone perciò la liberazione ed il potenziamento di tutte le forze originali.

Il suo carattere etico risiede proprio nel risveglio e nello sviluppo di tutte le energie umane. La libertà non è più sinonimo di indifferenza e di mancanza d'impegno, ma attività concreta ed integrale: l'in sé astratto della persona si trasforma in efficacia per sé e per gli altri. In altre parole essa si ritrova e si afferma, secondo la sua propria originalità, nell'opera costruttiva comune. Ciò è vero in tutti i campi; si può dire che in regime socialista la caratteristica più tipica delle istituzioni culturali, quella che garantisce più nettamente il loro carattere funzionale, è proprio quella di non essere né adattamento, né sfruttamento, ma creazione di energia. Dalla scuola al teatro, dalle accademie artistiche alla stampa, ovunque questo senso creatore riveste una importanza fondamentale. Ma conviene considerare particolarmente certi settori, anzitutto quello della cultura popolare in cui il popolo non è più l'oggetto ma il soggetto dell'azione culturale. Questa rappresenta infatti la coscienza della funzione sociale ed umana del lavoro e della prospettiva che ne deriva; e grazie alla dialettica feconda che si stabilisce tra la comunità e l'individuo, il momento collettivo interviene a fianco dell'individuo nel processo della creazione. In breve la cultura popolare non è più il pallido riflesso di una cultura di *élites*, ma piuttosto la liberazione dal suo isolamento, la formazione di una cultura organica e differenziata, alimentata da forze creatrici sempre nuove. Un altro settore degno di attenzione è quello della tecnica. Certo, in regime socialista, si può constatare un grande sviluppo della tecnica, ma ciò che importa è che lo sviluppo non si effettua in funzione di interessi particolari, ai quali il regime borghese tenta inutilmente di sovrapporre un motivo morale e si accompagna alla coscienza del suo valore umano. Si tratta della tecnica come strumento della costruzione etica, come espressione della sua potenza. Nel nuovo regime il regno della tecnica esprime il *regnum hominis* e tutte le sue forme sono chiarite da questo significato. Un altro aspetto di estrema importanza dal punto di vista della cultura è la

condizione delle donne e dei giovani. Si sa come nella crisi borghese la condizione della donna, sotto l'apparenza di una conquistata libertà, si sia tesa fra i due estemi opposti di una femminilità sessualmente esasperata, che sfrutta il suo privilegio, e quella di una femminilità rilegata in un lavoro che, se è uguale a quello dell'uomo, è per lei più pesante in quanto è l'oggetto di un più odioso sfruttamento. In regime socialista la libertà della donna, dopo le naturali oscillazioni dell'inizio, tende a permetterle, liberandola dalle catene e dai limiti tradizionali, di accedere alla vita civica sotto tutte le sue forme; essa implica parimenti il riconoscimento della sua natura fisiologica particolare con i diritti e i doveri che essa comporta e dell'originalità dello sviluppo umano che essa permette. Quanto ai giovani una civiltà radicalmente progressiva è condotta a vedere in essi non una materia plastica che deve adattarsi alla vita e alle idee degli adulti, ma la forza primitiva e naturale di rinnovamento e di sviluppo. Se la società borghese è costretta a porre il problema dei giovani, la società socialista pone piuttosto, come suo elemento essenziale, quella della funzione dei giovani. Da ciò la grande cura per la loro formazione ed il loro sviluppo positivo, da cui deriva il carattere di giovinezza che questa società manifesta. Perché l'educazione non è considerata da essa come una attività particolare isolata; è la società che è educatrice, in quanto è essa stessa creatrice, e vi è posto per i giovani, come per gli adulti, nel suo processo universale di rinnovamento interno.

In fine dobbiamo aggiungere che la civiltà progettata dal comunismo e da esso effettivamente realizzata per mezzo della sua universalità umana, non può e non vuole perdere nulla di ciò che è umano. Vuol essere da una parte una civiltà di pace e di collaborazione; e d'altra parte vuole raccogliere ed interpretare di nuovo tutta la tradizione. Se ne combatte qualche aspetto per i suoi riflessi attuali, tuttavia storicamente lo comprende in sé, come comprende altri ignorati e nascosti, e attraverso questa comprensione essa riva-

lorizza ciò che quelli contengono di umano, ciò che sorge dalla vita dei popoli. Ma questa universalità non è né un eclettismo, né un cosmopolitismo astratto. La tradizione è trasformata in vita e l'originalità dei diversi popoli è sviluppata in funzione del suo significato umano generale. Ciò che avviene in Cina ne offre l'esempio luminoso. La stabilità grandiosa dell'umanesimo cinese non è stata scossa né dall'Illuminismo borghese, né dal Cristianesimo. Essa ha resistito perché l'uno e l'altro sovrapponevano alla realtà tragica, ma possente, del popolo cinese degli schemi di altre civiltà improntati a significati stranieri. Solo il marxismo — riconoscendo i problemi cruciali del popolo cinese e incitandolo a risolverli — ha trasformato questo umanesimo statico in un possente umanesimo dinamico, scoprendo nella tradizione cinese delle nuove fonti di energia e dei nuovi orizzonti di umanità.

Ancora due osservazioni: la prima è che la civiltà e la cultura comunista si oppongono alla civiltà borghese in modo diverso da quello con cui la civiltà borghese si oppone alla civiltà comunista. La civiltà borghese rifiuta di riconoscere l'altra come realtà storica, come civiltà, come cultura e ricorre agli schemi di interpretazione più grossolani. La civiltà comunista, invece, non teme per nulla di riconoscere l'altra. Pur combattendola dichiara il senso della sua realtà storica, ne assorbe i principi progressivi e vitali, tendendo a stabilire nella lotta stessa e al di là di essa una grandiosa continuità dialettica. La verità è che la civiltà e la cultura comunista rappresentano il compimento — i cui sviluppi futuri sono imprevedibili — della grande avventura umana nata in Grecia, che si è continuata ed estesa nell'Era Moderna e che la crisi imperialistica borghese comprometteva. Esse realizzano la cultura europea nella sua essenza progressiva e costituiscono veramente l'umanesimo integrale.

L'umanesimo greco aveva riconosciuto nella felicità lo scopo della vita, ma il suo carattere idealistico aveva fatto

della felicità l'ideale del saggio. Questo stesso scopo — la felicità — l'umanesimo comunista propone di nuovo come il problema di tutti, di ogni vita e di ogni istante, la cui soluzione può garantirsi solo nella libera costruzione del mondo degli uomini per mezzo dell'azione di tutti gli uomini*.

1954

* [Pubblicato in « Comprendre », 1954, n. 10-11].

IV

PER L'UNIVERSALITÀ DELLA CULTURA

Se si intende per cultura la coscienza che l'umanità ha di se stessa e del suo mondo, le forme, le attività, le strutture obbiettive nelle quali questa coscienza si esprime e si sviluppa, il problema della sua universalità coincide con quella dell'universalità dell'uomo e della sua civilizzazione.

Questa universalità non deve dunque essere considerata come una sorte di entità generica corrispondente ad una pretesa natura umana o ad un valore ideale assoluto, esplicitamente od implicitamente metafisico.

L'uomo in effetto è — e dall'inizio dell'epoca moderna sa di essere — nella storia; e nella storia l'universale non è mai né una forma di essere, né un ideale di dover essere; è l'energia potenziale e l'espansione di un processo concreto durante il quale si pone il problema dello sviluppo dell'umanità.

Questo processo quanti più riflessi, reazioni, rotture suscita, tanti più problemi crea diffondendosi profondamente nella realtà umana; e la coscienza che l'accompagna, l'illumina, lo anima, è tanto più universale, in senso storico, quanto più la sua energia suscita contrasti e movimenti dialettici. Anche la universalità della cultura greca da Pericle a Platone, della cultura romana imperiale, dell'umanesimo e dell'Illuminismo, non risiede — come vorrebbero certe ingenuie schematizzazioni — nell'uniformità di contenuti, di forme e di significati, ma nel movimento interiore com-

plesso e dialetticamente coerente, ricco di potere d'espansione e di continuo sviluppo.

Non pare certo facile scoprire nella cultura contemporanea un principio di unità e d'universalità. La stratificazione tradizionale di contenuti che essa presenta, manca non solo di coerenza, ma anche di solidità; sono come dei frammenti che possono entrare nelle più diverse connessioni secondo gli equilibri più instabili. D'altra parte, se vi è ormai un'esperienza comune, che si inquadra in tutto un ordine filosofico di idee, è proprio quella dell'autonomia delle forme della vita culturale, che l'idealismo ha elevato a dignità di momenti essenziali dello spirito assoluto.

Ed infine, là ove un indice di unità organica di significati si manifesta, sorge in forma polemica ed in opposizione con un'altra tendenza, senza possibilità apparente di conciliazione o di compromesso. Così si parla frequentemente di una crisi della cultura, pensando che essa corrisponda ad una crisi della società, e ad una crisi della persona stessa. Ci si compiace anzi spesso di considerare questa crisi come l'essenza della cultura o di assumere il ruolo dei profeti del malaugurio, anche se alla realtà umana ripugna il prendere sul serio l'uno o l'altro di questi atteggiamenti.

Di fatto, se consideriamo la cosa con attenzione, c'è in noi, uomini di cultura, un senso più o meno esplicito di responsabilità, che va dalla cattiva coscienza alla affermazione di una esigenza concreta. So che oggi basta per sentirsi «uomini di cultura» avere delle ali per sollevarsi nella atmosfera rarefatta della «pura spiritualità», del «sapere per il sapere», «dell'arte per l'arte», del moralismo; che questa «purezza» ha un significato positivo nei confronti di un rozzo confessionalismo, di un volgare conformismo, di una *routine* senza buon gusto e finezza. So anche però che non arriva mai limpida al nostro spirito ma confusa ad una specie di orgoglio retorico o di malinconica disillusione; di rimorsi e di disgusto che si cerca di fare tacere per presunzione. Il vero è che ci si sente uomini e che la frattura interiore, il carattere disorganico del mondo culturale turba e perverte in noi il senso dell'umanità. Si può dire che la

esigenza d'unità e di universalità della cultura coincide con quella della sua umanità e del suo carattere concreto. Vi è in ciò una responsabilità da cui non ci possiamo seriamente sottrarre.

Una cosa è certa: l'unità e l'universalità della cultura non possono essere raggiunte al di fuori dei conflitti umani, come per una specie di viaggio miracoloso che ci faccia approdare all'isola dei beati. Isolandosi dalla realtà della lotta, la cultura si rende frammentaria; si raffina forse formalmente, ma si riempie nello stesso tempo di nostalgia per i contenuti più strani ed incoerenti. Lungi dall'unificarsi, crea un nuovo piano di lotta, al livello del quale — e questo è il peggio — lo spirito di Don Chisciotte si fonde con quello di Saucio, contamina le sue armi culturali con compromessi realistici ed introduce nella realtà stessa la confusione e l'inganno. Non è neppure possibile mettersi al di sopra dei conflitti facendo appello ad una natura umana ideale o ad un sistema di puri valori trascendenti — il che poi in definitiva è la stessa cosa, perché non si fa che passare da una metafisica implicita ad una esplicita. Una evasione di questo tipo è ancora più spiacevole dell'altra, sia per il tono ipocritamente edificante, che per la banalità dei compromessi e degli equivoci che introduce.

Incapace di raggiungere lo scopo che dice di proporsi: quello di unificare la problematica della vita culturale, mira invece a sopprimerla nella vanità delle singole « anime belle » o nella restaurazione di strutture sociali o religiose che la realtà umana ha da molto tempo superato, ma che continuano a paralizzarla. Vi è nel suo idealismo pedagogico un'ipocrisia grossolana, indifferente, retrograda, che contrasta col realismo dell'educazione che l'umanità riceve dagli stessi avvenimenti.

Non è dunque né al di fuori né al di sopra del conflitto, ma al suo interno stesso che può essere provato il principio d'unificazione e di universalità della cultura; non un principio che già esista e che non si farebbe che scoprire per genialità intellettuale, ma un principio che si forma attraverso le lotte in una coscienza sempre più vasta e compren-

siva; come la linea del progresso, non fatale, ma voluta da una civiltà umana organica. Il rilievo di un tal principio richiede, perciò, un orientamento netto e specifico della coscienza culturale. Anzitutto, coscienza del carattere etico della cultura; cosa che non vuol dire che in essa devono predominare le preoccupazioni o gli obblighi morali, ma che essa non deve mai dimenticare il suo significato umano, la sua responsabilità nei confronti dell'uomo che si sviluppa in essa e per essa; così che sia coscienza del proprio umanesimo aperto e concreto che, lungi dal limitarne, ne promuove la libertà. Una concezione astratta della cultura, priva di principi e dilettantesca, è tanto lontana da questo umanesimo radicale quanto un moralismo di trascendenza; e i due atteggiamenti finiscono d'altronde per ricongiungersi.

In secondo luogo — e questo aspetto è strettamente collegato al primo — coscienza del carattere sociale della cultura, i cui problemi son radicati nella realtà sociale dell'uomo. Tutti gli aspetti, le forme, i valori della cultura comportano questo carattere di sociabilità anche quando si potrebbe credere che si tratti unicamente di punti di vista particolari. Le nozioni dell'arte come intuizione pura, del sapere come verità astratta del pensiero individuale, o della religione come fatto di coscienza, corrispondono anch'esse, con l'esperienza che le determina, ad una certa struttura sociale. Ma l'uomo ed il suo essere sociale non sono una realtà stabile, costituiscono una realtà storica, che si costruisce per la sua stessa opera nel mondo. Da ciò deriva un terzo momento: la coscienza della storicità della cultura; storicità che non sviluppa solo i suoi aspetti particolari, le sue strutture oggettive, le sue istituzioni, ma anche le sue linee generali, i suoi valori, il suo stesso organismo. L'unità — quando si tratta della cultura — non può dunque mai essere un'identità generica, ma un processo dinamico, e la sua universalità non deve essere concepita come un'entità ideale ed astratta, ma come un contenuto storico della concreta totalità umana. Da ciò deriva, da una parte, la coscienza del carattere dialettico e storico della cultura: la sua continuità consiste nel processo che va dall'affermazione d'una posizione come sua

unità assoluta al suo sviluppo in un sistema di tensioni e di posizioni contraddittorie che sbocca a una antitesi di rottura o di crisi; d'altra parte, la coscienza della « circolarità sociale » della cultura, se si può così chiamare, i suoi modi di equilibrarsi ed il suo movimento attraverso le classi sociali con arresti, scissioni, nuovi processi e collegamenti, attraverso diverse forme di determinazioni isolate, di rapporti e di reazioni. Se questo movimento è talvolta interrotto, qualche volta stagnante, l'esigenza di universalità lo vuole continuo rapido e fecondo.

Noi non chiederemo dunque all'uomo di cultura di mettersi al di fuori o al di sopra dei conflitti, cioè di elevarsi ad un piano astratto universale, donde la vita civile possa essere dominata in una prospettiva unitaria. Noi gli chiediamo invece di essere coscientemente nel conflitto, di sviluppare la propria coscienza nell'orizzonte di cultura di cui abbiamo tracciato le coordinate e che solo risponde all'esigenza d'universalità concreta nella cultura moderna. Perché è proprio in rapporto all'impegno coraggioso ed onesto nella lotta che si sveglierà in lui il senso della propria responsabilità etica ed umana, responsabilità non di una cieca fedeltà a valori ideali, ma di uno sforzo concreto della vita civile.

Questo carattere di concretezza etica accompagna dunque la coscienza della sociabilità e della storicità della cultura; in questa coscienza idealmente umanistica, si fa strada la prima forma d'universalità culturale. Il mondo culturale non appare più allora come orientato verso un « luogo senza luogo » per raccogliere i riflessi di una sfera « sovraceleste », ma radicata nella vita sociale e collocata nella storia, cioè attribuita all'uomo nella sua realtà concreta. Così l'uomo di cultura, come tale, per il fatto che accetta un posto nel conflitto, risolve il contrasto polemico nel quale la maggior parte inciampa, e nella coscienza della dialettica storica delle posizioni antagoniste, mira a ricavare dalla storia (dalla storia dell'uomo che si costruisce costruendo il suo mondo) al tempo stesso il principio e la legge. La via che conduce ad una cultura universale è in questa coscienza del principio e della legge storica; donde le opposizioni

culturali traggono la loro validità dialettica, e nel tempo stesso il loro sviluppo verso una soluzione per cui non si tratta dunque di richiamarsi ad un ordine « sovraceleste ».

I punti di vista particolari perdono allora la rigidità dogmatica che li isola; essi rientrano nel flusso della vita umana ove solamente, nella tensione stessa del loro conflitto inteso nel suo senso radicale, si può ritrovare una linea di unità culturale. La cultura ci guadagna una struttura organica, solida e può riassimilare — senza che rimanga nulla d'oscuro, di anacronistico, di assurdo, insomma d'irrazionale — tutta la materia tradizionale.

È difficile determinare quando sorga la coscienza culturale dell'uomo moderno. Essa si fa strada man mano che acquistano validità gli aspetti mondani della sua esperienza, che si riconosce non in un mondo metafisico per realizzarvi un destino trascendente, ma nella natura per crearvi il suo mondo; in una solidarietà sociale sempre più vasta e in una storia che non sfocia in una crisi escatologica ma in un processo infinitamente progressivo. Questa coscienza corrisponde naturalmente all'apparizione di nuove forze socialmente produttive che tendono a divenire dominanti e si costruiscono in tutti i domini una tecnica progressiva. L'esercizio stesso di questa produce una nuova coscienza scientifica e storica della realtà naturale ed umana; ed una visione rinnovata ne scaturisce, la quale trova anche essa i modi di espressione e determinazione oggettiva che le convengono.

Lo sviluppo della società borghese a partire dalla società feudale, costituisce, dal XII secolo in poi, il fenomeno storico essenziale che determina lo sviluppo della cultura moderna e ne giustifica i caratteri, le forme e lo stesso ritmo dialettico.

Esso spiega la sua tendenza dominante, antimetafisica e mondana, scientifica e storica, la problematica sempre più libera dell'arte, l'interesse tecnico; il desiderio e la volontà di una padronanza costruttiva dell'uomo sulla natura e sul proprio destino storico. Il fatto etico capitale, riassumendo queste tendenze della cultura in un senso praticamente efficace per la determinazione della realtà storica, è

la costruzione dello stato moderno, che in questo senso Hegel concepiva proprio come il sostituto di Dio nella storia. Sostituto che ha per carattere essenziale la sua dialettica storica intrinseca, poiché domina la storicità e ne è a sua volta dominata e anche perché si forma sulla base di un potere, di una autorità che tende a risolversi in quella che Rousseau chiamava la « volontà generale ».

Non è possibile tracciare il movimento complesso della cultura secondo la linea che abbiamo segnato, dal XII al XVII secolo; è chiaro tuttavia che l'Illuminismo per il suo carattere intellettuale, per il suo motivo naturalistico, sia nel dominio fisico che in quello etico, per la sua attività pratica e la coscienza storica progressiva che l'accompagna, per il suo ottimismo ma anche per lo stesso limite dogmatico di molti suoi principi, rappresenta la coscienza universalistica e progressista della borghesia conscia della sua funzione nella storia della civiltà. Così non è per caso che la dialettica implicita nella natura dello stato moderno giunga alla luce in tutta la sua tensione tragica sul piano teorico come nella realtà storica stessa, con la rivoluzione francese; e che il problema della democrazia si ponga ormai, specularmente e praticamente come il problema politico essenziale. Nel secolo e mezzo che è seguito, lo sviluppo dell'economia borghese e della struttura tecnica della produzione, la dialettica aperta in se stessa del corpo politico, portano alla luce uno strato più profondo della realtà storica — lo strato economico-sociale — ne rivelano le contraddizioni ed i processi. La continuità del movimento rivoluzionario ed il suo radicalismo sempre più estremo, al di là dei limiti che Termidoro ed il napoleonismo avevano creduto di poter fissare per sempre, permettono a Marx di scoprire il principio stesso di queste contraddizioni e di questi processi storici in una dialettica intrinseca al mondo della produzione in regime borghese, di unificare e d'universalizzare storicamente in questo sapere la coscienza della classe operaia e della sua lotta, destinata a trascinare nel suo movimento le masse socialmente oppresse, assumendo la responsabilità di una nuova fase della civiltà umana.

Non si tratta più di una ipotesi o di una teoria: ottocento milioni di uomini, che rappresentano quasi un terzo del genere umano, vivono, progrediscono, agiscono, pensano su questa via, e numerosi altri lottano per raggiungerla.

Già appare l'alba d'una nuova cultura; nuova, voglio dire, non tanto per i suoi contenuti e le sue forme — bisogna guardarsi dal far previsioni a questo proposito — ma nel senso che questa cultura aderisce all'unità delle forze sociali alle quali corrisponde, come la coscienza che la illumina, la dirige, la feconda. Deriva da ciò una consistenza organica ricca e coerente, che vive in una continua circolazione attraverso il corpo intero della società. Da ciò nasce anche un nuovo sistema di rapporti fra la vita e la cultura, un nuovo ordine di valori umani concreti, una nuova costruzione di strutture e di istituzioni obbiettive; in altre parole una nuova attualità della libertà creatrice dell'uomo. È certo che in una tal cultura i motivi che abbiamo visto affiorare sin dalle origini del mondo moderno: la mondanità antimetafisica, l'unione dialettica e critica dell'empirismo e del razionalismo, il realismo attivo, la coscienza sociale, storica, aperta, la moralità costruttiva, insomma l'umanesimo, al di là dei suoi limiti e dei suoi miti, sono purificati, liberati dalle catene e dai compromessi, resi coerenti ed attivi; divengono veramente i principi di una cultura organica, universalmente umana, e progressiva che esprime nel grado più alto questa coscienza — che conferisce il suo senso a tutto il movimento della cultura moderna — della potenza dell'uomo nell'ambito della realtà e della storia.

Il processo della cultura moderna, considerato nel suo insieme, è senza dubbio l'universalità umana in lotta per la propria realizzazione e questa lotta si sviluppa su un radicale conflitto sociale. Il corso del suo movimento è difatti continuamente interrotto e ritardato da situazioni od eventi ai quali esso stesso — o piuttosto il processo sociale ch'è alla sua base — dà dialetticamente origine; situazioni che, differenziandosi, si innestano le une sulle altre. Noi ne indicheremo solo tre, sicuramente fondamentali.

La prima si sviluppa contemporaneamente e, in certo

modo innestata al primo sorgere di quel movimento di vasta universalità. Si tratta del distaccarsi della Chiesa, in nome della sua natura religiosa, dalla struttura della società feudale. Questo processo, iniziatosi col rinnovamento gregoriano, deve il suo vigore e la sua consistenza storica proprio al comparire delle nuove forze sociali e si lega al loro sviluppo, procedendo, dalla religiosità popolare del XIII e XIV secolo in Italia allo scisma d'occidente, ai movimenti stessi della Riforma. Ma il pontificato principesco del Rinascimento rivela l'inserzione della Chiesa nella nuova struttura borghese della società e della civiltà italiana. Tuttavia la crisi di questa, con la formazione della nuova realtà economica e politica europea, e d'altra parte la minaccia protestante, riconducono la Chiesa all'esigenza della sua propria autonomia: autonomia fondata non sul ritorno ai principi evangelici — sopraffatti dalla coscienza di una vera più complessa problematica — ma sulla affermazione del diritto e della dignità della Chiesa, in ragione della sua consacrazione divina, su tutte le forme e le istituzioni della vita civile. La Controriforma ed il Concilio di Trento, con tutto un insieme di riflessi e di reazioni, segnano questo orientamento antimondano tendente anzitutto a combattere gli aspetti della nuova cultura e a neutralizzarli distruggendo il loro significato umanistico. Esso riappare continuamente, sino ad oggi, nei momenti di crisi, come l'organizzazione della diffidenza, dell'inerzia, della disperazione, degli interessi e privilegi acquisiti.

Contro questo aspetto della reazione, i suoi sostegni sociali ed i suoi riflessi culturali, la borghesia ha vittoriosamente lottato dal XVII al XVIII secolo. Ma poiché la rivoluzione francese guidata dall'ideologia illuminista, apre la via alle forze ed ai diritti del quarto Stato, Termidoro ne segna l'arresto. Nello stesso tempo s'avverte il ripiegamento della coscienza borghese da un impegno d'universalità e di progresso in una sfera d'irresponsabilità civile, di intimismo, di tradizionalismo, di evasione sul piano mistico e fantastico, di metafisicismo idealistico. Si sviluppa allora il secondo grande fenomeno di reazione: il romanticismo. In questo

senso esso riassorbe e riconsacra il primo. Con la differenza però che esso nasce dalla dialettica stessa della coscienza borghese. Così, particolarmente nei paesi ove la struttura feudale è rimasta ancora solida e conserva, radicato anche sotto astratti principi illuministi, il carattere tradizionale della vita, in Germania, in Inghilterra, in Russia, il romanticismo appare come una rivoluzione dello spirito sia contro i valori astratti, sia contro le forme tradizionali cristallizzate, le teorie dogmatiche. In questo secondo senso il romanticismo raggiunge un senso della realtà umana e della dialettica della storia che lo porta, con Hegel, a fecondare la rinascita dell'Umanesimo concreto; non soltanto al di là del romanticismo stesso, ma anche delle forme del neo-illuminismo attraverso le quali la borghesia dalla metà del secolo scorso sembra illudersi di riprendere la sua missione universale storica, in rapporto allo sviluppo della tecnica produttiva.

Questo neo-illuminismo, con le diverse forme del positivismo, domina il pensiero europeo nella seconda metà dell'ultimo secolo e continua ancora oggi nei paesi anglosassoni e particolarmente in America, ove adotta il tono di un riformismo fondato su un concetto universalistico della natura umana. Esso anche si accompagna, non solo nella filosofia ma anche nella letteratura, alla critica dei costumi, della civiltà borghese e dei valori che in essa dominano. Tuttavia, anche nelle sue forme più raffinate, come in Dewey e nella sua scuola, sia sul piano teorico che su quello etico, politico e pedagogico, si muove ancora in un dogmatismo illuminista astratto che cerca di sfuggire alla pressione ed alle esigenze della realtà storica, che ne nasconde la radicalità dei conflitti.

Non è un mistero per nessuno che la civiltà borghese all'inizio del secolo è entrata in una crisi radicale e che i suoi caratteri originari di universalità e di progresso sono stati distrutti dalla realtà stessa dell'imperialismo in cui essa è sfociata. E non è senza ragione che la sua coscienza culturale si è una terza volta sottratta alla sua responsabilità storica con un tentativo di evasione dal reale. Di tale

evasione la forma più nascosta, ma non meno grave, è proprio quell'Illuminismo cosmopolita a cui è sfociato il nuovo positivismo, dopo aver rinnegato nei loro principi e nei loro presupposti reali i due essenziali momenti della coscienza culturale moderna, quello scientifico e quello storico, risolvendo la scienza nella mera convenzionalità del discorso, la dialettica della storia nell'astrattezza di rapporti sociologici e dissolvendo il problema etico dell'azione nella vuota ed ambigua astrazione del pragmatismo e del tecnicismo.

Più netta ancora è la forma neoromantica di evasione, di rinuncia, di fuga di fronte alla responsabilità di un impegno etico-sociale concreto: lo spiritualismo, l'idealismo, l'irrazionalismo in filosofia, come il formalismo ed il metafisicismo in arte, ne costituiscono gli aspetti particolari. Decantando continuamente la sua purezza, la cultura si imbeve di mille compromessi e contaminazioni, che al momento opportuno o sfrutta o rinnega; vantandosi della propria libertà essa è respinta e rinchiusa nell'evasione, nella irresponsabilità e nell'inazione, incappa nel capriccio che pretende di erigere a dogma. Che vi è di strano se finisce per risfociare, attraverso le sue forme degenerate più diffuse, nel peggior romanticismo e nel controriformismo più assurdo ed antiumanistico? Se nel rifiuto di ogni responsabilità finisce ad assumersi tutta intera quella di mancare al proprio dovere umano, opponendo una barriera alle forze nuove della costruzione sociale.

Questa è la ragione della crisi della cultura contemporanea. Essa impedisce che le forme di astrazione e di evasione, in cui si rifugia la coscienza borghese, possano aspirare all'universalità, tranne a quella che esprime la negazione stessa della cultura moderna: l'oscurantismo confessionale. È nella coscienza della nuova classe sociale in lotta per costruire, per mezzo della sua libertà e sotto la sua responsabilità, un mondo civile rinnovato, che risiede il centro di una cultura organica ed universale; una cultura il cui radicale umanismo, al di là dei tentativi di arresto, di deviazione o di evasione, realizzi completamente ciò che è stato sin dal principio il libero orizzonte dell'uomo moderno.

In questa cultura, ed in essa solamente, l'umanità si afferma integra ed operante; tutta quanta la tradizione si riassume e si condensa, gli stessi aspetti della crisi perdono il loro carattere spettrale e, rientrando nella storia, si giustificano e provano la loro validità*.

1950

* [Pubblicato in « Comprendre », anno 1950, n. 1].

L'UMANISMO E LA CULTURA CONTEMPORANEA

Non si può porre il problema del valore dell'umanismo nella cultura attuale senza precisare che cosa s'intenda col termine di umanismo. Ciò che viene in tal modo designato è un momento storico della civiltà, di cui si tratta di definire i limiti e i caratteri. Ma già in questa definizione che si vorrebbe concreta, s'insinua — come del resto sempre avviene nella periodizzazione della storia — un elemento di valutazione, e cioè il rilievo di un ideale di vita o di cultura, che conferisce a quel momento storico un valore tipologico. L'orizzonte che così si definisce è investito da un carattere esemplare, che gli permette di valere insieme come criterio unitario di una tradizione e come modello ideale. I nomi di umanismo, di medievalismo, di barocco, di illuminismo, di romanticismo designano delle categorie insieme storiche e valutative, in cui l'unione dei due momenti, che caratterizza d'altronde il sapere storico in generale, è accentuato per motivi polemici. Se è evidente che tali categorie sono indispensabili, esse sono inevitabilmente soggette a una dialettica complessa. Difatti la polemica sull'umanismo da Burckhardt fino a noi è un fenomeno culturale dei più interessanti e fecondi, il cui significato sorpassa di gran lunga la questione particolare e le sue soluzioni. Non solo essa mette in causa i limiti e i caratteri dell'umanismo, e quindi la prospettiva storica nel suo insieme, ma il senso unitario dell'interpretazione o, in altri termini, il significato generale della storia moderna.

In un tale sviluppo dialettico i due momenti tendono a dissociarsi. Da un lato, il momento storico, ripugnando a una schematizzazione, si scompone, si articola, si dinamizza nella complessità del suo processo e delle sue direzioni particolari. D'altro lato, il momento valutativo si idealizza nell'astrazione, vi si distingue e si definisce in funzione dei diversi orientamenti della cultura. Per tal modo, in tale risoluzione del compromesso, che dovrebbe essere radicale, la complicazione sembra aumentare per ciò che riguarda il sapere concreto, mentre qualcosa d'essenziale sembra andar perduto. Per la storia, ciò che va perduto è il senso unitario, indispensabile alla sua funzione sia teorica che pratica. Per la definizione dell'ideale va perduto invece il riferimento storico concreto, la validità esistenziale di ciò che di fatto è vissuto, senza cui quella diviene astratta insieme ed arbitraria.

Ora noi non intendiamo d'entrare in questa polemica, neppure con l'intenzione di mettere a profitto le sue posizioni dialettiche e i suoi risultati. In altri termini, noi non vogliamo assumere la categoria d'umanismo nel senso di un periodo storico determinato e neppure nel senso di un ideale definito di cultura, sia come criterio di una tradizione specifica, sia come norma, o sia ancora come un compromesso tra le due. Piuttosto, estendendo storicamente il concetto di umanismo come espressione della linea unitaria del processo in cui l'autonomia dell'umano si afferma e si riconosce, noi cercheremo di individuarne le varie tappe, di mostrare in qual grado e sotto quale forma noi oggi vi partecipiamo, al fine di definire il senso attuale di una cultura umanistica vivente e consapevole di tale processo.

La prima forma in cui s'afferma tale coscienza di autonomia umana e che determina quindi per sempre il corso della civiltà occidentale, la ricchezza dei suoi contrasti e il suo aperto dinamismo, è quella dell'umanismo idealistico, proprio alla cultura greca. La sua origine sociale sta forse nella crisi economica e politica dell'aristocrazia nelle città greche, a cui tende a sostituirsi una classe artigianale e mercantile,

una borghesia, se vogliamo usare in senso lato tale parola. In verità, per il fatto del permanere del regime schiavista, la nuova classe non sa né può promuovere un vero rinnovamento sociale ed etico. Essa si accontenta di accaparrarsi i privilegi della classe ch'essa sostituisce, spesso senza farvi corrispondere le funzioni e le virtù tradizionali, suscitando più forti tensioni e contrasti. Ai valori tradizionali del costume aristocratico non riescono a sostituirsi dei nuovi concreti valori, radicati nello sviluppo storico della nuova classe sociale. Lo sforzo dei sofisti oscilla tra un estremo individualismo e un estremo universalismo e, pur essendo ricco di promesse, non si realizza all'interno di una realtà sociale concreta, ma rimane sul piano della retorica, di un dover essere intersoggettivo. Il crollo non compensato dell'ordine aristocratico, in un caos di interessi e di appetiti, ispira la visione tragica e comica di Aristofane.

I valori, come tali, sembrano non poter essere salvati che al di sopra del costume, in un «luogo senza luogo», che è quello della pura idealità. Al di sopra della civiltà, in cui, come in tutto il mondo orientale, i valori sono intimamente inseriti nel costume e nella sua articolazione organica, s'eleva, distinguendosi, la cultura. È la *paideia* in cui i valori tendono a dissociarsi dal costume, a idealizzarsi e a universalizzarsi, come le coordinate esemplari di un'umanità libera, che vi ritrova insieme la sua disciplina e la sua propria perfezione e che consacra così il privilegio di coloro che sono esenti dalla servitù del lavoro.

Questo processo di idealizzazione appare in tutti i campi della vita e della cultura greca. L'educazione non è più l'addestramento di categorie determinate a compiti particolari; essa si indirizza all'uomo in quanto uomo, in vista di una sua armonica perfezione, come testimonia il ricorso alla ginnastica, alla musica, alla poesia come elementi educativi fondamentali. Nel diritto ugualmente: se la rivoluzione sofistica oppone la natura — la *fusis* — alla legge del costume — la *themis* — all'una e all'altra si sovrappone la *diche*, la legge di universale giustizia. E questa trova il suo riconoscimento nel *nomos*, nella legislazione della *polis*, la

sua celebrazione in Solone, la sua consacrazione in Socrate. La legge civile di Creonte si impone alla fraternità di sangue di Antigone; l'assoluzione dell'Areopago ateniese al furore delle Erinni perseguitanti il matricida. La Città-Stato tende ad abbandonare il suo carattere sacrale e tribale, per acquistare la dignità di uno Stato universale di diritto, diritto la cui trama va svolgendosi, differenziandosi, umanizzandosi attraverso la grande oratoria forense e politica. Perciò Eschilo celebra la vittoria di Atene sulla barbarie persiana; perciò Socrate muore per obbedire alle leggi della Patria, sorelle delle leggi eterne dell'Ade. D'altronde sul piano morale la *maieutica* socratica rappresenta lo sforzo di trarre dalla stessa opinione e dalla pratica morale, ormai confusa e turbata, la nozione di virtù, il suo principio ideale che, come tale, nel suo puro concetto, nel suo sapersi, è già tutta la moralità. Il « conoscere se stesso » di Socrate è essenzialmente un riconoscere nell'uomo il momento interiore dell'idealità; il suo modo di dialogare vuole evocarlo in ciascuno, la sua vita è l'aperta sua realizzazione e ciò cui egli aspira è una società di uomini liberi con cui, nel discorso, l'infaticabile ricerca possa proseguirsi. La varietà delle scuole socratiche porta alla luce la varietà delle tendenze secondo cui s'afferma e si sviluppa questo processo di autonomia morale dell'uomo.

Non è qui il luogo d'insistere sul vigore con cui lo slancio idealistico pervade la creazione artistica, strappandola dal realismo primitivo e dal simbolismo che esprimevano la sua funzione sacrale. Certo l'arte greca rimane radicata in una tradizione sacrale, ma ne traspone le forme dense e l'acre fragranza in un'atmosfera di trasparente idealizzazione in cui i canoni artistici, esprimenti tale idealità, pur riposante su complessi motivi, sono le norme stesse della bellezza, come puro valore. All'urto dell'esistenza l'arte greca opporrà le forme di una perfezione armoniosa e compiuta, palpitanti di libera vita. Come dice Hegel, s'inizia qui la religione dell'arte bella, il cui culto continuerà attraverso tutta la civiltà occidentale e che determinerà il valore, il senso, le direzioni, le forme, i contenuti dell'arte, la sua problematica e la sua

tecnica, la natura stessa della sua creazione. Anche lo stesso campo religioso è investito da questo processo di idealizzazione. La figura originaria informe degli dei, e i rapporti complessi di partecipazione che ne determinano gli attributi e ne costituiscono il mito, si purificano nelle immagini ideali degli Olimpici e nelle avventure esemplari della loro mitologia, in cui l'uomo trova riflessi — ma rischiarati e purificati — i significati e gli atti della propria vita.

Infine l'idealizzazione etica, estetica e religiosa, per cui l'umanità si consacra e si giustifica nella sua indipendenza, trova il suo compimento e la sua garanzia nell'ordine teoretico, nel mondo sovraceleste e pertanto sempre immanente del razionale, elaborato dalla cultura greca. La filosofia greca è la sola nell'antichità che sia giunta alla « scoperta della ragione » e che ne abbia ipostatizzato l'ideale per riconoscerne la struttura essenziale della realtà. Il pensiero cinese e il pensiero indiano hanno certo anch'essi elaborato l'esperienza, traendone delle connessioni e delle costanti. Ma in queste culture tale processo, se non si limita a un sempre più sottile e incontrollato rilievo empirico, si sviluppa e si concreta secondo una curvatura caratteristica, determinata, per quanto riguarda il pensiero cinese, dalle categorie di un sistema di partecipazione cosmico-sociale, che domina a sua volta il rito, l'etichetta, la tecnica, e per quanto riguarda l'India, dalle categorie sacrificali, nate dall'universalizzazione del culto magico-religioso. In Grecia invece, la trama intellettuale che connette e risolve l'esperienza, al contrario, si situa nel libero spazio che le coordinate della razionalità definiscono, determinando insieme la struttura essenziale della realtà. A una metafisica mitica si sostituisce una metafisica razionale dell'essenza, che giustifica lo sforzo di idealizzazione della cultura e assicura l'ideale autonomia dell'uomo. È pur vero che il razionalismo come tale offriva la possibilità di due vie. L'una fu quella del naturalismo democriteo, che non sarà ripresa se non nell'Età Moderna e nella quale l'affermazione dell'indipendenza dell'uomo avrebbe rivestito tutto un altro senso. Ma a questa tendenza mancava una struttura sociale corrispondente e una tecnica del la-

voro, come condizione e momento di tale indipendenza. Così essa venne annullandosi, non sopravvivendo che nell'epicureismo, a cui fornì, nella grande crisi storica, le basi reali per un assoluto distacco dell'uomo. Così fu l'altra tendenza a trionfare: l'idealismo platonico, poiché esso corrispondeva alla situazione sociale e l'idealizzazione della cultura vi trovava la propria certezza.

Prima di proseguire, è forse utile osservare che il processo di idealizzazione non si limita all'uomo. Esso ingloba ugualmente la natura, sia in quanto la introduce come sfondo all'arte o al mito, sia in quanto le domanda, come nel teologismo aristotelico, di garantire nella realtà il finalismo ideale dell'azione umana. Si può anche constatare che l'idealizzazione conferisce alla natura il carattere di un momento dell'umanità, esorcizzando in essa i motivi magico-sacrali. Ricordiamo la trasformazione del momento fisico del rito nella danza e socialmente nell'atletica dei giochi pubblici, sorgente di una tutta nuova e universale socialità. Ricordiamo l'elevarsi del pasto, nell'etichetta del banchetto, alla dignità di un centro di umanità e di cultura, sino all'immagine del simposio platonico. E soprattutto pensiamo alla trasformazione ideale dell'erotica che, al di là sia della sensualità naturale, sia della sua consacrazione sociale nel matrimonio, sia della loro sintesi sacrale, celebra l'amore come il più vivo e il più libero dei rapporti umani, creatore del suo proprio mondo in cui sogno e realtà, tragedia e rapimento gioioso si intrecciano, demone dei sensi, figlio della bellezza, signore dell'universo, degli uomini e degli dei.

E ancora è necessario rilevare alcuni riflessi dell'idealismo culturale. Esso spezza infatti il cerchio tradizionale della civiltà, apre questa all'infinito verso quei valori-limiti, nel senso di una cultura universalmente umana. In tal modo anche l'organismo di quella si articola, si differenziano i valori ideali, ciascuno determinando un proprio campo di cultura, che s'integra in equilibri sempre nuovi. A ciò si connette il rapporto sempre più dialettico tra la persona, il costume, i valori ideali e la coscienza più viva dell'indipendenza individuale e della concretezza delle strutture e dei

gruppi sociali. Ma soprattutto giova tener presente che proprio sotto la pressione dello sforzo idealizzante prende rilievo nella cultura greca una realtà umana, sciolta dalle deformazioni del costume e dei suoi valori, una realtà lirica, tragica, comica, essenziale nella sua concretezza. Ciò appare soprattutto nel campo della storia, dove la stessa singolarità degli uomini e accidentalità di accadimenti si accentuano, così da imporsi all'attenzione come un mondo irriducibile alla trasfigurazione del mito, quasi nell'attesa di consacrarsi in un positivo significato. I segni di tale attesa di una coscienza storica positiva, in quanto storica, appaiono già in Tucidide stesso, nella forma di sintesi retoriche nei grandi uomini di Stato. Negli storici romani, sotto l'influsso dell'universalismo stoico, tale sintesi troverà nell'Impero la sua concretezza.

Da questo breve richiamo dei momenti essenziali dell'umanesimo greco, si rivela già la trama ch'esso offrirà alla dialettica della storia successiva. Ma a questo proposito conviene di considerare ancora brevemente ciò che avviene nel campo religioso. Da una parte, come già abbiamo accennato, la tendenza idealizzatrice della cultura greca vien formando delle immagini esemplari, antropomorfe degli dei che essa finisce per unificare in una rappresentazione ideale di libera universale spiritualità, culminante nell'idea del *nous* anasagoreo ed aristotelico. D'altra parte essa spiritualizza e universalizza la religione dei misteri e il suo culto purificatore sino al limite astratto della *gnosi*. Infine essa sottrae la rivelazione religiosa al profetismo limitato, per elevarla nel cielo di verità del *logos*, che illumina tutti gli uomini viventi sulla terra.

Se il Cristianesimo, contrariamente alle altre sette messianiche, ha potuto superare i quadri della tradizione ebraica, ciò è in grazia della predicazione paolina che lo traspose nel mondo della cultura ellenica, del pensiero ellenistico, che purificò il mito della rivelazione cristiana. Così i valori portati da questa si diffusero e si incarnarono — al di là della originaria antitesi tra il settarismo particolaristico e l'universalità trascendente — nei valori ideali dell'umanesimo

morale del mondo antico. Si può dire che se il Cristianesimo possedeva la forza di un giudizio sul mondo, che ne giustificasse e consacrasse la disintegrazione, solo l'umanismo idealista poteva salvare il mondo da questa disintegrazione. È nel clima di questo sincretismo per cui le leggi razionali dell'essere si sono identificate alle prescrizioni della volontà divina, e questa ha trovato nella disciplina morale la sua attualità umana, che s'è compiuta e giustificata la crisi della società schiavista e l'invasione barbarica, e che le nuove forze e le nuove istituzioni nate da questa rivoluzione trovarono le forme della loro solidificazione e della loro organizzazione.

Non è raro sentir parlare di un umanismo cristiano. Ora è necessario osservare, a questo proposito, che l'espressione non ha senso se pretende di indicare una sintesi ideale permanente, universale e organicamente perfetta. La stessa sintesi scolastica costituisce meno una realtà universale di cultura che un vasto e astratto schema teorico. Nessuno certo può misconoscere la grandezza monumentale del tomismo e il suo importante significato storico, ma è un fatto che l'*Humanitas* degli uomini concreta era ed è passata ben oltre e che la sua odierna consacrazione per parte della Chiesa non fa che confermare il suo antistoricismo di principio e, per conseguenza, il suo antiumanismo. In realtà si deve piuttosto parlare di un processo dialettico che parte da un'opposizione di principio tra umanismo e Cristianesimo e si sviluppa attraverso una mediazione complessa di compromessi particolari e di violenti contrasti.

Di fatto è innegabile che nella coscienza medievale prevalgono dei motivi nettamente antiumanisti, che contraddicono l'idea della autonomia umana. Essi nascono nella stessa curvatura religiosa della cultura, sotto l'influenza della nozione cristiana del trascendente. È facile richiamare alcune delle linee che derivano da questa curvatura fondamentale, al cui centro sta il mito del peccato originale e della virtù redentrice, del sacrificio della croce e della garanzia che ne deriva. Ricorderemo il trionfo della rivelazione sulla ragione, della verità teologica sulla verità filosofica; l'interpretazione mitico-allegorica della storia; la risoluzione — di massima,

se non di fatto — dell'uomo reale nell'uomo pneumatico; l'inquadramento della vita individuale nello schema della salute; la sovrapposizione all'universalità umana e alle sue istituzioni etiche e giuridiche del potere sacrale della Chiesa e del suo infallibile magistero; la prevalenza sull'idealismo estetico del simbolismo in arte.

Tuttavia, proprio in ragione dell'ombra demoniaca gettata sul mondo dal carattere eteronomo della nuova concezione della vita, la crisi medievale si svilupperà più radicalmente e più profondamente e la realtà manifesterà una energia più forte delle forme a lei contrastanti, esprimendosi nella forza delle individualità, nella solidità dei nuovi legami collettivi, nella spontaneità delle passioni, nella disciplina dell'intelletto. Questo enorme vigore dell'umanità medievale traspare nella realtà quotidiana che riflettono le cronache; essa riveste una validità universale nell'arte di Giotto, nelle sculture dei Pisani, nella *Divina Commedia*, la cui tensione esprime così fortemente il contrasto tra il giudizio di Dio e il valore dell'azione umana e della vita.

In un così vivace sviluppo, la dissoluzione della società antica si congiunge alla costituzione della nuova, che, libera ormai dall'irrigidimento del regime schiavistico e dall'organica disciplina di quello feudale, si articola secondo nuovi rapporti, nuove strutture, nuove istituzioni. Questa articolazione si produce alla fine del Medio Evo, per l'importanza sempre crescente della classe borghese, una classe di artigiani, di mercanti, di finanzieri, allorché tendono a prevalere i rapporti economici e politici che il prevalere di questa classe va provocando. Ora è proprio ricercando le forme e i mezzi di una propria organizzazione, che tale civiltà, così potente, vigorosa e ricca di contrasti ritrova gli aspetti della idealizzazione classica. Il rinascimento del diritto romano come diritto universale, la riscoperta dei canoni delle arti belle, la ricomparsa dell'ideale etico dell'armonia interiore ed esteriore e dei rapporti umani dell'amore e dell'amicizia, la rinascita della filologia e della retorica e la formazione di una classe di dotti, ancorati alla tradizione classica, ma animati dall'intenzione e dalla volontà di portare al mondo nuova

luce e nuova energia, costituiscono i principali aspetti di questo rinnovamento dell'umanesimo idealizzante. Esso si differenzia tuttavia dall'umanesimo antico per un elemento nuovo: una sorte di passione e di amore per il reale e per il concreto. È come se gli schemi ideali classici e le nuove forme che ne derivano non fossero destinati a significare la realtà, ma a darle corso libero in opposizione a un irrigidimento divenuto ormai intollerabile. Si può così parlare di umanesimo realista per caratterizzare, nel suo insieme, la civiltà del Rinascimento.

Già al principio del XV secolo, sull'orizzonte dell'*humanitas*, a lato dell'idealismo classico, sorgono nuovi ideali, più aderenti alla realtà, come espressione dell'indipendenza umana: l'ideale cavalleresco e l'ideale idillico che faranno sentire ben oltre, sino al XVIII secolo, la loro seduzione culturale. E non saranno i soli, giacché la realtà dell'uomo — anche nello sforzo di una sua sintesi ideale — apparirà da allora estremamente ricca e complessa. Basti ricordare quel tipo di nuova umanità, che sorge, sostenuta da un sistema di nuove relazioni economiche e civili, indifferente a certi valori tradizionali, ma che ne fonda degli altri; quel tipo di umanità che caratterizza il mercante, curioso della vita, aperto alle sollecitazioni del mondo, conoscitore degli uomini e delle cose, creatore di fasto e di potenza. In questo umanesimo del Quattrocento, così puro, così vivente, così fresco, le forme, nella loro *concinnitas* armoniosa, sorgono come fiori nello slancio primaverile del succo vitale. La natura, in tutti i campi, si sveglia, rende liete e feconde le terre di questa umanità novella, che ritrova la pienezza e la ricchezza della propria realtà personale e sociale. L'etica si incarna nella vita; l'arte ricerca e scopre, in un rinnovato senso cosmico, la sua matrice feconda. L'esperienza naturale, come l'esperienza umana e storica, riacquistano valore. Ed esse portano una promessa ed un incitamento per un'azione tecnica, destinata, in ogni campo, a superare l'abisso tra il reale e l'ideale. È il regno dell'*homo faber* che qui comincia.

Già nel XVI secolo la cultura non vede più nella forma ideale un criterio e un modello, ma piuttosto uno schema,

un metodo che consente d'esprimersi alle forze umane. L'utopia è valida non tanto come proiezione d'un ideale, quanto come strumento d'analisi, di critica e di ricostruzione della società umana. L'umanismo pedagogico, prima riservato ad un'*élite*, dà luogo alla nozione d'un'educazione universale realista. A contatto col processo storico, per interpretarlo e trarne un orientamento in vista dell'azione, la politica abbandona gli schemi moralisti e crea nuove categorie in funzione della vera natura dell'uomo e delle forze che ne derivano, preoccupate di soddisfare alle esigenze delle istituzioni sociali. Il realismo etico rinnova il senso della persona concreta, accentua la legittimità delle passioni, spezza gli schematismi, travolge i principi. L'arte, sotto la spinta di nuovi contenuti reali, fantastici od emozionali, s'apre al gioco degli elementi e dei valori formali. Nello stesso campo religioso l'urto del realismo rinascimentale, in funzione delle situazioni politico-sociali, spezza l'unità tradizionale. Da un lato, costringe la Chiesa ad assumere più vaste e più complesse responsabilità umane; dall'altro, nel mondo riformato, suscita l'antitesi tra il nuovo compromesso che, mediato dalla coscienza umanistica, riconcilia trascendenza ed umanità, e una rottura violenta, liberatrice della religiosità da ogni compromesso, e generatrice di più aperto sviluppo.

E tuttavia, è soprattutto nel campo teorico che s'afferma il vigore della nuova tendenza. La ragione abbandona la contemplazione delle ipostasi metafisiche e di un sistema ideale. Essa si ritraduce in metodo che penetri, analizzi la esperienza, per scoprirne le strutture e le leggi. Così nasce la scienza, preoccupata dell'immanente sistema di rapporti del reale, secondo una nuova dimensione razionale, che si trasmette alla filosofia e ne rinnova la problematica. Sembra che il copernicanesimo riassume, per così dire, questi momenti. Esso distrugge il carattere metafisico dell'universo, per respingere tuttavia all'infinito le frontiere della sua natura fisica. L'uomo copernicano non si trova più in faccia a un destino provvidenziale da compiere, ma deve egli stesso costruire nella storia il suo destino. La caduta, alla fine dell'età antica, del regime schiavista, acquista ormai un con-

creto positivo significato: il lavoro, illuminato dal sapere, si pone al centro del nuovo umanismo, il cui regno non è più il luogo sovraceleste, ma la storia. Così la coscienza scientifica, la coscienza storica e la coscienza tecnica divengono le coordinate di questo nuovo umanismo che si annuncia nella sua prima fase di vigore realistico: un umanismo che non è solo cultura, ma che vuol essere civiltà, in quanto non indica un orientamento ideale, ma un nuovo indirizzo reale dell'intera umanità.

Questo realismo umanistico della cultura, così intenso, vivace, ricco di contrasti, si riflette, quanto più si accentua, in un nuovo senso tragico della vita espresso nel dramma e nel gusto barocco con la sua tensione non mai risolta tra forma e contenuto. Esso corrisponde alla formazione progressiva della civiltà borghese. È noto che ciò non avviene senza una profonda crisi dei valori e delle istituzioni tradizionali; lo sviluppo di nuovi rapporti e di nuove strutture economiche; la costituzione — attraverso aspre lotte civili e religiose — dello Stato moderno, come organismo etico concreto. La costituzione dello Stato esprime così il consolidamento della classe borghese e dei rapporti economici, sociali e civili che vi corrispondono, e il suo processo di formazione e di sviluppo testimonia il progredire dell'autonomia della collettività umana e la preoccupazione di garantirla sempre maggiormente.

È in funzione del consolidamento di questa situazione che sorge e si sviluppa la coscienza illuministica che riassume, risolve e ordina, in certo qual modo, il realismo dei secoli precedenti, in un nuovo aspetto dell'umanismo: un umanismo universalista, in cui le energie e le contraddizioni del reale s'armonizzano nell'universalità equilibrata di un ordine strutturale immanente. Questa universalità che trova il suo fondamento nel sistema dei rapporti economici, giuridici e politici e che si richiama all'esperienza e all'idea di un'umanità integrale, si esprime, adottando i quadri della ragione scientifica trionfante, nel concetto di « natura », come accordo della fisicità e dell'uomo, sintesi di *physis* e di *nomos*.

L'opposizione sofisticata trova qui, sul nuovo terreno storico della coscienza progressiva della classe borghese, gli elementi della sua validità e il principio della sua sintesi. Il vero diritto è il diritto naturale, e la natura è il sistema universale delle leggi. L'individuo è fonte della legge e questa è garante dell'individualità. In questo accordo — certamente dialettico — tra la spontaneità e la norma risiede il senso ideale di tutta la cultura illuministica e del suo umanismo universalista. Se è vero che in esso il valore del soggetto si accentua, come energia capace di spezzare nel costume i pregiudizi e le strutture tradizionali, non è meno vero che tale soggetto diviene in tutti i campi importatore di un sistema normativo universale, che corrisponde alla « natura » in cui e di cui vive. L'aspirazione utilitaria del singolo è un momento essenziale dell'ordine economico, in cui quella trova la sua attualità universale, e che a sua volta trova nell'impulso individuale la sua realtà dinamica. L'ordine politico riposa sull'atto della libertà individuale, la conferma e vi si conferma. La norma morale vale in quanto corrisponde all'essenza della persona e la garantisce. Il gusto estetico è il solo fondatore delle regole ed è in esse che s'educa e si trasforma. L'atto soggettivo del pensiero ritrova, sotto l'incrostazione dei pregiudizi, il sistema razionale che corrisponde alla struttura della realtà. Infine la religione naturale, nelle sue forme diverse e all'interno stesso delle religioni positive, non è che la garanzia di quell'accordo reso più facile dal fatto che il XVIII secolo attenua nella « natura » i caratteri di naturalità puramente fisica, caratteristici del naturalismo settecentesco, la ravvicina all'umanità e afferma, nello stesso ordine naturale, l'autonomia dell'uomo. L'accordo tra la spontaneità e la norma, che si trova, sotto forme differenti, alla base dell'ottimismo illuministico, della sua solida fede nel progresso, come scoperta e realizzazione universale di un ordine immanente alla natura umana, affiora evidentemente con più di chiarezza alla coscienza culturale, là ove lo sviluppo della civiltà borghese presenta più di coerenza e di continuità. E se la spontaneità si ribella, il conflitto si mantiene nei limiti ben determinati dello snobismo sociale, sotto le forme del

libertinismo, della *sensiblerie* o della galanteria. Non è per caso che in Germania, ove si mantiene più a lungo una struttura feudale, nel cui sistema di privilegi rimane inserita anche la borghesia manifatturiera e mercantile, la coscienza culturale si trova in presenza di una situazione più complessa. Vi si constata un rafforzamento e, per così dire, l'universalizzazione del carattere refrattario della spontaneità. Essa infatti appare da un lato, in Kant, come estranea all'essenza della persona, che solo ritrova e afferma la sua libertà nell'ubbidienza alla pura legge razionale; dall'altro, invece, nello *Sturm und Drang*, come l'affermazione legittima della realtà umana, al di qua di tutte le norme, anzi in tragico conflitto con esse.

Allorché la crisi di Termidoro, spezzando il processo politico della rivoluzione, riconduce, in un senso reazionario e romantico, l'accordo tra la spontaneità e la norma e la coincidenza tra l'intimità affettiva e il costume tradizionale, mediati secondo il senso di una chiusa organizzazione religiosa, la cultura tedesca mostra, come resistenza a tal compromesso, una tipica deviazione della coscienza rivoluzionaria dal piano politico a quello spirituale. È la vivente energia dello Spirito — ipostatizzato come il principio dinamico dei rapporti culturali e dei loro problemi — che diviene la sua legge stessa, ed è il processo dialettico costantemente rinnovato della sua libertà che diviene il suo mondo. Questa « rivoluzione dello Spirito », che è coscienza della dialetticità dinamica della cultura, che s'affonda nella vita della natura e ne esprime l'unitario senso profondo, contro ogni rigido schematicismo di rapporti, se, nella infinita sua ricchezza, si rispecchia nella poesia di Goethe, trova nella filosofia di Hegel il suo senso unitario. Nel nuovo idealismo sembra che la vita di tutto il mondo possa condensarsi e sublimarsi nell'Idea, come autocoscienza dello Spirito; che in essa solamente, come estremo limite del suo processo, l'umanità sia capace di intravedere la sua autonomia culturale. Si sa che l'idealismo romantico attinse largamente all'umanismo greco, al quale infuse l'esperienza moderna assimilata a quella cristiana. Ma, in luogo di definire l'autonomia dell'umano in funzione

di forme esemplari, esso la postula come la sintesi autocosciente del processo dialettico della vita e della storia, come la posizione assoluta della coscienza, attraverso i diversi aspetti della cultura e i movimenti delle cose. Se si può parlare qui di un nuovo umanismo idealistico, questo carattere di idealità non può essere raggiunto che al termine di una partecipazione concreta al processo stesso della realtà, di cui essa illumina finalmente il significato.

Non è facile decidere in quale misura questa concezione risponda all'esigenza di una sistemazione teologica e in quale alla volontà di salvare e giustificare integralmente la realtà. Una tal questione ne pone un'altra: quella di stabilire a qual punto il razionalismo hegeliano si sia liberato dalla curvatura dogmatica. Quanto a noi, preferiamo metter l'accento sulla seconda posizione critico-dialettica e realistica della filosofia hegeliana, in quanto essa appare come fondamentale per gli sviluppi successivi del pensiero e della cultura. È però un fatto che, nei suoi sviluppi, il romanticismo appare come posizione negativa nei riguardi al moderno umanismo realista. Da un lato, nell'ultimo Schelling, si constata un rafforzarsi del motivo teologico trascendente, contro la realtà del mondo e l'autonomia dell'umanità. La libertà, in questo caso, non si manifesta più come creazione della cultura, ma come rivelazione del mito e in senso negativo. In Kierkegaard, eliminata quest'ultima fiducia, non resta più, di tutta la vita della cultura, che l'esperienza di un irrimediabile scacco dell'uomo in riguardo di tutti i suoi fini. D'altro lato, essendo stato abbandonato il momento della sintesi ideale, il processo della realtà appare, in Schopenhauer, come una volontà di vivere irrazionale, assurda, distruttrice di tutti i suoi aspetti concreti e positiva solamente, per Nietzsche, in quanto essa continuamente rinasce dalle sue distruzioni. Si è parlato di un umanismo nietzschiano, ed è certo permesso di dire che il nietzschianesimo, attraverso la polemica romantica contro l'Illuminismo e la sua universalità, sembra indicare un ritorno all'umanismo realista del Rinascimento. È tuttavia per non conservarne, col mito del dionisiaco, se non la forma dinamica astratta, e in modo tale che l'umanità

concreta, in luogo di svilupparsi e riconoscersi, non può che perdersi e rinnegarsi.

È così che la rivoluzione romantica dello Spirito, nonostante i grandi tentavi di sintesi umanista di Goethe e di Hegel, sfocia nella negazione dell'umano. E ciò è tanto più rimarchevole in quanto in questa epoca — che quei due grandi spiriti sperimentarono come la caduta del regno della poesia e della filosofia — il problema dell'umanità si riproponeva in una forma storicamente concreta, con la rivoluzione del 1830 e la ripresa del processo di consolidamento e di sviluppo del regime borghese.

Rispondendo a queste condizioni di fatto, la coscienza culturale riprendeva i motivi dell'umanismo illuministico sotto la forma del positivismo, in cui la coscienza storica e scientifica entrano in rapporto di reciproco compromesso e di attenuazione. Il concetto di « natura » per designare l'ordine fondamentale comune all'universo e all'umanità; il concetto di progresso per determinare lo sviluppo graduale di realizzazione sociale di un tal ordine; la definizione degli ideali della civiltà in funzione di tale progresso; il postulato di un accordo universale tra la polarità opposta del materiale e dello spirituale, dell'individuo e della società, della spontaneità e della legge, tali sono le coordinate fondamentali del positivismo. La rivoluzione industriale, sulla base della scienza e della tecnica, assicura « le magnifiche sorti e progressive dell'umana gente », alle quali corrisponde il trionfo della borghesia illuminata.

Vero è però che la letteratura romanzesca e drammatica della seconda metà del XIX secolo scopre tutt'altra cosa: la contraddizione interna e la dissoluzione nel costume, delle istituzioni, della coerenza personale e dei valori, precisamente nella classe che sembrava chiamata a fondare la sua umanità universale. Così viene alla luce la contraddizione tra la missione d'universalità progressiva della borghesia e la determinatezza dei suoi interessi e dei suoi privilegi, contraddizione che riveste una forma drammatica nella politica sociale e nella funzione colonizzatrice in riguardo dei popoli

arretrati. S'annuncia, insomma, la crisi della borghesia, della sua coscienza universale e progressiva che sbocca, di fatto, nell'economia monopolistica e nella politica imperialista.

Sembra così che noi ci troviamo di fronte alla crisi più grave della coscienza umanistica; si potrebbe dire, anzi, alla sua dissoluzione. Sembra che l'uomo, nella sua libertà, non abbia conquistato se non la forza d'alienare se stesso. Gli strumenti creati per questa libertà e per il suo uso, la scienza e la tecnica, poste a servizio dei ceti privilegiati, generano un mondo di servitù necessarie e generali, che s'impongono all'esistenza personale, fisica e spirituale, al lavoro, alla vita, al costume, alla stessa cultura. Mentre la diffusione della cultura, per l'intermediario delle nuove forme, incatena la massa al pregiudizio dello stato di fatto, all'interesse per la cronaca volgare e ai loro valori fittizi, la cultura di *élite* si sposta verso forme di gioco irresponsabile, di mero divertimento o di evasione. E la struttura sociale, pur disarticolando e spezzando gli organismi etici, come la famiglia e lo Stato, sottomette e oppone l'uomo all'uomo, i popoli ai popoli — al punto di far apparire illusoria ogni universalità umana — svuota la personalità della sua intimità concreta, per farne l'istrumento di un meccanismo generale. Guerra fredda di tutti contro tutti, ma condotta da *robot*, da entità meccaniche e non da uomini, sovra cui i discorsi di pace, di giustizia, di libertà, di dignità sembrano non pur vane parole, ma scioecche ipocrisie. La guerra atomica non è che l'ipostasi di una tale situazione.

Di tutti i segni di una crisi dell'umanismo, nel suo senso più vasto e più profondo di conquista dell'autonomia dell'uomo, alcuni sembrano particolarmente caratteristici, come quelli che rivelano un orientamento universale. Da una parte, connessa allo scetticismo nei riguardi dei principi e della funzione di responsabilità decisiva dell'azione umana, appare una fede superstiziosa e primitiva nel valore della tecnica, in tutti i campi economici, pedagogici, politici, sanitari, culturali o scientifici, mentre la morale e l'arte sono abbandonate all'arbitrio dell'improvvisazione. Dall'altra parte, in corrispondenza a tale arbitrarietà, si manifesta una forma di

neoromanticismo irrazionale e pessimista, tanto superficiale da poter scivolare dal piano di una metafisica complicata e artificiale a quello del costume. Infine, in opposizione all'una e all'altra di queste correnti, rinasce una religiosità ecclesiastica, in cui, nel migliore dei casi, gioca un compromesso di un antiumanismo di principio con un umanismo sociale d'accatto, sofisticato e privato d'ogni dignità interiore e di ogni vera energia; una religiosità che, sotto l'esaltazione delle buone intenzioni, senza alcuna presa sul reale, non costituisce che un alibi, un modo di stornare l'attenzione dai veri problemi.

E, a questo proposito, si può ancora osservare che il positivismo, il quale fu un tempo la filosofia della coscienza borghese illuminata, universale e progressiva, sbocca al rinnegamento dei principi stessi fondamentali di tale coscienza. Esso riesce infatti, nel neopositivismo, alla negazione della realtà naturale e alla funzione di scoperta del sapere scientifico, ridotto così a un semplice sistema di rapporti logici o sintattici, ad ogni modo sempre convenzionali; e, nel sociologismo formale, alla negazione del carattere concretamente storico dell'umanità.

Questo crollo dell'umanismo è ancora caratterizzato dal modo con cui le sue forme tradizionali si presentano nella coscienza contemporanea, che, dove non si comporta verso di esse in senso scettico, tende a diminuirne la portata universale, il loro stesso senso umanistico e la continuità di tradizione che le connette come fondamentale corrente della storia. Si constata innanzi tutto un tentativo storico-filologico di ridur tali forme — l'umanismo classico, quello rinascimentale e quello illuministico — a semplici astratte e pur parziali ipostasi culturali, nell'intenzione polemica o dottrinale di mettere in luce più accentuata altri aspetti divergenti o contrastanti. Ora, se è pur certo che tale procedimento vale a mettere in rilievo le condizioni storiche che definiscono, determinano e limitano la spinta umanistica, e la spostano così dal piano concreto della civiltà a quello di una cultura ideale, è non meno certo che per spiriti poco affinati o retrogradi ciò ha il solo significato della negazione di una tale spinta, come

linea storica di universalità e di progresso. E ciò a profitto o d'uno storicismo polverizzante, o di una religiosità dogmatica che è l'antitesi dell'umanismo, l'affermazione dell'assoluta eteronomia dell'umano.

E più ancora, quando le forme dell'umanismo sono oggi concepite come modelli ideali di vita, ciò avviene in tanto in quanto esse vengono svuotate di ogni contenuto storico e dialettico, e divenute valide solo a favorire un'evasione spirituale dai concreti problemi attuali. È ciò che si è prodotto per l'umanismo classico, in particolare, che ha conosciuto un rinascimento in Germania tra le due guerre, come espressione di una nostalgica aspirazione d'armonia, rinnovando, ma in ben altro tono e con ben più attenuato vigore, l'appello hölderliniano. L'umanismo illuministico a sua volta, superando le critiche neo-romantiche, ha trovato in Europa ed in America degli adepti, specialmente nel campo educativo e politico, quasi come un alibi dall'incalzare della storia. I due ideali umanistici, le loro forme di attualità nel mondo contemporaneo sembrano contraddirsi, e non v'è ragione di stupirsi, data la loro origine e il loro significato storico. Non ci arresteremo a lungo su questo contrasto, particolarmente evidente nel campo pedagogico-scolastico. Tuttavia alcuni aspetti della questione meritano d'essere sottolineati.

Il primo è che l'umanismo classico ha una lunga e nobile tradizione scolastica, radicata nel valore esemplare ed educativo che le sue forme, le sue immagini, le sue dottrine, rivestono sul piano artistico, etico, teoretico. Ma nessuno può oggi fingere d'ignorare che tale tradizione è ormai giunta al suo termine. Riservata a un'*élite*, il suo carattere esemplare ha perduto ogni efficacia di fronte ai problemi della cultura e della civiltà contemporanea. Il suo idealismo non è più sorgente d'energia attiva, come nel Rinascimento, ma occasione di fuga dalla realtà. Il metodo stesso della sua assimilazione tradizionale non risponde più al processo formatore dell'educazione moderna. E di fronte alla vasta umanità, diversa di tradizione e di storia, essa manca di universalità. Ciò nonostante, dopo averla allontanata da tutti i campi, la si mantiene ancora in quello dell'educazione, per-

ché non si sa come sostituirla, in quanto la cultura moderna non offre dei valori esemplari, tipici. Ciò che rimane non è tuttavia che uno schema arido e morto, che attrista la vita scolastica di alcuni paesi. Si pensa a sostituirlo, secondo l'esempio di altri paesi privi di una così radicale tradizione, con un umanismo di tipo illuminista, e questa intenzione ha creato la reputazione social-pedagogica di un Dewey. Se questa sostituzione giova a mettere in luce la crisi etica, resta che l'umanismo illuminista, come forma della coscienza di una borghesia universalmente progressista, non è oggi meno idealmente astratto dell'umanismo classico. Con questa differenza, che esso è assai meno nobile e puro, ch'esso non è solamente evasivo, ma ingannatore. La sintesi illuminista, che raccoglie nella cristallinità della sua concezione storica le energie umane liberate dal realismo rinascimentale, per orientarle verso un rinnovamento radicale del mondo, non è più oggi se non il rifugio di una coscienza inquieta della sua stessa realtà.

L'educazione illuminista non ha servito, come sperava Dewey, a porre la gioventù rivoluzionaria cinese sul piano di una democrazia borghese, perché essa sarebbe sfociata, con Ciang-Kai-Chek, alla dominazione imperialista americana. E neppur si potrà risuscitare la democrazia di Paine, di Franklin o di Jefferson nel paese dell'imperialismo, giacché questo ha obbiettivamente snaturato i principi e le istituzioni della civiltà borghese. Nel primo caso il tentativo avrà solo aiutato a spezzare le catene tradizionali e la tradizionale sommissione e a illuminare nuovi problemi. Nel secondo esso varrà come avvertimento, condanna, appello. Infine, nei paesi ove l'educazione sembra ancora ispirarsi a un umanismo classico isterilito, tale tentativo neo-illuminista potrà valere a riproporre in termini concreti i problemi dell'educazione e della cultura. Ma è da escludersi che l'umanismo illuminista possa sostituirsi all'umanismo classico o essere realizzato nella realtà sociale delle nazioni d'Occidente, come realtà dell'umanità in assoluto. Vano è voler sostituire una formula educativa o culturale ad un'altra. La crisi dell'umanismo in cui noi ci troviamo è una crisi della civiltà e

della società tutta intiera. È cioè una crisi che non colpisce una forma o un contenuto, ma l'essenza stessa e la struttura dell'educazione e della cultura.

Chi ci ha seguito in questa breve storia dell'umanismo, come affermazione dell'umanità nella sua universalità, nella intensità delle sue energie, e nella sua autonomia, misurerà forse il grado di crisi a cui noi siamo giunti. Le forme dell'umanismo stesso si situano al di fuori della realtà storica, come ideali di evasione in faccia alla coscienza attuale di crisi. Benché i momenti di sviluppo dell'umanismo costituiscono tante interdizioni assolute a un ritorno sul terreno dell'eteronomia dell'uomo, che è quello del mito e della rinuncia, sembrano aver perduto il loro vigore creativo, e le forze stesse intorno a cui l'umanismo s'è sviluppato — la scienza e la tecnica — sono sul punto di generare la minaccia di una cieca servitù e persino di una distruzione. Da ogni parte elementi negativi e seduzioni antiumanistiche, che costituiscono oggi la tentazione più alla moda. Sembra d'altra parte che non si sappia opporre loro che nostalgie o compromessi, in forma inorganica e frammentaria, rappresentanti più aspirazioni di cultura che forze di civiltà.

Se l'interpretazione storica dello sviluppo della coscienza umanistica che noi abbiamo qui tracciato è esatta, e se la crisi ha per origine una contraddizione intrinseca alla natura storica della classe borghese, tra la sua missione universale e progressiva e la particolarità di interessi e di privilegi che la determina e la sostiene, contraddizione che sbocca alla crisi imperialista, sarà consentito a chi non accetta la pericolosa incertezza della situazione attuale, di riconoscere e di indicare obiettivamente la linea di soluzione, precisamente a partire dal momento storico in cui la crisi s'è rivelata.

Noi vogliamo alludere qui alla soluzione marxista, che esprime la coscienza teoricamente elaborata del proletariato in lotta contro la struttura sociale che assicura a una classe, col possesso dei mezzi di produzione, il dominio del processo

economico, dell'organismo civile, della vita, del lavoro, della cultura di tutti gli uomini. Radicato in questa lotta, il marxismo la concepisce tuttavia come l'opera costruttiva di una liberazione concreta dell'intera umanità, degli individui e dei popoli, le cui forze devono potersi esprimere, a lor proprio vantaggio, in modo indipendente, in un mondo liberato da ogni servitù, che non sia una disciplina umana consentita. Esso dà luce a questa lotta, che è costruzione d'un mondo dell'umanità, per opera e a vantaggio dell'umanità, dove si armonizzeranno la coscienza storica e la coscienza tecnico-scientifica, cioè le due direzioni essenziali della cultura moderna. D'altra parte, nella sfera puramente speculativa, il materialismo dialettico, in quanto è la risultante e l'espressione più radicale del processo di rinnovamento critico del razionalismo moderno, libera lo sviluppo della coscienza umana da ogni limite o deviazione suscitata dall'illusione dell'irrazionale o del mito metafisico, e garantisce insieme, nella struttura dialettica della realtà, l'efficacia costruttiva dell'azione.

Ciò che precede può, naturalmente, essere considerato come una semplice prospettiva. Ma il fatto è che questa prospettiva ha organizzato e sostenuto innumerevoli energie umane. Nel corso di un secolo, da teoria che esso era — se pure è mai stato semplice teoria — il marxismo è divenuto una forza storica concretamente attiva. Nel mondo borghese stesso esso ha chiamato a raggrupparsi attorno alla classe operaia dei ceti dispersi e civilmente passivi attraverso dei secoli, inserendoli nella vita moderna e proponendo dei problemi sempre più vasti di rinnovamento. Esso ha creato partiti e istituzioni corrispondenti alla sua ideologia, delle nuove forme di civiltà, delle nuove strutture politiche, dei nuovi rapporti sociali, e, per il fatto stesso di non valer più come coscienza di un'*élite* sfuggente le proprie responsabilità, ma come coscienza attiva di un'umanità sempre più vasta, un rinnovamento culturale. La sua rivoluzione ha rivelato sempre più il suo carattere universalmente costruttivo. Nella

lotta stessa, attraverso la formazione di un partito e le tappe della conquista, si manifesta l'impegno, presente ed efficace, di una creazione organica e universale del mondo umano.

Qualunque sia il giudizio che ciascuno di noi porti sugli aspetti particolari del marxismo — non si deve del resto dimenticare che esso non chiude ma apre la storia, come storia degli uomini — una cosa sembra essere storicamente fuori di dubbio: che esso rappresenta e definisce il movimento umanista dell'epoca contemporanea. Di fronte all'ipostasi ideale di un umanismo riservato ad un'aristocrazia di uomini liberi, l'umanismo moderno è volontà e sforzo agenti all'interno stesso della realtà umana, col pieno sviluppo delle sue forze. Il realismo umanistico del Rinascimento, con la sua impetuosità multiforme era trapassato alla disciplina universale immanente dell'Illuminismo. Ma l'universalità di questo è un'astrazione; nel concetto di natura esso riduce l'opposizione tra la natura fisica e l'uomo e dimentica la storicità concreta di questo. Tale prospettiva astratta è poi contaminata con la struttura sociale di un mondo privilegiato. Essa la giustifica, anche là dove questa tende a paralizzare le forme produttive stesse e il progresso dell'umanità. Il marxismo riprende l'impetuosità del realismo rinascimentale e l'impegno universalista dell'Illuminismo, ma conferisce loro una disciplina e una concretezza storica.

L'homo faber è diventato fabbro di se stesso. Con le sue forze redente esso costruisce, per loro, il mondo attivo degli uomini, di tutti gli uomini, ciascuno partecipando al progresso e alla vita del tutto.

Umanismo dunque, ma costruttivo; costruttivo dell'umanità, del suo regno e dell'aperta coscienza del suo divenire autonomo. Un umanismo per cui la libertà non è più determinazione dell'essere o natura, né forma d'indeterminazione dell'essere, o arbitrio, ma piuttosto l'azione dell'essere, che attraverso il lavoro e la struttura sociale garantisce se stesso e il suo sviluppo. L'umanità, in altri termini, non è per lui, a parlar propriamente, né un ideale, né una realtà, ma una

conquista e una creazione. La cultura, come certezza di una coscienza universale, si inserisce attivamente nella civiltà e le apre l'orizzonte dell'avvenire. L'umanità è la sua propria storia e la sua autonomia è la coscienza del suo potere su tale storia stessa.

Noi potremmo perseguire l'analisi delle linee strutturali di un umanismo costruttivo, che assume, reinterpreta, ravviva tutte le forme della vita e dei valori. Ma conviene di rammentare che tali linee non indicano cerchie chiuse, dal contenuto determinato, ma che esse segnano piuttosto le dimensioni infinite dell'orizzonte storico aperto dell'umanità che ha conquistato se stessa. Giacché vi è anche una idolatria umanista che può e che deve essere costantemente sorpassata: la consacrazione come definitivi di contenuti e di valori determinati d'autonomia umana.

Nell'orizzonte dell'umanismo costruttivo rientrano ugualmente le forme di *humanitas* che noi abbiamo indicate come le tappe successive dell'umanismo. Esse vi rientrano anzitutto come momenti del suo processo, di cui esse garantiscono il carattere concreto e la continuità. In questo senso, una cultura, se deve essere storica nella sua essenza, non può essere che integralmente umanista, e la cultura umanista non può essere che la coscienza dell'azione degli uomini, come creatrice della loro umanità. Ma, nell'orizzonte di un umanismo costruttivo, le forme storiche di *humanitas* entrano non solo come momenti del processo storico che lo giustifica e lo garantisce, ma come momenti della dialettica inerente all'idea stessa dell'umanità quale fu posta dalla sua storia. Dialettica che gli permette di trionfare dei suoi stessi limiti, delle sue difficoltà, delle sue astrazioni, delle sue contraddizioni. La via dell'autonomia umana non è via facile: è una via di fede, di lavoro, di lotta. E per riconoscere l'umanità come conquista aperta, come costruzione, come storicità attiva, è necessario, di tempo in tempo, nella diversità di situazioni e di circostanze, di poterla sentire e riconoscere insieme come idealità e come realtà, come natura e come vita, insomma nell'integralità dei suoi momenti. Sarebbe qui fuori di

luogo insistere su quanto nel realismo rinascimentale fu presente l'idealismo classico, e su quanto l'uno e l'altro penetrarono di sé l'umanismo illuministico. Ricorderemo solo che nell'uno e nell'altro caso, mentre l'esemplarità classica agì come garanzia della virtù e della potenza umana e dei valori culturali che da essi derivano, il senso, a quella dialetticamente corrispondente, spregiudicato e libero della realtà, incoraggiò a riconoscerne e a tentare gli aspetti e le forme. E, per riguardo ai rapporti tra Rinascimento e Illuminismo, che l'ultimo presuppone pur sempre la spregiudicatezza realistica del primo, ma che insieme svolge i motivi che questo gli offre di sintesi universalistica nel campo etico come in quello scientifico. Ed ancor oggi, la tradizione umanistica nelle sue varie forme esercita sull'umanismo costruttivo contemporaneo un profondo influsso. Non solo si oppone sotto vari aspetti alle tentazioni antiumanistiche, alle tendenze di eteronomia culturale, ma nell'umanismo stesso impedisce la cristallizzazione in forme definitive e perciò parziali ed astratte, fonti di deviazioni evasive. In modo particolare essa combatte il pericolo odierno sia di una idolatria tecnicistica, sia di una dissoluzione esistenzialista, destinate l'una e l'altra non a concretare e celebrare l'autonomia dell'uomo, ma a dissolverlo in un'estrema estraneità di sé a se stesso. Aggiungeremo che solo in quanto le forme tradizionali dell'*humanitas* si integrano nel processo di un umanismo storico e costruttivo, esse perdono il carattere illusorio e ingannatore di astratte ipostasi, e divengono forze reali che s'integrano nell'equilibrio dinamico di tale processo.

È forse in questa integrazione che sta l'opera più alta e la missione più vera, oggi, degli uomini di cultura. Essi esprimono e compiono l'impegno dell'umanità a non dimenticarsi mai, a non perdere nulla di lei, né di ciò che in essa è stato umano e lo rimane. Essi sono destinati a trasmettere al regno degli uomini agenti e viventi tutta la vita dell'umanità e le forme della sua certezza. Ma badiamo bene! Non è un tesoro inerte che essi posseggono e che possa essere conservato e trasmesso tale e quale. Non si tratta di una reli-

quia, ma di una fiamma che deve essere ravvivata da una volontà senza compromesso, con una vigorosa lucidità di comprensione e di lotta, nella grande opera costruttiva del lavoro umano. Poiché questa è la condizione senza cui non vi può essere né pensiero né azione feconda: è in essa che ogni vita, nel terreno sociale della sua certezza, può germinare, fiorire e produrre nuovi frutti d'umanità*.

1956

* [Pubblicato in « Comprendre », 1956, n. 15].

VI

LA FILOSOFIA CINESE E IL PENSIERO OCCIDENTALE

Il presente saggio che pur non ignora le grandi difficoltà di una interpretazione del pensiero orientale e in genere di ogni ricerca di storia comparata della filosofia, aspira, con ogni cautela, nei limiti del breve discorso, a porre in rilievo alcuni motivi o piuttosto una direzione fondamentale della speculazione cinese, allo scopo di definire in più vasta prospettiva l'orizzonte del sapere umano, di individuare in esso più nettamente l'indirizzo della filosofia e della scienza occidentali, per illuminare alla fine, sia pur solo di scorcio, le forme e il significato del loro incontro contemporaneo con la coscienza culturale dell'Estremo Oriente¹.

Non v'è dubbio che alla cultura cinese soggiace la civiltà propria di una società agricola, nella cui natura e nelle cui esigenze è stato facile rintracciare la fonte di alcuni dei più tradizionali elementi del costume, dei più stabili istituti civili, di alcune originarie direzioni della mentalità². E ciò anche perché, nonostante il formarsi dei maggiori centri cittadini, l'affermarsi in essi di ceti artigiani e mercantili, l'af-

¹ Sui problemi di una storia comparata della filosofia, v. P. MASSON OURSEL, *La philosophie comparée*, Paris, 1923, pp. 5 sgg.; e, per ciò che riguarda l'interpretazione della filosofia cinese, CHANG-TUNG-SUN, *Thought, Language and Culture*, in « Sociological World », X (1938) e A. F. WRIGHT, *Studies in Chinese Thought*, Chicago, 1953, pp. 3 sgg.

² Cfr. P. GOURON, *La terre et l'homme en Extrême Orient*, Paris, 1947, pp. 26 sgg.; M. GRANET, *La civilisation chinoise*, Paris, 1948, pp. 30 sgg.

fermarsi successivo di strutture politiche attraverso gravissime crisi — dal regime feudale alla concentrazione militare dei reami, all'ordinamento burocratico dell'Impero — e durante le stesse invasioni e occupazioni straniere, la società agricola rimase la struttura fondamentale del popolo cinese, la sua forza tenace di conservazione, e insieme di continuità, capace di assorbire in sé anche gli urti e le violenze degli invasori¹. Perciò quei rapporti di costume, quegli istituti, quei valori che già, ad esempio *Le opere e i giorni* esiodei, si colorano per la cultura greca di una luce nostalgica, si mantennero per millenni presenti ed operanti nella civiltà cinese e le restaurazioni imperiali, interessate all'unità e alla saldezza dello Stato, sempre vi si riferiscono.

Il motivo più diffuso e più profondo di una civiltà agricola primitiva, è, come è noto, quello dei rapporti costanti di partecipazione tra gli enti e i fatti naturali e la vita degli uomini come individui e come collettività. Le relazioni tra il ritmo astronomico, le costanti stagionali, i processi biologici, le condizioni di una produzione agricola, che esige lavori collettivi di dissodamento, d'arginamento dei fiumi, d'irrigazione, e garantisce la sicurezza collettiva, stretta dal principio dell'aiuto reciproco, costituiscono il concreto fondamento all'idea di un principio universale di partecipazione che regge tutta la vita con un senso insieme ontologico ed etico e che, nel suo ritmo di unità armonica e di opposizione, domina ed accomuna insieme natura ed umanità. Se la mantica, al di là dei suoi aspetti più appariscenti, intravede rapporti profondi e segreti di questa vivente organicità del tutto, la magia e lo scongiuro vi si inseriscono; il rito la consacra e l'assicura, l'etichetta la celebra elevandola a formale dignità di vita nelle relazioni tra gli uomini².

È chiaro che tale ritmica organica struttura del reale prima di essere idea — e non lo fu mai nel senso di universa-

¹ Sui complessi sviluppi dell'economia cinese v. la messa a punto in generale, sia pure con giudizi discutibili, di E. ST. KIRBY, *Introduction to the Economic History of China*, London, 1954.

² Cfr. M. GRANET, *La pensée chinoise*, Paris, 1950, pp. 3 sgg.

lità teoretica che noi attribuiamo a questa parola, come espressione di una essenza sostanziale, rimanendo piuttosto come la mitica indicazione di un complesso insieme di rapporti sentiti e vissuti — fu esperienza e prassi concreta e vivente, operante intuizione. Ne è una prova il carattere emblematico di tutti gli aspetti del costume cinese, dalle vesti al comportamento, dal gesto alle maniere cortesi, dalla scrittura allo stile, dal lavoro al gioco. Ma certo noi ne possiamo rilevare influssi più ampi e profondi in campi universali di cultura. Non v'è dubbio, infatti, che se noi definiamo il momento religioso della cultura, come un riferirsi teorico e pratico a una trascendenza, principio o certezza dell'essere come del valore, tale momento, se pur s'accenna, non prende rilievo nella civiltà cinese. La religiosità, nel suo concreto fondo popolare, rimane sempre un insieme di credenze riferite agli influssi e ai rapporti d'entità naturali, come il Cielo o la Terra, che pur non si definiscono mai in forma autonoma trascendente; credenze intrecciate a un complesso di pratiche divinatorie e magiche che il rito estende e organizza. Sia la preghiera che il sacrificio non raggiungono perciò mai la forma di un rapporto con una divinità trascendente, né l'atto rituale assume, come in India, la funzione di un atto determinante, a causa di una sua energia trascendente, i rapporti comuni, l'ordine e il processo stesso dell'Universo. Piuttosto in quei rapporti il culto si inserisce e li riconduce a un preesistente e immanente ordine del tutto, che si riflette nell'ordine sociale e politico.

Ciò si connette al limitato valore e potere della casta sacerdotale nella civiltà cinese, la quale perviene alla coscienza e alla direzione di se stessa nella sfera politica. Lo stesso monachesimo taoista e buddista s'inserì come complementare nella struttura politico-sociale, piuttosto che dominarla e informarla di sé, adattò al senso tradizionale le pratiche e i riti e, se svolse una propria speculazione che influì certo sull'arte e sulla filosofia cinese, essa vi fu accolta, integrata, interpretata negli schemi della concezione tradizionale, dominata dalle categorie d'ordine e di totalità. Del resto poiché taoismo e buddismo sono nei loro principi stessi alieni da

ogni effettiva trascendenza, che solo si ritrova non come positiva al di là del mondo, ma come negativa al limite del processo umano di saggezza e di redenzione, il loro ricco pantheon fluttua sempre all'interno di un mondo di partecipazione, come una serie di immagini emblematiche, confuse ed essenzialmente rituali. L'idealizzazione divina manca, come manca l'idealizzazione mitologica. La mitologia cinese non raggiunge mai né la sacralità del mito semitico, né l'esteticità di quello greco; rimane pur sempre una confusa e spesso assurda esplicazione di rapporti magico-analogici, sviluppati in una disordinata fantasia narrativa. Lo stesso culto degli antenati non perviene a creare un regno ideale d'oltre tomba e l'immagine di una libera, individuale sussistenza; esso si limita a mantenere e a integrare i rapporti essenziali alla vita del gruppo familiare e non supera il termine di poche generazioni¹.

Del resto proprio questa tradizionale concezione della vivente e compartecipante organicità del Tutto, i rapporti analogici che ne dipendono, la prassi magica, divinatoria, rituale che ne deriva, offrono il terreno per il grande fenomeno sincretistico della cultura cinese. Ed è qui da notare che l'importanza e il valore dello stesso confucianesimo non risiede — come vollero interpretare gli illuministi occidentali — nel sistema razionalmente coerente di leggi proprie di un'etica universale, capace di incentrarsi e di giustificarsi nei principi di una religione naturale teistica, ma piuttosto nella traduzione dell'emblematismo magico del costume, in cui si rispecchia la vivente organicità del cosmo, in un ordine armonico ed equilibrato del concreto vivere sociale e politico. Così che il saggio confuciano non è né il sapiente greco né il santo cristiano, l'uno e l'altro strappati o dalla ragione o dalla fede fuor della tradizione.

¹ V. in generale: R. DVORAK, *China's Religionen*, Münster, 1903; H. A. GILES, *Religion of ancient China*, London, 1905; G. GRUBE, *Die Religion der alten Chinesen*, Leipzig, 1908; I. I. M. DE GROOT, *The Religion of the Chinese*, New York, 1910; O. FRANKE, *Religion d. Chinesen*, in « Lehrbuch d. Religionsgesch. », Tübingen, 1925.

Esso è piuttosto il disvelarsi del senso profondo della tradizione stessa, in una personalità che accoglie ed equilibra le forze contrastanti in una continua presenza alla vita. Questo caratterizza la funzione generale dei letterati nel mondo cinese, come i viventi intermediari dell'ordine cosmico e i garanti dell'ordine umano, poeti e costruttori, medici e artisti, uomini politici e agricoltori, dove è da intendersi che la perfezione consiste nella potenza integrativa di tutte le arti nella vivente armonia della natura e della società¹.

È qui forse possibile, riferendosi come termine di paragone a un carattere fondamentale della cultura greca, di porre l'accento su un aspetto essenziale della cultura cinese. Nella cultura greca prevale, in ogni campo, una tendenza all'idealizzazione. Già accennammo alla virtù ideale che caratterizza le figure degli dei e degli eroi, al senso ideale che i loro atti e i loro rapporti acquistano nella mitologia, mirabile mondo di sublime esemplarità. E sembra che solo tenendo conto di tale carattere si possa comprendere l'epica e la tragedia, la tipicità e la drammaticità radicale, non risolta da nessun compromesso empirico, dei loro personaggi e delle azioni di costoro. Ma noi possiamo aggiungere che in Grecia e solo in Grecia si perviene alla coscienza di un fine e di un metodo idealmente universale dell'educazione, come formazione dell'uomo in quanto tale, in quanto uomo libero indipendentemente da una sua particolare funzione. E solo in Grecia il diritto si stacca dal costume, come espressione non di un'organizzata forza superiore, ma di un'ideale giustizia che imprime alle leggi dello Stato il carattere stesso di sacralità — ma umanizzato dalla volontà del popolo — delle leggi dell'Ade: *diche* e *themis* s'oppongono e quella prevale come il giudizio dell'Areopago ateniese sul furore delle Erinni che perseguitano il matricida. Così Socrate, il tragico maestro dell'idealizzazione etica, sottopone a una critica sottile

¹ V. su tale carattere del saggio cinese: BERK BODDE, *Harmony a. conflict in Chinese Philosophy*, in WRIGHT, o. c., pp. 63 sgg.

la moralità del costume, per sollevare su di essa incontaminata la virtù universale che risponde alla purezza del concetto e la cui voce è tale che, una volta udita, nessun'altra voce è possibile ascoltare. Ugualmente, nella sfera dell'arte, il canone artistico e letterario indica, sul contrasto più antico tra il realismo immediato e il simbolismo, l'affiorare e il prender corpo dell'autonomo ideale valore della bellezza nel cui regno tutto il reale si trasfigura e si consacra e verso cui le anime si muovono non più travolte da contrastanti passioni, ma guidate dalla forza serena dell'Amore. E non v'è dubbio che nella medesima direzione s'appunta anche il pensiero, quando, al di sopra delle particolari e complesse relazioni in cui attraverso l'esperienza va sperimentandosi e definendosi, trascende verso l'ideale della ragione, verso il regno del puro intelligibile, come a sfera nel cui limite di assoluta idealità si consacra tutto lo sforzo idealizzante della cultura.

Dal prevalere radicale di questo momento d'idealizzazione deriverà la coscienza di un regno di valori universali che nella loro armonia e nella loro distinzione disegnano la trama ideale della cultura e della civiltà, e al di là delle loro forme particolari sollecitano un infinito processo di compimento. In tale coscienza, da un lato, prende certezza e validità la libertà individuale che in funzione dei puri valori spezza ogni vincolo cosmico e sociale, dall'altro ha rilievo la storia nella sua assoluta drammatica accidentalità, quale si offre alla visione tucididea.

Nel tempo stesso l'idealizzazione radicale della Natura e dell'Umanità sembra rimandare a un principio che l'una e l'altra trascende e offrire perciò il punto d'inserzione per una religione, come quella cristiana, di un Dio personale trascendente il mondo e suo legislatore. Se ci si chiede quale possa essere il fondamento di questa tendenza della cultura greca all'idealizzazione, ci si può richiamare alla caduta dell'aristocrazia nelle città greche e al dissolversi dei valori dominanti il suo costume sotto il caotico insorgere dei nuovi ceti. I quali si mostrano incapaci di rinnovare, in una nuova forma, come avverrà da parte della moderna borghesia, la

vita civile, in quanto sono vincolati alla struttura servile della società, mancano della concreta universalità di una coscienza storica aperta, di un sapere propriamente scientifico, tecnico e perciò tendono piuttosto a sostituirsi alla classe già dominante, appropriandosene i privilegi, declassati ad arbitrii. La sfera dei valori, di tutti i valori, si stacca così dal costume per rifugiarsi e sublimarsi in un «luogo senza luogo», come dirà Platone, in un «luogo sovraceleste», sovrastando come criterio di giudizio e di risoluzione alla grande crisi storica. Questa, di cui Aristofane è il grande poeta, non può a sua volta non riferirsi al processo che, dopo l'assestamento guerriero, crea nel Mediterraneo orientale e, in particolare in Grecia, una civiltà manifatturiera e mercantile che sconvolge l'equilibrio tradizionale dei ceti, e, sviluppando la navigazione, forma nuovi contatti e nuovi rapporti politici.

In Cina sono mancate, come già accennammo, le condizioni sociali e politiche di un analogo sviluppo di cultura. L'assenza di un vero e proprio regime servile e l'assoluta predominanza di un'economia agricola e dei rapporti che essa comporta, ha reso il processo sociale assai più lento e coerente, pur sotto le gravi scosse delle crisi interiori e degli urti esteriori. La concezione di un'organicità partecipativa del cosmo, riflessa nel principio di un'organicità conservativa dell'ordine sociale, resiste e si accentua anzi alla pressione delle calamità e dei disordini, senza evadere mai nella sfera dell'ideale, ma realizzandosi in forme diverse, sotto diversi impulsi, in diverse direzioni, secondo differenti e anche opposti principi. Non è dunque che la civiltà e la cultura cinese non presentino un processo ricco di iniziative e di contrasti. Ma le une e gli altri si mantengono sempre, come momenti coerenti, nell'ambito di una continuità. Ed è caratteristico che l'opposizione, così intensa in ogni campo della mentalità cinese, non raggiunge mai, neppure formalmente, la contraddittorietà, ma si risolve sempre nella polarità di un ritmo, non solo dove si tratti di momenti della struttura cosmica, come *li* o *ch'i*, o dello sviluppo naturale, come *yin* e *yang*, o del processo culturale, come *t'i* e *t'i-yung*, ma per-

sino nell'opposizione ontologica tra *yn* e *wu*, tra essenza e non essenza¹. Non v'è quindi luogo per una antitesi radicale e, come vedremo, nel campo religioso, per una affermazione della trascendenza divina, né per l'idealizzazione personale di questa, né per una mitologia che rifletta sul piano ideale del mito e della poesia con coerenza le essenziali significative situazioni umane. La religiosità, anche nel buddismo, che è, per origine, dottrina e pratica di svalutazione personale, rimane chiusa nell'ambito di un rito di partecipazione, destinato a confermare e garantire insieme l'ordine del cosmo, della vita e dei rapporti umani. E la mitologia rispecchia senza idealizzazione e coerenza le forme di tale partecipazione². L'etica cinese, d'altra parte, repugna insieme all'universalismo idealistico e all'individualismo. L'educazione, il diritto, la morale si svolgono tradizionalmente nell'ambito del costume e delle relazioni sociali che lo sostengono. L'uomo e la sua formazione sono sempre in essi concretamente determinati: la legge è consuetudine o norma esemplare, quando, come nei legisti, non raggiunge carattere d'imperio, non assurge mai a momento di un formale ordine unitario di diritto. E la virtù è adesione non a un principio ideale, ma a un reale vivente organismo sociale. Per ciò la formazione intellettuale che consente al singolo — si ricordi il sistema degli esami — di superare la cerchia del proprio ceto, è essenzialmente, nel suo riferimento ai classici, un suo più profondo inserirsi nell'organicità della tradizione. Tutto ciò giustifica i limiti e i caratteri dell'epico e del drammatico nella letteratura cinese, la diffusione della liricità impressionistica, frutto prezioso dell'intimità emblematica del naturale e dello spirituale, e della ricca, vivace, particolaristica narrativa discorsiva che nel romanzo e nell'arte figurativa offre la ricchezza di una vita sociale estremamente, ma organicamente differenziata. E spiega anche l'interesse per la storia, considerata non per una sua tragica accidentalità, ma

¹ V. DERK BODDE, *o. c.*, pp. 54 sgg.

² Cfr. il ricco materiale in H. DORÉ, *Recherches sur les superstitions en Chine*, 15 voll., Shanghai, Tu-Se-Wel Press, 1914-1929.

per la sua colorita molteplicità d'aspetti e per la sua esemplarità immanente che raccoglie quella in un ritmo unitario come respiro della vita del Tutto.

Quanto fu detto permette di comprendere alcuni dei più caratteristici tratti dell'arte cinese, pur nel suo vasto e differenziato sviluppo. Essa non tocca mai la sfera dell'ideale della pura bellezza, non raggiunge mai, per dirla con Hegel, il regno della religione dell'arte bella, caratteristica della cultura greca. Piuttosto si diffonde nell'artisticità di ogni momento, di ogni aspetto, di ogni atto della vita, trionfa in quella che noi siamo soliti chiamare arte minore, arte applicata, arte decorativa, e vi assottiglia e raffina il gusto all'estremo. Lasciato da parte o ignorato l'ideale dell'arte bella, nella letteratura, nel disegno, nella pittura, nella scultura, nella musica, nella danza, nell'architettura, risente a fondo gli influssi delle esigenze funzionali, socialmente determinate e insieme sviluppa i motivi emblematici, dalle più decise strutture simboliche, alle più lievi sfumature di espressioni e di impressioni, ai più intimi segni di un realismo di vita compartecipata. E, mentre rinuncia ai canoni di un'astratta composizione secondo un significato idealizzante, si perfeziona nel gioco rappresentativo libero e spregiudicato di mille atteggiamenti ed aspetti, sfumando senza distacco dal tragico al comico, dal solenne all'ironico, dal sentimentale al rappresentativo, dal fantastico al veristico, senza indugiare mai in un'insistenza retorica. E per ciò appunto usa di una tecnica sottile e complessa, valida per la sua stessa sottigliezza e il raffinato artificio, tentando i sensi e i riflessi di tutte le possibili materie, sfruttandone l'intima natura, con una simpatia e un vigore di adesione senza paragone¹. Se si volesse qui esemplificare concretamente, si dovrebbe fare un lungo discorso e analizzare sottilmente opere e significati. Ma bastino questi accenni sommari, in cui forse qualcuno potrà scoprire il fondamento dell'intima seduzione, ricca di

¹ V. R. GROUSSET, *La Chine et son art*, Paris, 1951, pp. 21 sgg. Cfr. anche SCHWYLER CAMMAN, *Types of Symbols in Chinese Art*, in WRIGHT, o. c., pp. 147 sgg.

scoperte, che su di noi esercita la cultura cinese, per introdurci alla considerazione della filosofia.

Il motivo essenziale della filosofia greca che si sviluppa dialetticamente in tutto il processo successivo del pensiero occidentale è, come si disse, « la scoperta della ragione ».

Naturalmente non s'intende con ciò che la ragione come facoltà soggettiva e il razionale come oggettivo regno dell'intelligibile siano qualcosa che, sussistendo in sé, possa o debba essere scoperto o trovato.

S'intende piuttosto che il pensiero greco, isolando via via la sua esigenza teoretica, al limite dell'elaborazione intellettuale dell'esperienza derivante sia dall'esercizio tecnico sia dallo sforzo etico di costruzione in un mondo complesso e dinamico, giunge a postulare come essere assoluto, criterio di verità e di virtù, l'ideale di sintesi teoretica, e, come corrispondente soggettivo, la facoltà della ragione.

Questo razionalismo radicale, che ha la sua prima affermazione nel pensiero parmenideo ed eracliteo, definisce, nei suoi rapporti col reale, le grandi, fondamentali categorie della ragione, nelle sue relazioni col discorso, le norme della logica formale e tende ad eliminare dalla speculazione quelle inferenze mitiche che le hanno dapprima aperto l'orizzonte dell'universalità. Ma per le sue stesse condizioni d'origine, esso trova la sua prima dialettica affermazione, da un lato, nel naturalismo democriteo, dall'altro nell'idealismo platonico. Il trionfo di questo, fondato sulla crisi della società antica, incapace di rinnovarsi oltre il regime servile e di sfruttare per tale rinnovamento i motivi naturalistici e il potenziale tecnico in essi implicito, offre il terreno al compromesso col mito di trascendenza della religione semitico-cristiana e con la sua dogmatica teologica e ne universalizza ed umanizza il significato¹.

Con lo sviluppo della nuova società borghese, dall'inizio

¹ V. anche per il contrasto con la mentalità cinese: J. NEEDHAM, *Human Laws a Laws of Nature in China a. the West*, in « Journal of the History of Ideas », XII (1951), pp. 3 sgg., 194 sgg.

dell'età moderna, con l'impegno tecnicamente progressivo, l'esperienza naturale e storica che preme alle porte della ragione, esige la trasformazione del suo regno da trascendente a immanente al reale e l'interpretazione delle sue categorie in senso non più ontologico ma metodico. Mentre la ragione filosofica trapassa da un uso dogmatico, ipostatizzante nell'essere i momenti della sua idealità, a un uso critico, che affina i mezzi e le forme di penetrazione nell'esperienza per coglierne le leggi di struttura e di sviluppo e conquistare la realtà, si dispiegano la coscienza scientifica e la coscienza storica e il sapere che loro corrisponde, rivolto a una conoscenza strutturale del mondo naturale ed umano che permette l'inserimento in essi di una tecnica costruttiva.

Così, se l'affermazione ideale del regno del razionale aveva reso possibile ed espresso al limite la coscienza di un'umanità libera e ardita sulla sua stessa crisi, e offerto il terreno all'universalismo della rivoluzione cristiana, l'uso immanente e critico della ragione, per la coscienza acquistata della sua universalità e autonomia, garantisce la rivoluzione scientifica, storica, tecnica e politica dell'età moderna, il suo umanesimo infinitamente progressivo e costruttivo. Da Galileo a Spinoza a Kant, a Hegel a Marx il pensiero filosofico si sviluppa su questa via, assicurando insieme la libertà e la concretezza del sapere scientifico e storico, nel ritmo dialettico cui l'unità dei particolari equilibri del reale, internamente ricca d'infinita tensione, si spezza per nuovi sviluppi. E insieme garantisce e risponde allo spirito realistico e costruttivo del nuovo umanesimo, per cui l'uomo crea a se stesso liberamente nel lavoro e nella lotta il suo regno e, in tale regno, se stesso.

Ora, come nella cultura cinese manca il processo di idealizzazione proprio della cultura greca, così manca al pensiero cinese ciò che noi abbiamo chiamato « la scoperta della ragione ». Naturalmente anche in Cina è largamente sviluppata l'elaborazione intellettuale dell'esperienza e s'è accentuata l'analisi sottile di questa e il suo ordinamento in un sistema concettuale. E a ciò ha contribuito, da un lato, la raffinata tecnica artigianale col rilievo degli infiniti rapporti

che la fondano, dall'altro la larga e sistematica riflessione etico-politica sui valori umani e sociali. Tuttavia tale elaborazione intellettuale non si è svolta nell'infinito orizzonte, nello spazio omogeneo determinato dalle coordinate dell'universalità e autonomia razionale. Ha sempre obbedito a una curvatura o a un sovrapporsi più o meno sistematico di curvature, qualitativamente limitate, corrispondenti alla visione di organicità partecipativa cui s'è già accennato e ai suoi riflessi pratici e sociali¹.

Così già la formazione del concetto e dei suoi rapporti e la loro determinazione nel linguaggio non si sviluppano come in Grecia, nell'atmosfera della razionalità. In essa il concetto, che rappresenta il risolversi del dato empirico in un insieme infinito di rapporti, in sé posto ed espresso nella parola, proprio per tale infinità che gli è implicita, assume un'universalità formale, quasi direi un'estensività potenziale, ed entra con gli altri in quel sistema di rapporti formali che, fondato sui principi di identità e di non contraddizione, costituisce la logica formale. Il concetto nella riflessione cinese, cioè la sua universalità, è sempre condizionata da concreti rapporti partecipativi, da definite analogie, da pratiche di costume e di rito, insomma da condizioni di vita e con esse si articola e si muove. Manca la netta distinzione tra l'universale, razionalmente inteso, e l'esperienza assunta nella sua accidentalità. Essi si presentano già mediati o meglio contaminati. È noto a tutti come la parola cinese non si presti a una definizione secondo il genere prossimo e la differenza specifica, secondo un sistema cioè di rapporti formali; tanto potente è sempre la sua carica emblematica, analogica, emozionale².

I classici della filosofia cinese da *Teng-Tse* a *Confucio*, a *Lao-Tse*, insistono per la funzione di equilibrata eticità che

¹ In generale: v. H. HACKMANN, *Chinesische Philosophie*, München, 1937, pp. 11, 21 sgg.; A. FORKE, *Die Gedankenwelt d. chinesische Kulturkreises*, München, 1927, pp. 3 sgg.; M. GRANET, *La pensée chinoise*, Paris, 1950, pp. 19 sgg.

² V. M. GRANET, *o. c.*, pp. 32 sgg.

si attribuisce alla speculazione, contro l'uso sofisticato del linguaggio, per un retto uso delle parole. Ma non intendono con ciò l'inquadramento del concetto espresso in una sistematica formale, ma piuttosto la corrispondenza della parola, e quindi del concetto e dei suoi rapporti alla cosa, alla sua definitiva interna tensione, in un senso che rivela ancora la presenza della concezione magico-primitiva, certo sublimata nella coscienza dei rapporti sociali, della relazione partecipativa tra nome e realtà, specialmente realtà umana.

Può essere caratteristico che la crisi del regime feudale e del costume e dell'etichetta corrispondenti, come ha dato luogo all'esigenza del filosofare per la ricerca di una nuova sintesi culturale, così ha scatenato, a fianco all'ambizione dei politici, l'arte del persuadere e con essa la retorica e la sofistica.

È tipico che gli sforzi dialettico-logici per un retto discorso abbiano avuto rilievo particolare nella scuola di *Me-Tse* per il suo radicale pessimismo e l'impegno d'imporre una dottrina nuova del pubblico bene, fondata sull'autorità del Principe. Ma anche tra i *Mehisti* la determinazione delle forme e dei gradi di validità dei concetti non vanno oltre i precetti di un'esatta denominazione. Né li superano le ricerche più tarde di *Jin Wen-Tse* sui rapporti tra nomi e oggetti e sulla funzione di unità significativa degli uni rispetto agli altri.

Dirò di più, i paradossi sofisticati fondati sulla trascendenza del principio formale di identità e non contraddizione — il cane bianco non è cane, perché bianca è anche la pecora — non valgono come in Grecia quale rivelazione dei complessi rapporti concettuali non riducibili a quei principi, ma nascono piuttosto dalla mancata coscienza della contraddittorietà formale, ché per il pensiero cinese gli opposti rimangono sempre complementari, inclusi nell'unità di un ritmo vivente.

E non è senza significato che di tali paradossi si sia compiaciuto particolarmente il *Taoismo*, come di conferme alla unità del Tao, negativa di ogni determinazione. La paradosalità sofistica che nella cultura greca rimanda alla proble-

maticità dell'esperienza umana e alla sua ricchezza non esauribile, e richiama perciò l'ordine della retorica, nella cultura cinese rimanda alla concezione organica del Tutto, ai rapporti emblematici e alle pratiche rituali ¹.

Per la stessa mancanza di un'impostazione radicalmente razionalistica, la tradizione speculativa cinese rimane estranea al sistema formale di rapporti che caratterizza la sfera quantitativa. Il valore emblematico-simbolico del numero e della figura, non vien di principio mai superato nella tradizione speculativa cinese, come avviene, nonostante rinnovate resistenze, nella speculazione occidentale. Cosicché la matematica, all'infuori di tale mitologia dei numeri e delle forme, non va oltre alla funzione pratica di un'arte calcolatoria, senza raggiungere mai il punto di incrocio caratteristico del pensiero platonico ².

E il medesimo si deve dire a proposito dello spazio e del tempo. La qualificazione ciclica del tempo e metafisica dello spazio, ha certo resistito a lungo anche in Occidente alla integrale razionalizzazione formale dell'uno e dell'altro. Ma questa è penetrata sì radicalmente nella coscienza comune da permettere a Kant di concepire come forme a priori della sensibilità spazio e tempo, così come esse formano il substrato della razionalizzazione nel sapere matematico-scientifico. Nella filosofia cinese la qualificazione mistica-emblematica dello spazio e del tempo non solo sussiste a lungo, ma dà luogo ad una complessa elaborazione speculativa. Val la pena di notare che anche l'infinità spaziale e temporale dei *Taoisti* è un'infinità qualitativa e mitica. Infatti se in *Hsui-Tse* ci è dato trovare paradossi simili a quelli eleatici, fondati sulla sovrapposizione della molteplicità distinta delle cose sensibili all'infinità indistinta della divisibilità spaziale e temporale, il senso di tali paradossi non sta nell'esigenza di riconoscere l'autonomia dell'or-

¹ V. A. FORKE, *The Chinese Sophists*, in « Journal of the Nord-China Branch of the Royal Asiatic Society », 1902, pp. 1-100; H. HACKMANN, *o. c.*, pp. 210 sgg.; M. GRANET, *o. c.*, pp. 432 sgg.

² V. M. GRANET, *o. c.*, pp. 149 sgg.

dine razionale sull'empirico, ma nella possibilità di risolvere questo in una totalità organico-simpatetica ¹.

In verità proprio questa concezione radicata nell'originaria coscienza d'una società agricola, costituisce il fondo in sé continuo e coerente che si trasmette per tutto il corso della filosofia cinese e pone la base del suo vasto sincretismo. In essa i motivi dell'unità organica partecipativa e del ritmo vivente degli opposti vanno fra le varie dottrine specificandosi e chiarendosi variando di significato come varia il loro equilibrio.

Di qui il permanere senza effettivi urti e rotture dialettiche di concetti come quella del *Tao*-legge, norma-vita, o dell'antitesi qual'è quella dello *Yin* e dello *Jang*. Di qui la pregnanza simbolico-emblematica, cosmico-etica delle varie categorie del pensiero cinese, delle loro distinzioni e dei reciproci rapporti; giacché, come dirà *Wang Yang Ming*, l'ultimo dei grandi filosofi cinesi alla fine del XV secolo, « v'è una sola natura e nulla più ». Di lei cielo, Dio, fato, spirito, sono solo diverse espressioni ed essa si rivela nello *hiang-tschì*, nella forza cioè intuitiva di partecipazione unitaria. La conoscenza è per i taoisti essenzialmente simpatetica. Natura e ragione sono lo stesso *Tao* e poiché questo è insieme legge del mondo e legge della comunità umana. il neoconfucianismo, affermerà che la ragione, come potenza d'obiettività, è essenzialmente un prodotto dell'attività sociale, il senso comune cioè retto e governato dal rituale che distrugge l'anarchica barbara uguaglianza degli uomini e li distingue secondo la funzione, per cui ciascuno sostiene la vita organica della comunità ².

Questa base comune di idee e principi, fondati sull'efficacia di un ordine cosmico che si rispecchia nella struttura

¹ Cfr. M. GRANET, *o. c.*, pp. 86 sgg.; FUNG-YU-LAN, *A history of chinese philosophy*, I, Princeton, 1952, pp. 192 sgg.

² Per tutto ciò cfr. M. GRANET, *o. c.*, pp. 115 sgg.; FORKE, *o. c.*, pp. 106 sgg.; D. BODDE, *o. c.*, pp. 19 sgg.; W. TH. DE BARY, *A Reappraisal of neoconfucianism*, in WRIGHT, *o. c.*, pp. 81 sgg.; HENKE, *The philosophy of Wang-Jang-Ming*, in « Journal of the Nord-China », 1913, pp. 37 sgg.; FUNG-YU-LAN, *o. c.*, II, 1953, pp. 520 sgg.

sociale, e la mancanza d'un criterio universale indipendente di critica e di risoluzione dell'uno e dell'altra, che come la ragione si riferisce insieme ad un puro regno dell'ideale o ad una concreta struttura del reale, dà, come dicemmo, alla filosofia cinese un carattere di coerenza, di continuità, di limite, da cui è aliena ogni effettiva dialetticità. Non tuttavia ch'essa non presenti differenziazioni e sviluppi: molti anzi ne possiede: le scuole si contano numerose proprio perché le variazioni sottili acquistano tutte un valore, né si lasciano ridurre ad un semplificativo schema teoretico o ad una linea di progresso.

Se è vero, come si disse, che la filosofia cinese nasce in tempo di crisi storica, come il tentativo di una restaurazione dell'ordine etico nel seno della società scossa, tale restaurazione ha tanto più di certezza quanto più pensa e persuade di attingere, purificandole, quelle fondamentali relazioni simpatetiche che stringono uomini e cosmo al ritmo d'una stessa natura. La variazione della filosofia dipende più che da particolari impostazioni teoretiche o metafisiche, dalla differenza di struttura e di senso dell'ordine che si vuol restaurare, dal tipo di saggezza in cui esso si dispiega. È caratteristico che i legisti, intesi nel periodo dei reami a rilevare la validità della legge, sulla crisi del mondo feudale, come espressione non d'un puro principio di diritto, ma della potenza costrittrice ed ordinatrice dei principi, costituirono sempre uno scandalo per la filosofia. L'ordine deve essere per questa ricostruito non con l'arbitrio della forza, ma secondo « ragione », cioè secondo natura, quale si esprime nel ritmo del reale e nella struttura organicamente gerarchica della collettività umana. È questo organicismo concreto che costituisce la saggezza confuciana. La sua virtù — lo *jen* — è la pienezza della personalità equilibrata in un organico mondo sociale, da cui sprigiona quella sovrana efficacia — *tao-te* — che ben più potente di quella del principe, governa il mondo e dirige il principe stesso. Tale saggezza si definirà successivamente in *Mencio*, come benevolenza, espressione di quel principio di simpateticità, che è il fondo comune della tradizione, in *Siun-Tse* come riconosciuto ordine rituale che giustamente comparte a ciascuno il proprio

compito, in *Tong-Tchong-chou*, come la rivelantesi validità del senso caratteristico all'attuale ciclo storico. E nella sistemazione confuciana di *Tchou-Hi*, che dal XII secolo dominerà per lungo tempo il pensiero ufficiale cinese, la saggezza confuciana si inquadra nello schema delle categorie rappresentative dell'organicità, del *Tao* e dello *Jin* e *Jang*. All'ottimismo della scuola confuciana fa riscontro il pessimismo di *Me-Tse*; all'aperto umanesimo di quella, il conservatorismo politico di questo; all'equilibrio della tradizione e del rito, l'appello all'amore universale, o meglio al principio spiritualizzato dell'aiuto reciproco, come corrispettivo del rigorismo dispotico. Ma sempre l'idea madre è quella di un organico equilibrio della società che il filosofo è chiamato a fondare e a difendere. Il *taoismo* stesso, sullo sfondo di un'arte della santità o di una saggezza della lunga vita, raccolta dalle pratiche magiche tradizionali e su di esse riflessa, vien creando la dottrina della pura negativa identità con se stesso del *Tao* e della sua presenza risolutrice nella meditazione: un quietismo che è nello stesso tempo un partecipare alla vita universale nella sua assoluta spontaneità e freschezza e che si espande come fonte fecondante di vita su tutta la comunità, concepita qui, all'infuori di ogni determinazione politica, come piccola organica comunità rurale¹.

Così nel periodo classico della filosofia cinese, questa lotta contro le crisi storiche della società estremo-orientale, orientata non da una pura idea razionale d'idealità, né dalla scoperta di una struttura naturalisticamente obbiettiva ed universale della Natura e della società umana, ma dall'immagine mitica di un'universale simpatetica partecipazione, dominata da questa esigenza di saggezza che attenua gli urti dell'esperienza naturale ed etica, e già di principio li ricomponde ad unità, che non richiede di conquistare con la ragione il reale, perché è essa stessa o si illude di essere nella ragione della realtà. Non ci meraviglierà perciò se essa non conosca in un tragico momento di rottura altra reazione che l'aspra critica negativa di *Wang-Tchong* e che pure questa sappia

¹ Cfr. con le dovute riserve, M. GRANET, *o. c.*, pp. 419 sgg.

più di un esercizio retorico che di amara affermazione. Certo è che alla filosofia cinese manca la dialettica caratteristica della conquista della realtà propria del pensiero occidentale. Quando col passar dei secoli e il ripiegarsi su se stessa della grande civiltà, la funzione creatrice della speculazione filosofica venne a cessare, questa non fu più ricerca della saggezza e tanto meno scoperta della realtà: divenne gioco del pensiero, ma un gioco d'estrema serietà, per cui quello risuscita e rivive tutto un organico mondo di cultura, partecipa dei suoi problemi, dei suoi valori. Esso bordeggia di costa in costa, pago del paesaggio ricco di misteriosi richiami, né mai tenta la tragica e sublime avventura di Ulisse: « e misi me per l'alto mare aperto », il mare della ragione, verso gli approdi della realtà, per una libera umanità nuova.

Così un breve e sommario esame del pensiero filosofico cinese ci pone in grado di rilevarne la radicale differenza col pensiero filosofico occidentale e col suo sviluppo. Ciò serve, da un lato, a spiegare alcune caratteristiche del primo: la sua coerenza sincretistica, il suo limite, il suo interesse etico-sociale piuttosto che religioso o astrattamente speculativo, il suo significato culturale, oltre a renderci conto della natura delle sue categorie e del suo procedere dimostrativo. Ciò giustifica anche un elemento per noi prezioso: la ricchezza e la spregiudicatezza di analisi di fenomenologia etica, libera dalla schematizzazione razionale e dai tragici contrapposti dell'etica occidentale. Ma nel tempo stesso, gli accenni comparativi dai noi fatti pongono senza possibilità d'equivoco in luce decisa la natura e, si può dire, il destino, il compito e lo sviluppo del razionalismo d'Occidente. Ci rendono anche avvertiti del continuo insorgere in esso di aspetti di organicismo simpatetico, indulgenti alle arti segrete e a un irrazionalismo antico. Il cammino della ragione è continuamente arrestato, ma anche provocato, sospinto dall'efficacia di tale momento, che nella storia quindi si presenta in senso dialettico. Basta ricordare il pitagorismo, la cosmologia platonica, l'emanazionismo plotiniano, le speculazioni mitiche della gnosi, il naturalismo magico e l'immanentismo rinascimen-

tale, molti aspetti della filosofia romantica sino alla forma dell'irrazionalismo contemporaneo. E può esser tipico indicare quanto di antirazionale in questo senso si ritrovi nel Vico, dalla concezione ciclica del campo storico all'interesse per la sapienza poetica e l'emblematismo. È un campo interessante di ricerche che qui ci si offre, con questo da porre in rilievo, che l'irrazionalismo occidentale ha sempre un forte carattere individualista — anche in ciò il Vico è un'uninteressante eccezione — mentre l'organismo mitico della filosofia cinese s'accorda con l'idea di un'organismo sociale e di un'etica della comunità.

Ma ancora ci resta qualche osservazione da fare sul contatto contemporaneo di due indirizzi di pensiero che ci sono apparsi così radicalmente divergenti. Escludiamo anzitutto l'idea semplicista che la filosofia cinese — come l'occidentale — si richiami a una specie di « spirito del popolo » insito nella razza e per ciò immutabile, a meno che la razza stessa non affronti la sua morte. Queste fantasie pseudo-storiche non son che tautologie antistoriche. Certo ogni filosofia riposa su esperienze, strutture concettuali proprie di un popolo, ma l'una e le altre si formano e si determinano in funzione della struttura sociale e del suo processo. Nulla vi è di sacrale o di immutabile per la storia.

È chiaro che già dagli inizi del XVIII secolo la struttura sociale cinese va irrigidendosi burocraticamente e perdendo la propria interna fecondità. Non è meraviglia se anche la filosofia diviene un mero esercizio di cultura. Tuttavia i caratteri di questa e della civiltà che le corrisponde sono così forti che offrono una ferma resistenza alle idee di impostazione occidentale. Dopo quattro secoli di missioni, il Cristianesimo non ha che scalfito la cultura cinese e i suoi successi, per quanto magri, non corrispondono certo alla creazione di un'*élite* spirituale. Anche l'influenza della civiltà illuministica borghese, pur trovando vie di inserimento nella tradizione, o forse proprio per questo, si risolve in un formulario astratto e inerte, sia perché vuoto di concreto specifico contenuto, sia perché privo di efficace vitalità storica. E quanto alla speculazione occidentale da Kant a noi essa

ha potuto trovare negli emigrati studiosi ed interpreti fedeli, ma non ha dato di fatto che prodotti spuri, isolati, come alberi trapiantati in un terreno disadatto. Una ben maggiore influenza ebbe sullo spirito cinese l'urto concreto delle due civiltà, l'invasione, la guerra, l'inconsistenza di una difesa, il franamento della struttura sociale, l'esperienza di una tecnica e di una scienza capaci di grandi imprese in Occidente, lo sviluppo di forme sociali ad essa corrispondenti e un tenore di vita che faceva apparire più tragica la condizione della grande massa del popolo cinese. Non fu tanto la fede cristiana o l'ideologia dei filosofi, quanto l'urto dell'imperialismo borghese occidentale che costrinse la Cina ad ammettere la presenza di un'altra civiltà, agguerrita ed aperta a sempre più larghi sviluppi¹.

L'ammissione non fu facile e il suo processo si svolse in un'interessante dialettica. Anzitutto, se nel 1845 ancora *Tang-Chin-hai*, sostenendo la causa del neoconfucianesimo, risolveva la polemica contro le scuole avverse, pochi anni dopo *Tseng-Kuo-fan*, governatore generale durante la ribellione dei Taiping, proprio dinanzi all'intervento occidentale, faceva appello all'unità sincretistica della cultura cinese. In seguito, se *Chang-Chih-tung* poteva concedere alla cultura occidentale un valore secondario pratico — *yung* — in confronto alla validità essenziale, organica — *ti* — di quella cinese, il conservatorismo illuminato di *Kang-Yu-Wci*, e della scuola del *Chiu-wen* (testo moderno), rinnovando l'interpretazione dei testi classici, cercava di scoprirvi i motivi della civiltà occidentale. E di fronte a tale indirizzo la scuola del *Ku-wen*, della fedeltà all'interpretazione tradizionale, poteva valere e valse a fomentare il più rigido conservatorismo come il più spregiudicato rivoluzionarismo antiletterato. L'eclettismo di *Tsai-Juan-p'ei*, « si prenda il meglio ovunque si trovi », non è evidentemente che una formula, attorno a cui lottano le scuole, in un conflitto che il motivo nazionalistico rende più

¹ Per questo incontro v. E. R. HUGHES, *L'invasion de la Chine par l'Occident*, tr. fr., Paris, 1938 e FR. LÉGER, *Les influences occidentales dans la Révolution de l'Orient*, Paris, 1955, I, pp. 195 sgg. e II, pp. 3 sgg.

acceso e confuso¹. E, superata questa disputa, sembrò, attraverso le tragiche vicende della Cina contemporanea, che una assimilazione della civiltà occidentale, movendo per le opposte vie di un'imitazione tecnica, a servizio dell'Impero cadente, dell'autorità dei governatori, dell'interesse del nascente capitalismo, e di una partecipazione ad idee, a principi, a costumi rinnovatori per la rinascita del popolo fosse destinata, nella particolarità della prima e nell'astrattezza della seconda, a fallire travolta dalla storia, inesorabilmente².

È certo grande merito di *Sun-Yat-sen*, d'aver strappato il problema dal mero piano dottrinale, e dalla particolarità degli interessi, d'aver sostituito all'inchiesta sul valore della civiltà cinese e della civiltà orientale, l'altra più radicale sulle condizioni del popolo cinese, sulle esigenze fondamentali della sua vita minacciata dalla dissoluzione storica e dall'assalto occidentale sino nel suo profondo: esigenze formulate nei tre principi di indipendenza, di libertà e di benessere³. Certo in essi il profeta della libertà cinese riattin-geva a concetti connessi all'idea tradizionale dell'organicità sociale come fondamenti della società cinese, ma subiva necessariamente e senza scandalo gli influssi delle idee cristiane e illuministiche e dello storicismo d'Occidente.

Ciò che tuttavia importa è che qui l'interesse s'è radicalmente spostato dall'idea e dalla tradizione, alla realtà e alla storia, sotto la tragica pressione degli eventi. Ed è merito del comunismo cinese e del suo capo *Mao-Tse-tung*, di essersi inserito in questa realtà, d'averne riconosciuto le strutture, i problemi e le forze, di aver loro offerto i mezzi di una concreta e vasta azione storica.

¹ Per tale contrasto d'indirizzi cfr. specificatamente R. LEVENSON, *History a. Value, The tension of intellectual choice in Modern China*, in F. WRIGHT, o. c., pp. 147 sgg.

² Cfr. per tutto ciò: F. FARIENEL, *Les Réformateurs chinois*, in « Revue Politique et Parlementaire », 1904; v. I. M. E. CAMERON, *The reform movement in China 1898-1912*, Oxford, 1931; M. RACHIN, *La Chine capitaliste*, Paris, 1938; v. per una vasta bibliografia FR. LEGER, o. c., II, pp. 245 sgg.

³ V. S. CHEN, R. PAYNE, *Sun Yat Sen*, New York, 1946, pp. 55 sgg.

Ciò che non poté né il Cristianesimo né l'Illuminismo sulla civiltà cinese, lo poté il marxismo, ma questo suo potere nacque non dall'essere introdotto come dottrina ideale di verità, ma dal vivere come coscienza concreta ed attivamente efficace di un rinnovamento storico corrispondente non a una idea astratta, ma alle esigenze effettive di tutto il popolo cinese. La cultura europea entrava col marxismo non come forma ideale di una civiltà compiuta. Entrava anzi proprio con la coscienza che la stessa civiltà europea era in crisi, entrava per la concretezza della sua analisi critica rilevante civiltà per civiltà i suoi propri bisogni, per la forza della sua energia universalmente costruttiva, entrava come metodo di pensiero e di azione. Esso era veramente la verità umana dove ogni popolo trova la forza per la sua propria storia.

Certo il marxismo, affondando le sue radici nella problematica storica concreta del popolo cinese, ha trovato nella cultura tradizionale elementi d'accordo. Anzitutto il fatto negativo, ma della massima importanza, dell'assenza di una vera e propria religione di trascendenza, con tutte le implicazioni morali ch'essa comporta. In secondo luogo, la tendenza a un naturalismo vissuto e schietto e, di riscontro, a un'etica socialmente intesa, radicata in costumi come quello dell'aiuto reciproco, della critica collettiva, espressa come fondo di tutta la saggezza tradizionale, e sottostante ad ogni determinazione di costume, politica, giuridica. Si può aggiungere che se in tal modo il materialismo non trova ostacoli tradizionali, la dialetticità come legge di sviluppo può trovare un piano di riferimento nella tradizionale teoria del ritmo bipolare, dell'interna tensione di ogni opera. Ciò consente anzi, come è chiaro nello scritto di Mao *Sulla contraddizione*, una fenomenologia estremamente interessante della dialettica che ben si adatta alle condizioni complesse della società cinese e rende meno rigido il ricalco dei momenti storici europei sulla storia cinese. Da tal punto di vista non è dubbio che, come già la prassi, così la dottrina marxista abbia da arricchirsi ed estendersi per il suo contatto col mondo cinese.

D'altra parte, essa offre una soluzione equilibrata e con-

creta al problema del rapporto fra tradizione e rinnovamento. Il marxismo permette infatti di distinguere nella tradizione, ciò che è prodotto di classe, corrispondente alla coscienza e agli interessi dei ceti dominanti ed oppressori e ciò che è creazione del popolo, che dal primo elemento era solo deviato e represso, e che, tolto il primo, è destinato, nell'alveo nuovo, a scorrere più ricco e più puro.

Questo spirito di conservazione risuscitatrice della vita profonda del tradizionale, è presente in tutte le manifestazioni della cultura cinese contemporanea: esso arricchisce di intensa vitalità nel costume, nella morale, nella politica, nell'arte, gli schemi a volte rigidi del dottrinarismo occidentale. Così mentre il marxismo introduce nella civiltà cinese i principi e le forme progressive della civiltà occidentale, come mezzi di scoperta dei profondi problemi della stessa vita cinese e della loro soluzione, consente il riprendere della corrente viva di una grande tradizione, attingendo alla fonte prima della sua spontanea freschezza. Esso sembra così essere veramente il grande mediatore di tutte le civiltà umane, che, spogliandole di ciò che esse hanno di rigido e di negativo, ne feconda e celebra le vive forze, di fronte ai concreti radicali problemi della vita, per la costruzione di una comune, differenziata umanità libera e progressiva*.

1955

, * [Relazione al Convegno di studi sulla Cina (Milano, 11-12 giugno 1955), pubblicata nel « Bollettino del Centro Studi per lo sviluppo delle relazioni economiche e culturali con la Cina », n. 7].

INDICE GENERALE

<i>Prefazione</i>	Pag. VII
La mia esperienza filosofica	» 1

PARTE I - IL REGNO DELLA RAGIONE

I. Gli intellettuali e la crisi sociale contemporanea .	Pag. 19
II. Per un razionalismo critico	» 45
III. Concetto e sviluppo della storiografia filosofica . . .	» 101
IV. Il problema di una sistematica del sapere	» 169
V. Appunti per una metodologia critica	» 191
VI. Osservazioni sull'uso critico della ragione	» 203
VII. La verità della filosofia contemporanea	» 241
VIII. Verità sistematica e verità metodica	» 249
IX. Nota sul concetto di « esperienza »	» 259
X. Al di qua di immanenza e trascendenza	» 269
XI. Il problema dell'esistenza	» 277
XII. A proposito di una filosofia della scienza	» 307
XIII. Biologia e filosofia	» 315

PARTE II - LA VITA DELLA CULTURA

I. Riflessione pragmatica e filosofia della cultura . .	Pag. 371
II. Concetto, metodo, problemi di una filosofia della cultura	» 383
III. Saggio sul Diritto e sullo Stato	» 393
IV. Sul concetto di criminalità	» 443
V. Il delitto e la pena	» 451
VI. La struttura sociale del delitto	» 475

VII.	Sui principi di una filosofia della morale	Pag.	499
VIII.	L'esperienza estetica e la vita dell'arte	»	571
IX.	Filosofia e religione	»	619
X.	Lineamenti di una sistematica degli studi religiosi	»	661
XI.	Il problema sociologico	»	689
XII.	Per una polemica sulla psicanalisi	»	697
XIII.	Prospettiva filosofica	»	713

PARTE III - REALTA' E UMANITA' DELLA STORIA

I.	La coscienza storica	Pag.	739
II.	L'unità dialettica della civiltà moderna	»	763
III.	Note sulla cultura europea	»	795
IV.	Per l'universalità della cultura	»	831
V.	L'umanismo e la cultura contemporanea	»	843
VI.	La filosofia cinese e il pensiero occidentale	»	869

FINITO DI STAMPARE
PRESSO LA SOC. TIP. EDITRICE BOLOGNESE
NEL MARZO 1959