

BRUNO BRUNELLO

LO STORICISMO E L'ODIERNA CRISI IDEOLOGICA

Le origini dello storicismo sono state ricercate nel secolo anti-storico per eccellenza, il secolo dell'illuminismo. Il Meinecke nota che tutto il compito dello storicismo è consistito nell'indebolire e rendere mobile il rigido pensiero giusnaturalistico, il cui seme, sin dall'antichità, era nell'intellettualismo, nella fiducia che le facoltà della ragione umana intellettualisticamente concepita fossero capaci di trovare la verità ⁽¹⁾. Questa fiducia ha fatto sì che le verità trovate venissero ritenute come universali ed eterne e rese uniformi ed assolute. Se l'io cartesiano era un soggetto universale che raffigurava l'uomo astratto del giusnaturalismo; l'empirismo e il sensismo cominciarono a presentare un io maggiormente individuato nei suoi elementi particolaristici, rivelati dalle sensazioni. Lo spirito, considerato come una *tabula rasa*, veniva riempito solo dai dati dell'esperienza sensibile; da ciò era da attendersi uno sviluppo che avrebbe portato a considerare più da vicino, di quanto non si fosse fatto in passato, il mondo della storia. Tra il secolo XVII e il XVIII, mentre l'illuminismo dalle sue origini inglesi muoveva alla conquista dell'Europa, quasi contemporaneamente in Inghilterra, in Germania e in Italia, si sviluppava un movimento di pensiero, diverso nei suoi atteggiamenti, destinato a superare l'ideologia illuministica. Questo movimento ebbe un prevalente carattere empiristico in Inghilterra

⁽¹⁾ F. MEINECKE, *Le origini dello Storicismo*, trad. ital., Firenze 1954, pp. 3, 31.

con lo Shaftesbury, razionalistico in Francia con Voltaire, più complessamente atteggiato in Germania e in Italia con il Leibniz e con il Vico.

Il Bayle in Francia rimane cartesiano nei suoi princìpi filosofici e non nasconde la sua simpatia per la fisica cartesiana; ma non nega validità all'esperienza sensibile e accoglie anzi i fatti come dati e modelli della dottrina scientifica; cosicchè, osserva il Cassirer, in un secolo rigidamente razionalistico, diventa il primo « positivista » convinto e « logico » (2). In una lettera al fratello del 27 febbraio 1773 scrive: « Vedo che la mia insaziabilità di notizie è una delle malattie ostinate contro le quali tutti i rimedi falliscono. È una idropisia vera e propria. Più le si dà, più chiede ». L'amore per i fatti in se stessi si destò con un'intensità mai prima conosciuta. Il suo *Dizionario storico e critico*, oltre a rappresentare una miniera di conoscenze scientifiche, fu anche una propedeutica dialettica, di cui si valse tutto l'illuminismo, del quale divenne il capo spirituale, anticipando la sua « idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico ».

Quanto al Voltaire, egli mira particolarmente a sollevare la storia al di sopra del frammentarismo dei fatti, del contingente e dell'individuale, illustrando lo « spirito dei tempi » e lo « spirito delle nazioni ». La sua si potrebbe classificare una riflessione sulla storia, per coglierne il significato e il valore. E come in Francia il Voltaire influì sul Turgot e sul Condorcet, così influì in Inghilterra sullo Hume, sul Gibbon e sul Robertson.

In Italia il Vico, quasi del tutto ignorato nel secolo dell'illuminismo, fu inizialmente platonico, ma poi non sdegnò gli apporti di un'esperienza valida a fornire i dati e i documenti del processo storico dell'umanità. La quale, dalle sue originarie condizioni ferine, è andata gradualmente umanizzandosi producendo con le sue costumanze le istituzioni sociali e politiche corrispondenti a ogni grado del processo fino alla repubblica popolare e alla monarchia perfetta. In questo processo l'umanità si affina passando dalle sue condizioni materiali alla fantasia creatrice, alla riflessione e all'astrazione, per ricadere poi nella primitiva barbarie dalla quale ricomincia un nuovo corso o ricorso.

La Provvidenza divina conduce il mondo delle umane cose, come secondo la tradizione pensarono Agostino e Bossuet. Pel Vico è la stessa Provvidenza che governa questo mondo, inserendosi nella

(2) E. CASSIRER, *La filosofia dell'illuminismo*, trad. ital., Firenze 1935, p. 283.

storia e portando il Cristianesimo a continuare le grandi tradizioni dei popoli del passato. Rispetto alle interpretazioni immanentistiche della Provvidenza vichiana, ci sembra nel vero il Meinecke che scrive: « Gli si è finanche attribuita, andando forse troppo oltre, la tendenza ognora crescente ad accentuare sempre più fortemente il principio della immanenza contro la trascendenza della Provvidenza, nel corso del lavoro tra la prima e la seconda *Scienza* (ad opera del Peters). In ogni caso la sua consapevole volontà non mirava a tanto come dimostra il grande significato che egli attribuisce alla religione come mezzo fondamentale per la graduale umanizzazione della primitiva umanità pagana... Dal Vico in poi la religione in quanto tale è apparsa come la più nobile forza della storia » (3). Dato questo atteggiamento verso la religione, il Vico non può interpretarsi nel senso dell'immanenza non essendo mai venuto meno al suo platonismo, anche se egli gli mette accanto certi principi che paiono incompatibili con esso (4). Il Vico si richiama a Platone nelle orazioni e nelle opere posteriori; il platonismo viene ripensato in funzione del Cristianesimo, com'ebbe ad osservare anche il Werner (5). Vico subì l'influsso del platonismo agostiniano, che, verso la fine del Seicento e al principio del Settecento, si affermò largamente nel pensiero filosofico. Non fu invece scolastico, pur conoscendo la Scolastica e specialmente il Suarez; ma è d'accordo con essa nell'affermazione e nella dimostrazione di tutti i dualismi della filosofia perenne. Vico subì ampiamente l'influsso di Bacone, uno dei suoi « quattro » autori: da esso prende il metodo della filosofia, che è il metodo della concretezza, sintesi dell'universale e dell'individuale, dell'idea e dei fatti, di Platone e di Tacito.

Per il Vico *il vero è ciò che si fa* (*verum ipsum factum*) (nelle matematiche e nella storia da parte dell'uomo e nella natura da parte di Dio): ma vero è anche ciò che è acquisito mediante l'osservazione e l'esperimento, cioè per l'induzione baconiana. Giustamente il Chiochetti rileva che il principio del consenso del genere umano è anche più vichiano di quello enunciato dalla formula *verum ipsum factum*, se è vero, per il Vico, che ha valore non tanto l'individuo, quanto la società, le nazioni, i popoli, e soprattutto il genere umano (6). Non dunque immanenza, ma trascendenza; non

(3) *Opera citata*, p. 42.

(4) E. CHIOCHETTI, *La filosofia di Giambattista Vico*, Milano 1935, p. 5.

(5) KARL WERNER, *Vico als Philosoph u. gelehrter Forscher*, Wien 1881, p. 56.

(6) E. CHIOCHETTI, *Opera citata*, p. 29.

monismo, ma dualismo, se si deve ammettere una molteplicità di principi e la coesistenza di diverse forme di certezza e di verità aventi un fondamento diverso. L'esperienza vichiana non proviene da un principio unico, bensì da una molteplicità di principi che per ciò stesso la qualificano più riccamente e le tolgono il carattere di dogmatismo, proprio delle filosofie dell'assoluto.

La corruzione della storia in storicismo ha avuto inizio quando si pretese di dedurre il processo della realtà umana da un principio unico, prescindendo dall'esperienza. Questo fatto ha portato all'abuso della dialettica, ridotta ad esclusivo principio della realtà. La realtà diventò così una preponderante esigenza metodologica, portata a capovolgere i termini tradizionali nei quali l'esperienza conosce e opera sulla realtà medesima.

Dobbiamo a Hegel questo inizio. L'uso e l'abuso che egli fece della dialettica avrebbe dovuto portarlo a riconoscere che nell'Assoluto essa diventa sterile senza possibilità di alcun sviluppo. Una dialettica acosmica come la sua non ha in sostanza nulla da fare, perchè l'Assoluto hegeliano può paragonarsi all'Essere di Parmenide, caratterizzato dall'immobilità. E tuttavia vi è questa differenza, che mentre l'Essere di Parmenide è immobile, l'Assoluto hegeliano è dinamico, pur essendo interna la sua dinamicità. Questa differenza è notevole e giustifica, almeno in parte, la dialettica.

La dialettica, per Hegel, è il movimento della realtà nel suo sviluppo. Ma che cos'è, per Hegel, la realtà? La realtà è anzitutto autocoscienza, poi è autocoscienza che diventa ragione, infine è la ragione che diventa spirito assoluto, risolvente in sé lo spirito soggettivo e lo spirito oggettivo. Lo spirito assoluto è però già contenuto nelle prime manifestazioni dell'essere e della coscienza soggettiva. Il mistero del divenire rimane un dato della coscienza soggettiva, come un dato è la vita nella sua esistenza elementare. La luce comincia a farsi nell'autocoscienza e nella ragione, ma rimane circoscritta e ancora limitata dalla natura, finché non venga liberata dallo spirito; allora essa si espande liberamente nel suo mondo infinito (ma a noi non è dato di sapere il perchè), si identifica e medesimamente si chiude nell'Assoluto per spegnersi in esso. Un gradino prima dell'Assoluto la luce pervade il mondo oggettivo del diritto, della moralità e dell'eticità, inglobando tutto nello Stato, cioè nella storia. A questo punto, « lo spirito determinato d'un popolo, scrive Hegel, essendo reale ha, sotto questo aspetto naturale, il momento nella determinatezza geografica e climatica. Esso è nel tempo... ed

ha una storia dentro di sè. Come spirito limitato, la sua indipendenza è qualcosa di subordinato: esso trapassa nella storia universale, le cui vicende sono rappresentate dalla dialettica degli spiriti dei vari popoli particolari, dal *giudizio del mondo* (Weltgericht) ». A sua volta « lo spirito pensante della storia universale... conquista la sua universalità concreta e si eleva al sapere dello spirito assoluto, come della verità eternamente reale » (7). È questo giudizio del mondo qualcosa di mondanamente definitivo in quanto apprendendo se stesso nella storia del mondo, si rivela nella sua pienezza esteriore e interiore. La storia quindi è la rappresentazione esteriore di questo eterno divenire dello spirito, per cui Hegel fa coincidere l'aspetto interiore della storia, costituito dalla dialettica dello spirito, con la sua manifestazione esteriore e temporale, che è la storia reale dei popoli nella sua successione e nei suoi conflitti. Gli stati e i popoli diventano, nella storia universale, strumenti e momenti particolari, che svolgono completamente il loro contenuto quando è giunta la loro ora, e allora sono l'incarnazione di Dio sulla terra e insieme inconsci strumenti di un più vasto processo in cui lo spirito prepara nuove più alte teofanie. Secondo Hegel lo spirito del mondo è Ragione; è lo stesso spirito che pensa se stesso nella sua totalità come filosofia. Senonchè questa ragione universale è valida soltanto in quanto si individua e realizza nella storia in quel popolo che, venuta la sua ora, totalizza l'universale diritto imponendolo a tutti gli altri popoli, che sono strumenti della sua potenza. Allora quel popolo è il dominatore del mondo (8). Così la storia è storia di potenza, non storia di individui e di popoli; è storia di grandi uomini e di grandi pensieri, il cui risultato sono le civiltà del mondo.

È naturale quindi che quell'assoluto diritto, che un popolo afferma sovrano e universale nel suo momento, possa apparire come violenza e iniquità per gli altri popoli; per esso infatti i popoli superiori (o vincitori) possono trattare gli inferiori come popoli aventi anche un diritto inferiore, cioè come popoli immaturi di sedere al banchetto della storia.

La storia è per Hegel un processo teleologico che deve essere scritto dalla filosofia; egli ci mostra infatti, nella sua filosofia della storia, il percorso dello spirito assoluto nei suoi momenti per giungere alla piena coscienza di sè. Questi momenti sono quattro e corrispondono a quattro grandi periodi storici: il mondo orientale, il

(7) HEGEL, *Enciclopedia* §§ 548, 552.

(8) HEGEL, *Enciclopedia*, § 550.

mondo greco, il mondo romano, il mondo germanico. Il mondo orientale si caratterizza come teocrazia, per cui uno solo è libero, colui che comanda; il mondo greco segna l'inizio dell'individualità per cui soltanto pochi sono liberi; il mondo romano conquista il diritto per cui l'individualità si erige a universalità generale; il mondo germanico, annullando tutti i privilegi e pareggiando i diritti, fonda la monarchia moderna e fa liberi tutti i cittadini.

La storia si svolge sulla terra e particolarmente in Europa, che è perciò « il continente dello spirito unificato in sè, il continente che si è dato a percorrere l'infinito processo della civiltà, pur restando compatto nella sua sostanza ». L'America rimane ancora nello sfondo, ma « essa è il paese dell'avvenire, quello a cui, in tempi futuri, forse nella storia tra il nord e il sud, si rivolgerà l'interesse della storia mondiale ».

La storia, in questa concezione aprioristica è, come si vede, tutta travisata; la teoria di Hegel vi si sovrappone con tutti i suoi presupposti dottrinali, togliendole ogni obbiettività e valore. È un caso tipico di interpretazione, ove l'ideologia ha il sopravvento sui fatti che vengono deformati e nullificati in vista di una teleologia arbitraria. La storia in tal modo perde il suo vero significato di esperienza degli individui e dei popoli, e lascia intravedere la forma di uno storicismo preconetto che doveva prevalere successivamente nella cultura con grave danno della scienza. L'errore fondamentale risiede nella identificazione dello Stato con la realtà; nell'aver concepito lo Stato razionale includente la religione. Lo Stato così si snatura a danno dell'individuo e della religione. L'individuo infatti non ha personalità nella concezione assolutistica hegeliana, e non ha quindi diritti. Hegel mentisce quando afferma che l'individuo nello Stato etico razionale celebra la sua libertà. La libertà suppone un diritto di iniziativa che è negato dallo Stato assoluto. E così dicasi della religione. Quando Hegel afferma che la filosofia e il Cristianesimo si identificano nella concezione dello Stato ⁽⁹⁾, egli sostanzialmente nega la religione, e in particolare il Cristianesimo, in quanto riafferma i diritti della persona che è disconosciuta dallo Stato. L'immanenza della religione nella realtà dello Stato, se era la conseguenza logica di una dialettica che si immedesima con la realtà, per cui la realtà e il pensiero costituiscono un unico principio, essa tuttavia era in contrasto con la libertà dell'individuo e con quella della re-

(9) HEGEL, *Filosofia del Diritto*, § 270; *Enciclopedia*, § 552.

ligione cristiana, la quale non può ammettere una soggezione del soprannaturale alla natura. Hegel perciò, con la suddetta identificazione, non solo non ha realizzato un progresso sulla vecchia e tradizionale dualistica concezione dello Stato, ma ha posto le premesse per una rottura di quella unità da cui si riprometteva il conseguimento di un ordine superiore di rapporti che fossero in armonia con le più moderne esigenze del pensiero.

La rottura doveva presentarsi, da una parte, come posizione di un coerente materialismo naturalistico che apparve negli sviluppi della cosiddetta Sinistra hegeliana (Feuerbach, Marx); dall'altra, come posizione di difesa di una religione del tutto astratta dalla realtà storica e in definitiva assente dai concreti bisogni dell'uomo, quale appunto nella concezione del Kierkegaard. Ritorneremo più oltre sull'argomento.

L'errore di Hegel dipende dal suo concetto della dialettica e dall'abuso che ne ha fatto; giacchè la dialettica risale alle scaturigini della filosofia hegeliana. A questo riguardo è interessante per noi conoscere l'avvertimento dato dal Rosmini sulla natura di quella dialettica. Secondo il Rosmini l'errore fondamentale di Hegel consiste nell'aver confuso il *verbo*, cioè il pronunciato della mente, ossia il giudizio, con l'*idea* facendone una cosa sola. Il verbo esige di avere nel suo termine una duplicità o una pluralità coi sensibili comunicati al soggetto nel sentimento, oppure coll'analisi dell'essenza e delle sue relazioni. Non è possibile confondere l'idea originaria (intuita dalla mente) col verbo della mente, vale a dire il soggetto con l'oggettivo, ritrovando poi in essa idea l'intuizione, il verbo e tutto. La dialettica di Hegel perciò risulta il movimento dello stesso concetto (confuso col giudizio): per Hegel è il concetto che *dialettizza*, non lo spirito umano, cosicchè, attribuendosi al concetto le operazioni dello spirito, esso si muta a poco a poco in spirito e diventa Dio, universo e tutto ⁽¹⁰⁾. Il Rosmini afferma che Hegel non può affatto dimostrare che l'idea sia un soggetto che pensa, invece di essere, qual'è, un puro oggetto che sta davanti al soggetto che pensa; a meno che, egli osserva, per idea non intenda tutt'altro da che suole intendersi con quel termine: e la cosa sta proprio così, che Hegel intende per idea la realtà stessa.

Hegel poi intende volgarmente il concetto del divenire dialettico, facendo scaturire dall'identità di essere e nulla il movimento

⁽¹⁰⁾ A. ROSMINI, *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*, Torino 1883, p. 276.

dell'immediato svanire dell'uno nell'altro. Il divenire infatti è il movimento nel quale l'essere e il nulla sono differenti, ma di una differenza che è immediatamente dissolta, supponendo che abbiano un medesimo soggetto; questo è il concetto volgare e materiale attribuito alla parola « divenire ». L'analisi però dimostra che questo medesimo soggetto è una pura immaginazione, perché tutti i mutamenti che accadono nell'universo non pongono in essere nessun ente nuovo e non ne annullano nessuno, bensì assumono forme diverse. Un continuo paralogismo accompagna quindi il divenire hegeliano, che distrugge gli atti spirituali anteriori mediante quelli posteriori. Il Rosmini considera perciò l'idea assoluta di Hegel, al massimo, come un presupposto gratuito nel sistema, dato che l'ipotesi di un'idea che contenga l'esistenza è assurda.

In Hegel non v'ha ombra di dimostrazione; egli sempre categoricamente asserisce; e da questo asserire si comprende come dalla « vuota visione » dell'essere assolutamente indeterminato, in cui ripone il principio della scienza, pretenda di attingere l'assoluto che si immedesima appunto col principio della scienza. Che a un certo momento « l'essere sia il pensiero », diventa il postulato di questo sistema che dichiara di non ammettere postulati: è il postulato dell'idealismo trascendentale, di cui sono conseguenze il panteismo e l'ateismo ⁽¹¹⁾.

⁽¹¹⁾ « Andò a sangue all'Hegel questa espressione de' suoi maestri: L'io pone se stesso dicendo: io sono io. Ne inferì, e giustamente, che se l'io pone se stesso dicendo: io sono io; l'io doveva esistere prima di esistere: poiché in quanto si poneva non era ancora, perché non s'era ancora posto; e pur era, perché si poneva. La scoperta era sorprendente. L'Hegel disse: è vero il principio perché me l'hanno insegnato i miei maestri, dunque è vera la conseguenza. Su questa conseguenza fabbricherò io un sistema, che farà sbalordire il mondo: negherò come un'anticaglia il principio di contraddizione. I miei maestri nell'io = io vedono il principio d'identità, come forma universale del sapere; io andrò più avanti, e ci troverò la contraddizione, e l'essere = zero; e in questa contraddizione che fa cose uguali l'essere e il nulla, riporrò la forma universale del vero sapere. Vera era la conseguenza, assurdo il conseguente... I maestri dell'Hegel avevano anche detto che l'io si contrappone al Non-io; per questo Non-io lo Schelling intese la natura, il mondo; (e con ciò) questa scola, a malgrado della magnifica parola d'assoluto di cui faceva sciupio (si racchiuse) da se medesima nella sfera del finito... Ora poiché nella sfera del finito le cose finiscono e incominciano, e fanno l'una e l'altra cosa con una gradazione fenomenale, di maniera che pare che il finir dell'una sia l'incominciare dell'altra, perciò l'Hegel raccolse il concetto volgare, fenomenale, e che solo apparisce nel finito, del *diventare* e lo trasportò senz'analisi nell'Ontologia, asserendo che « l'essere stesso diventa » e credette d'aver trovato quel punto medio, nel quale l'essere non è ancora, ma pure incomincia, e quindi è, riponendo così il principio dell'essere nello stesso diventare, che insieme accoppia in bona pace, essere e nulla! A un tale risultato ammutolì la Filosofia » (A. ROSMINI, *Teosofia*, Torino 1859, Vol. I, §§ 274-275; cfr. *Logica*, § 51).

Il Rosmini conclude che se Hegel, mediante un'accurata analisi, avesse posto mente che la riflessione non è quella che genera la pluralità degli enti, che, conseguentemente, non si può ridurre ogni ente al pensiero, che il pensiero sintetizza col suo oggetto, e l'oggetto sintetizza col pensiero, badando alla funzione costante della relazione; egli non sarebbe giunto alle conseguenze negatrici di tutte le distinzioni (idea, io, mondo, Dio, ecc.). Se per Hegel la dialettica non è che il movimento dell'idea che si immedesima col movimento della realtà; la dialettica del Rosmini può definirsi invece come la scienza che vede la distinzione (degli esseri) nell'essere: essa non ha carattere produttivo come in Hegel, ma visivo, conoscitivo, contemplativo.

L'avvertimento di cui si è detto sopra, non poteva essere notato da chi più tardi si accinse a riprendere questo concetto della dialettica che Hegel aveva sviluppato universalmente e con tanto vigore. La concezione monistica dello Hegel era apertamente controbattuta dal Rosmini che poneva una netta distinzione tra ideale e reale, necessaria a rendere possibile e valida l'esperienza. Fu proprio il disprezzo dell'esperienza che trasse Hegel, come i suoi immediati predecessori e maestri, a costruire il sistema dell'Assoluto, che doveva risultare equivoco per la confusione di essere e pensiero, di realtà e coscienza.

Intorno al 1848 la resistenza della borghesia alle affermazioni del proletariato si faceva sempre più decisa. Marx già combatteva aspramente il cosiddetto socialismo utopistico, che aveva per maggior esponente il Proudhon; respingeva ogni mitologia proponendosi di intendere la storia nel suo sviluppo logico.

Nella formulazione del suo pensiero filosofico, il Marx seguì il Feuerbach, che aveva rovesciato l'idealismo hegeliano nel materialismo, credendo con ciò di aver tolto il carattere cerebrale ed astratto alla dialettica hegeliana, limitata al solo sviluppo dell' Idea assoluta. Feuerbach contrapponeva ad Hegel l'uomo della natura che riteneva il solo concreto. A lui si rifaceva il Marx, che affermava avere il Feuerbach dato opera alla critica umanistica, positiva e naturalistica (*Manoscritto filosofico-economico del 1844*). « Feuerbach, scrive Marx, è l'unico che abbia assunto una seria e critica posizione di fronte alla dialettica hegeliana; e soprattutto è il vero antagonista della vecchia filosofia ». I meriti di questo filosofo, secondo Marx, consistono: nell'aver dimostrato che la filosofia non è altro che una religione pensante trasferita nel pensiero, e che perciò bisogna giu-

dicarla alla stessa stregua di ogni altra forma e di ogni altro modo d'essere della estraniamento (*Entfremdung*) dell'essenza umana; inoltre nell'aver stabilito che il fondamento del *vero materialismo* sta nella scienza realistica che è scienza della natura senz'altro; finalmente, nell'aver valorizzato la « negazione della negazione » come assoluto positivo che si fonda su se stesso.

Accogliendo questi risultati, il Marx pone a fondamento del suo materialismo, che si differenzia da quello tradizionale, una materia, la natura, dotata di movimento. Nelle *Glosse a Feuerbach*, Marx avverte di non confondere il vecchio materialismo metafisico con il suo, poiché il difetto fondamentale di quello (e vi include anche quello di Feuerbach) è che l'oggetto, il reale, il sensibile, vien concepito soltanto sotto la forma di oggetto o di intuizione, non già come *attività sensibile umana*, come *praxis*, non soggettivamente. Così è accaduto che l'aspetto attivo fu sviluppato dall'idealismo, in contrapposto al materialismo, ma solo in modo astratto, poiché naturalmente l'idealismo non sa nulla dell'attività reale, sensibile, come tale. Marx rileva che il Feuerbach vuole oggetti sensibili realmente distinti dagli oggetti del pensiero; ma osserva che egli non concepisce l'attività umana stessa come attività obbiettiva, perciò considera solo il procedimento teoretico come quello schiettamente umano, mentre la *praxis* viene concepita e fissata soltanto nella sua « sordida e giudaica maniera » di presentarsi, non afferrando, di conseguenza, il significato dell'*attività critico-pratica*, che è attività rivoluzionaria. Quindi se Feuerbach aveva visto la nuova *posizione* filosofica, Marx va più avanti dando movimento a questa nuova posizione, che viene chiamata « filosofia della *praxis* »; per cui se finora i filosofi hanno soltanto variamente *interpretato* il mondo, ora si tratta invece di *mutarlo*. Poiché è appunto nella *praxis*, cioè nell'attività pratica, che l'uomo deve provare la verità, la realtà e potenza, il carattere immanente del suo pensiero.

La dottrina materialistica, che gli uomini sono prodotto dell'ambiente e dell'educazione, e che pertanto uomini mutati sono prodotti di un mutato ambiente e di una mutata educazione, non deve dimenticare che sono proprio gli uomini a modificare l'ambiente e che lo stesso educatore dev'essere educato. Marx osserva che la dottrina materialistica, conseguentemente, deve scindere la società in due parti delle quali l'una è ad essa sovrapposta; il coincidere del variare dell'ambiente e dell'attività umana, o automutamento, può essere concepito e razionalmente inteso solo come *praxis* rivoluzionaria. A questo

punto, però, ci si può domandare se si tratti ancora di dottrina materialistica, o se invece non si sia fatto entrare surrettiziamente in essa un principio dinamico di natura spirituale che trasforma il materialismo in volontarismo. Con questo automutamento, o autoeducazione, l'attività critico-pratica viene prospettata come « prassi che si rovescia » (*umwältzende Praxis*), cioè come attività che crea il proprio mondo: qui la *natura* dell'uomo non è più la materia, bensì lo spirito, e ritorna l'ombra di Hegel, come l'ombra di Banco. Il principio dinamico della natura non può essere natura, dev'essere qualcos'altro, che Marx non ci ha detto.

La dialettica della praxis viene senz'altro identificata da Marx con la storia, intesa come attività umana nel suo divenire: attività che non riconosce nulla all'infuori di sé, attività immanente. Così l'azione totalizza tutta la realtà, escludendo le idee, il pensiero, gli ideali, le aspirazioni, i sogni; l'azione non fa che riprodurre il processo di produzione dei beni. Il cosiddetto materialismo storico non è che la concezione della storia che « riposa sullo sviluppo del reale processo di produzione, partendo in effetto dalla produzione materiale della vita immediata e dalla forma di scambio connessa con questo sistema di produzione e da esso prodotta. Si fonda pertanto sul concepire la società nei suoi diversi stadii, come base dell'intera storia, rappresentandola tanto nella sua azione come Stato, quanto spiegando con essa tutto l'insieme dei diversi prodotti teoretici e delle diverse forme della coscienza, religione, filosofia, morale ecc., e seguendo questo processo formativo, dove naturalmente il processo dev'essere rappresentato nella sua totalità... Non pretende di spiegare la praxis con l'idea, ma spiega la formazione delle idee dalla praxis concreta. Per tal via giunge al risultato che tutte le forme ed i prodotti della coscienza non possono risolversi con la critica spirituale, con la riduzione ad « autocoscienza » o col loro trasmutamento in « ombre », « spettri », « fantasie » e roba del genere, ma soltanto col pratico ed effettivo rovesciamento dei reali rapporti sociali dai quali sono scaturite queste idealistiche panzane; e pertanto che non la critica ma la *rivoluzione* è la forza impellente della storia e così pure della religione, della filosofia e della teoria » (12).

Il Marx tiene a precisare che la sua dialettica è diversa da quella di Hegel, anzi opposta. Mentre per Hegel « il processo del pensiero, che egli trasforma in un soggetto indipendente sotto il nome

(12) MARX, *Ideologia tedesca*, P. I.

di Idea, è il demiurgo della realtà, la quale ne è solo il fenomeno esteriore », per Marx invece « l'« ideale » non è nient'altro che il « materiale » trasferito e tradotto nel cervello dell'uomo ». (Si pensi a questo « cervello » che traduce il materiale in ideale, e come ciò possa accadere; probabilmente Marx non ha approfondito l'analisi della percezione).

Per tempo il Marx aveva criticato il cosiddetto « misticismo » della dialettica hegeliana; alla distanza di molti anni, ritornando sullo stesso argomento, dava atto della sua importanza, ma osservava che « essa procede sulla testa », e che « bisogna capovolgerla, per scoprire il germe razionale che sta nel mistico involucro » (13). Si illudeva di averle fatto fare un progresso, ma sostanzialmente il Marx rimaneva nella posizione di Hegel. « Nella sua forma mistica, egli scrive, la dialettica era diventata di moda in Germania perché sembrava glorificare le cose esistenti (si vedano i filosofi della « destra » hegeliana, specialmente). Sotto il suo aspetto razionale essa è invece per la borghesia tedesca e per i suoi corifei scandalo e abominazione. Nella comprensione positiva delle cose esistenti, essa include anche la comprensione della loro negazione e della loro necessaria distruzione. Nel suo aspetto razionale la dialettica vede la realtà in continuo movimento, ed in ogni forma definita scopre anche l'aspetto transitorio. Nulla può prevalere ad essa che, per sua essenza, è critica e rivoluzionaria » (*Prefazione* citata). Hegel e Marx si incontrano.

Engels ribadiva e riassumeva nello stesso tempo il valore della dialettica marxistica. Nello *Anti-Dühring* scriveva infatti: « Marx ed io eravamo quasi le sole persone che si ponessero il problema di salvare dalla rovina dell'idealismo, quello hegeliano compreso, la dialettica *consapevole*, per trasportarla nella concezione materialistica della natura... La natura è la conferma della dialettica, e proprio la moderna scienza naturale mostra quanto sia straordinariamente ricca questa conferma, raccogliendo ogni giorno una massa di materiali e mostrando come nella natura, infine, le cose procedano dialetticamente e non metafisicamente ». La realtà è insieme di processi come aveva scoperto Hegel, che però aveva conosciuto questo principio solo a parole, e non lo aveva applicato in precisi campi di indagine. Per la filosofia dialettica insomma nulla di fisso, di assoluto, di sacro. Su tutto e in tutto essa vede il sigillo dell'inevitabile rovina e nulla può resisterle, eccetto l'ininterrotto processo del sorgere e

(13) Prefazione alla II^a ed. (1873) del I° libro del *Capitale*.

dell'annientarsi, dell'infinito elevarsi del più basso al più alto: essa stessa appare come il semplice riflesso di questo processo nel cervello pensante (*Feuerbach*). E qui è ancora Hegel che fa le spese della concezione dialettica; soltanto questa è oggettivata nella natura, e non si vede come l'uomo ne abbia conoscenza e coscienza, se tutto quanto e solo è nel mondo è natura.

Per Marx « la *dialettica* è la scienza delle leggi generali del movimento, così del mondo esterno come del pensiero umano »: ma si deve tener presente che anche il pensiero umano è « natura » nella concezione materialistica, perciò non c'è alcuna distinzione da fare tra mondo esterno e pensiero umano. Comunque, Marx accolse e sviluppò la dialettica come la parte rivoluzionaria della filosofia di Hegel, che si chiamò « materialismo dialettico », il quale contiene ciò che ora chiamiamo dottrina della conoscenza, o gnoseologia. Dal materialismo dialettico deriva l'interpretazione materialistica della storia. Se il materialismo in generale spiega la coscienza del modo di esistere, e non viceversa, ciò significa che applicato alla vita sociale dell'umanità, esso cerca la spiegazione della coscienza sociale nel modo sociale di esistenza, così afferma il Lenin.

Scrivono Marx: « La tecnologia apre un rapporto attivo tra l'uomo e la natura, un progresso immediato di produzione della vita e delle rappresentazioni spirituali (spirituali?) che da essa derivano » (*Capitale*, Vol. I). Così Marx procede alla formulazione dei principi fondamentali del materialismo esteso alla società umana e alla sua storia (vedi la prefazione all'opera *Critica della economia politica*). I fattori della struttura economica della società condizionano le forme della sovrastruttura giuridica, politica e morale di essa; da cui il famoso enunciato: « Non la coscienza degli uomini determina il loro modo di esistenza, ma invece il modo di vita sociale determina la coscienza ». In certi momenti del loro sviluppo le forze economiche di produzione della società entrano in contrasto coi rapporti di produzione esistenti, ossia coi rapporti di proprietà entro i quali queste forze si erano fino a quel momento sviluppate. Da qui originano i rivolgimenti sociali che mirano alla radicale trasformazione della società.

L'interpretazione materialistica della storia è una sociologia, o anche una storiografia che si presenta assai diversa dai precedenti metodi di interpretazione storica; così il marxismo vuol mostrare la via per uno studio universale, completo del processo di nascita, sviluppo e dissoluzione delle formazioni economico-sociali del mondo.

Si potrebbe anche chiamarlo una « filosofia della storia », se questa denominazione non recasse offesa ai metodologi.

La critica, com'era naturale, non ha risparmiato la concezione di Marx; essa è stata vasta e spesso profonda. Non è nostro intento, tuttavia, ripercorrerla nei suoi sviluppi generali; ci accontenteremo di accennare a quanto basta per gli scopi che ci proponiamo.

In Italia Antonio Labriola fu il primo serio studioso di Marx e autentico marxista. Alla denominazione di « socialismo scientifico », come si chiamò il marxismo, gli preferì quello di « comunismo critico »: una concezione che supera quella del comunismo « egualitario », detto altrimenti « utopistico », sul terreno della storia in quanto esso dà ragione della sua interna logica; e così prende anche il nome, che indica la sua base teoretica, di « materialismo storico », per cui vale il principio obbiettivo che « non le forme della coscienza determinano l'essere dell'uomo, ma il modo d'essere appunto determina la coscienza ». Principio fondamentale, come abbiamo visto, che vale per Marx come per Labriola. Concezione che nasce da condizioni storiche obbiettive, non da personali opinioni. La critica del Labriola è del tutto consenziente alla dottrina di Marx e fu, in Italia, il massimo contributo alla diffusione del marxismo, come nuovo vero politico e filosofico, atto a spiegare tutta la storia, per cui, come egli scrive nel saggio *Del materialismo storico*, « la nostra dottrina dà occasione a una nuova critica delle fonti storiche ».

La critica del Labriola, severamente condotta, contiene la premessa della critica del Croce, che qui particolarmente ci interessa. Il Croce tuttavia nega che il materialismo storico del Labriola sia una « filosofia della storia »: finita è la filosofia della storia, proclama il Croce, da quando è finita la metafisica! (oh, la cara semplice illusione dei filosofi, la metafisica l'abbiamo dentro di noi, sempre!). Rifiutata la metafisica del positivismo evoluzionistico, Labriola rifiuta anche il materialismo metafisico; al Croce sembra tuttavia che si attribuisca miglior pregio alla concezione materialistica della storia non già col dirla come il Labriola « l'ultima e definitiva filosofia della storia », ma con l'affermare che addirittura essa « non è una filosofia della storia » (14).

Il materialismo storico, per il Croce, è « una somma di nuovi dati, di nuove esperienze, che entrano nella coscienza dello storico ». Secondo la teoria dei « fattori storici », sostrato della storia sono i

(14) B. CROCE, *Materialismo storico ed economia marxistica*, IV ed., Bari 1921, p. 9.

rapporti della produzione, ossia le condizioni economiche che danno luogo alla divisione delle classi, alla formazione dello Stato e del diritto, e alle ideologie delle costumanze e dei sentimenti sociali e morali, il cui riflesso si ritrova poi nell'arte, nella scienza, nella religione. Non si può interpretare il marxismo con la riduzione della storia al fattore economico; sembra al Croce che il Labriola venga a riconoscere che nel materialismo storico bisogna cercare una teoria da prendere in senso rigoroso ⁽¹⁵⁾. Non esatta poi sembra al Croce l'identificazione del Labriola di materialismo storico e di socialismo, perché il materialismo storico non può dare appoggio né al socialismo né a qualsiasi altro indirizzo pratico della vita. « Solamente nelle sue determinazioni storiche particolari, egli scrive, nella osservazione che per mezzo di esso sarà possibile fare, si potrà eventualmente trovare un legame tra materialismo storico e socialismo » ⁽¹⁶⁾. In sostanza il Croce valuta con prudenza e specificando il materialismo storico, e vorrebbe che, togliendo la parola « materialismo », si denominasse « concezione realistica della storia ».

Rilevante è l'aspetto economicistico del materialismo marxista; ma per il Croce l'economia marxistica studia soltanto l'astratta società lavoratrice, mostrando le variazioni che questa soffre negli ordinamenti della società capitalistica, essa non è « la scienza economica generale » (l'economia classica, naturalmente): perciò il Croce la assegna alla scienza storica (*scientia est de particularibus!*), considerandola in antitesi con l'economia degli economisti puri. Così come l'economia marxistica non è la scienza economica generale; il valore-lavoro, la famosa identità stabilita da Marx, non è il concetto generale del valore ⁽¹⁷⁾.

In definitiva il Croce riduce il materialismo storico a un semplice « canone d'interpretazione storica » ⁽¹⁸⁾, il quale « consiglia di rivolgere l'attenzione al cosiddetto sostrato economico delle società, per intendere meglio le loro configurazioni e vicende »: canone che non importa nessuna anticipazione di risultati, ma è solo un aiuto a cercarli, ed è di origine affatto empirica.

Al pari del Labriola, il Croce ha scarsa simpatia per il cosiddetto socialismo « scientifico » di Marx, negando che da proposizioni

⁽¹⁵⁾ B. CROCE, *Opera citata*, p. 12.

⁽¹⁶⁾ B. CROCE, *Opera citata*, pp. 16-17.

⁽¹⁷⁾ B. CROCE, *Opera citata*, pp. 70-71.

⁽¹⁸⁾ B. CROCE, *Opera citata*, p. 79.

scientifiche si possano dedurre programmi pratici, e non è alieno dall'accettare la denominazione labriolana di « comunismo critico » ⁽¹⁹⁾.

Nei confronti del marxismo, il Croce, nella sua fondamentale memoria « per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo » (1897), giunge ai seguenti risultati: 1) sotto il rispetto della scienza economica, giustifica l'economia marxistica, intesa non come scienza economica generale, ma come economia sociologica comparativa, che tratta delle condizioni del lavoro nelle società; 2) sotto il rispetto della teoria della storia, libera il materialismo storico da ogni concetto aprioristico (hegelianismo, evoluzionismo), intendendo la dottrina come un semplice canone d'interpretazione storica; 3) sotto il rispetto pratico, avverte l'impossibilità di dedurre il programma sociale marxistico (e ogni altro programma sociale) da proposizioni di pura scienza, dovendosi portare il giudizio dei programmi sociali nel campo dell'osservazione empirica e delle pratiche persuasioni; 4) finalmente sotto il rispetto etico, propugna la negazione dell'intrinseca amoralità o dell'intrinseca antieticità del marxismo ⁽²⁰⁾.

Il giudizio del Croce, secondo il quale il marxismo non sarebbe in definitiva che un semplice canone d'interpretazione storica, non è condiviso dal Gentile, che vede nel comunismo critico una « filosofia della storia » per il carattere di necessità che assume il divenire della realtà ⁽²¹⁾. Distinta nella concezione del Marx la forma consistente nel procedimento dialettico preso da Hegel, e il contenuto o soggetto, che è la società o la natura, e non l'Idea hegeliana, il Gentile sostiene giustamente che quel contenuto nella concezione marxistica non è il relativo oggetto dell'esperienza, come pretende Marx, ma è l'assoluto che si sviluppa dialetticamente, e per il quale si riconoscono al materialismo storico i caratteri della filosofia della storia, che poi conducono necessariamente all'assurdo di fare un a priori di ciò che è empirico, di dire determinabile a priori ciò che si deve rimettere all'esperienza. Sicché il materialismo storico, conclude a questo proposito il Gentile, « se vuol essere più che una semplice veduta metodologica, utile allo storiografo, considerato dall'aspetto filosofico ci riesce uno de' più sciagurati deviazioni del pensiero hegeliano, in quanto riconduce ad una metafisica del reale, inteso come oggetto alla maniera prekantiana (appunto perché la

⁽¹⁹⁾ B. CROCE, *Opera citata*, p. 100.

⁽²⁰⁾ B. CROCE, *Opera citata*, p. 111.

⁽²¹⁾ G. GENTILE, *La filosofia di Marx*, nel Vol. « I fondamenti della filosofia del diritto », Firenze, Sansoni, 1937, p. 182.

natura di Marx è rimasta la natura empirica, poi arbitrariamente assolutizzata); e, quel che è più, trascina alla concezione di una dialettica, determinabile a priori, del relativo » (22).

La concezione marxistica riposa sul concetto della « prassi », che deriva da Vico (*verum et factum convertuntur*) e da Hegel; il cosiddetto « materialismo » non può ammettere un pensiero come tale, perché considera il pensiero come derivato e accidentale dall'attività sensitiva, materiale. Marx quindi sostituisce al pensiero la materia, ma una materia fornita delle medesime attività del pensiero e che si studia di definire con gli stessi caratteri: il monismo rimane indistruttibile, e si domanda come sia possibile la coscienza dialettica per la quale la realtà è divenire, prassi, « come l'educatore sia educato » (23), come a priori si determini lo sviluppo della storia, e come Marx concepisca la sua teoria storica quale una filosofia della storia.

Per il Gentile dunque che apprezza l'immanentismo di Marx filosofo, la concezione del Marx è una filosofia della storia, non un semplice *canone* d'interpretazione, come ritiene il Croce. Così per il concetto di « lotta di classe », il Gentile ritiene che il Croce abbia torto nel ridurlo a un semplice fatto accidentale (24): se la concezione marxistica è la filosofia della prassi, essa richiede che la lotta di classe sia eterna, consustanziata alla realtà storica, poiché anche Marx, spiega il Gentile, come Hegel, si riferiva a una realtà essenziale, che è al di là dei fenomeni; e le cose, di cui diceva di aver trovato la dialettica, non eran già tutte le cose, necessarie o accidentali, ma le cose nella loro intima e metafisica sostanza, determinata materialisticamente nella vita economica (25). Quindi Marx capovolgeva Hegel, ma rimaneva strettamente legato a Hegel, perché il monismo materialistico di Marx è lo stesso monismo idealistico di Hegel, in quanto è lo stesso *reale* dinamico di entrambi, che non ammette alcuna distinzione reale di valori. Di che è testimonianza ineccepibile il saggio gentiliano nella sua acuta analisi del pensiero di Marx: analisi che probabilmente spinse lo stesso Lenin a riprendere lo studio di Hegel. Nel Marx vi è la stessa esigenza metafisica di Hegel di una realtà essenziale, condizione di tutta la fenomenologia storica: che questa realtà si denomini spirito o materia, poco importa, se manca la possibilità di distinguerne il valore. Il Gentile crede che nell'idealismo

(22) G. GENTILE, *Opera citata*, pp. 195-196.

(23) G. GENTILE, *Opera citata*, pp. 221, 224, 225.

(24) G. GENTILE, *Opera citata*, pp. 242, 244.

(25) G. GENTILE, *Opera citata*, p. 268.

sia possibile intendere il passaggio dall'a posteriori all'a priori, e nel materialismo no, perché questo non può vedere nell'uomo qualcosa più di un puro animale; senonché egli pensa che « in forza del suo concetto della prassi », Marx è costretto a vedere nell'uomo qualcosa di più che il puro animale, a vederci cioè l'uomo, appunto l'uomo politico (26). Lo creda pure il Marx; noi crediamo che l'uomo non si veda neppure in Hegel, perché travolto da un divenire che tutto pareggia e annulla. Se non c'è rapporto di trascendenza tra l'uomo e il reale, ogni distinzione di valore non è possibile, e mancando questa distinzione la realtà idealisticamente intesa equivale alla realtà materialisticamente intesa. La dialettica in Hegel e in Marx è servita ad annullare ogni differenza sacrificando tutto al mito storicistico.

Ma c'è storicismo e storicismo. C'è lo storicismo che si ricava dalla storia bene intesa, cioè dalla storia autentica; e c'è lo storicismo che è frutto di elaborazioni filosofiche variamente qualificate, frutto di riflessione puramente teoretica che prende la storia come materia di esercitazione speculativa, che per varie ragioni non può riscuotere il consenso generale. Non quello, ma questo è in causa, perché è questo che ha procurato dubbi e spesso avversioni alla mente dell'uomo, che cerca di intendere obbiettivamente la storia. La confusione che si è determinata nelle menti in conseguenza dello storicismo di derivazione hegeliana ha portato ad abusare di un facile storicismo, pel quale tutto quanto accade nel mondo umano viene giustificato in termini di necessità logica togliendo ogni differenza agli avvenimenti considerati come semplici e provvisori punti di approdo di un divenire destinato a riproporre continuamente una serie di giudizi privi di valore essenziale. La storia per tal modo viene raffigurata come una sequela di vicende senza senso, indifferenti, che pongono l'uomo in una condizione di non partecipazione e spesso di difesa rispetto al corso storico e alla vita sociale in genere con la conseguente abdicazione a quell'essenziale giudizio morale pel quale i pensieri e gli atti non possono assumere la loro qualità di bene o di male. Da ciò è derivato l'indifferentismo dell'epoca nostra, costantemente rivolta all'effimero e al transitorio, incapace di conservare in permanenza i valori più alti dell'esistenza che la storia dell'umanità ha accumulato e arricchito nel suo corso.

Riteniamo perciò dovere di coscienza, prima ancora che di scienza, considerare attentamente lo storicismo contemporaneo nel

(26) G. GENTILE, *Opera citata*, p. 299, e tutto questo capitolo conclusivo.

suo valore intrinseco, per rilevarne il fondamentale errore logico, e denunciarlo francamente senza le solite reticenze, che finiscono per avvolgerlo in una cortina di protezione.

L'errore fondamentale dello storicismo risiede nel concetto del « divenire », nella dialettica intesa come divenire. « Divenire » per Hegel, Marx ecc., è il concetto per cui la realtà *ab imo* muta di continuo trasformandosi totalmente, senza fine: e questa realtà è insieme naturale e umana. Il divenire si pensa per sé, tutto riassumente e comprendente, come se la realtà fosse il divenire stesso indipendentemente *da ciò che diviene*, vale a dire dal soggetto o dalla materia del divenire, che così è pensato come uniforme, indifferenziato, quale corso di un gran fiume senza posa. Il divenire è concepito come uno-tutto, senza tempo; ed è perciò inafferrabile nel suo corso che non consente differenziazioni; infatti una cosa che *diviene* non è mai, e di essa nulla si può affermare che valga per una concreta esperienza: essa non può essere oggetto di giudizio valutativo (etico, estetico ecc.): così di fronte a un eterno divenire l'uomo rimane nulla. Tale è anche lo storicismo di Benedetto Croce, nonostante la sua dialettica si denomini dai *distinti*. Egli infatti ci dice che « storicismo », « nell'uso scientifico della parola, è l'affermazione che la vita e la realtà (la medesima cosa) è storia e nient'altro che storia » (27). Dopo aver criticato lo storicismo del Meinecke come empirico, ci fa sapere che lo storicismo è un principio logico, il principio dell'universale concreto (28), come se l'universale concreto fosse senz'altro la realtà storica. La confusione di realtà e logica è palese, ed ha le sue origini storiche in Hegel.

Criticando il Vico, il Croce viene a confermare indirettamente il platonismo vichiano, là dove dice che il Vico ha materializzato il suo circolo ideale e la sua storiografia diventa una « statica sociologica », per cui al filosofo napoletano mancarono il concetto del progresso e dell'unicità del corso storico. Anche lo Hegel, secondo il Croce, avrebbe mancato di coerenza là dove afferma che il razionale potrebbe ammettere un reale che non è veramente reale, un reale « cattivo e accidentale » (29). Ma che cosa si deve intendere per reale cattivo e accidentale? Naturalmente, l'irrazionale, e così la trascendenza scappa fuori da tutte le parti in Vico e nello stesso Hegel. Lo

(27) *Lo storicismo e la sua storia*, nel Vol. « La storia come pensiero e come azione », Bari 1938, p. 51 ss.

(28) B. CROCE, *Opera citata*, p. 65.

(29) B. CROCE, *Opera citata*, p. 66, cfr. *Saggio sullo Hegel*, Bari, 1913; e *Ultimi Saggi*, Bari 1935, pp. 238-239.

storicismo crociano, risultato specifico della filosofia moderna ⁽³⁰⁾, vorrebbe ovviare a queste incongruenze, o manchevolezze che siano; ma chi legga attentamente il suo saggio *La storia come pensiero e come azione*, s'accorge che quando identifica la conoscenza storica con la conoscenza universale, senz'altro non è più questione di conoscenza, perché questa è svanita in un'universalità astratta e senza tempo, che potrà chiamarsi con un qualsiasi nome, tranne che con quello di storia. Nessuna distinzione è possibile in una realtà uniforme che pretende di distinguersi per momenti: neppure la distinzione, sulla quale il Croce insiste, tra pensiero e azione, non ha ragion d'essere, perché se la realtà è spirito e solo spirito, il pensiero è azione e l'azione è pensiero, essendo la realtà indifferentemente pensiero e azione. Tutti gli spiriti liberi si sono accorti di queste tautologie, presentate con l'apparato dialettico che si richiede ⁽³¹⁾; esse giovano soltanto agli imbroglioni. Sarebbe tempo che la filosofia italiana si svegliasse ormai dal suo sonno che dura da mezzo secolo e si liberasse da un bagaglio così gravoso come questo dello « storicismo scientifico » che facilita gli scambi del parere e dell'essere e che riduce il serio lavoro della filosofia a un semplicismo deplorabile e fallace.

Le conseguenze dello storicismo si osservano particolarmente nella morale. La morale dello storicismo si configura in relazione al divenire della realtà che muta incessantemente e che dissolve i valori di tutta l'esperienza umana. Il Croce definisce l'etica come *volizione dell'universale* ⁽³²⁾, e osserva, chiedendosi che cosa sia l'universale, che chi non l'ha inteso finora, dopo la trattazione continuata dal Croce per i tre volumi della filosofia dello spirito, non l'intenderà mai. Che c'è infatti da intendere nella filosofia crociana a questo riguardo? Abbiamo inteso che la realtà è spirito; è sempre spirito che diviene incessantemente, sempre diverso e medesimamente sempre eguale a se stesso, e che perciò l'etica, quale momento dello spirito, è sempre spirito: « l'universale, ci ammonisce il Croce, è stato l'oggetto di tutta la nostra filosofia dello spirito »; e l'universale è lo spirito, è la Realtà, « in quanto è *veramente reale* (!) come unità di pensiero e volere; è la Vita colta nella sua profondità (!) come quell'unità stessa; è la Libertà ». Perciò l'etica è tutto lo spirito, è l'universale

⁽³⁰⁾ *Opera citata*, p. 68.

⁽³¹⁾ V. il mio art.: *Dialettica senza dialettica*, in « *Humanitas* » VII (1952), pp. 676-683.

⁽³²⁾ B. CROCE, *Filosofia della Pratica*, II ed., Bari 1915, p. 307.

che include tutto... e niente. Poiché questo è il dramma di questa filosofia, di essere tutto e niente medesimamente sempre; di risolvere tutto e di non risolvere niente, di dire tutte le parole, e di non poterne dire che una che tutte le include senza che se ne sappia il perché. Per mezzo secolo l'Italia dotta ha ripetuto queste parole, e non si è accorta che sotto di esse c'era il più spaventoso vuoto speculativo che fosse mai apparso nella storia del pensiero.

La spiegazione che ci offre il Croce è sempre quella, spiegazione che non spiega, ma ripete in forme diverse la stessa parola. Ascoltiamolo: « E l'uomo morale, nel voler l'universale, ossia quel che lo trascende in quanto individuo, si volge allo Spirito, alla Realtà *reale*, alla Vita *vera*, alla Libertà (cioè sempre alla stessa cosa detta con parole diverse). Nella sua concretezza l'universale è universale individualizzato, e l'individuo in tanto è reale in quanto è insieme universale » (cioè in quanto è tutto, uomo e Dio che si immedesima). « L'individuo morale ha questa coscienza di lavorare pel Tutto. Ogni più diversa azione conforme al dovere etico è conforme alla Vita... Si potrebbe dire che l'uomo morale è filosofo pratico, e il filosofo operatore teorico... » ⁽³³⁾. E via di seguito con parole e parole. Questa morale non conosce le virtù, il perfezionamento dell'uomo, il dovere, la felicità, l'amore, le opere; si confonde nella Realtà, nella Vita, nella Libertà, che si identificano a vicenda e che finiscono per apparire quali sono vuote astrazioni impotenti a fornire all'uomo una qualsiasi esperienza concreta.

Si venne frattanto annunciando la « filosofia della crisi », l'esistenzialismo delle varie confessioni. Il punto di partenza doveva essere quello di restaurare i diritti umani all'individuo negati dallo storicismo. Già il Kierkegaard, più di un secolo fa, aveva assalito l'idealismo assoluto di Hegel opponendo, alla sua logica dialettica, l'esigenza del finito che si manifesta a singhiozzo, per la quale l'individuo si erige ad esperienza autonoma. Kierkegaard non ammette l'inserimento dell'essenza nell'esistenza voluto da Hegel: ciò verrebbe a negare appunto l'esistenza « reale », sacrificata a un'esistenza « concettuale » ideale. L'essenza riguarda il generale; l'esistenza, per cui qualcosa è o non è, riguarda il singolo e momentaneo, di questo o quello, per cui risulta decisivo il fatto che sia o non sia. Il Löwith ritiene tuttavia che l'universalità dell'esser-uomo, cioè l'universalmente umano, non sia stata negata da Kierkegaard, ma sia da lui stata

⁽³³⁾ *Opera citata*, pp. 308-309.

ritenuta realizzabile soltanto nel singolo, mentre l'universalità dello spirito di Hegel o dell'umanità di Marx gli sia sembrata esistenzialmente nulla ⁽³⁴⁾. Kierkegaard polemizza sostanzialmente sempre con il concetto hegeliano di realtà (il reale è razionale, il razionale è reale e universale); il suo punto di vista fondamentale è l'individuo come tale, esistente nel mondo. Questo comprendere se stesso nell'esistenza è stato particolarmente il punto di vista del principio cristiano, ma alla fine fu trascurato dall'esigenza sistematica che seguì nella Scolastica e nel pensiero moderno fino a Hegel; si trattava ora di riprenderlo per rendersi conto della sua realtà, l'unica realtà. Anche l'ottimismo della scienza, che si ebbe nel periodo positivista, contribuì a perder di vista l'uomo nella sua individualità esistenziale, alla quale si ritornò quando si credette che non fossero esaurite le possibilità di una fede razionale puramente vissuta dall'individuo come tale. Il ricordo del vecchio umanesimo richiamò ancora una volta l'uomo a meditare su se stesso non più in rapporto a una generale essenza, ma a una esistenza di fatto per lo più dolorosa e urgente.

A prescindere dalle varie esperienze teoretiche dell'esistenzialismo in questi ultimissimi anni, riteniamo che l'esperienza etica dell'esistenzialismo sia estremamente importante per quanto concerne il nostro studio. Gli studi compiuti hanno portato a negare la possibilità di una morale dell'esistenzialismo, per il fatto che esso esclude a priori una norma razionale che trascende l'esistenza del singolo individuo. L'esistenzialismo concepisce la norma nell'ambito dell'esistenza individuale, quale dato immediato della coscienza; ne consegue che la coscienza per se stessa non può essere principio di legislazione esaurendosi nel fatto del proprio esistere, che è vita immediata e limitata. Il nostro Rosmini vide chiaramente questa impossibilità, quando contestò a Kant la validità dell'imperativo morale, perché esso non è che il prodotto della coscienza, non già una legge data, alla quale sia necessario obbedire mediante lo sforzo della volontà razionale. In Kant troviamo già l'esigenza esistenzialistica conseguente al suo soggettivismo, pel quale il soggetto *produce* il mondo della sua esperienza, produce all'interno di sé il proprio mondo, ma non trova nella norma la vera universalità morale, perché questa è resa impossibile dalla mancanza di un oggetto che sia principio di legislazione morale. Perciò la coscienza morale non si può costituire

(34) KARL LOWITH, *Da Hegel a Nietzsche*, Torino 1949, p. 241.

se non ci sia l'esplicito atto della volontà razionale che *ricosce* la legge, quale principio di obbligazione, e la fa propria.

L'esistenzialismo non ha quindi nessuna possibilità di fondare il mondo morale in conseguenza della sua iniziale posizione gnoseologico-metafisica ⁽³⁵⁾. L'esistenzialismo è disperato solipsismo, per il fatto che la sua « mondanità » non è la vera mondanità, la quale esige il rapporto sociale. Il disconoscimento di questo rapporto, conduce l'uomo alla disperazione, all'angoscia, alla solitudine, per cui il *nulla* diventa tutta la prospettiva della vita. A questo punto non si vede a che possa servire una tale concezione, all'infuori di rimanere una spietata analisi proprio di ciò che l'uomo *non è*: l'uomo, questo animale sociale.

La vecchia concezione liberale che riusciva ad avere una fede nella vita e nella libertà, per influenza dell'esistenzialismo, ha veduto accentuare lo spirito individualistico ed egoistico dell'uomo, di guisa che oggi il liberalismo, sopravvissuto a se stesso, è indice di gretto conservatorismo, negato agli antichi ideali che seppero far grande un'epoca. Non si esce dalla storia, ma non dobbiamo credere che qualsiasi esperienza umana si esaurisca nella storia, e non rimanga nulla oltre ciò che è immediatamente constatabile. La vecchia fede liberale ha avuto la forza di far credere a un'Italia libera e indipendente; ma ora si crede di poter usare quella fede che fu un tempo operosa e conforme allo spirito del tempo come di una eredità che appartenga a un partito politico che ne fa un uso ristretto a interessi particolari di individui e di gruppi.

Allo stesso modo, la democrazia, intendendo individualisticamente la libertà politica, ha contribuito allo sviluppo dello spirito di massa, al pareggiamento delle condizioni, al livellamento e appiattimento della vita. Le conseguenze sono state quelle del totalitarismo delle varie indizioni, il socialismo e il comunismo rivoluzionario e dittatoriale, che dopo l'ultima guerra ha costituito il maggior ostacolo al progresso della vita dei popoli e della civiltà.

Crisi, quindi, dei sistemi politici e sociali che comprende tutta la storia del mondo; e con essa crisi dello stesso individuo, in quanto, non semplice essere naturale, ma persona ⁽³⁶⁾. La progressiva dissoluzione dei valori ha tolto all'individuo la sua personalità, riducendolo a puro essere naturale, ossia a un numero che conta per uno, ma

⁽³⁵⁾ V. la mia nota: *Intorno all'esistenzialismo*, in « Sophia », XVIII (1950), fasc. 3-4, pp. 348-353.

⁽³⁶⁾ G. CAPOGRASSI, *Introduzione alla vita etica*, Torino 1953.

non conta in quanto intelligenza, volontà, operosità e disciplina morale. L'esistenzialismo ha al suo attivo questa riduzione dell'individuo ad essere puramente naturale o materiale; perché, diciamolo esplicitamente, che vale aver approfondito un'analisi che nella sua tematica va dallo storicismo generico di un Croce, a Nietzsche e a Freud, rifiutando a priori l'esperienza più profonda dell'individuo che lo qualifica come soggetto, e per la quale esso si realizza come persona? La responsabilità della filosofia contemporanea è quella di aver messo l'individuo reale in netto contrasto con la realtà mediante una fallace dogmatica cui ha prestato il fianco più o meno consapevole la stessa religione, che per tal modo ne è uscita debilitata e fragile come le sue manifestazioni esterne. Il soggettivismo religioso di un Kierkegaard testimonia abbondantemente della collusione dei valori mondani e della fede. Nonostante i molti studi posteriori, crediamo sia ancora valida la critica del De Ruggiero, per la quale il Kierkegaard « è un'anima religiosa che, lottando contro la filosofia, ha filosofato suo malgrado », e che il suo dramma rassomiglia a quello di Lutero e a quello di Pascal fusi insieme. Ma a differenza di Lutero che, dopo il processo di rigenerazione, ripiega sul piano dell'azione evitando l'esplosione mistica; il Kierkegaard, preso dall'assillo intellettuale, rimase in una situazione ondeggiante tra la paura e la speranza, tra il dubbio e la fede (influenza pascaliana), che si esprime spesso in forma di paradosso ⁽³⁷⁾, di cui sono particolare testimonianza il *Diario* e la stessa *Scuola di Cristianesimo*.

Ultimamente si è cercato di dimostrare, da parte del P. Cornelio Fabro, che alcuni atteggiamenti di Kierkegaard risentono dello spirito del cattolicesimo, per l'influenza esercitata dal pietismo sul filosofo danese; ma si tratta di un tentativo non destinato ad avere successo. Kierkegaard è e rimane uno spirito solitario per la sua fede religiosa che, anche se profonda, risente del carattere personale del suo autore, che comunque ritorna sempre fondamentalmente alle sue fonti luterane ⁽³⁸⁾. La realtà vera e propria è che nel Kierkegaard vediamo l'espressione più chiara della sua etica individualistica, la quale non è in grado di fondare una morale valida sul piano sociale, così come può dirsi della morale degli altri esistenzialisti più vicini a noi nel tempo, anzi contemporanei. La disperata solitudine di questi

⁽³⁷⁾ G. DE RUGGIERO, *L'esistenzialismo*, aggiunta alla I ed. dei « Filosofi del Novecento », III ed., Bari 1944, pp. 12-13.

⁽³⁸⁾ V. *Studi Kierkegaardiani*, a cura di CORNELIO FABRO, Brescia, Morcelliana, 1957, e particolarmente lo studio di F. BATTAGLIA che tratta della religione del Kierkegaard rifacendosi al *Diario*, p. 31 ss.

esistenzialisti non può risolversi che in una totale negazione dell'etica, e quindi nell'impossibilità di avviare un qualsiasi discorso valido sul piano temporale e storico.

Il Cristianesimo non si rivolge unicamente agli individui, ma implicitamente anche alle società degli uomini. Per questo esso si qualifica storicamente, checché si voglia asserire in contrario per amore di tesi preconcepite ⁽³⁹⁾. Osserviamo che la pretesa etica esistenzialistica è il segno più appariscente della persistente crisi del nostro tempo; crisi di disorientamento rispetto alla tradizione storica implicante la relativizzazione dei valori, se non addirittura la loro negazione. E la negazione è parallelamente il portato dello storicismo, che ha operato la dissoluzione oltre che dei valori anche delle fedi, e della stessa fede nella religione della libertà. Le esigenze problematiche avvertite nella realtà, che continuamente sfugge all'uomo ⁽⁴⁰⁾, tolgono la possibilità di una costruzione etica valida a conservare e ad estendere i risultati della esperienza storica, la sola che sia rimasta a tenere il campo della filosofia. Il problematicismo suppone il concetto dialettico del divenire, vale a dire il concetto di una realtà che muta *tutta* continuamente. Che muti in parte lo si sapeva anche in passato, ma che muti tutta non si sapeva; lo sa invece il pensiero moderno che ha ricavato le ultime conseguenze dall'impostazione soggettivistica dell'esperienza. Questo è il colossale paralogismo della filosofia contemporanea: di aver tolto tutti i fondamenti alla realtà, ridotta a una gigantesca fiumana evaporante in cui tutto si confonde e si sommerge.

Il Rosmini si accorse di questo paralogismo esaminando la dialettica hegeliana. Egli aveva bensì riconosciuto il mutare dell'esperienza, ma aveva affermato che questo mutare era esclusiva opera del pensiero umano, non di una ragione universale che opera nella storia. Il Rosmini tenne fermi, nel mutare dell'esperienza, i valori e la realtà nel loro fondamento, in quanto costitutivi dell'essere che è nelle sue forme essenziali. La dialettica rosminiana infatti mira a spiegare le forme mutevoli dell'esperienza nella realtà dell'essere, a scorgere la « qualità di segno » nelle cose, per cui « altro è un reale, ed altro che questo reale acquisti qualità e condizione di segno » ⁽⁴¹⁾. Non sono parole magiche, ma parole che indicano la qualità di essere e pensiero che condizionano tutta la dialettica ro-

⁽³⁹⁾ Cfr. G. FASSÒ, *Cristianesimo e società*, Milano 1956.

⁽⁴⁰⁾ U. SPIRITO, *Significato del nostro tempo*, Firenze 1955.

⁽⁴¹⁾ A. ROSMINI, *Teosofia*, Torino 1859, Vol. I, § 6.

sminiana, cui abbiamo accennato in principio. Qui si vuole affermare che se invece di questa dialettica, che lascia le cose reali al loro posto senza pretesa di crearle con la magia del pensiero umano, si preferisce la dialettica metafisica di Hegel e di coloro che lo continuano, si giunge esattamente allo storicismo, che non permette di distinguere ciò che è reale da ciò che è meramente pensato come tale, confondendo nel processo della mente ideale e reale. Giacché ogni specie di confusione deriva dall'identificare il non identificabile: il che non accade al Rosmini che distingue l'essere in sé dall'essere dialettico ⁽⁴²⁾.

Se la realtà è ciò che è e non ciò che si pensa che sia (all'essere si giunge anche per la via del pensiero, proprio perché anche il pensiero è essere), la storia è ciò che si conosce in quanto risulta essere (essere ed essere stata è il medesimo per il concetto). Il Cristianesimo opera nella storia quale funzione ostetricante e creatrice nel suo essenziale valore religioso e umano (sociale). Come dottrina il Cristianesimo si differenzia dalle altre per una *virtus* che unisce in una medesima fede il pensiero e l'azione, onde esso è essenzialmente operante. Il Cristianesimo non ha bisogno di fare rivoluzioni; esso è essenzialmente attivo, e come pensiero e come fede: è una rivoluzione che permea la storia e la feconda. S'intende che esso è legato all'uomo per le sue manifestazioni storiche, e per l'uomo si qualifica storicamente. Il Gioberti rileva che gli antichi si proposero di rinnovare il regime delle caste e l'impero sacerdotale senza riuscirvi; e si domanda se i filosofi moderni riuscirebbero meglio, dopo l'avvento dei barbari che distrussero la civiltà antica, nei loro sforzi di rinnovamento, o se si dovrà attendere che « i Russi o gli Americani *siano* forse chiamati dalla Provvidenza, di qui a qualche secolo, a creare un terzo medio evo che copra tutto il nostro emisfero » ⁽⁴³⁾. Parole profetiche, che sconvolgono la storia e ammoniscono quanto povera cosa sia uno storicismo nazionalistico che pretenda di ridurre la realtà a un'arida formula.

In seno al Cristianesimo, negli ultimi secoli, ha trovato posto una storia profana in contrapposizione alla storia cristiana. Il nuovo paganesimo dei totalitarismi ha ridotto i valori religiosi a conformismo, per cui la religione, assorbita dallo Stato, non opera sulle coscienze. Si è così interrotta la fecondazione cristiana della storia, al punto da chiedersi *se sia ancora possibile una storia cristiana*. Dall'epoca

⁽⁴²⁾ A. ROSMINI, *Opera citata*, §§ 313-314.

⁽⁴³⁾ GIOBERTI, *Della Protologia*, Napoli - Torino 1861, Vol. II, p. 291.

dell'illuminismo ha agito con vigore l'opera di scristianizzazione della società umana, che ha trovato lo strumento più valido nell'odierno storicismo. L'illuminismo razionalistico ha tolto alla storia l'elemento religioso e cristiano, prospettandola nella forma di un nudo umanismo e naturalismo, negatore dei valori umani. Sotto la specie rivoluzionaria si è voluto svuotare la storia del suo contenuto etico e religioso, e col laicismo e il cosiddetto « nuovo umanismo » si è avuto il liberalismo, il marxismo e la democrazia laica, degenerata nelle diverse confessioni totalitarie. La filosofia è stata troppo compiacente a questa involuzione storica, credendo di contribuire allo sviluppo della libertà e del benessere. Il risultato è stato invece l'inizio di una crisi minacciosa che investe tutte le forme della vita individuale e pubblica e che prospetta all'uomo la fine della tradizione per la quale si formò e fiorì nel mondo la civiltà cristiana.

RIASSUNTO - Le origini dello storicismo si ritrovano nel secolo XVIII; ad esse dà una spinta decisiva il Vico, ma Hegel in Germania ne pone i fondamenti filosofici su un piano d'immanenza. Il nostro Rosmini dimostrò la fallacia della cosiddetta dialettica hegeliana, ma i seguaci di Hegel non intesero l'errore e la svilupparono sul terreno filosofico (naturalismo umanistico di Feuerbach) e sociale (materialismo storico di Marx). La critica del Labriola conferma la validità « scientifica » del marxismo in Italia, ove il Croce lo riduce a un canone di interpretazione storica; ma per Gentile esso è una filosofia della storia. Lo storicismo di derivazione hegeliana, che influenza l'attuale crisi ideologica, assume di giustificare tutto quanto accade nel mondo umano togliendo ogni differenza agli avvenimenti, considerati come semplici e provvisori punti di approdo di un divenire destinato a riproporre continuamente una serie di giudizi privi di valore essenziale, e così a identificare bene e male. Da ciò è derivato l'indifferentismo di un'epoca, come la nostra, rivolta all'effimero e al transitorio, ove i valori dell'esistenza vengono disconosciuti. L'età contemporanea è giunta alla « filosofia della crisi », cioè all'esistenzialismo, che si riflette sulle stesse concezioni politiche riducendo l'individuo ad essere puramente naturale o materiale, in decisivo contrasto con la visione cristiana della vita.

