



I S E M P R E V E R D E

GIUSEPPE RENZI



L'irrazionale, il lavoro, l'amore

ATHENA
EDIZIONI

Athena Edizioni ti regala questo libro in formato cartaceo, stampato e spedito gratuitamente a casa tua. Infatti per ogni libro acquistato dal sito potrai scegliere un libro della collana Sempreverde in omaggio. Visita edizioniathena.it per maggiori informazioni.

PREFAZIONE

Dei miei pensieri intorno ai problemi del lavoro e dell'amore avevo dato un'esposizione molti anni fa nella *Rivista di Psicologia*¹ circa il secondo argomento, e, circa il primo, nel volume *Le An-
tinomie dello Spirito*², dove riprodussi anche quanto in detta rivista avevo scritto sul primo argomento medesimo.

Nel frattempo mi sopravvennero su entrambi gli argomenti parecchie riflessioni, suggestioni o conferme scaturenti da letture o da fatti, le quali notai e raccolsi e col materiale di esse diedi ai miei pensieri su quei due argomenti l'esposizione presente.

Questa nella sua radice, non si distacca da quella di allora: – attestazione d'una sostanziale continuità da un capo all'altro d'un'ormai abbastanza lunga vita di pensiero. Non fece che acquistare maggiore forza e lucidezza la mia concezione fondamentale di quei due problemi, quella cioè dell'illogismo invincibile che sta alla base di essi, inquadrata ormai tale concezione entro la mia generale dell'illogismo che sta alla base dell'Essere

¹ Anno 1, 1905, vol. I, n. 6.

² Piacenza, Società Ed. Pontremolese, 1910.

nella sua totalità, dell'antitetismo eternamente inappiabile che forma l'esistenza della realtà e del pensiero – ossia dello scetticismo.

Per quanto riguarda il lavoro, gli eventi degli ultimissimi tempi contribuirono naturalmente assai a dare ai miei pensieri sull'argomento, oggi in confronto di allora, più precisa coscienza del loro significato e della loro portata. E perciò la mia presente formulazione di essi si distacca da quella precedente maggiormente di quanto ciò non avvenga riguardo all'amore. Circa la quale ultima materia, poichè, si capisce, osservazioni, esperienze, pensieri, risalgono a un tempo passato, quasi alla vita d'un altro individuo della cui coscienza, misteriosamente, la mia attuale fosse la continuazione, all'epoca remota in cui

Me tabula sacer
Votiva paries indicat uvida
Suspendisse potenti
Vestimenta maris deo,³

³ HOR., *Carm.* I, V.

così la stesura attuale dello scritto che si riferisce a tale soggetto è maggiormente aderente alla precedente. Le esperienze, del resto, che un uomo fa lungo il corso della sua vita su questa passione, e quelle diverse che diversi uomini ne hanno, rende assolutamente impossibile esprimere su di essa alcunchè che possa essere trovato da altri (e anche da sè medesimi, in un ulteriore momento della vita, quando questa si è arricchita su ciò di nuovi dati) interamente conforme a verità. Pure conservo questi miei vecchi pensieri sull'argomento, perchè ritengo tuttora che nella constatazione delle insolubili contraddizioni presentate da questa passione, e che qui si cerca di mettere in luce, almeno un lontano fondo di verità vi sia. Stendhal diceva di sè stesso che quando trovava in un suo vecchio manoscritto un passo oscuro, l'autore «croyait toujours que c'était le moi d'aujourd'hui qui avait tort»⁴. Chissà, piuttosto, in questi casi, se ha ragione il nostro *io* di oggi o il nostro *io* d'allora? Nel dubbio, è forse legittimo conservare anche i pensieri che nel nostro procedere mentale ci siamo lasciati addietro. Se una volta un pensiero si è presentato alla nostra mente come vero, ciò non vuol forse dire che – quand'anche oggi come vero *noi* non lo riconosciamo più – esso

⁴ *De l'Amour*, préf.

corrisponde a uno dei contraddittori momenti dell'antitetica «verità» umana e che ci sarà quindi probabilmente qualcuno per cui ancora, come per noi allora, esso sarà vero? Non è, d'altronde, questo fatto, che un concetto sia stato pensato come vero da una mente, che una ragione l'abbia una volta ravvisato come conforme a verità, l'unico, se si guarda in fondo, motivo di attendibilità di cui qualsiasi teoria possa vantarsi? Perchè e come, infine, selezionare? Giustamente scriveva il Fogazzaro in una dedica delle sue *Poesie Scelte*, di recente, insieme con altre, pubblicata: «Chi può dire che io abbia scelto bene? Oggi non sceglierei più, perchè l'autore raramente è un buon giudice».

*

* *

E se, per aver io assunto nettamente la posizione scettica (l'unica posizione che chi in filosofia non mente a sè stessi e agli altri può assumere), l'attenzione del pubblico si rivolse ai miei libri più che non soglia fare agli scritti filosofici, ciò è dovuto al fatto ora accennato, al fatto cioè che io ha avuto il coraggio di esprimere quel che ad ogni momento penso e ho pensato, di dire quel che vedo e ho visto, non quel che si vuol fingere di vedere, di mettere nei miei libri principali, come mi si è

ad ogni momento affacciata, quella visuale più intima, profonda e senza veli, che altri pensatori, riservando le loro opere sistematiche alla *fable convenue*, confidano ai diari da pubblicarsi *post mortem*, alla corrispondenza privata, ai «colloqui» che poi i famigliari raccoglieranno⁵.

⁵ Anche la paura di contraddirsi paralizza spesso il pensatore, e io credo che, se si vuol essere sempre assolutamente sinceri con sè stessi, non bisogna farsene schiavi. Mi pare che abbia ragione l'Emerson. «Suppose you should contradict yourself; what then? It seems to be a rule of wisdom never to rely on your memory alone, scarcely even in acts of pure memory, but bring the past for judgement into the thousand eyed present, and live ever in a new day. Trust your emotion. A foolish consistency is the hobgoblin of little minds. If you would be a man, speak what you think to-day in words as hard as cannon-balls, and to-morrow speak what to-morrow thinks in hard words again, though it contradict every thing you said to-day». (*Self-Reliance*). E non sarei nemmeno alieno a dar ragione al Graf (*Le Poesie*, Torino, Chiantore, 1922, p. 955):

Essere uno è diverso,
E coerente e sconnesso;
Vuol dire rifare in sè stesso

È, dunque, soprattutto a ragioni di sincerità e lealtà che quel qualunque successo dei miei libri è dovuto.

Questo poi, qualunque sia, è però naturalmente accentuato e sottolineato dalle turpi gaglioffaggini, con le quali, non solo il Conte Zio della filosofia, B. Croce, ma persino il Dulcamara della pedagogia, Lombardo-Radicce – un uomo, cioè, la cui insigne opera scientifica consiste nel «confettare» (come direbbe Rapisardi) le secrezioni aspre di Gentile per cercar di renderle digeribili ai maestri elementari – (e taccio dei minori), per il fatto che io non dico ciò «che a *lor* piacendo a tutti piacerà», credono sul serio di aver l'autorità e la competenza per inibirmi l'immortalità⁶, o, più modestamente, la cattedra, tradendo l'istintiva tendenza, che in loro ho da tempo additata, a riprodurre, se potessero, in Italia,

Il glorioso universo.

⁶ Cfr. CARDUCCI, *Critica e Arte*, VIII.

la situazione cousiniana⁷. Consimili gaglioffaggini, infatti, – appunto perchè sono pronunciate contro chi indisconoscibilmente è fra i non moltissimi che posseggono un pensiero non d'accatto e vivo, un sostenuto slancio nel lavoro di scrittore e d'insegnante e quindi un significato personale suo che, al suo momento, qual cosa conta (cioè precisamente le qualità che indurrebbero ogni mente spassionata e imparziale al giudizio opposto a quello) – anzichè stare a documento contro costui, provano soltanto quanto egli abbia sempre avuto ragione denunciando l'indegna e sconsigliata settarietà e la tristanzuola malversazione con cui codesti tartufi della celsitudine spirituale, dell'onestà intellettuale, della serena imparzialità della critica, contrabbandano, e, per fare maggiore disgusto, proprio sotto il manto della moralizzazione pubblica o dell'«educazione nazionale», la sozzura della loro fegatosità contro i dissenzienti e della mutua assistenza per gli azionisti del loro

⁷ *Polemiche Antidogmatiche*, p. 72-73.

*trust*⁸.

Non voglio lasciar passare questo cenno polemico senza mettere in luce la portata filosofica che esso ha e la prova che anche da ciò si può indirettamente ricavare della verità della mia tesi scettica contro quella dei dogmatici dell'idealismo assoluto.

Veggio, tutte le volte che mi capita in mano una rivista o rivistucola idealista più o meno «attuale», che ognuno di quei ragazzetti prodigio che prendono la posa di annunciare colà il verbo al mondo, ed hanno lo squisito buon gusto di fare il Gesù-bambino che disputa fra i dottori e li lascia stupefatti e vergognosi, è sicurissimo di essere superiore a me e d'avere il diritto e l'autorità di pronunciare su di me un giudizio. – Perchè? – A tale domanda un di costoro risponderebbe: perchè io vedo distintamente e luminosamente in me quanto io valgo

⁸ I quali, precisamente, sono quelli che stanno ora dando la scallata alle università per le vie traverse dei favoritismi e dalle compiacenze ministeriali. Queste, sì, onestamente, sarebbero da deplorare. Invece, si sollecitano.

più di lui, anzi che io valgo, egli no; scorgo e capisco perfettamente la mia superiorità su di lui, e la mia mente più capace stabilisce con tutta sicurezza il rapporto e la distanza. — Ma, me lo credono, lo stesso, assolutamente lo stesso, dice la mia mente; dice, cioè, con una certezza ed evidenza così indefettibile da dare piena garanzia di verità, che è più capace della loro; che quindi solo essa, con quella sicura luce interiore, uno sguardo o un intimo riferimento alla quale non lascia più alcun dubbio, determina e misura legittimamente la distanza che la innalza sopra la loro; che essi sono meschini ripetitori di formule capite solo a metà o al cui senso non pensano più e dell'approfondimento critico delle quali sono incapaci, al codazzo d'alcuni ciarlatani fortunati che imbastiscono in mala fede e per aver seguito sonorità luccicanti. Nè dico questo per lanciare un'ingiuria colla consapevolezza che sia tale, ma perchè di tutto ciò *sono sicuro*. — Che cosa potrebbero ancora rispondere? — Così: ma la nostra superiorità su di te, la superiorità su di te di coloro che noi seguiamo, il diritto che hanno essi di pronunciare il giudizio su di te e non tu su di

essi, sono cose attestate e consacrate da un fatto la cui obbiettività non può non imporsi anche a te e alle tue subbiettive illusioni vanagloriose: il fatto che i nostri maestri sono riconosciuti per grandi maestri e grandi filosofi da un vastissimo numero di menti, mentre tu da poche o nessuna, e che ciò continuerà così nel futuro, perchè dai futuri critici, dai futuri storici, essi saranno giudicati grandi filosofi e tu no.

Con ciò essi sono necessariamente costretti a metter capo ad un fatto empirico, per sè estrinseco ai pronunciati della ragione, alle “sintesi” dello spirito, spesso in contraddizione con quelli, che non può servire nè a confermarli nè a confutarli, che non può essere invocato a tal fine da coloro che giurano nello spirito o nella ragione come unica realtà e nella sua assolutezza attestantesi e comprovantesi da sè in sè senza ricorso ad alcunchè di «dato», di «a posteriori», di «sperimentale», di esterno ad essa: – il fatto empirico del parere dei più o di tutti, il computo dei voti.

E di qui si vede come «spirito», «ragione assoluta», «assolutezza della sintesi», «assolutezza dei pronunciati

della ragione» siano concetti cui i dogmatici dell'idealismo, pei quali pure essi costituiscono il principalissimo armamentario, sono nella totale impossibilità di dare una determinazione precisa e che sono costretti a deformare e stiracchiare in tutti i sensi. Se l'opinione pubblica o la storia dà ragione alla loro tesi, opinione pubblica e storia sono l'«universalità» dello spirito, lo spirito assoluto stesso che si è in esse dilatato. Se storia o parere dei più danno torto alla loro tesi, l'uno e l'altro diventano fatti empirici che non possono infirmare le posizioni che lo spirito assume in sè, con intima necessità, nel suo moto necessario, senza bisogno di conferme o pericoli di smentite mediante esteriorizzazioni fenomeniche di qualsiasi specie. Ma, in quest'ultimo caso, come si fa a provare che le asserite posizioni o pronunzieri dello spirito o della ragione, siano davvero quelle che vanno legittimamente attribuite allo spirito assoluto, alla ragione universale, alle loro esigenze o necessità indifettibili – come, dico, se i più in tale nostra asserzione ci danno torto? E nel primo caso, non è evidente che si fa ricorso ad un fatto extrarazionale, di mera autorità,

come tribunale che sentenzi sull'attendibilità dei pronunciati della ragione, mentre si sa e ognuno conviene che assai di frequente esso è in contraddizioni con questi e va da questi giudicato e condannato? Se io mi ritengo superiore, p. e., al Croce e credo di poterlo giudicare ed egli si considera superiore a me e si ritiene autorizzato a giudicarmi, come sarà autorevolmente risolta e definita la divergenza? Con l'appello alla sentenza dello «spirito»? Esso pronuncia in me all'opposto che nel Croce, e con la medesima sicurezza e forza d'evidenza, e «uomo sei tu, uomo son io». Con l'appello a ciò che di noi due pensano gli altri? Facciamo ricorso al fatto empirico della maggioranza che non può servire a giudicare la ragione, ma deve invece esserne giudicata. Con l'appello al parere dei competenti? (Che sarebbe, accanto alle due sopradette, la terza risposta che si potrebbe tentare). Ma chi sono i competenti? Il Croce ed io (ossia lo «spirito» in Croce e in me) erige con la medesima autorità e sovranità, a competenti menti diverse. Per lui i competenti sono coloro (mettiamo moltissimi) che sono convinti della sua filosofia,

che con ciò appunto dimostrano d'aver «capito», d'essere competenti. Per me, i competenti sono coloro (sia pure pochissimi) che danno ragione a me, che sono riusciti a «capire», a scorgere luminosamente come me l'artificiosità unicamente verbale del sistema crociano, e che con ciò appunto attestano la loro competenza; la quale per me non è naturalmente affatto diminuita da ciò che essi siano anche l'infima minoranza, ma anzi accresciuta, perchè con questo essi mostrano di saper «vedere» le cose eziandio attraverso i nubi di polvere e il vocio che i più sollevano intorno.

Chi già riflettendo su di un consimile fatterello non è capace di capire che «spirito», «ragione», «assolutezza» dell'uno e dell'altra, sono cose assolutamente e per qualsiasi via indeterminabili; che noi, qualunque direzione prendiamo, mettiamo capo o al nostro soggettivo parere o al fatto extrarazionale della maggioranza preso come il filo a piombo, imponentesi per mera autorità sulla nostra ragione, con cui stabilire ciò che sia vero, bello, ecc.; che, quindi, non c'è nessun criterio di verità al quale si possa riferirsi con solidità non posta in forse

e con una validità che *debba* essere universalmente riconosciuta; che, in conseguenza, l'inevitabile punto d'approdo è lo scetticismo; chi non capisce ciò, o non vuol capire o è proprio destinato a non capir nulla. E basta veramente proseguire un po' dentro di sé il corso di pensieri accennato, per scorgere come l'idealismo assoluto attuale sia nella completa impossibilità di costituirsi e di reggersi, e, se appena si spinge la riflessione fino in fondo, vada in frantumi. Esso, del resto, ha oggi ormai raggiunto il periodo della degenerazione, il periodo toccato dalla sofistica con Eutidemo, il periodo in cui non si fa più che cincischiarsi intorno ai giuochi di parole, a quelle questioni che «*subtilius est contempsisse, quam solvere*»⁹, a quel «*ludum litterarium philosophorum, qui rem magnificentissimam ad syllabas vocant*»¹⁰. E

⁹ SENECA, *Ad. Luc.* XLIX, 6.

¹⁰ ID. *ib.* LXXI, 6.

come ieri, nell'epoca del materialismo storico, si discuteva a perdidfiato se la morale o il diritto non fossero che una passiva formazione della sottostruttura economica o non invece reagissero e sino a qual punto su questa; come l'altr'ieri, al tempo della sociologia spenceriana e della società-organismo, ci si interessava a disputare se, p. e., l'amministrazione dello Stato corrispondesse a questo o quel ganglio nervoso dell'individuo: – così oggi si è dai dogmatici dell'idealismo assoluto interamente occupati della grande bisogna di determinare se esista «l'unità assoluta dell'atto spirituale» e il «rigido attualismo», o se occorra invece «affermare l'esigenza della distinzione delle forme dello spirito», se queste siano dei «distinti» o degli «opposti», e, col consueto spicilegio di idiote frasucce sempre quelle, «immanenza», «De Sanctis», «oggetto che è soggetto e soggetto che è oggetto», «dialettica di opposti», nonchè l'immaneabile «praxis», si va dai chierici della scuola, nelle chiuse aulette di questa, davanti al pubblico che oramai non ascolta più, elaborando, come si dice, la

dottrina «O pueriles ineptias! in hoc supercilia subduximus?»¹¹.

*
* *

Contro tale manierismo filosofico dominante prende posizione, come i miei precedenti, questo mio libro. Il quale, quindi, è «inattuale», va contro il tempo.

Non solo per questo, d'altronde, ma in tutti i suoi aspetti il mio pensiero è contro il tempo. Lo è per il suo scetticismo, in un momento in cui sebbene le «verità» si moltiplichino a vista d'occhio e quasi oramai ognuno abbia la sua, ciò serve non a persuadere che non c'è verità, ma a far tutti tanto più sicuri d'averla in pugno (e in cui ancora dai più, quando uno dice «sono scettico» si pensa che voglia dire «m'infischio di tutto», come se uno dice «sono epicureo» che ciò significhi «amo le cene succulenti e le belle donne». Lo è per il suo pessimismo, mentre il momento presente, quanto

¹¹ SENECA, *Ad. Luc.* XLVIII, 5.

più vanno moltiplicandosi le difficoltà e i pericoli della vita sociale e distruggendosi le condizioni obbiettive indispensabili ad una vita tollerabile, tanto più (poichè «Mens ea, quae nos Laetitia afficiunt, quantum potest conatur imaginari»)12, furoreggia di speranze e di ottimismo e annuncia l'immane eden per domani, e cresce il numero dei maestri di felicità, laddove io divento sempre più, come Antifone diceva di Socrate, maestro d'infelicità, κακοδαιμονίας διδάσκαλος13. Lo è, perchè il momento presente è quello in cui la smania di cambiare per la certezza di afferrare alfine mediante il cambiamento lo stato di contentezza, è giunta al diapason di massima vibrazione; ed io predico il procedere delle cose sempre allo stesso modo e l'inutilità del cambiamento, giacchè nel togliere con esso alcuni mali altri necessariamente ne sorgono. Lo è, perchè il momento

¹² SPINOZA, *Eth.* III, Prop. XXV, Dem.

¹³ SENOFONTE, *Memorabili*, I, VI.

presente giura con fede sempre più largamente dominatrice e più cieca nella sovranità della massa, diventa sempre più democratico, ed io divento sempre più antidemocratico, «antimassa». Lo è, perchè io nego ogni *vero* progresso e ogni *vero* moto storico, e progresso e storicità sono gli idoli dell'oggi, e la storia sale a tutti gli onori, ridiventa teofania, riceve il massimo titolo di gloria, quello di essere il continuo e nuovo crescere su di sè del Dio del quarto d'ora, ossia dello spirito, e non v'ha uno che non ritenga certe e immancabili

dell'umana gente
le magnifiche sorti e progressive.

Non sono uomo del mio tempo: «Qu'y faire? Ce n'est pas sur les idées d'autrui que j'écris; c'est sur les miennes. Je ne vois point comme les autres hommes. Mais dépend-il de moi de me donner d'autres yeux, et de m'affecter d'autres idées?»¹⁴. Di siffatto mio contrasto col mio tempo sono perfettamente cosciente; ed

¹⁴ ROUSSEAU, *Emile*, Préf. – «Nur dann und wann habe ich plötz-

aggiungo: ho piacere di sentire in me tale contrasto intensificarsi. Anche in letteratura vado sempre più vivamente provando il sentimento che non val la pena di leggere nulla di quanto fu scritto dopo i greci e i romani, tranne ciò che rappresenta un ritorno ad essi. Da ciò il mio debole per tutte le cause perdute, che è una conseguenza necessaria dello scetticismo e del pessimismo (i quali, dal loro canto, si concatenano necessariamente insieme: poichè se il mondo è comprensibile e razionale, acquista con ciò, nella sua stessa intelligibi-

lich, wie angerufen, die seher grosse Differenz meines Denkens von dem der meisten andern Menschen gesehen, die man sich eigentlich gar nicht eingestehen darf, wenn man nicht unsicher werden will. Ich habe daher weit mehr mit toten als mit lebendigen Leuten geistig verkehrt und einzelne Menschen, die vor Hunderten von Jahren lebten, besser verstanden, als die jetzt Mitlebenden» (HILTY, *Für schaftlose Nächte*, Lipsia-Franerfeld, 1901, p. 100).

lità, un elemento di valore, che perde invece nella misura in cui è inintelligibile e assurdo)¹⁵. Infatti, la simpatia per le cause perdute, significa che queste sono giuste, false le vincitrici; che perde il giusto, trionfa il falso; che il mondo procede irrazionalmente – ossia, appunto, che coglie nel segno lo scetticismo. Di qui il desiderio e la mordente soddisfazione che ho (quella stessa che ricava dall'accadimento d'una disgrazia chi avendola prevista può ora dire a chi la sua previsione smentiva: «hai visto?») che le stesse cause che io sostengo diventino cause perdute, non provvisoriamente, ma per sempre: che la democrazia trionfi definitivamente e perpetuamente come il cristianesimo è definitivamente trionfato sul paganesimo; che tutti continuino a sperar bene, ad essere ottimisti, a disprezzare e deridere quale allucinazione e monomania il pessimismo; che tutti tempestino

¹⁵ Cfr. KÜLPE, *Einleitung in die Philosophie*, IX ediz. Lipsia, 1919, p. 283.

quasi su di una testa di turco sullo scetticismo e lo respingano da ogni parte conclamando in coro che la verità si può conoscere ed essi l'hanno in pugno (ma che coro stonato quando si tratta di stabilire *quale*, tra le innumerevoli essa sia!). Bisogna, per vero, che le mie idee siano sconfitte, e permanentemente sconfitte, perchè io senta *d'aver ragione*: perchè, cioè, mi risulti dimostrato che soccombe la ragione e trionfa l'errore, che il successo deriva da casi o artifici o ciarlatanerie, che la stoltezza e l'illogismo sono gli irrovesciabili dominatori del mondo, che quindi l'unico pensiero fondato (s'intende, condiviso solo da pochi solitari *appunto perchè* è fondato) è il pensiero scettico. — Posso proprio, insomma, ripetere con Epicuro: «Numquam volui populo placere; nam quae ego scio, non probat populus; quae probat populus ego nescio»¹⁶.

*

* *

¹⁶ Cit. da SENECA, *Ad. Luc.*, Ep. XXIX, 9.

Ma pure essendo in tal guisa conscio del contrasto con cui mi trovo col mio tempo, lo sono anche d'un profondo rapporto che mi lega ad esso.

Unico seguace di colui che è pure il più grande pensatore italiano, del Leopardi, come ho diritto di dirmi perchè, mentre un certo gruppetto di estetizzanti, consumati nell'arte di suscitarsi intorno, senza far nulla, la no-mea di spiriti rari e superiori, lo seguono solamente nel vocabolo, unico io lo seguo nel pensiero, e il fatto che ogni giorno più le pagine del leopardi dèstino in me la sensazione della verità sfolgorante e decisiva e dello sguardo più profondo che mai sia stato dato alla realtà, impressiona persino me stesso; – prosecutore e rinnovatore, in forma consona alle circostanze diverse, di G. Ferrari, sebbene senza averne ripetuta una sola idea, perchè la sua maniera di trattare il problema non mi soddisfa e ritengo vada cambiata, e solo giusto trovo in lui l'afferramento generale del problema stesso, pur sentendo bene che, quasi per le medesime tappe speculative e constatazioni di avvenimenti, sono salito all'identico stadio di pensiero di lui; – io sono in realtà

(col Simmel e pochi altri) una delle *vere* voci dell'epoca, tanto più *vera* quanto più da questa sconfessata e quanto più nell'apparenza superficiale e nell'estrinsichezza delle chiacchiere e degli inchini altri sembrano esserlo. Sono la coscienza (forse la cattiva coscienza? la coscienza del male segreto? e perciò rinnegata) della mia epoca; quello che la mia epoca è e *non vuole essere*; l'espressione delle sue contraddizioni mortali, dell'antitesi dei suoi elementi diventata a poco a poco inconciliabile, dei suoi inestricabili conflitti la cui insolubilità è venuta ora a piena maturanza. In questo senso io sono uno dei pochi a cui l'epoca metta capo, di cui essa faccia sua voce, in cui e per cui mezzo essa esprima le sue antilogie, il suo profondo malessere intellettuale, morale, sociale; – tutta l'impossibilità in cui si sente, non ostante le dissertazioni accademiche delle filosofie ad effetto, di trovare nel crescente groviglio di idee e di fatti una via sicura d'uscita, un porto di certezza salda e incontrovertibile in cui posare, ogni tempo che, come questo, è giunto alla sua pienezza.

Perciò tu muovi, sotto chiari o bui

Cieli, al tuo segno, in mezzo a guerre e paci,
E di' tuo verbo e non badare a cui¹⁷.

Genova, R. Università, Luglio 1922.

G. R.

¹⁷ GRAF, *Le Poesie*, ed. cit. p. 498.

L'IRRAZIONALE

Idealismo e Razionalismo.

L'idealismo filosofico, nella sua essenza fondamentale, è ed è sempre stato razionalismo. La sua pretesa e il suo sforzo sono sempre stati quelli di stabilire un concetto sommo – asserendo che perchè esso è logicamente sostenibile, o dimostrabile, o *necessario*, così esso non può non possedere anche l'esistenza di fatto, la realtà – e mostrare come da tale concetto sommo scaturisca, necessariamente, da sè, quasi a dire automaticamente (e non già perchè tale scaturire sia solo lo specioso risultato d'una deduzione operata *da noi*, dalla nostra testa particolare, e quindi deduzione soggettiva, e perciò forse arbitraria) tutto ciò che è (la natura e la storia) e tutto ciò che deve essere (la morale, l'ordinamento sociale).

L'idealismo filosofico, in questo suo tratto fondamentale, è sempre stato identico e ha detto sempre, sebbene sotto formule diverse, la stessa cosa. Platone, Aristotele, Leibniz, Kant, Hegel, Cousin, non hanno fatto – non ostante gli sforzi degli odierni nostrani ricucinatori

di Hegel per presentare la loro filosofia quale il definitivo «superamento» del platonismo, e per deprezzare, come meschino e incosciente ribalbettamento d'una concezione non compresa, l'hegelianismo cousiniano – se non ripetere tutti quella medesima proposizione fondamentale che abbiamo or ora messo in luce. Ogni idealismo è platonismo¹⁸.

Tale concezione fu sborzata dapprima piuttosto immaginosamente da Platone, pel quale l'insieme dei principî intellettuali, assoluti e incondizionati; su cui si fonda e da cui vien fuori tanto la realtà quanto il dovere morale, è il mondo di quelle idee, che, da socratici concetti esistenti solo nella nostra mente, diventate per lui esistenze in sè e fuori di questa, e dominate dall'idea suprema del bene, costituiscono come poi le categorie

¹⁸ La sostanziale identità in ciò di tutti quei pensatori e il carattere platonico di ogni idealismo, è minutamente e invincibilmente dimostrato dal LAAS, *Idealismus und Positivismus* (Berlino, 1879-1884), spec. vol. I, L. 1, § 7-16.

kantiane o l'idea logica di Hegel, l'essenza così della natura come dello spirito, la radice da cui l'uno e l'altro di questi due apparimenti rampollano. Chè quand'anche s'accetti l'interpretazione sostenuta dal Lotze, che cioè Platone abbia affermata l'eterna *validità* e non l'eterno *essere* delle idee; che egli abbia voluto stabilire il loro eterno valore di verità a prescindere dal fatto che esse si realizzino o confermino in qualche oggetto del mondo esteriore; che abbia voluto dire che le idee sono sempre quel che sono e il loro significato sempre uguale a sè stesso, ci siano o non ci siano cose che partecipando di esse le portino a manifestarsi nel mondo esteriore o spiriti che in quanto le pensano diano ad esse la realtà d'uno stato di coscienza; che abbia inteso esprimere che non la *realtà* dell'essere ma quella del *valore* rimane intocca dal flusso eracliteo e che insomma le idee sono eterne nel senso di indipendenti da ogni tempo, dalle singole cose e dagli spiriti, conforme alla comune convinzione che nel momento in cui pensiamo una verità, non la facciamo, ma la riconosciamo, ed anche quando non vi pensiamo, anche separata dalle cose

e da noi, anche non mai rappresentata, pure *ha validità*¹⁹; – pur se si accetta, diciamo, questa interpretazione del Lotze il carattere razionalistico dell'idealismo platonico, consistente nel far discendere e scaturire la realtà dal mondo delle idee, resta immutato.

Siffatta concezione razionalistica ebbe poi la sua prima formulazione sistematica in Aristotele. Ciò non solo in generale mediante la sua visuale deduttiva della scienza, il suo concetto, cioè, che i fatti si possano dedurre da principi universali, in base al quale egli *deduce* che lo spazio deve avere non più di tre dimensioni e l'uomo non più di cinque sensi, che deve esserci un motore immobile, che la parte sinistra dei corpi è più fredda della destra, che il riccio marino deve avere cinque ovaie, ecc.²⁰; non solo mediante il suo pensiero che la scienza

¹⁹ *Logik*, L. III, C. II § 317-8 (ed. Misch, Meiner, Lipsia 1912 pag. 513 e seg.). Questo concetto, come è noto, fu fatto energicamente valere dal BRENTANO, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (II ediz., Lipsia, Meiner, 1922).

²⁰ Cfr. LANGE, *Geschichte des Materialismus* (IX edizione, Lipsia,

prima debba conoscere le ragioni o i principî dell'essere, che, non potendo l'investigazione procedere all'infinito, debba esserci un primo principio, che questo sia quella necessità suprema del (nostro) pensiero che è il principio di contraddizione – al quale viene così attribuita in certa guisa un'esistenza nella realtà *pel fatto* che è una necessità del (nostro) pensiero, perchè non si può a meno di pensarlo, e al quale vien posto accanto un primo principio materiale nel motore immobile o Dio; ma soprattutto per il fatto che egli fa propria la dottrina platonica delle idee – cioè della realtà come profluente da elementi concettuali *a priori* ed eterni e di essi essenzialmente costituita – con la sola differenza che per lui tali elementi (le idee, o la «forma») non esistono prima e fuori delle cose, ma solo in queste, ossia da trascendenti diventano immanenti²¹.

1914, vol. I. pag. 66).

²¹ Una precisa espressione di questo rapporto e di questa differenza tra Platone e Aristotele, dà un recente storico della filosofia antica, E. von Aster. Platone aveva riconosciuto che

Nient'altro ancora che la medesima concezione razionalistica coerentemente e fino all'estremo elaborata è la dottrina stoica (e poi lo spinozismo che su tale punto con questa pressochè si identifica); poichè per essa l'universo possiede un intimo essere razionale, tutto vi

solo «allgemeine gedachte Wesenheiten als Gründe oder Ursache des Seiendes anzusetzen sind»; in ciò il suo errore, secondo Aristotile, è quello «dass er die Ideen zu wirklichen Substanzen, zu selbständigen Dingen ausserhalb der Individuen machte». (E. VON ASTER, *Geschichte der Antiken Philosophie*, Berlino e Lipsia, 1920, pag. 116). Assai efficacemente il Lange rende il pensiero di Aristotele al riguardo in confronto di quello di Platone, come segue: «Nur wohnt das allgemeine Wesen des Apfelbaum nicht etwa im Nebellande der Ideen, von wo es einen Ausfluss in die Dinge der Erscheinungswelt strahl, sondern das allgemeine Wesen des Apfelbaums hat seine Existenz in den einzelnen Apfelbäumen». *Op. cit.*, ed. cit., vol. I, p. 64). — Cfr., del resto, ZELLER, *Grundriss*, VII ediz., p. 166; *Philos. der Griechen*, II T., II Abt.; III ediz., p. 313; GOMPERZ, *Griechische Denker* (Lipsia, 1909, vol. III, p. 61 e seg.).

accade per decisione divina, fato e Dio sono termini equivalenti, niente di ciò che avviene al mondo potrebbe accadere altrimenti, quindi domina su di questo la più rigorosa necessità anzi una fatalistica predestinazione, e la mente umana è soltanto un frammento dell'universale ragione del mondo, con la quale deve combaciare per essere saggia, mentre quando pure stoltamente rilutti dall'aderirvi volenterosamente non può però ugualmente sottrarsi dal soggiacere per forza al suo impero. E il precetto stoico che si debba unificare la propria personale volontà con la volontà che impera e si manifesta nell'universo, che si debba volere non ciò che vogliamo, ma ciò che ci tocca in sorte, che si debba insomma rinunciare alla propria particolare volontà per far propria quella cosmica, quella che si realizza nelle cose e negli accadimenti, è, in sostanza, la trasposizione nel campo morale dell'idea centrale hegeliana che la nostra ragione è ragione solo quando rinunciando alla sua particolarità si identifica con la ragione impersonale che si estrinseca nel mondo.

Formulazione appena diversa del medesimo pensiero

razionalistico è il principio di ragione sufficiente del Leibniz, secondo cui la metafisica è in grado di dimostrare che niente v'è o accade senza che sia possibile «de rendre une raison qui suffise pour déterminer pourquoi il en est ainsi et non pas autrement», di dimostrare perchè le cose «doivent exister ainsi et non autrement»²². E ancora della medesima concezione è una variante il kantismo. Chè quando Kant stabilisce che sono i supremi concetti della nostra mente (per questa e per la sua costituzione di mente necessari), quelli che dettano la legge alle cose, ossia fanno esistere quell'insieme di cose ordinato che noi chiamiamo mondo dell'esperienza o natura; e quando, accanto a ciò, accenna che anche l'alcunchè che sta a fondamento dei fenomeni esterni (il noumeno, l'oggetto trascendentale) «potrebbe tuttavia essere insieme il soggetto del

²² *Principes de la Nature et de la Grâce* § 7 (*Oeuvres* ed. Janet, vol. I, p. 727).

pensiero»²³, ed aggiunge che è lecito considerare la natura *come se* essa procedesse teleologicamente, *come se* cioè le sue leggi fossero poste e mosse da un intelletto (quantunque non sia lecito affermare *che* ciò sia, quantunque vale a dire quello debba essere solo un giudizio riflettente, o che facciamo per riflettere, non determinante o che facciamo per determinare e stabilire un fatto conoscibilmente esistente)²⁴ – quando dice ciò, anche Kant non fa che asserire, come Platone, Aristotele, Leibniz, che da un complesso di elementi logici necessari, e perchè logicamente necessari così anche esistenti, la realtà nasce e si spiega.

Ma chi diede a tale concezione il completo sviluppo fu, come si sa, Hegel.

²³ *Critica della R. Pura*, trad. it.: p. 666.

²⁴ *Critica del Giudizio*, Introduzione.

Genesi hegeliana.

Sulla mente di Hegel influirono probabilmente a determinarla in modo così deciso e potente a siffatta concezione soprattutto tre circostanze.

La prima, le sue preoccupazioni di teologo, malcontento del cristianesimo per il dualismo tra l'uomo e Dio, e l'opposizione tra l'uomo e il mondo, che quella religione presenta, e inteso (nella sua prima fase) a cercar le basi d'una religione, la quale, da un lato, come quella greco-romana, riuscisse a far vivere, fiorire e fluire la religiosità nella stessa vita civile estrinsecantesi nella *polis* e per la *polis*, e la quale, d'altro lato, interiorizzasse Dio all'uomo meglio che il cristianesimo non avesse saputo fare, e riducesse ad identità Dio e l'intima essenza dell'uomo, concludendo così quello sforzo verso il raggiungimento dell'identità di soggetto ed oggetto, che, iniziato da Descartes, col suo dedurre il *sum* dal *cogito*, trarre cioè l'essere dal pensiero, additare il punto in cui questi combaciano o si fondono insieme, e poi ripreso a sbalzi da Kant, era stato proseguito così formidabilmente da Fichte e da Schelling. — Solo in un secondo

tempo, Hegel riconosce il cristianesimo come la religione assoluta, oltre cui non si può andare; ma è il momento in cui ogni religione, cristianesimo compreso, viene da lui abbassata definitivamente ad una posizione inferiore rispetto alla filosofia, alla quale soltanto può essere affidato il compito di effettuare essa identità di soggetto ed oggetto, che la religione invece non può se non rappresentare simbolicamente e miticamente.

La seconda di quelle circostanze fu lo spettacolo delle desolanti condizioni politiche della Germania all'epoca in cui Hegel maturava la sua filosofia. Una realtà presente tetra riguardo una questione che ci sta sommarmente a cuore e che tocca profondamente i nostri più essenziali bisogni vitali, non ci permette più di vivere se noi non diciamo: – ma tale orrenda realtà presente non è possibile che duri e sia definitiva; in un avvenire, sia pure lontano, essa sparirà, dovrà sparire. Proprio per poter oggi reggere alla vita, siamo costretti, in tali casi, a proiettarci in un avvenire in cui la realtà triste presente non sia più, e sia sostituita da quella che sola sentiamo ci permette di respirare e di vivere. Pure la realtà triste

non c'è, non è presente, non è reale? Sì, ma non può essere che lo sia definitivamente, non può essere che sia eterna, stabile, assoluta. Se così dovessi pensare, dispererei, morirei. Mi aggrappo invece, per poter vivere, alla fede inconcussa che questa realtà non sia assolutamente, definitivamente, *veramente* reale, perchè essa dovrà cessare e dar luogo alla realtà migliore senza della quale, e almeno senza il pensiero della quale pel futuro, non si può reggere alla vita. Quella è realtà *veramente reale*, non questa. E se, ciò non ostante, questa intanto c'è ed è una realtà presente insopprimibile, la sua realtà non sarebbe forse soltanto una realtà di transizione, un ponte di passaggio verso quell'altra migliore e *vera* realtà? La sua realtà non sarebbe soltanto una realtà negativa spiegabile e giustificabile come trapasso verso quell'altra realtà migliore, positiva, e forse anche come la condizione necessaria perchè tale altra realtà migliore venga fuori, si realizzi, si imponga? – Questo, che è il corso di pensieri con cui naturalmente ci sforziamo di consolarci ad ogni costo d'una realtà presente negativa e triste, è quello che del sistema di Hegel, il quale era

appunto a quei pensieri sospinto per cercare una consolazione all'infelice condizione presente del suo paese, costituisce tutto il fondo essenziale.

La terza circostanza fu l'influsso, in due sensi opposti, dell'*Aufklärung*. Influiwa questa su Hegel nel senso di imprimere anche in lui quello che era il pensiero in essa dominante, il pensiero cioè dell'onnipotenza della ragione. Ma se la realtà sociale e politica presente era talmente triste che le più profonde aspirazioni dell'anima del cittadino, gli rendevano intollerabile il riconoscerla come razionale, allora l'idea dell'onnipotenza e onnipresenza della ragione non poteva fondarsi se non sulla speranza d'un migliore futuro, d'un superamento delle circostanze presenti, e quindi sul pensiero che non sempre la ragione è nel mondo in piena luce, ma che però, se la ragione regge il mondo, anche ciò che momentaneamente è irrazionale, che, considerato isolatamente, risulta irrazionale, deve poter essere giustificabile razionalmente, spiegabile logicamente, in vista d'un fine superiore che per mezzo di esso si raggiunge; dev'essere perciò, anch'esso, in questo senso, ragione;

deve potersi pensare come stabilito e preveduto dalla ragione per il raggiungimento d'una meta più alta; deve poter concepirsi come facente parte del percorso e processo della stessa ragione, una volta che lo si pensa, non più isolatamente, ma preso dentro nell'insieme di questo processo. – Ed allora la posizione dell'*Aufklärung* va per buona parte respinta. Se va tenuto fermo alla sua idea dominante della sovranità della ragione, bisogna, appunto perchè questa possa dimostrarsi vera, respingere l'attitudine mentale dell'*Aufklärung* di porre di fronte alla realtà la propria ragione subbiettiva da quella separata e diversa, di sottomettere la realtà alla censura di tale propria ragione subbiettiva, di condannare quella perchè non quadra con questa, di affermare che la realtà è un ammasso di contraddizioni e controsensi perchè tale risulta alla ragione subbiettiva la sezione momentanea della realtà che essa nostra ragione isolatamente considera. Bisogna, invece, ritenere che la realtà incorpori una ragione ben più grande, potente ed eccelsa, che non la ragione che alberga e vive solo nella

nostra coscienza, incorpori cioè quella ragione più vasta di questa, non soggettiva come questa ma obbiettiva, ed elevata sopra i nostri pareri personali, che chiameremo ragione assoluta. Ragione che non elimina i contrasti (come nello Schelling); non è diretta contro le contraddizioni (come nell'*Aufklärung*); ma comporta tutte le negatività, tutti i momenti tristi e desolanti, tutti gli apparenti assurdi, perchè li colloca nella luce del momento positivo e migliore che verrà poi e a produrre il quale sono necessari; perchè, cioè li colloca, nel corso totale, nello sviluppo. Si sfugge, insomma, a dover ammettere che la realtà è piena soltanto di contraddizioni, come fa l'*Aufklärung*, e si afferma invece, come la stessa *Aufklärung* fa, ma più coerentemente di questa, che la ragione deve pur dominare, solo col pensare la ragione non come soggettiva ed esterna alla realtà, ma come obbiettiva ed interna a questa, come l'anima, la vita di essa, come una ragione esistente in essa, fuori della coscienza e della riflessione individuale umana, e costituente veramente un'ultima realtà da questa indipen-

dente. I momenti del continuo corso o sviluppo di questa ragione, che, considerati isolatamente²⁵, sembrano irrazionali, sono contraddizioni che la ragione stessa oppone ad una sua precedente posizione, per giungere mediante questa contraddizione e quasi diremmo obiezione che essa si fa, a un risultato più alto; precisamente come avviene in un *dialogo*, in cui da un lato si affaccia una tesi, dall'altro questa suscita degli argomenti contrari e da ciò si approda ad una conclusione

²⁵ Un altro dei tanti punti di contatto che vi sono tra stoicismo ed hegelianismo, è questo che il concetto che ogni momento della realtà va considerato non isolatamente ma nel tutto, è proprio d'entrambi i sistemi. Le cose esterne, (secondo Epitteto) vengono giudicate conformi o contrarie alla natura mediante il considerarle isolatamente; es.: è secondo la natura del piede di essere pulito, sebbene, nella sua funzione di piede (cioè come parte del tutto) debba spesso toccare fango, ecc., e quindi sporcarsi (*Diss.* II, V, 24). Così è dovere del cittadino di nulla considerare in guisa come se egli fosse isolato dal resto del tutto sociale (*Diss.* II, X, 4).

più penetrante e illuminata; onde il processo della ragione esistente fuor della riflessione personale nella realtà è un processo *dialettico*. — Ed ecco, una nuova volta, nel blocco di questi pensieri disegnato il sistema di Hegel.

Sotto questi tre influssi, esso viene dunque fuori definitivamente così. Esiste una ragione impersonale (come poi l'ha chiamata Cousin e la sua scuola), ossia, in linguaggio di Hegel, il «concetto» o l'«idea», non già come pensata da un soggetto, cioè come esistente non nella coscienza di questo, ma fuori da essa, là, nel centro della realtà e del mondo. Questo «concetto», questa «idea», questa «ragione impersonale» esiste dunque da sè e da sè si dispiega nella realtà; e il moto del suo dispiegarsi è spinto dal fatto che ogni determinazione positiva di essa genera la sua contraddizione (ogni *sì* provoca il contrapposto *no*; ogni affermazione o tesi suscita una corrispettiva opposizione, confutazione, negazione), e dalla presenza dell'affermazione e della relativa contraddizione, entrambe generate dal seno del «concetto»,

o «idea», o «ragione impersonale», questa è necessariamente sospinta a salire a una terza posizione in cui l'urto sia risolto; terza posizione che è ancora la prima, quella dell'affermazione, ma approfondita, schiarita, resa più larga, arricchita d'una nuova determinazione. Perciò il vero, la realtà, l'assoluto non è in questo o quel momento (effettivo o immaginato) di tale processo di dispiegamento, momento che sia pensato erroneamente come quello in cui la verità o perfezione finale, fissa, immobile, sia raggiunta; ma, invece, il vero, la realtà, l'assoluto, sono l'istesso processo di dispiegamento col suo moto di affermazione, negazione e risolvimento del loro contrasto (compresivi dunque i momenti apparentemente falsi, ma la cui legittimità e giustificazione è data dall'insieme del processo e dallo scorgerli nel loro posto entro questo), precisamente come il vero e la realtà d'un organismo sono il totale percorso dello sviluppo di esso e non questa o quella

sua sezione trasversale²⁶. Nel processo di questo dispiegamento l'individuo, il soggetto, non è affatto egli il motore; poichè non si tratta d'un pensiero pensato da lui, di un concetto esistente nella sua coscienza, d'una ragione subbiettiva. Si tratta d'un pensiero o ragione esistente a sè, fuori del soggetto, nel mondo, pensiero che pensa da sè sè medesimo e il principio impellente del cui moto non è l'attività pensante d'un soggetto, ma il *dialogo* che esso pensiero fa con sè medesimo, in cui continuamente oppone alla sua affermazione una obiezione o negazione e continuamente anche risolve e

²⁶ «Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen». «Es ist der Prozess, der sich seine Momente erzeugt und durchläuft, und diese ganze Bewegung macht das Positive und seine Wahrheit aus. Diese schliesst also ebensehr das Negative in sich, dasjenige, was das Falsche genannt würde, wenn es als ein solche betrachtet werden könne, von dem zu abstrahirt sei» (*Phänomenologie des Geistes*, Vorrede, II, 1; III, 3; ed. Lasson, Meiner, Lipsia, 1921, p. 14, 31).

supera il contrasto. Separato da ogni riferimento ad una coscienza, posto nel centro della realtà, questo «concetto», o «idea», o «ragione impersonale» è identico all'essere, è la stessa realtà, è ciò che nella realtà si manifesta. Il soggetto non ha affatto, per dir così, da interloquire; non ha da far parlare la *sua* privata ragione, per pretendere di sottoporre alla critica di essa l'andamento di questa ragione, non sua, ma della realtà (obbiettiva, assoluta, impersonale) che nella realtà stessa si estrinseca. Non ha invece che da contemplare quasi passivamente, seguire, comprendere questo svolgersi, da lui indipendente ed operantesi da sè, dell'idea nel mondo²⁷. Solo in tale comprendere la ragione impersonale improntantesi nella realtà e nell'immedesimarsi con essa, la coscienza individuale si fa una cosa sola con la ragione assoluta, e, poichè questa è la realtà, si unifica con

²⁷ La dialettica «ist so die Bewegung, Natur und das Tun des Geistes selbst, dem wir, sozusagen, nur zusehen. (*Religionsphilosophie* ed. Drews, Jena, Diederiches, 1905, p. 11).

la stessa realtà, acquista il senso di essere identificata con questa²⁸. La ragione impersonale, poi, o «idea», o «concetto», o insieme di elementi logici primordiali – sebbene non si possa dire che cronologicamente esista prima del mondo, o che, prima di esso, esista in qualche spazio; sebbene, invece, si realizzi solo nel mondo, e solo nella mente umana che pensa filosoficamente venga alla coscienza di sè – pure, considerata in sè, quasi a dire nel suo stadio di germe contenente in forma implicita tutte le varie fasi o momenti del processo che poi si svolgerà nella natura e nell'umanità e sarà conosciuto e pensato dalla mente dell'uomo, o meglio in questa conoscerà sè stesso – l'idea, diciamo, così considerata si può concepire come Dio prima della creazione della natura e degli spiriti finiti²⁹.

²⁸ «Die Vernunft ist die Gewissheit des Bewusstseins, alle Realität zu sein». (*Phänomenologie des Geistes*, ed. cit. p. 156).

²⁹ «Diese Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist». (*Logik, Einl.*) «Die logische Idee ist Gott,

In tal modo in Hegel viene a perfetta maturanza il concetto inizialmente platonico di porre un complesso di elementi concettuali («idea», «ragione impersonale») come fuori della mente umana e collocato nel centro e nel germe della realtà, e di scorgere quindi questa come prodotto o manifestazione di quel complesso concettuale e del movimento a cui esso è spinto da una propulsione interna sua propria. Viene, cioè, a perfetta maturanza il carattere razionalistico dell'idealismo.

L'alogismo del reale.

Questa concezione razionalistico-idealista, costituisce, in tutte le sue varie fasi, e specialmente in quella hegeliana, o la più completa falsificazione e il più risoluto

wie er an sich ist» (*Religionsphilosophie*, ed. cit. p. 11). «So ist sie als das ewige Leben Gottes in sich selbst, gleichsam vor Erschaffung der Welt» (*Die Vernunft in der Geschichte*, ed. Lasson, Meiner, Lipsia, 1921, p. 69. — È questo volume un'interessante riedizione dell'introduzione alla *Filosofia della Storia*, fatta su materiali per gran parte inediti).

capovolgimento delle cose come stanno, ovvero un equivoco verbale, una mascheratura di parole, con la quale, mediante queste, si dà alle cose un'apparenza diversa da quel che sono e che si sanno essere.

Non v'è nella realtà nessuna ragione. Anzi non v'è in essa nè ragione, nè non-ragione. Perchè i concetti «razionale» e «irrazionale», sono soltanto concetti della nostra mente, contributi recati unicamente da essa nel suo concepimento dei fatti, ma che a questi non appartengono. Precisamente quel che Hume dimostrava della necessità logica, che cioè «essa esiste nella mente e non negli oggetti» e non è altro che la determinazione che la nostra mente prova a passare da un oggetto ad un altro quando abbiamo osservato la rassomiglianza fra i due in un sufficiente numero di casi³⁰; precisamente quel che diceva Spinoza dei nostri giudizi di valore sulla

³⁰ *A Treatise of human Nature* L. I, P. III. Sez. XIV (ed. Selby-Bigge pag. 169).

realtà in generale, che cioè «perfectio et imperfectio revera modi solummodo cogitandi sunt, nemque notiones quas fingere solemus»³¹; precisamente quel che, proprio incontrandosi con Spinoza, notava il Leopardi, ossia che «una cosa è tanto più perfetta quanto le sue qualità sono meglio ordinate al suo fine», ma questa perfezione è relativa e si può misurare con perfezioni d'altri generi, mentre la maggiore o minore perfezione dei diversi fini non si può misurare e non è dunque possibile «giudicare della maggiore o minore perfezione astratta delle cose»³²; – precisamente la stessa cosa si può dire della «razionalità» e dell'«irrazionalità». Nella realtà non v'è che la realtà sola, cioè i fatti. Essi non sono nè razionali nè irrazionali. Non sono dominati o diretti da una forza chiamata «razionalità» o «irrazionalità», come, diceva Hume, non sono dominati da una

³¹ *Eth.*, P. IV, Pref.

³² *Pensieri* III, 109.

forza chiamata «necessità», «necessità logica», che li costringa ad essere quello che sono, e che, già prima del loro manifestarsi, escluda che essi possano essere diversi dal come si manifesteranno. Nè razionali, nè irrazionali, nè necessari, sono i fatti. Sono semplicemente. Non fanno che essere. Non fanno che prodursi. È soltanto la mente umana che contemplandoli dappoi vi scorge la razionalità, l'irrazionalità, la necessità – ossia vi aggiunge e vi immette arbitrariamente questa che è una sua contribuzione³³.

³³ Si vega come esprime questo concetto NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht*, N. 552. Si potrebbe però anche sostenere che in un certo senso e in forza di altri elementi della sua dottrina, il Nietzsche appare come un razionalista di tipo hegeliano. La posizione con cui egli ritiene d'aver superato il pessimismo schopenhauriano, quella del *dir di sì* al mondo com'è con tutti i suoi dolori e le sue tragedie, fino ad affermarne e volerne «l'eterno ritorno» è una posizione che presenta qualche forte venatura di razionalismo. Si approva quel che c'è come la sola cosa che *deve essere*. Il mondo, pessimo com'è, sdrucchiola a diventare, mediante questo *sì* che diciamo ad esso, il leibniziano «migliore dei mondi possibili».

Ma, una volta posta questa contribuzione, appunto poichè essa è una contribuzione che la nostra mente apporta ai fatti e che non c'è motivo abbia in questi analogia o riscontro, è naturale che la realtà debba apparire alla nostra mente assai più irrazionale che razionale, ossia che a quel contributo di razionalità che la nostra mente, apportandolo essa ai fatti, vuol riscontrare nei fatti, questi, essendovi estranei, si mostrino invincibilmente refrattari³⁴. Perciò un'occhiata spassionata alla realtà ce la rivela irrazionale (cioè non conforme alle esigenze della nostra ragione) in un modo profondamente urtante. Ciò già anzitutto per quanto riguarda la realtà naturale. La morte, la vita, gli accidenti triviali od atroci che spessissimo decidono e dominano l'una e l'altra, la stessa insolubilità del problema fondamentale

³⁴ «Nur *wenn* wir den logischen Ausdruck auf die Welt anwenden wollen, so findet sich, dass sie in ihrem innersten Kern *ganz* antilogisch ist». (BAHNSEN, *Der Widerspruch in Wissen und Wesen der Welt*, Berlino, 1880, vol. I, p. 70).

che si può esprimere sinteticamente così: «perchè si nasce, se si muore? perchè si muore, se si nasce?» – tutto ciò ci risulta profondamente illogico. Illogica ci risulta anche la stessa costruzione degli organismi viventi. Che se, per dare un solo piccolo esempio, ognuno scorgerebbe come un'illogica e irrazionale avventatezza custodire la polvere pirica nell'angolo del focolare, come non si deve ugualmente concludere che è irrazionale ed assurdo un organismo in cui l'esofago e la trachea sono collocati uno accanto all'altra? Che più? L'assoluto è essenzialmente risultato, dice spesso Hegel³⁵. E pensa all'uomo nel pieno sviluppo della sua maturità, alla pianta in fiore o nel rigoglio delle frutta, ecc. Senonchè

Le vostre cose tutte hanno lor morte,

³⁵ «Es ist von dem Absoluten zu sagen, dass es wesentlich Resultat, dass es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist» (*Phän. d. G. Vorrede*, II, 1, ed. cit., pag. 14). Ma l'*Ende* è la morte, la tomba. *Fine e morte* sono, anche nel linguaggio comune, la stessa cosa. Dunque ecco che cos'è la *verità* d'ogni essere, se la sua *verità* è in ciò in cui esso è alla *fine*.

Sì come voi; ma celasi in alcuna
Che dura molto³⁶;

A morte corre
ogni cosa creata³⁷;

Qui solo eterna
Credo la morte³⁸;

il risultato vero e definitivo, vale a dire, è l'uomo e la pianta cadenti, decrepiti, morti. Il risultato è la morte, l'assoluto è la morte.

Ma ancor più urtantemente irrazionale ci si palesa a una spassionata considerazione la realtà specificamente umana.

Ciò che è reale è irrazionale;

³⁶ *Par.* XVI, 79.

³⁷ PETRARCA: *In morte di L.*: sonetto 90.

³⁸ CARDUCCI, *Alla morte di G. Mazzini*.

ciò che è razionale è irrazionale.

Ammettiamo per un momento la supposizione (che poi dimostreremo infondata) che vi sia un qualche modo di determinare ciò in cui consiste la ragione, la condotta ragionevole, l'andamento razionale del mondo. Dato questo per possibile, risulterebbe piuttosto *prima facie* che tanto poco la realtà umana rappresenta lo svolgimento della ragione (come specialmente appunto riguardo ad essa insiste il razionalismo idealistico hegeliano) che invece si può con molto maggiore verosimiglianza asserire che essa non è prevalentemente se non svolgimento della pazzia, o almeno che essa è ad ogni momento dominata e trascinata da correnti di pazzia. Si può stabilire come regola generale che ogni qual volta si affacciano alla società umana delle tendenze dementi o viziose o dannose – il movimento dionisiaco, il cristianesimo, il giacobinismo, l'anarchia e il comunismo, il tabacco, la cocaina – queste tendenze sono sicure del trionfo. Chi legga la grande opera storica del Taine³⁹, ha una prova impressionante del fatto che la demenza quando si affaccia alla società è sicura di trionfare, e apprende una lezione fruttuosissima, particolarmente nel presente momento politico, circa il modo con cui le

³⁹ Specialmente le parti intitolate *La Conquista Giacobina* e *Il Governo rivoluzionario* (trad. it. ed. Treves).

predicazioni più vacue e pazzе, da principio seguite solo da pochi, riescono ad imporsi. E là si vede anticipatamente descritto quello che accade ora; stesse parole, stesse azioni, stessi metodi. Vi sono delle pagine del Taine⁴⁰ che costituiscono l'esatta narrazione di quel che abbiamo visto e vediamo accadere in Russia. E la «dittatura del proletariato» è motivata oggi con lo stesso sofisma con cui Couthon sosteneva la tirannide giacobina. «Nel governo ordinario, al popolo appartiene il diritto di eleggere; voi non potete privarcelo. Nel governo straordinario, è dalla centralità che devono partire tutte le impulsioni, è dalla Convenzione che devono venire le elezioni. Voi nuocereste al popolo concedendogli il diritto di eleggere i funzionari pubblici, poichè lo esporreste a nominare degli uomini che lo tradirebbero»⁴¹. – Per ciò, se a quanto diciamo si opponesse: la demenza giacobina non fu una *vera* realtà, ma una situazione effimera, che, tosto precipitando, si dimostrò irreale – ci sarebbe da rispondere: il suo precipitare, invece fu un fatto effimero, ma essa proseguì a fermentare, risorge, si ingagliardisce, si è ritradotta in realtà in Russia, minaccia di ritradurvisi dovunque.

⁴⁰ P. e. *Governo Rivoluzionario*, pag. 66, 252, 260.

⁴¹ Ib. pag. 57.

L'idea folle esercita un fascino irresistibile esattamente come l'idea d'un peccato. Diventa sempre più forte quanto più balena e vi si resiste, e trascina gli uomini pur riluttanti, come l'uccelletto è attirato nella bocca del serpente. «Toute passion nuisible attire comme le gouffre, par le vertige» osserva giustamente Amiel⁴², il quale dà anche ragione al parere di Lutero che l'umanità è come un contadino ebbro, che cade continuamente da uno dei lati del suo cavallo⁴³. Nè v'è forza di persuasione, come non v'è forza di persecuzione (tranne se condotta con grande rigore e inflessibile continuità) che valga a reprimere e sradicar l'idea folle⁴⁴. La stessa

⁴² *Fragments d'un journal intime* (Ginevra 1908 v. I p. 98).

⁴³ Ib. vol. II pag. 118.

⁴⁴ Come Roma, nel pieno rigoglio della sua forza politica, abbia represso la prima di queste demenze – cioè coi medesimi sistemi prudenti e segreti («sine ullo tumulto») seguiti a sua gloria e con sua massima prosperità da un'altra delle nostre più

ragione diventa in questi casi ancella e stromento della demenza, continuando a fornir argomenti mediante i quali questa persiste a sorreggersi e restare a galla contro gli argomenti della sensatezza. E gli argomenti con cui si sorreggono le tendenze folli o viziose, posseggono sugli uomini uno stimolo, un'attrattiva, un ascendente formidabili. Sembrano agli uomini l'espressione della ragione più acuta, superiore al volgare, rara, eccellente. Si batte e si ribatte su questi argomenti, si rendono colla propaganda famigliari anche a chi li scorreva di primo acchito come pazzi e si fa perdere con ciò ad essi il loro colore di pazzia. Ed ecco la demenza – l'altro ieri il dionisismo, poco dopo il cristianesimo, ieri la vuota e perversa predicazione giacobina, oggi il comunismo, ieri il tabagismo, oggi il cocainismo, ieri l'irruzione del romanzo «passionale», oggi quella del ci-

grandi e robuste costruzioni politiche, la Repubblica di Venezia – si può vedere in LIVIO, XXIX, 14-19.

nematografo, il quale, quando non è scuola di delinquenza e turpitudine, è potente diffusore d'alterata tensione psichica, di «vertigine mentale» – costantemente trionfante nella storia, la quale ad ogni passo ci attesta l'irresistibile fascino che la non-ragione possiede sull'uomo, il dominio costante che essa esercita sullo svolgimento della realtà umana. Veramente ben lungi da ciò che il fatto del vincere, dell'ottenere un decisivo trionfo storico, del conquistare il successo definitivo, sia la prova (come vuole la scuola hegel-cousiniana), che il popolo, il partito o il principio, che vince e rimane superiore, meritava di esserlo, doveva logicamente e necessariamente esserlo – si può, invece, affermare che il successo è quasi sempre la prova dell'errore, della demenza, del vizio di ciò che trionfa⁴⁵. «Le vittorie decidono le guerre, – scriveva il Lessing – ma sono una

⁴⁵ Dell'essere questi elementi in predominanza nella vita sociale ha la raffigurazione sensibile chi percorra di notte il centro d'una grande città. Si ha, allora, l'impressione che la maggioranza e la forza che ne deriva appartenga ai teppisti e alle prostitute, e che costoro potrebbero quando che sia balzar fuori

dal loro dominio notturno in un dominio in piena luce. Il coprifuoco e la ronda – queste provvide pratiche dei governi assolutisti, abbandonate ora, come le molte altre indispensabili da essi usate – erano, come ora si vede, necessari ad impedire il sopranuotare degli elementi torbidi che oggi si avverte; e i reazionari che quelle pratiche avevano introdotte erano uomini antiveggenti, i quali prevedevano di lunga mano che senza di esse a poco a poco avrebbe ineluttabilmente finito per formarsi quella situazione attuale che il centro d'ogni grande città durante la notte pone in evidenza. Fatto è che la società attuale va sempre più acquistando i caratteri che Seneca scorgeva in quella del suo tempo. «Non privatim solum, sed publice furimus.... Voluptas ex omni quaeritur. Nullum intra se manet vitium; in avaritiam luxuria praeceps est. Honesti oblivio invasit. Nihil turpest, cuius placet praetium». (*Ad Luc. Ep. XCV, 30, 38*). Se dunque, davvero, almeno attualmente, come io credo, la maggioranza fosse diventata di delinquenti, effettivi o potenziali, di gente senza scrupoli, principî e freni, che cosa direbbero i partigiani dello spirito assoluto, del progresso, dell'autogoverno del popolo? E questo prevalere del disordine spirituale (in sostanza, della «pazzia») è dovuto all'«umanitarismo» che (cosa significante!) parallelamente ad esso pure si diffonde e si impone. Ciò conferma il

prova assai dubbia della giusta causa, anzi non ne sono affatto una prova»; e, del pari, – aggiungeva – nel campo del pensiero «colui che ottiene ragione e colui che deve ottenerla, solo assai di rado sono una persona sola⁴⁶». E che il successo non sia storicamente conseguito da cui *razionalmente* spetterebbe era la ferma convinzione del Leopardi. «Sempre che tu esaminerai la

Forel nel suo ultimo libro (*Hygiene Nerven und des Geistes*, Stuttgart, 1922 p. 232), osservando che «in der guten alten Zeit, machte man mit unfähigen ungeuügenden Menschen kürzeren Prozess als hute». Venivano impiccati alla spiccia e senza cerimonie. «Ma «unser zwar sehr wohlgemeiuter, aber oft am sehr unrichtigen Ort angewendeter heutiger Humanitarismus pflegt dagegen sorgfältig diese ganze Brut». Chi non vede, per esempio, che i furti e le aggressioni d'ogni specie che continuano a moltiplicarsi, si potrebbero efficacemente reprimere soltanto con gli stessi mezzi con cui si sradicò il brigantaggio in Sicilia dopo il 66? Ma la democrazia e il socialismo non lo permettono.

⁴⁶ *Lessings Philosophie* (Lipsia, 1909, p. 24).

fortuna di due persone che siano l'una di valor vero in qualunque cosa, l'altra di valor falso, tu troverai che questa è più fortunata di quella; anzi il più delle volte questa fortunata, è quella senza fortuna»⁴⁷.

Ognuna di queste tendenze dementi è bene scorta come tale nel momento in cui essa comincia ad affacciarsi. Il mondo del tempo di Orazio, e ancora quello del tempo di Tacito, scorge benissimo il cristianesimo come cosa che non merita neppure la discussione da parte d'un cervello sensato, come una pazzia di cui è sufficiente dire, al pari di altre analoghe, con disprezzo «credat Judeus Apella, non ego»⁴⁸, come un'agitazione di individui ignoranti e ribaldi di cui tutto quello che lo

⁴⁷ *Pensieri* (editi) XXIX. – C'è appena bisogno poi di ricordare *Il Parini* in cui Leopardi fonda proprio la tesi che il successo accompagna regolarmente il demerito e viceversa.

⁴⁸ HOR., *Serm.* I, VI, 100.

storico sa è che sono «per flagitia invisos⁴⁹». Il sobbolimento del basso fondo cristiano (giacchè quel che Tacito dice degli ebrei si applica in realtà ai cristiani, che, come si sa, i romani confondevano e unificavano con quelli e che erano lo *specimen* di gran lunga più numeroso della razza ebraica e delle idee di fonte ebraica, presente in Roma e suscettibile di essere direttamente osservato dai romani) appariva un moto di cervelli sconvolti e deviati, di gente che vive fuori e contro la società, in opposizione violenta con tutte le concezioni sociali regolari e sane, un profondo dissestamento psichico, quale a noi oggi quello degli anarchici bombardieri. «Profana illic omnia, quae apud nos sacra; rursum concessa apud illos, quae nobis incesta»⁵⁰; i loro «instituta, sinistra, faeda, pravitate valere; nam pessimus

⁴⁹ TAC. *Ann.* XV, 44.

⁵⁰ TAC. *Hist.* V, 4.

quisque, spretis religionibus patriis, tributa et stipes il-
luc congerebat»⁵¹. Ed era giudicato il loro «mos absur-
dus sordidusque»⁵². A questa stessa guisa il mondo di
oggi ancora, e più di cinquanta o settant'anni fa, scorge
bene il comunismo o l'anarchismo come una pazzia. —
Ma a mano a mano che questi moti folli si propagano,
si diffondono, diventano famigliari, si avvicinano alla
realizzazione, il loro carattere di pazzia viene sempre
meno avvertito. La mente si abitua ad essi. Essi comin-
ciano a diventar cose possibili; la irrazionalità non vi si
scorge più, o diminuisce costantemente il numero di
quelli che ve la scorgono. E quando finalmente essi
hanno trionfato ed hanno improntato sè sul mondo,
ecco colui il quale osserva posteriormente l'aspetto di
questo sotto l'impronta da essi subita, lo storico, il filo-
sofo della storia, trovare che precisamente così le cose

⁵¹ TAC. *Hist.* V, 5.

⁵² TAC. *Hist.* V, 5.

dovevano razionalmente andare, che quelle tendenze trionfatrici esprimono appunto la razionalità, che il cristianesimo era appunto la visuale religiosa e filosofica e l'assetto sociale a cui il mondo pagano doveva, razionalmente e per necessità logica, sboccare – quel cristianesimo che nei suoi inizi era pur stato scorto come una pazzia; o che il comunismo, supposto che esso trionfi, quel comunismo che tutti al suo primo presentarsi, e la maggioranza ancora oggi, scorgevano come una completa aberrazione, era l'estrinsecazione d'una vera e superiore razionalità, che, con logica necessità, doveva coronare l'êra borghese.

Si direbbe che l'umanità prende sempre la «luce» dall'epilessia morale, dagli «ossessi», dagli «idioti» (nel senso di Dostoiewoski), dai *detraqués*: nell'antichità, dagli ebrei, il popolo più anormale, esaltato, fanatico e più disprezzato da tutta la civiltà contemporanea; oggi dall'«anima slava», torbida e anomala, dai russi, che sono gli ebrei dell'epoca attuale, quelli che – come attestano ad esuberanza tutti i romanzi dei loro maggiori scrittori – rappresentano nel mondo odierno l'identico

détraquement che rappresentavano nel mondo antico gli israeliti. Ad ogni momento nella storia umana vediamo le credenze palmarmente più assurde, più palpabilmente contrarie alla ragione, le superstizioni più evidenti e stravaganti, professate in buona fede e confesate col martirio⁵³. Non solo l'individuo, ma l'umanità intera, cade continuamente in preda a quella che Renouvier chiama la «vertigine mentale», il «passaggio dell'immaginazione del possibile a quella del reale, o d'un'ipotesi, da principio riconosciuta tale, alla pretesa conoscenza d'una realtà»; e in cui una persona (o una collettività) «è trasportata in un mondo individuale, immaginario e non s'accorda nè s'intende più che con sè». È «la follia della rappresentazione», i cui tratti occupano

⁵³ «Sir Tomaso More era pronto a morire per la dottrina della transustanziazione». «Cessammo di meravigliarci ad ogni stravaganza della superstizione». (MACAULAY, *I Papi di Roma nei Secoli XVI e XVII*, in *Saggi biografici e critici*, Torino 1866, volume V, p. 175, 177).

nell'ordine normale (come provano i fenomeni del sogno, di alcune passioni, i fatti d'ordine mistico e in generale le credenze religiose avite, le quali costituiscono l'invincibile «vertigine» che agisce fin dall'infanzia) un larghissimo posto; e l'unico rimedio contro la quale Renouvier indica nel precetto «saper dubitare, apprendere a dubitare»⁵⁴. Veramente avrebbe ragione Amiel di dire che tutto il mondo è ebbro, meno il filosofo,⁵⁵ se in realtà la massima parte dei filosofi non contribuissero all'ebbrezza universale, anzi non fossero essi a procurarla.

In presenza di questa situazione di cose dobbiamo concludere che appare, se mai, si sia più prossimi a cogliere il vero circa il mondo in generale e la storia umana in

⁵⁴ *Traité de Psychologie rationnelle* (Parigi, Colin, 1912, vol. I p. 276-296).

⁵⁵ «Le philosophe est l'homme à jeun dans l'ébriété universelle» (*Fragments d'un journal intime*, ed. cit. vol. II, p. 137).

particolare se si rovescia semplicemente la famosa proposizione di Hegel e si dice: ciò che diviene reale è l'irrazionale, ciò che è razionale resta irreale.

La ragione delle cause perdute.

Il successo è quasi sempre la prova dell'errore di ciò che trionfa. L'insuccesso è per converso quasi sempre la prova della ragione di ciò che soccombe. Le cause perdute lungo la storia sono precisamente, quasi tutte, quelle che avevano ragione, quelle che *avrebbero dovuto* vincere. Come può essere altrimenti? Ciò che è facile, comodo, volgare, semplice e semplicista, ciò che accarezza speranze e passioni, questo è ciò che piace ai più e che quindi sempre trionfa. Quest'è ciò che il «savio» respinge, ciò che la «ragione», oculata, raccolta in sé, non cedente a fanatismi, superstizioni, impulsi ciechi, non ammette: vale a dire è l'irrazionale. L'irrazionale che, dunque, è proprio ciò che diventa reale. Ma che invece, ciò che i pochi «savi» scorgono, ciò che apprezza e vuole la ragione, cautamente riflessiva, resi-

stente alle passioni, ai clamori, alle illusioni, alle apparenze, non sia voluto dalla immensa maggioranza che è ad ogni momento di «stolti» – ossia che ciò che è razionale non riesca mai a diventar reale – è una antica e costante constatazione, (comunissima p. e., a tutto il pensiero greco, sia epicureo che stoico) e contro cui ci si può ribellare solo per il fastidio che ci dà il vedere un fatto, di cui pure avvertiamo le singole manifestazioni, ma che ci è dispiacevole, venirci davanti formulato in un principio generale o in una legge.

Ciò che è razionale non diventa reale. Il senno serio, chiaro, calmo, disilluso, melanconico ma sereno, pieno di fermezza e coraggio senza bisogno di stampelle e alcoolici, attingente nell'austerità la felicità e così profondamente atto a fornire una regola sicura e raccolta della vita, il senno di Seneca, Marco Aurelio, Epitteto, apice spirituale del mondo antico, anzi del mondo in generale, questo senno, questo «razionale» poteva diventar «reale»? Poteva diffondersi, conquistar le folle, farsi l'idea dominante, improntare di sè tutte le istituzioni e

i costumi di tutta una lunga epoca storica? Basta enunciare la cosa per scorgerne l'impossibilità. Ciò che si fa reale è l'irrazionale. Quella visuale razionalmente superiore doveva necessariamente soccombere di fronte alla fregola ignorante e plebea per il paradiso cristiano, per il regno dei cieli d'imminente attuazione sulla terra, per la palingenesi e il millennio; la visuale della più infima e incolta marmaglia, non fondata su alcuna base di conoscenza scientifica, storica, sociale, scaturente unicamente (nella miglior ipotesi) da confuse aspirazioni sentimentali germoglianti in cervelli rozzi, privi di ogni elemento intellettuale necessario a farsi un giudizio ponderato e illuminato del mondo, viventi in margine alla civiltà, doveva esser quella che conquistava a poco a poco l'universo, che sconfiggeva e cancellava quella prima visuale. Siffatto enorme irrazionale doveva esser quello – e non il razionale dell'altra concezione sua contemporanea – che diventava reale. Così il «giuseppinismo», il «tannucismo», l'idea che il miglior reggimento politico è realizzato dal principe illuminato, il quale ha (come nella maggior parte dei casi ha effettivamente)

senso dei suoi doveri e della sua responsabilità e passione di mostrarsi adeguato; dal principe illuminato che può pensare allo Stato ed al popolo con l'imparzialità derivantegli dallo stesso fatto che la sua posizione ed autorità ha un fondamento assolutamente indipendente dai particolari interessi e dalle fazioni che si agitano nel seno del popolo e dai loro conflitti, e con la competenza che gli deriva dalle uniche due vie per cui si acquistano le qualità, cioè l'eredità e l'educazione, l'essere nato da gente che si è per lunga serie di generazioni esercitata in una certa direzione e l'esser stato plasmato fin dalla prima infanzia da un ambiente e da un'educazione atti ad addestrarlo alla funzione che doveva poi esercitare – questa idea, questo «razionale», doveva necessariamente soccombere, di fronte alla concezione superficiale, facile ad essere compresa da tutti, atta a piacere, soddisfare e lusingare ogni singolo, manifestantesi alle teste elementari come la stessa evidenza, accarezzatrice d'uno degli istinti più tenaci e voluttuosi dell'uomo, quello che lo spinge a demolire chi sta in alto, a voler che nessuno sia sopra di lui, a non

reputare sè stesso inferiore o meno capace di chicchessia: la concezione, cioè, del governo di popolo, della democrazia sempre più illimitata. Come poteva non avvenire che le agevoli chiacchiere e l'oratoria popolare, penetranti sempre più largamente nelle menti meno capaci di controllo e di critica (che costituiscono ad ogni momento l'infinita maggioranza), non assicurassero la vittoria a questa concezione, benchè assai meno sensata della prima, anzi altrettanto irrazionale quanto è razionale quella?⁵⁶ Come poteva non avvenire che le poche voci di critica (Burke, Taine, Carlyle), le quali ammonivano la gente, le dimostravano, la chiamavano a badare che con ciò essa correva verso l'assurdo, non fossero soffocate sotto il clamore e il bagordo delle voci che inneggiavano e celebravano un sistema il quale si confà pienamente con la superficialità, la leggerezza, la vanità, la sicumera dei più? Così, ogni volta che nella storia

⁵⁶ Cfr. in *Teoria e Pratica della Reazione politica* pag. 157 e s. e *passim* la dimostrazione che do dell'assurdo del governo di popolo.

umana si affaccia e comincia a costituirsi un barlume di «ragione», un germe di «saggezza» (un governo «saggio», un costume probò e pudico, un'istituzione di bontà, di nobiltà, d'assennatezza) possiamo essere sicuri che tutto ciò non dura che l'*espace d'un matin* ed è immediatamente travolto da un «reale» il quale è insieme di fronte a quei prodotti un «irrazionale» che l'umanità di continuo sostituisce e sotto cui fa scomparire quelle deboli traccie di razionalità. Basta aprire qualunque libro di storia per constatare come nella vita individuale e sociale degli uomini gli abbozzi di «razionalità» siano rare e piccole oasi, tosto sommerse dal mare di sabbia dell'irrazionale, – dell'errore, della superstizione, del vizio, delle pratiche assurde, cattive, crudeli. E gli istituti di Pitagora, rasi al suolo dall'avversione della grande maggioranza, dall'odio della «democrazia», cancellati per sempre dalla terra e dalla storia, sicchè nessuna influenza poterono esercitare sulla vita dell'umanità, e nemmeno essere più conosciuti, possono figurare come il simbolo della realtà che nel corso della storia umana attende il razionale.

Il principio giusto, insomma, «ciò che è reale è irrazionale, ciò che è razionale è irreal» in cui va capovolto quello speciosamente falso hegeliano, non è se non lo stesso che ognuno è disposto a riconoscere se enunciato in quest'altra guisa; pochissimi sono i «saggi», che si fanno guidare veramente dalla ragione; infiniti gli stolti; e sono questi che fanno la storia.

Questo fatto della catastrofe di quasi tutte le cause che dovrebbero vincere e del trionfo di quasi tutte quelle che dovrebbero essere eliminate – e più il fatto che è *impossibile* far vincere quelle che dovrebbero, anche da chi scorge rettamente e dispone di qualche forza perchè, la «vertigine mentale» spinge di continuo irresistibilmente l'umanità a voler ad ogni costo, anche a prezzo d'ogni martirio, in un impeto di invincibile fanatismo, il trionfo delle cause pazze – questo fatto è quello che ci permette di spiegarci certe grandi figure politiche davanti a cui gli storici restano incerti.

Così, p. e., Diocleziano e Carlo V. Il ritiro dagli affari di uomini nel pieno della sapienza e della potenza politica, come Diocleziano e Carlo V, prova che non solo, come

di regola, oggi e nel campo parlamentare, ma, talvolta e eccezionalmente, nel campo d'ogni altro reggimento, viene a schifo il maneggiare e il cercar di dirigere e guidare le cose umane. Tale ritiro è la testimonianza, offerta da quei personaggi, che gli uomini sono pazzi, che il mondo è pazzo, che tutto quel che si cerca saggiamente di fare riguardo ad esso è inutile perchè la sua pazzia è irremediabile, che le cause pazze sono, malgrado ogni sforzo, destinate a vincere, quelle sensate a soccombere. Quindi un calcio al mondo: poichè non capisce la ragione, vada un po' come vuole. Quel ritiro vuol dire, insomma, agli uomini: andate al diavolo! fate quel che vi salta! sono stanco di cercar di tenervi sulla via giusta e mi tiro lontano da voi, disgustato di vedervi voler ad ogni costo andare per quelle sbagliate e dare la vostra adesione a tutte le cause false consacrandone così ineluttabilmente il successo.

Del pari, quel fatto ci spiega la grandemente interessante figura di Carlo Alberto, l'«italo Amleto». Nulla di enigmatico e incomprensibile in lui. Solo la naturale incertezza dell'uomo che, detenendo il potere (e traendo

dalla sua alta posizione mezzi per scorgere un po' più largamente e un po' più in là del suo primo venuto suddito agitatore) non sa se debba avviare il suo popolo verso quel sistema politico che egli prevede dover recare necessariamente a poco a poco, col suo inevitabile sviluppo, i mali a cui ora assistiamo – o resistere alla richiesta sempre più clamorosa, universale, fanatica, resistere per realizzare quello che sarebbe il bene dei sudditi, se questi lo sapessero vedere e non fossero oramai invincibilmente ubbriacati dalla causa falsa; resistere, ma eccitando un'insurrezione sempre crescente, reprimibile solo col sangue e forse alla fine insormontabile. Egli è l'onesta personificazione dell'ovvio e inevitabile scetticismo politico: non si può sapere quale sia la strada buona; posto che la volete ad ogni costo, accetto questa, ma con riserve e titubanze, poichè vedo i guai anche di questa, che il vostro fanatismo non vede. Egli è l'*irrisolubilità* dell'antitesi politico-sociale, personificata. Il punto interrogativo, il «non si può sapere», posto sulla svolta della storia della nuova Italia. Meglio. Come un buon padre cede titubante e dolorante ad un

capriccio violento e irrimediabile del figlio, perchè vede che soddisfarlo può essere la rovina di questo, ma resistervi cagiona urti e disgrazie ancora maggiori, così il cedere incerto di Carlo Alberto è la testimonianza, che anch'egli dà, che le cause sbagliate sono sicure di trionfare, che è inutile perciò sforzarsi di opporsi alla marea che le porta in alto, quantunque, naturalmente, un uomo coscienzioso non possa cedervi a cuor leggero e senza riluttanza.

Perciò mentre i razionalisti del successo (e in genere la grande maggioranza) non badano che agli argomenti delle cause che sono rimaste storicamente vittoriose, e tutta la loro opera anzi non è che una giustificazione di queste, importa prestare attento e imparziale orecchio al pensiero che volta a volta difendeva le vinte. Non ostante che questo pensiero – p. es. gli argomenti di Celso e Giuliano contro il cristianesimo, o quelli dei critici della democrazia e del governo di popolo – sia rimasto travolto e sepolto, si scorge allora quanto esso quasi sempre avesse maggior ragione del pensiero che difendeva le cause rimaste trionfanti. Volentieri allora

si ripete con l'Amiel «je combats toujours pour les absents, pour la cause vaincue, pour la vérité ou la portion de vérité négligée»⁵⁷, e si avverte col Royce quale immensa superiorità spirituale (sopra la *platitude* di chi fa la «ragione» sinonimo del prevalere di fatto) possa produrre la dedizione e la fedeltà alle cause perdute⁵⁸.

La negazione del progresso o dello «sviluppo».

Massimo degli idoli *theatri* e *fori* dell'epoca moderna – ovvio inevitabile prodotto di questa credenza idealistica nella razionalità del mondo – è quello del progresso. Non si concepisce nemmeno più che una mente, la quale non sia interamente stravolta, possa rifiutarsi di ammettere che il mondo umano è andato (sia pure con qualche saltuario e parziale ritorno) continuamente progredendo (inteso questo «progredire» sia nel senso

⁵⁷ *Op. cit.* II, 65.

⁵⁸ Cfr. *La Filosofia della fedeltà* (trad. it. Bari, 1911, specialmente pag. 185 e seg.).

di «ascendere» «migliorare», sia *almeno* nel senso di «camminare» «muoversi») dai suoi primordi ad oggi, e che così proseguirà nel futuro. Nel più recente riscodellamento dell'idealismo assoluto hegeliano, quello del Croce, questo concetto comune campeggia, con la sola differenza della sostituzione ad una parola di uso abituale francese (*progrès*) o di fonte inglese (*evolution*) d'una di fonte tedesca: svolgimento, sviluppo (*Entwicklung*). Per questa filosofia, tutta la realtà essendo lo spirito e lo spirito non essendo affatto sostanza, non contenendo in sè nulla di statico, nulla che sia «cosa» già fatta ed immobile, ma essendo tutto e sempre un continuo attuale farsi, cioè attività e sviluppo – l'idea dello sviluppo è essenziale, centrale, dominante. Perciò, il Croce in quella sua preta ed enormemente arbitraria filosofia della storia, che egli delinea, proprio mentre nega la possibilità di essa, – in quella sua filosofia della storia in cui tutte le artificiosità e i giuochi di parole su cui unicamente il suo sistema si fonda, vengono in piena luce – pone, come ogni altro buon filosofo della storia, la sua idea *a-priori* o il suo preconetto, secondo il quale

sforzarsi ad ogni costo di dimostrare che la storia reale si è svolta. Questo preconconcetto o principio o legge *a priori* della filosofia della storia crociana è che la storia procede come perpetuo svolgimento lineare, il quale è sempre miglioramento, che non vi sono regressi, circoli, ritorni, che «quel che viene idealmente dopo è virtualmente superiore, nonostante le contrarie apparenze, a ciò da cui è proceduto»⁵⁹ (dove quell'«idealmente» e quel «virtualmente», servono a preparare la

⁵⁹ *Teoria e Storia della Storiografia* (Bari, 1917, pag. 277). Per avvalorare la sua petizione di principio, il Croce fa ad ogni costo uno svolgimento anche della storiografia, mentre i regressi e i ritorni in questa emergono dalla stessa descrizione che egli ne dà (tanto che egli – ib. p. 185 – non può a meno di rappresentare la storiografia medioevale come un ritorno allo stato della storiografia precedente ad Erodoto). Ed ammette, per manifesto bisogno di causa, per quanto a denti stretti, un progresso persino nell'odiato positivismo (ib. pag. 277), mentre in *Logica*, II ediz., pag. 216, lo chiama il «medioevo filosofico, succeduto al periodo classico della filosofia moderna». Che, del resto, anche per questa dottrina il progresso non possa essere che parvente perchè lo spirito e le sue quattro categorie

via ad opportuni accomodamenti concettuali dei fatti, nel caso che questi mostrino di voler ribellarsi a tale legge). Principio aprioristico diciamo, d'una vera e propria filosofia della storia, nel senso più discredito della parola; ed è chiaro. L'idea che la storia è perpetuo svolgimento lineare, miglioramento senza regressi, non è un'idea che sia ricavata e possa essere ricavata dalla considerazione dello stesso corso storico effettivo. Tutt'al contrario: chè da questo si ricava invece la verità dei regressi regolarmente periodici, verità che bene aveva visto e di cui aveva addotto le immutabili ragioni il Leopardi, quando notava che i popoli barbari «hanno sempre trionfato de' popoli civili e del mondo», perchè «la civiltà, la scienza, e l'impotenza sono compagne inseparabili»⁶⁰. Quell'idea non è se non un'altra forma del

sono immobili, fisse, sempre tali, ho dimostrato in *Lineamenti di filosofia scettica*, 2 ed., pag. 255.

⁶⁰ *Pensieri* II, 229. Si veggia, quivi, l'interessante sviluppo di quest'argomento.

solito assioma hegeliano, dianzi riprovato, che tutto ciò che riesce è *razionalmente giusto* sia riuscito; assioma contro il quale il Duhring nella conclusione della sua interessante e originale storia della filosofia giustamente osserva che «voler vedere in ogni celebre ed illustre direzione storica un progresso e voler costruire un miglioramento d'ogni fatto successivo che perviene a dominare, significa disconoscere il tipo reale dello svolgimento»⁶¹. È quella un'idea che dal campo metafisico (dove essa è formulata così: la realtà è spirito e lo spirito è sviluppo) discende imperativamente alla storia e a cui questa deve piegarsi voglia o non voglia, per confermare la deduzione metafisica. Bisogna naturalmente che la storia si presti a corroborare i principî sommi del sistema. Se la storia non fosse sviluppo continuo e senza regressi, o ripetizioni, il principio sommo «realtà-spirito-sviluppo» crollerebbe. Ecco perchè, contro le più ovvie constatazioni di fatto, vien fuori una filosofia

⁶¹ *Kritische Geschichte der Philosophie*, Lipsia, 1904, pag. 558.

della storia che nega ogni regresso e stasi, per la quale il medioevo non è più «barbarie ricorsa» ma miglioramento, in cui quindi ogni fatto che accade è buono⁶² e ben meritata la morte di Socrate⁶³ – la filosofia della storia crociana quintessenza della più ciarlatanesca hegeliana banalità ottimistica, la quale ha forse questo di particolare che mentre di solito nelle teorie del progresso, il progresso o miglioramento è l'idea prima e saliente, quella che la teoria si propone e si sforza di mettere in luce e sotto cui si subordina l'altra di avanzamento nel senso di semplice mutare, procedere, camminare, invece per Croce l'avanzamento, il camminare, il mutare è l'idea prima e sola ed è per sè identica a progresso ossia a miglioramento, quel semplice mutare e cambiare è reso una cosa sola col progredire, nel senso di migliorare ed ascendere, e fatto sinonimo di questo.

⁶² *Storiografia* cit. pag. 77.

⁶³ *Ib.* pag. 249.

Per sè stesso insomma e per definizione cangiare, muoversi, vuol dire procedere in meglio, per il solo fatto che è muoversi. Quasichè l'avanzare, il camminare avanti a sè (il progresso in questo senso) sia necessariamente progresso nel senso di miglioramento; forse che l'avanzare, il mutar passi avanti, il cangiar di luogo, è necessariamente trovarsi in luogo migliore?

Sviluppo. Questo è dunque l'idolo dell'ora. Quello in cui giurano «i nuovi credenti». Quello a cui si prosterna l'oggi di frequentissimo tipo del banditore e ripetitore professionale delle stereotipe e verbali formule del Croce, «Galerio il buon garzon» che

Pende dal labbro suo con quella fede

Che il bimbo ha nel dottor, levando il muso...⁶⁴

Sviluppo. Persino quei numerosi giornalisti che ora ci vettano volentieri con le frasi fatte di Croce e della scuola (il solito mazzetto: «spirito», «immanente»

⁶⁴ LEOPARDI, *I Nuovi Credenti*.

«prassi» «dialettica di opposti»), accortamente orecchiate qua e là, preferiscono usare la parola «sviluppo» invece di «progresso». Insomma «decantatæ in omnibus scholis fabulæ istæ sunt⁶⁵». Negando (come è già implicito nelle considerazioni fin qui fatte) il progresso, negando lo «sviluppo», noi colpiamo appunto il centro vitale di tale filosofia dell'oggi. In ciò, ci rivolgiamo naturalmente soltanto a quelle poche menti che sanno conservarsi indipendenti dalla ventata dell'ora, dalle idee di moda e dal polverio di frasi che esse diffondono intorno, che vogliono le cose e non le ombre concettuali vestite da cose, e che hanno il coraggio ed il buon gusto di pensare contrariamente a quel che è diventato il pensiero ufficialmente «dotto», «colto», a quello che è tenuto a professare ognuno il quale voglia darsi il tono di uomo profondo e al corrente.

Noi respingiamo la favola decantata dello sviluppo, che domina tutta la mentalità contemporanea.

⁶⁵ SENECA, *Ad Luc.*, Ep. XXIV, 6.

Ritorniamo al concetto classico della stasi, del moto solo apparente, dell'eterna ripetizione delle stesse alternative di moto successivamente verso ciascuno di due poli opposti sempre i medesimi, dell'eterno ritorno. Quell'eterno ritorno che Lucrezio, raccogliendone l'idea da tutto il pensiero antico, cantava così:

Nam cum respicias immensi temporis omne
Præteritum spatium, tum motus materiæ
Multimodis quam sint, facile hoc adcredere possis,
Semina sæpe in eodem, ut nunc sunt, ordine posta
Haec eadem, quibus e nunc nos sumus, ante fuisse⁶⁶.
Nec magis id nunc est neque erit mox quam fuit ante⁶⁷.
.....Eadem sunt omnia semper
.....eadem tamen omnia restant,
Omnia si pergas vivendo vincere sæcla,
Atque etiam potius si numquam sis moriturus⁶⁸.

⁶⁶ De R. N. III, 852.

⁶⁷ *Ib.* V, 1131.

⁶⁸ *Ib.* III, 945.

Quella stasi eterna sotto l'apparenza del moto, o quell'eterno ritorno, che nell'epoca moderna e contro l'andazzo di pensiero che in questa furoreggia, solo Schopenhauer e Nietzsche seppero riaffermare.

Respingiamo il concetto di sviluppo in entrambi i sensi. Cominciamo a respingerlo nel senso di «ascensione», «miglioramento», e procediamo a respingerlo nel senso di semplice «moto», «mutamento».

Progresso e miglioramento si escludono.

Si avverta anzitutto che sviluppo nel senso di miglioramento (progresso) e sviluppo nel senso di mero procedere, mutare, prodursi del nuovo, non già, come pretendono gli idealisti assoluti, sono una cosa sola, non già la produzione del nuovo o mutazione, solo perchè è tale, è progresso e miglioramento; bensì proprio all'opposto. Progresso nel senso di miglioramento, e mutazione o produzione di nuovo, piuttosto stanno in irriducibile antitesi e si escludono a vicenda. Stanno in antitesi come si può apprendere già dal triviale proverbio «chi sta bene non si muove». Progresso nel senso

di miglioramento significa il raggiungimento d'un bene. Ma se si fosse raggiunto un bene ci si fermerebbe. Se si procede, se si cammina ancora, se si muta, vuol dire che quello era solo l'apparenza e l'illusione d'un bene, che non era bene, che non c'è stato dunque vero progresso, vero miglioramento – e ciò è appunto provato dal fatto che c'è avanzamento e mutazione. «Crescere posse imperfectæ rei signum est⁶⁹».

E che l'avanzamento, la mutazione, il continuo prodursi del nuovo – lo sviluppo – non sia altro che l'eterna vana corsa verso un bene (un effettivo progresso) che l'eternità stessa della corsa prova non esserci mai, lo attesta quasi ogni libro di storia. «Il mondo è fatto al rovescio», dichiarava Leopardi⁷⁰. Che lo sia, quasi ogni libro di storia ne dà testimonianza. Ogni storia che si legge (non tanto se scritta da storici lontani,

⁶⁹ SENECA, *Ad Luc.* Ep. LXVI, 9.

⁷⁰ *Epistolario*, v. I, p. 337.

viventi del tutto fuori dalle cose che espongono, e che le espongono, spesso assai artisticamente, come oggetto spettacolare, a quella guisa che si costruisce la *film* d'un cinematografo, o le inquadrano e le sfumano in preconconcette visuali della totalità del corso storico; – quanto se scritta da chi visse o rivive, nelle loro passioni e nei loro urti, nelle loro lagrime, tragedie, cadute, trionfi, i fatti che descrive) ogni storia – Tacito, Dino Compagni, Guicciardini, Nardi, Botta, Cattaneo – è il pianto e l'ira suscitati dalle cose, che razionalmente (per la ragione di chi le ha scorte da vicino e le narra) avrebbero dovuto andar altrimenti dal come sono andate. In ogni momento del suo presente ed immediato passato l'umanità trova ed attesta mediante i suoi scrittori di storia, che questa – ossia la vita che essa vive od ha immediatamente vissuta – non va bene, va «al rovescio», è irrazionale, ingiusta, infame. E solo, se mai, le pare che sia andata bene la storia quando è remotamente passata, quando non tocca più gli interessi vitali di chi la narra ed un periodo storico è considerato non per il suo valore in sè, non dal punto di vista del bene che

coloro i quali vivevano in esso hanno goduto, ma unicamente in quanto è anello nella catena, in quanto è stato il generatore d'un nuovo periodo; ed *ogni* periodo storico si trova sempre soltanto nella medesima condizione: di valere solo non in sè ma come generatore d'un altro, d'essere reietto e maledetto dal narratore che lo vedeva da vicino, e solo, se mai, giustificato, dal narratore lontano, che dice: vedo ora la concatenazione, scorgo che cosa quel periodo ha servito a produrre. Che valore ha dunque *ogni* periodo, dal momento che quando il suo valore è percepito, ossia c'è, non c'è più il periodo storico stesso e la gente in essa vivente, e quando questo e questa ci sono il valore non è percepito, ossia non c'è? Che valore, se ciò accade per *ogni* periodo storico, se *ognuno* vale a dire non ha valore che esista e sia percepito in esso, ma valore per un periodo futuro e solo percepito da questo, il quale alla sua volta ha valore solo per un periodo avvenire, e via così? — Veramente la teoria della storiografia, ossia filosofia della storia dell'idealismo assoluto, con la sua idea centrale del continuo processo lungo una linea che mai

non retrocede nè ritorna in sè, del continuo sviluppo, del continuo progresso, cioè del meglio sempre e necessariamente realizzato in tutto ciò che vien dopo, pel solo fatto che vien dopo, non è che l'elevazione a filosofia, e, ciò che è più comico, alla filosofia che assume la posa di essere la più profonda, la più speculativa, la più dotta, e perciò la più difficile, della banale spiritosaggine che si legge ancora sopra il banco di qualche drogheria di villaggio: «oggi non si fa credenza, domani sì».

«O iniqui cittadini che tutto il mondo avete corrotto e viziato di mali costumi e falsi guadagni! Voi siete quelli che nel mondo avete messo ogni malo uso». Questa esclamazione con cui Dino Compagni conchiude la sua *Cronica*⁷¹ si può dire sia lo spirito che esala ogni storia vissuta, o vicina. Sempre quindi le speranze d'un fatto nuovo che possa correggere la direzione nefasta che gli avvenimenti hanno avuto («vi si ricomincia il mondo a

⁷¹ L. III, C. XLI.

rivolgere addosso: lo Imperatore con le sue forze vi farà prendere»). Ovvero sempre le costruzioni d'un mondo ultraterreno – tipica la *Divina Commedia* che perciò giustamente Carlyle chiama «utterance of a boudless, god-like, unspeakable, implacable sorrow and protest against the world»⁷² – le costruzioni d'un mondo ultraterreno, che non sono se non l'espressione della condanna che la ragione infligge alla storia reale e del bisogno irresistibile (e illusorio) di correggerla e raddrizzarla. E sempre insieme il lamento di Orazio nell'ode ai romani:

Aetas parentum pejor avis tulit
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitiosorem⁷³;

sempre il lamento di Cacciaguida: una volta, a differenza di ora, l'umanità

⁷² *Chartism*, Cap. X.

⁷³ *Carm.* L. III, 6.

Si stava in pace, sobria e pudica;

le cose, insomma, una volta andavano meglio, ora van peggio⁷⁴. Lamenti che ogni generazione, infallantemente e senza eccezione, non appena è giunta a vedere nel suo insieme l'andare di quel tratto di storia che si immedesima con la sua vita, è costretta a ripetere.

Ogni generazione si sente in istato peggiore della precedente. Insieme ogni generazione, ogni età, ha sempre ritenuto e ritiene di essere all'apice della civiltà, al colmo del sapere, e di poter abbassare uno sguardo di pietà o un sorriso sulle precedenti, sui «tempi antichi», non illuminati, pieni di errori o di superstizioni. In ogni età della storia (e certo della preistoria) si è creduto che quel che si sapeva, le interpretazioni in voga dell'universo, fossero la scienza insuperabile e definitiva⁷⁵.

⁷⁴ Par. XV, 97 e s.

⁷⁵ Ce ne offre un piccolo esempio Cornelio Celso, dal cui libro risulta che ai suoi tempi si pensava «neque aut nova genera morbum reperiri, aut novam desiderari medicinam». (*De Medicina*, Pr.).

«Non v'è popolo sì barbaro (constata anche Leopardi con la sua consueta sicurezza realistica di visione) che non si creda implicitamente migliore, più perfetto, superiore a qualunque altro e non si stimi il modello delle nazioni. Non v'è stato secolo sì guasto e depravato, che non si sia creduto nel colmo della civiltà, della perfezione sociale, l'esemplare degli altri secoli, e massimamente superiore per ogni verso a tutti i secoli passati e nell'ultimo punto dello spazio percorso fino allora dallo spirito umano»⁷⁶. Ad ogni momento sentire che le condizioni presenti sono peggiori di quelle precedenti, e ad ogni momento sentire che si è sulla vetta della civiltà e del sapere; sembrano proposizioni contrastanti; in qualche senso lo sono; ma per quanto riguarda l'idea del progresso vogliono dire l'identica cosa: ne costituiscono, cioè, la negazione. Infatti, che ogni generazione si senta in condizioni *peggiori* della precedente, e che *ogni*

⁷⁶ *Pensieri* II, 205.

generazione ritenga di essere all'apice del sapere e della civiltà, significa sempre che il progresso (miglioramento) non c'è. Nel secondo caso, ciò deriva dal fatto che pensa così *ogni* generazione. Poichè *ognuna* è smentita dalla successiva, poichè questo prova che ciò che ognuna riteneva grado supremo di civiltà, conoscenza definitiva, era invece barbarie ed errore, ne risulta che proprio l'idea che ogni generazione nutre d'aver in mano la civiltà ed il sapere dimostra la stessa cosa del suo sentimento d'essere in condizioni peggiori della precedente; dimostra, cioè, che *sempre* errori e barbarie venendo presi per civiltà, *sempre* la ritenuta civiltà risultando errori e barbarie, non c'è *mai* sapere, non c'è *mai* civiltà, ma solo errori e barbarie diversi: — ossia che non c'è mai vero progresso. Come gli strati della terra (dice press'a poco Schopenhauer) conservano in serie gli esseri in tempi passati vivi, così gli scaffali delle nostre biblioteche conservano la serie degli errori del passato,

che, come quelli, erano vivi e facevano molto rumore⁷⁷. E del pari le idee, le verità definitive, i lumi che la nostra epoca depone nei suoi libri hanno per unico destino di formare un nuovo strato di fossili nelle biblioteche dell'avvenire. Come si può dunque parlare di progresso se ciò che *in ogni presente* è apice del sapere e della civiltà è la barbarie e l'errore, se *in ogni presente* barbarie ed errore è sollevato al posto della conoscenza incrollabile e definitiva e del vivere insuperabilmente colto, illuminato, civile?⁷⁸

⁷⁷ *Parerga und Paralipomena*, vol. II, § 293, (*Säm. Werke* ed. Deussen, vol. V p. 615).

⁷⁸ Civiltà, barbarie. «Je ne fais pas de difference entre ces deux expressions; elles sont identiques. Ce que les hommes appellent civilisation, c'est l'état actuel des mœurs, et ce qu'ils appellent barbarie ce sont les états antérieurs. Les mœurs présents, ont les appellent barbares quand ils seront des mœurs passés». (A. FRANCE. *Sur la pierre blanche*, p. 224). E infatti che civiltà, se i nostri modi di vivere, la nostra condotta, le nostre azioni, i nostri «lumi», le nostre scoperte, scienze, case, vesti, ecc. appariranno ai futuri quali appaiano a noi quelli dell'età

Del resto, se anche si potesse asserire che, obbiettivamente ed in sè, il progresso esiste, che ogni generazione è in condizione superiore alla precedente, quest'asserzione sarebbe pur sempre una semplice astrazione immaginaria, e in concreto il progresso sarebbe sempre inavvertito, non cosciente, non realmente vissuto, quindi di fatto inesistente.

Perchè, infatti, esso fosse avvertito, cosciente e così realmente esistente, bisognerebbe che visse sempre la medesima generazione lungo tutta la vita della specie e del mondo ed essa avvertisse e godesse il progresso. Ma vivendo tante generazioni la cui sensibilità è isolata e staccata l'una dall'altra, il progresso, anche se *esistesse*, per chi *esiste*? Per nessuno, perchè ogni generazione vive nel suo cerchio, nel suo stato, nella sua fase, e la trova triste e cattiva, ed aspira ad una successiva, che è raggiunta non da essa, ma da un'altra generazione, la quale vive ancora questa sua sola fase e non la precedente e

della pietra?

trova la sua cattiva e vuol trasformarla in un'altra, solo raggiunta da una diversa e futura generazione e via così. In altre, e più evidenti parole. Ogni generazione lavora con l'aspirazione di fare un mondo avvenire buono, migliore, perfetto, di togliere per quel mondo avvenire questo o quel inconveniente del mondo attuale. Supposto che ciò costantemente si effettui, ossia che esista il progresso, quando quell'avvenire giunge, la generazione che ha così lavorato non c'è più, e ce n'è un'altra la quale possiede, sì, quel mondo, poniamo pure, obiettivamente migliore, ma vi trova altrettanti mali, vi sta altrettanto male, quanto la precedente nel suo, e lavora alla sua volta onde migliorarlo per l'avvenire. Vi riesce, si conceda; ma quando questo mondo ancora migliore, a cui essa ha lavorato, si realizza, essa non c'è più e ce n'è un'altra, in cui si avvera lo stesso malcontento e lo stesso lavoro per un poi buono. Quale coscienza dunque percepisce il progresso? In quale coscienza ha esso sede? Cioè quale esistenza ha? Giacchè il fatto che le fasi peggiori passate siano vissute nel ricordo e non nella sensibilità diretta è insignificante, e a

ogni modo riguarda solo un infimo numero di coscienze umane: pochi storici dotti. Quindi è come se esistessero tanti individui isolati, ciascuno dei quali (si ammetta pure) sta meglio ed è in condizioni spirituali superiori dell'altro, ma senza che esista *un* individuo che avverta questo processo di star meglio. Quindi il progresso non c'è per nessuno, ossia non esiste.

Eterno sviluppo o eterna stasi?

Sembrerebbe che queste considerazioni ci dovessero sospingere alla conclusione che non il progresso, ma un regresso continuo è quello che ha luogo. Tale conclusione sarebbe contraria ai fatti, e all'ovvia argomentazione che un regresso continuo avrebbe posto ormai capo all'intristimento e all'estinzione della specie. E la verità è quella in cui le due opposte affermazioni si fondono: ossia che non esiste nè progresso, nè regresso, ma movimenti alternati dell'uno e dell'altro, progresso di alcuni elementi accompagnato da regresso di altri, progresso di esteriorità e forma accompagnato da re-

gresso nell'intrinseco, nella spiritualità, nella sostanza,⁷⁹ o viceversa, ossia nella stasi. La verità è quella che talvolta balenò al Bonghi. «Parrebbe, che al progredire della società umana da una parte fosse posta questa legge: regredire dall'altra. Parrebbe, che una somma di male, morale o fisico, persista sempre la stessa, nel mondo; solo si distribuisca e si manifesti, di tratto in tratto, di anno in anno, di secolo in secolo, diversamente»⁸⁰. Delle infinite conferme che si potrebbero recare innanzi di questo parallelismo di progresso e regresso, che lascia, tirate le somme, le cose al medesimo

⁷⁹ Ne diamo più avanti alcuni esempi per quanto riguarda l'igiene e il lavoro.

⁸⁰ *Lettera a donna Laura Minghetti*, dedicatoria della traduzione del *Teeteto* (p. XXV). Sebbene, altra volta, il Bonghi abbia anch'egli concepita la storia come sviluppo e affermato che «la storia, a chi nega, che nei fatti umani uno sviluppo vi sia, risponde come quel filosofo mostrandolo in sè stessa». (*La Storia antica in Oriente e in Grecia*, Milano, 1879, p. 2).

livello, ne adduciamo qui due che ci paiono più interessanti. L'una che ad una sempre più perfetta (e quindi complicata) organizzazione della società procede parallela la sempre maggior facilità di distruggerla: al pozzo o alla cisterna esistente in ciascuna casa, la società organizzata sostituisce la condotta d'acqua potabile, alle lampade ad olio o petrolio, padroneggiabili, per così dire, a volontà del singolo, sostituisce un'illuminazione, la cui origine è sottratta al potere di chi la usa, ed è centralizzata e collettivizzata, l'illuminazione elettrica; alla carrozza, che stava in pieno ed esclusivo dominio di chi se ne serviva, le ferrovie a vapore, poi le ferrovie a trazione elettrica. Questa è organizzazione, miglioramento, progresso. Ma nel medesimo tempo, a differenza di prima, l'intera società è data in balia delle forze distruttive, del pazzo, del delinquente, dell'anarchico. Basta tagliare un condotto od un filo perchè tutta una città resti priva d'acqua o di luce; e col passaggio dalle ferrovie a vapore (in cui, ciascuna macchina essendo provvista di carbone, c'era ancora un residuo dell'indipendenza del veicolo e di chi lo maneggiava dal resto

dell'ambiente) alle ferrovie elettriche, basta, anche qui, tagliare un filo perchè la vita di tutta una regione e forse di tutto un paese s'arresti. La seconda conferma può essere tratta dalla considerazione che una corrente malsana, una volta stata presente, non è più eliminabile ed è sempre feconda di male; non foss'altro perchè l'essere essa stata presente è un fatto, e i fatti si devono conoscere, e conoscendoli suggestionano in senso a sè conforme. Supposto una volta prodottesi nella letteratura o nell'arte delle creazioni moralmente corruttrici, l'interesse storico-estetico spingerà sempre in avvenire (anche dopo alternative di condanna e allontanamento, specie in quei periodi in cui ad un *progresso* morale è parallelo un *regresso* culturale) ad accostarsi ad esse, a conoscerle, a studiarle, a riceverne la suggestione moralmente malefica. E a ciò si può aggiungere l'assoluta inutilità, per il miglioramento morale della massa, delle istituzioni d'istruzione o educazione popolare. Dato pure infatti (ciò che noi non ammettiamo) che l'educa-

zione possa operare nel senso di modificare il carattere⁸¹, bisognerebbe che l'istruzione e l'educazione, che quegli istituti si propongono di diffondere nel popolo, giungesse, per riuscire ad inquadrare nell'orbita delle concezioni morali le masse enormi di «sperduti nel buio» che ad ogni istante rigurgitano sulla scena sociale, bisognerebbe, diciamo, che giungesse ai delinquenti, ai giovinastri, ai teppisti, ai vagabondi, agli oziosi di professione e simili. Ma questi sono appunto coloro che quell'istruzione o educazione non seguono e sui quali questa non ha presa. Essi non aspettano tale insegnamento per decidere. La loro non è una mente ancora al bivio, come Ercole, su cui tale insegnamento possa imprimere la decisione. Hanno già deciso, e non hanno bisogno d'altro. Non si lasciano giudicare da quei concetti e da quelle pratiche educative, ma sono

⁸¹ «Es kommt in keinen Charakter irgend etwas hinein, was ihm nicht schon ursprünglich eignet». (BAHNSEN, *Widerspruch*, ecc. cit. vol. II, p. 118).

essi che le giudicano: noia, rettorica, e, spesso, espedienti o sotterfugi borghesi. Quindi siffatto insegnamento giunge solo ai docili, ai mansueti, ai buoni, ai sistemati; a coloro, cioè, che, senza bisogno di quelle istituzioni sono sulla via retta, e la loro educazione ed istruzione la saprebbero trovare da sè⁸². Perciò avviene

⁸² L'impossibilità di educare quelle masse di «sperduti» (l'educazione dei quali sarebbe precisamente necessaria per realizzare un progresso morale dell'umanità) è constatata da un competente come Forel. «Nichts ist unsinniger als die Anstrengungen, die vielfach gemacht werden, um denselbn eine mechr oder weniger vollständige Bildung zu geben» (*Op. cit. p. 340*). Non c'è, secondo il Forel, che toglierli dalla vita cittadina e collocarli in forme d'esistenza elementari, in specie di colonie agricole. — Anzi si può, da un'altra osservazione del Forel, dedurre che spesso l'educazione popolare ha effetti complessivi dannosi. Il diffondere il concetto altamente morale, che solo gli individui sani possono contrarre matrimonio, fa sì che molte persone, meglio dotate e di spirito più delicato, se ne astengono per il timore di trasmettere qualche tara ai discendenti, mentre appunto sulle persone rozze, leggere, stupide, degenerate, quella predicazione non ha nessun effetto (*ib. p.*

che anche per quanto riguarda la misura di bene e male morale, essa rimane sempre nel mondo pressochè la stessa.

Alternative e parallelismi di progresso e regresso. Pendolo che oscilla da un punto estremo a un punto medio e a un punto estremo opposto per ritornare verso il primo, determinata e sempre la stessa rimanendo (come bene aveva visto il Bonghi) la massima altezza in entrambe le direzioni raggiungibile. Ed è quasi incomprendibile che coloro stessi i quali parlano d'un progresso o sviluppo eterno non capiscano che sviluppo eterno non può voler dire se non stasi fatta di moti alternati o circolari, perchè se quello sviluppo eterno fosse davvero eterno progresso o moto rettilineo in avanti, come un eterno regresso avrebbe a quest'ora an-

321). Tale educazione, adunque, trattiene dall'aver discendenti chi forse potrebbe utilmente averne, non ne trattiene chi certo non dovrebbe, col risultato ovvio d'un peggioramento della razza.

nientata la specie umana, così un siffatto eterno progresso l'avrebbe quasi a dire indiata, l'avrebbe fatta uscir da sè dall'altra estremità. Tanto l'eterno regresso, quanto l'eterno progresso avrebbe già tolto di mezzo l'umanità. Se questa c'è ancora, se essa è in sostanza quel che fu dalle sue epoche storiche in poi, vuol dire appunto che non c'è nè progresso nè regresso. La contraddizione in cui dunque gli assertori dello sviluppo eterno senza accorgersi si avvolgono è che lo sviluppo della *specie umana* (nè cambiano le cose dicendo «dello spirito»), appunto per essere eterno non può essere che rientrante in sè stesso, precisamente come un moto eterno sul nostro globo non può essere che circolare: quello sviluppo, dunque, quel moto, se ha da essere eterno, ha anche da essere in sostanza stasi.

Il progresso non è che dovuto a un precedente regresso.

Moto alternante, diciamo; aggiramento, non avanzamento lineare; se non regresso nel senso d'un tornare indietro, d'un rifare a ritroso la strada percorsa d'un

peggiorare continuo, nel senso che si procede in direzioni casuali e devianti, come chi è smarrito in un bosco e quasi sempre prende una via per cui, sì, cammina davanti a sè, e in questo senso procede, ma che non è la via giusta, quella che dovrebbe prendere, che lo condurrebbe alla meta. Soprattutto, uno degli aspetti e delle ragioni di questo moto alternante, è quello che è stato qua e là avvertito dal Leopardi. «La civiltà non nacque nel quattrocento in Europa, ma rinacque; in quanto ella ci rende diversi dagli antichi, si può forse dubitare se ella faccia un beneficio agli individui e alle nazioni⁸³». «Considerata l'origine e la natura sua, la civiltà moderna è un risorgimento; e gran parte di quello che in questo genere noi chiamiamo acquistare, non è che un ricuperare⁸⁴». «Ci resta ancor molto da ricuperare della civiltà antica, dico di quella dei greci e dei romani. La tendenza

⁸³ *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli Italiani in Scritti vari inediti* (Firenze, 1906, p. 363).

⁸⁴ *Ib.* p. 396.

di questi ultimi anni ha cagionato e cagiona il rinnovamento di moltissime cose antiche, abbandonate dalla barbarie, da cui non siamo ancora del tutto risorti. Il presente progresso della civiltà è ancora un risorgimento; consiste ancora in gran parte in recuperare il perduto⁸⁵». «Lo scopo dell'incivilimento moderno doveva essere di ricondurci appresso a poco alla civiltà antica»; questa «era quasi nel giusto mezzo e in quel mezzo tra i due eccessi, il quale solo poteva procurare all'uomo in società una certa felicità⁸⁶». — E cioè: il mondo progredisce semplicemente perchè ha regredito; quando cogliamo il mondo in istato di progresso, questo progresso non è che il suo sforzo per rizzarsi da una caduta precedente. Il mondo va continuamente verso l'alto perchè è prima continuamente caduto al

⁸⁵ *Pensieri*, ecc. VII, 235.

⁸⁶ *Pensieri*, I, 269.

basso. Vediamo una lumaca in un catino, gettata continuamente in fondo da un bambino, sempre in atto di strisciare in alto lungo le pareti, di progredire. Vediamo un uomo salire, perchè è precipitato a valle. Sale, progredisce; in realtà non fa che cercar di porsi al livello in cui era prima. E se poi ricade? Così se il progresso rappresentato da Roma si può considerare come il rizzarsi del mondo dalla caduta subìta con l'ultima fase greca, il progresso dell'epoca moderna non è veramente altro – come pensava il Leopardi – che il suo rizzarsi dalla caduta fatta col dissolversi del mondo romano. E già sono forse presenti i fattori d'una nuova caduta⁸⁷.

⁸⁷ La cecità in cui si è generalmente al riguardo non potrebbe meglio essere esemplificata che da un articolo comparso sulla *Stampa* del 3 Luglio 1922. L'autore, commentando i barbari procedimenti giudiziari in uso in Firenze nel 1300, scrive: «C'è chi crede di sfoggiare acume e saggezza nell'affermare, dogmatico, la staticità dell'imperfezione umana»; ma vedete il progresso da allora a oggi! Allora tortura, iniquità, impunità. Oggi giustizia uguale per tutti, giustizia «perenne divenire che va sempre più realizzandosi». Certo anche oggi c'è qualche

Il moto storico è apparenza.

Queste osservazioni ci hanno già condotto in pieno alla negazione dello sviluppo anche nel suo secondo senso: quello di semplice camminare, avanzare innanzi a sè, moto. Ci hanno condotto alla negazione di questo avanzamento o moto lineare in avanti e alla riduzione di essa (il divenire) a un'apparenza.

I gorgheggiatori dell'«eterno sviluppo», dell'«evoluzione creatrice» e d'altre romanze del genere, insistono molto sul fatto che continuamente si produce del nuovo. Non c'è – essi dicono – mai ripetizione; le circostanze non si ripresentano mai allo stesso modo; per

neo. Però «a guardare indietro ci si riconforta del dolore che si prova quando si guarda solo quello che avviene sotto i nostri occhi». Senonchè bastava che lo scrittore avesse saputo guardare ancora un po' più indietro, alla Grecia, a Roma, per vedere che anche dal punto di vista giudiziario il 1300 era la caduta da uno stato precedente migliore, caduta da cui il progresso successivo non fu altro che il rialzamento. Altro che «perenne divenire!».

quanto un fatto somigli ad un altro passato, non è mai a questo interamente identico; vi sono in esso elementi che nell'altro non v'erano; esso si colloca in combinazioni diverse dalle precedenti; si concatena in altro modo con altri fatti. Perciò la storia non si ripete mai; ogni periodo di essa è nuovo rispetto ad ogni altro periodo passato. Perciò il moto e lo sviluppo sono continui.

Ma una simile posizione ha soltanto un fondamento veristico. Il vero problema consiste nello stabilire se il nuovo che c'è costituisce la sostanza della storia umana, cosicchè si possa legittimamente definir questa come sviluppo, ovvero solo l'accessorio e la frangia. Pensiamo a quel grazioso giocattolo, una volta in voga, che è il caleidoscopio. I pezzetti di vetro racchiusi tra lenti opportunamente lavorate all'estremità del tubo, si ammucchiano, quando questo si gira, sempre diversamente, e la loro immagine rifrangendosi attraverso le lenti, ci presenta sempre una bella e simmetrica figura, e sempre nuova. Non è mai possibile, girando il tubo, che l'*identica* figura si ripresenti. C'è, dunque, del nuovo.

Ma, nell'essenza, si tratta sempre della stessa cosa, cioè dei medesimi pezzetti di vetro. O pensiamo al vaso delle Danaidi. Si potrebbe dire, adottando il ragionamento degli idealisti, che esse facevano sempre cose nuove, perchè non mai *identico* era il gesto del versare, nè l'acqua versata era mai la stessa. Pure è evidente che esse facevano sempre, in essenza, la stessa e inutile cosa. O pensiamo ancora all'esempio, che incontriamo nei vecchi trattati di economia per illustrare i danni della divisione del lavoro, all'esempio dell'operaio condannato a compiere sempre la stessa operazione elementare, p. e. la capocchia o la punta di un ago. Si diceva: questa è una cristallizzazione inammissibile dello spirito umano. Ma gli idealisti assoluti della storia dovrebbero rispondere: no, l'uomo, nel formare le sue varie capocchie di ago, non ripete mai l'*identico* gesto; qualche cosa di diverso v'è in questo e attorno ad esso ogni volta che egli lo rifà; dunque la vita di quell'operaio è «evoluzione creatrice», è «eterno sviluppo». – Ora tale appunto, e nient'altro è il nuovo della storia. Come, per

usare un paragone accennato da Nietzsche, le varie lingue non sono che modi diversi per esprimere con altro suono gli stessi bisogni o concetti dell'uomo, per modo che chi conosce questi da tutte le lingue non apprende niente di nuovo, così la storia, ogni storia, ci dice sempre sostanzialmente la stessa cosa⁸⁸. Ovvero (se vogliamo ricorrere ad un altro paragone dello stesso pensatore, che egli applica a un fatto diverso, ma che trova esattissima applicazione alla storia): «è come nel giuoco dei dadi; sono sempre gli stessi dadi, ma cadendo ora così ora così essi significano per noi qualcosa d'altro⁸⁹».

Perciò non gli hegeliani e i loro ripetitori attuali con la loro concezione storica calcolata unicamente per trarne effetti di illusoria grandezza, come un cosmorama ma-

⁸⁸ *Vom Nutzen and Nachteil der Historie für das Leben* (*Werke*, ed. tasc., vol. II, p. 116).

⁸⁹ *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, § 14.

gico da baraccone di fiera, ma un pensatore sobrio, lucido, acutissimo, come Hume, vedeva giusto scrivendo: «È universalmente riconosciuto che v'è una grande uniformità nelle azioni degli uomini, in tutte le nazioni ed età; e che la natura umana resta sempre la stessa nei suoi principî e nelle sue operazioni. Volete conoscere i sentimenti, le inclinazioni e il modo di vivere dei Greci e dei Romani? studiate bene il temperamento e le azioni dei Francesi e degl'Inglesi: non potete sbagliar molto trasportando ai primi la maggior parte delle osservazioni che voi avete fatto riguardo i secondi. L'umanità è talmente la stessa, in tutti i tempi e luoghi, che la storia non ci informa in questo proposito, di nulla di nuovo e di strano. Nè la terra, l'acqua, e gli altri elementi, esaminati da Aristotele ed Ippocrate, sono più simili a quelli che oggi sottostanno alla nostra osservazione, di quanto gli uomini descritti da Polibio e Tacito lo siano a quelli che ora governano il mondo⁹⁰». Perciò ancora

⁹⁰ *An Enquiry Concerning Human Understanding* (Of Liberty and Necessity, P. I.). Nell'ediz. Chicago, Open Court, 1904, pag.

aveva interamente ragione un altro pensatore di profondità reale e vitale e non verbale e fittizia, Schopenhauer, quando stabiliva che «la vera filosofia della storia consiste nello scorgere che, non ostante tutte queste infinite mutazioni e il loro garbuglio, tuttavia si ha sempre continuamente davanti lo stesso e immutabile essere, che fa oggi le medesime cose di ieri e di sempre»; come aveva perfettamente ragione di dire che chi ha letto Erodoto «ha già, dal punto di vista filosofico, studiato abbastanza storia». Aveva ragione anche contro sè stesso; anche contro il suo contrapporre la storia alla filosofia, come quella che, mentre questa si occupa di ciò che è eterno e permane sempre uguale a sè, ci insegna «che in ogni tempo è accaduto qualcosa d'altro», ci parla di ciò «che è solo una volta e non più⁹¹»; – aveva

85-86).

⁹¹ *Die Welt*, ecc., vol. II Cap. 38 (*Säm. Werke*, ed. Deussen, vol. II p. 506, 502, 501).

ragione, cioè, in quella sua affermazione, contro il soverchio deprezzamento ch'egli stesso fa dello storico. Poichè lo storico è appunto colui che con la sua narrazione ci fornisce il documento che la storia è sempre la medesima cosa; che quand'anche egli veda ed esponga un momento di questa, prendendolo per singolare, specifico, nuovo, particolare, pure se collochiamo lui insieme con gli altri storici, concorre con questi a darci sempre la documentazione della perenne identità sostanziale della storia; e che, quanto più è vasto e profondo, tanto più anch'egli tocca con mano siffatta eterna identità essenziale. Egli è colui, dunque, che offre i materiali per la costruzione della vera filosofia della storia, quella che, a differenza della «geistesverderbliche und verdummende Helgesche Afterphilosophie», a differenza degli stolti i quali opinano «che qualche cosa per la prima volta divenga ed accada⁹²», sa scorgere at-

⁹² SCHOPENHAUER, *ib.* pag. 503, 505.

traverso il superficiale vario, mutevole e nuovo (lo sviluppo), l'identità sostanziale, o nelle sempre variamente simmetriche figure del caleidoscopio gli identici pezzetti di vetro.

Filosofia della storia.

Sulla tesi che la storia è sostanzialmente sempre la stessa (tesi che non è mai condivisa dai giovani per le illusioni romantiche e l'inesperienza propria di quell'età) l'uomo di intelligente buon senso, sperimentato della vita, che, senza essere immerso in questa e tutto ingolfato in ogni successivo momento di essa, la contempla un po' appartato e dall'alto e medita e confronta «le morte stagioni» con «la presente e viva» – dà ragione a noi contro la profondità artificiosa e fatta unicamente d'un giuoco di specchi, di cui amano, nella loro pretesa di dar interpretazioni cui arrivano solo le menti superiori, pompeggiarsi gli idealisti assoluti. Contro tale profondità unicamente scenografica dà ragione a noi la profondità semplice e vera, quella di Marco Aurelio, dell'*Ecclesiaste*, di Leopardi. «Il mondo va eternalmente

sempre ad un modo, avvolgendosi come in un cerchio⁹³» «Chi ha veduto le cose d'adesso, ha veduto tutte le cose, quanto per gl'infiniti secoli furono e per gli altri infiniti saranno; perch'esse son tutte d'uno stesso genere e d'uno stesso colore⁹⁴».

«Esse [le cose umane] saranno pur sempre d'un taglio, e non è possibile che escano mai del tenore usato infino ad ora»⁹⁵ «Tutte sono ora quali erano al tempo di coloro che abbiamo seppelliti»⁹⁶ «Non dimenticare che tutte queste cose, che ora si fanno, si sono fatte anche prima d'ora, e pensa che si faranno per l'avvenire»; le scene che si leggono «nelle antiche storie erano tutte la

⁹³ *Ricordi*, II, 14.

⁹⁴ *Ib.* VI, 37.

⁹⁵ VII, 19.

⁹⁶ IX, 14.

stessa cosa che adesso, solamente eran diversi gli attori»⁹⁷. «Quello che è stato è lo stesso che sarà; e quello che è stato fatto è lo stesso che si farà»⁹⁸. «Ciò che è stato era già prima e ciò che ha da essere è già stato»⁹⁹.

Ecco tutto è simile, e discoprendo
Solo il nulla s'accresce¹⁰⁰.

La storia è il centro e la roccaforte dell'illusione umana, ciò a cui guardando l'uomo crede di trovar la dimostrazione della sua opera e della sua importanza, del suo essere qualcosa e far qualcosa, e del suo indinarsi. Difficile è colpire questo centro perchè l'illusione è tenace e cara, e ciò spiega anche il fatto che la maggior parte delle filosofie siano al servizio di essa. Qui, in ogni

⁹⁷ X, 27.

⁹⁸ *Eccles.* I, 9.

⁹⁹ *Id.* III, 15.

¹⁰⁰ LEOPARDI, *Ad. A. Mai* v. 98.

modo, bisogna colpire per diroccare quell'illusione. Eppure noi trasportiamo risolutamente nel campo storico-sociale il concetto di Parmenide che il divenire non è che apparenza, senza aderire con ciò all'altra metà della sua filosofia, che sotto questa apparenza vi sia un Essere uno e senza escludere (come diremo meglio più oltre) che tutto ciò che esiste sia appunto quella mera parvenza. La storia è sempre in sostanza l'istessa cosa. Questo il fatto. Sembra costituire un progresso a chi ne guarda brevi tratti o considera la sua linea grossolana schematicamente ridotta. Ma se ne veggano i particolari. Sempre il ripetersi di situazioni che si formano e si sformano come bolle di sapone. Sempre il moto verso la formazione di grandi costruzioni politiche e sociali; che poi (per un moto opposto di dissolvimento) vanno in frantumi; i quali servono di materiali per la formazione di nuove vaste costruzioni, destinate ancora a dissolversi e a fornire coi loro rottami la materia prima di altri larghi agglomeramenti (l'attuale moto proletario *per il mondo perfetto* sta operando la dissoluzione in frammenti elementari della vasta organizzazione contemporanea,

che si era costruita sui frammenti in cui nel medioevo s'era dissolta l'organizzazione romana, essa stessa costruitasi coi ruderi infranti di altre gigantesche formazioni imperiali precedenti). Sempre lo spostarsi del potere politico ed economico da questa a quella a quell'altra delle classi sempre presenti con altri nomi, e quindi sempre le stesse soluzioni delle questioni politiche e sociali, soluzioni che continuano a susseguirsi nella medesima forma e nel medesimo ordine, senza però che quando ciascuna si riproduce il mondo ricordi più che si tratti d'una già infinite volte praticata, e con questo invece che, poichè essa ha spesso un diverso nome e sempre attori e circostanze accidentali diverse, il mondo la crede un fatto che si avveri ora per la prima volta. Sempre i medesimi avvenimenti diretti ai medesimi fini: guerre, paci, lavorii diplomatici, ricerche d'alleanze, l'opposizione interna amica del nemico esterno, l'emigrazione, la colonizzazione, il «nuovo continente», il «medioevo». Se si legge nel libro VIII dell'*Eneide* la descrizione del popolo che si prepara alla guerra, lascia

l'aratro, fa fervere le officine, e se non ci si lascia accicare dalla secondarissima differenza che allora si trattava della bottega del fabbro oggi della *Fiat*, vediamo colà, cioè in un'epoca leggendaria, svolgersi esattamente quanto abbiamo visto ieri accadere sotto i nostri occhi; e Turno ed Enea che vanno alla ricerca delle alleanze sono il mondo che fece allora quel che fece ieri sotto i nomi di Germania e di Francia. L'«alterazione d'Italia» in seguito alla venuta dei francesi, descritta da Guicciardini, è in modo impressionante l'identica cosa dell'«alterazione» d'Europa con la guerra del 1914; le gelosie e le paure dei varî Stati d'Italia d'allora¹⁰¹ sono le stesse di quelle che abbiamo viste ieri; anche allora (Siena e Pisa) come ieri (Armenia e Polonia) i piccoli Stati oppressi attendono la loro libertà dall'esito del conflitto delle grandi potenze; anche allora manca il

¹⁰¹ Si legga specialmente il principio del L. II.

«fronte unico», donde l'esito della battaglia di Fornovo¹⁰²; anche allora gli intrighi occulti, tanto degli amici (Carlo VIII) quanto degli avversari (Venezia e Lodovico Sforza) dei Fiorentini, affinchè questi non ottenessero Pisa, pur fingendo di promettergliela o di non ostacolarli a recuperarla¹⁰³, intrighi tali e quali quelli che ieri circuitarono l'Italia da parte di Francia ed Inghilterra specialmente riguardo a Fiume; anche allora l'invocazione di principî di libertà per coonestare o una conquista per sè o per impedire una conquista all'alleanza cui si vuol dare lo sgambetto¹⁰⁴; ed anche allora

¹⁰² Cfr. L. II, C. IX.

¹⁰³ V. il principio del L. III.

¹⁰⁴ «È certissimo che nè il desiderio di conservare a altri la libertà, la quale nella propria patria tanto amano, nè il rispetto della salute comune, come allora e dappoi con magnifiche parole predicarono, ma la cupidità sola di acquistare il dominio di....». (L. III, C. IV). Si lasci in bianco il nome (l'accidente) e queste parole narrano così della Venezia del 1496 come

(come risulta dalla descrizione che il Guicciardini fa della politica di Venezia nel 1496) il fatto ieri riprodottosi che quando scoppia un conflitto internazionale, esso non può mai essere tosto sopito e deve percorrere tutto il ciclo di guerra, perchè ogni Stato scorge come dovere *patrio* ed *umano* approfittare del conflitto delineatosi per ingrandirsi. — Se si legge in Livio¹⁰⁵ la descrizione dell'assedio di Siracusa si constata quel che sempre è accaduto, e anche oggi abbiamo visto accadere specialmente nelle guerre di conquista a cui si provò la Russia bolscevica, che cioè nessuna conquista si dà per tale, ma si dà per liberazione o per fatto voluto dagli stessi conquistati, poichè lo Stato conquistatore s'appoggia sempre su di una frazione di questi malcontenti del regime del loro paese. Ancora, nella storia dei

dell'Inghilterra d'oggi.

¹⁰⁵ III, V, 23.

rivolgimenti interni di Siracusa, narrataci da Livio, possiamo leggere tale quale la storia della rivoluzione francese o della rivoluzione russa, la pietosa strage dei monarchi avvenuta in queste due rivoluzioni¹⁰⁶. Se si legge una storia d'Italia durante la rivoluzione francese (soprattutto quella così drammatica e pessimista del Botta) si vede quella coalizzazione del partito sovversivo interno con lo Stato estero che incarna le sue idee, quel mettersi del primo alla fanatica dipendenza del se-

¹⁰⁶ L. XXIV, 25, 26. Si oda il commento di Livio. «Haec natura multitudinis est; aut servit humiliter, aut dominatur superbe; libertas quae media est, nec spernere modice, nec habere sciunt; et non ferme desunt irarum indulgentes ministri, qui avidos atque intemperantes suppliciorum animos ad sanguinem et caedes, irritant». Che questo sia veramente il «commentario perpetuo» d'ogni rivoluzione e d'ogni moto sociale (e così si applichi esattamente a quello che si svolge sotto i nostri occhi) non basta forse senz'altro a provare che la storia è sempre la stessa?

condo, che abbiamo rivisto ieri e ancor oggi nei socialisti e comunisti, specialmente italiani, di fronte alla Russia. Se si legge, soprattutto nel Ranke, la guerra dei contadini si leggono le stesse invasioni di fondi, le stesse violenze dei coloni, d'accordo con le autorità municipali campagnole, per costringere i proprietari a sottoscrivere le condizioni che quelli vogliono, gli stessi incendi di cascinali, tagli di frutteti, ecc., boicottaggi a danno di chi resiste, che accaddero nella campagna emiliana ieri durante il dominio delle «baronie rosse». In ogni tempo c'è stato il «nuovo continente». Per i Greci era la Magna Grecia, dove, come per noi in America, tutti i tratti dello spirito greco erano ingrossati e grossolanizzati e dove i letterati del vecchio mondo (Pindaro, p. e.) si recavano a far conferenze e con queste larghi guadagni. Sempre si ripresenta il «medioevo». Le invasioni achee e doriche, che soffocarono la civiltà cretese, produssero un medioevo greco, di cui quello cristiano non fu che la ripetizione¹⁰⁷. E certamente un

¹⁰⁷ «Greece was conquered by peoples of inferior civilisation in

greco appartenente alla civiltà cretese, avrebbe considerato altrettanto impossibile che i barbari distruggessero quella brillante civiltà in cui egli viveva, come noi riteniamo ciò impossibile riguardo alla nostra; ma i barbari – dori ed achei, vandali e goti, cino-giapponesi o negri o classi operaie – sono sempre presenti in ogni epoca della storia come la riserva inesauribile donde periodicamente il «medioevo di necessità scaturisce. – Sempre gli stessi costumi. Le donne usavano l'acqua ossigenata anche al tempo di Luciano¹⁰⁸; Seneca lamenta che a suoi giorni fosse la loro, quale quella che

all respects except the vital one of war; and a long period of semi-barbarism was to ensue before a new civilisation developed under new national influences, on the basis of the old». MATTINGLY, *Outlines of Ancient History*, Cambridge, 1914, p. 52). Tale e quale quel che avvenne nel bacino del Mediterraneo tra il 700 e il 1400.

¹⁰⁸ «Alcune con tinture che hanno virtù di far d'oro i capelli al sole di mezzodì, a guisa di bioccoli di lana, li ritingono d'un biondo fiorito, scontente del color naturale». (*Gli Amori*, trad.

vediamo oggi per le vie, una «vestis nihil celatura, in qua non dico nullum corporis auxilium, sed nullum pudori est»¹⁰⁹; e le odierne leghe pel buon costume sono ancora a ripetere l'augurio dantesco che sia vietato

Alle sfacciate donne fiorentine

L'andar mostrando con le poppe il petto¹¹⁰;

– poichè, anche in questo campo, non c'è nè progresso nè regresso, ma stasi, cioè il continuo oscillare del pendolo dalla cosiddetta castigatezza alla cosiddetta corrutela, ossia secondo l'altra visuale, dalla pedantesca conventualità violentatrice della natura alla libertà naturale ed umana; l'incessante oscillazione tra i due ideali, quello della donna riservata alla casa, preclusa dal mondo e dalle sue faccende, e con ciò pudica (chè la pudicizia esige necessariamente tale sistemazione della sua vita), e quello della donna che ha «diritto» pari all'uomo di agire nel mondo, nei suoi affari, nelle sue carriere, che vive fuori, che va sola, la cui

SETTEMBRINI).

¹⁰⁹ *Ad Luc.*, Ep. XC, 21 (20).

¹¹⁰ *Purg.* XXIII, 101.

parità di diritto con l'uomo finisce per estendersi all'amore, e che con ciò necessariamente sente allentarsi i vincoli del vecchio «pudore» e si fa «libera». Sempre, press'a poco lo stesso corso e ricorso nelle acconciature, sempre, e esattamente così oggi, «qui aut vellunt barbam aut intervellunt; qui labra pressius tondunt et abradunt, servata et submissa cetera parte, qui lacernas coloris improbi sumunt, qui perlucem togam¹¹¹». E come di continuo si ripete la storia politica e sociale e quella dei costumi, così nient'altro che ripetizione è la storia del pensiero. Si fanno e si rifanno le stesse scoperte, perchè, nel frattempo, si dimenticano, si respingono, si perdono. «Non solo della ragione, ma anche del sapere, della dottrina, della erudizione, delle cognizioni umane, si può dubitare se facciamo progressi reali. Pel moderno si dimentica e si abbandona l'antico. Si apprende, si sa quel che sanno i moderni; quel che seppero gli antichi (che forse equivaleva), si trascura e s'ignora. Invece di aumentare il nostro sapere, non facciamo che sostituire un sapere a un altro. I materiali non crescono, si cambiano. E quante cose si scoprono giornalmente che i nostri antenati avevano già scoperte! non vi si pensava più».

¹¹¹ SENECA, *Ad Luc.* Ep. CXIV, 20.

Così opinava anche Leopardi¹¹². – E, infatti, per dar solo qualche esempio, si aveva già fin dall'antichità, con gli Ionici, che, come oggi si opina che il primo protoplasma si sia formato in fondo al mare, facevano originare il mondo da una materia fluida e umida (l'acqua) o da una materia gasosa (l'aria), la teoria della nebulosa e le attuali dottrine sull'origine della vita¹¹³. Il sistema copernicano era stato anticipato dai Pitagorici; questa *verità* fu tolta di mezzo dalla *verità* di Aristotele¹¹⁴ e ancora di Bacone, pel quale il moto diurno della terra era «quod nobis constat falsissimum esse¹¹⁵»; poi rinacque; e sarà ancora tolta di mezzo:

¹¹² *Pensieri*, ecc. vol. VII p. 443.

¹¹³ Cfr. DUHRING, *Kritische Geschichte der Philosophie*, Lipsia, 1894, pag. 20 e seg.

¹¹⁴ Cfr. SCHOPENHAUER, *Fragmente zur Geschichte der Philosophie* § 2 (*Säm. Werke*, ed. Deussen, vol. IV p. 47). Breve e profonda interpretazione della storia della filosofia di questo grande pensatore cui le chioccie dello spirito assoluto negano il senso storico.

¹¹⁵ *De Augm. Scient.* L. III, C. IV, 4 (*Oeuvres*, ed. BOUILLET, Parigi 1835, vol. I, p. 175). Vedi anche *Nov. Org.* L. II C. XXXVI.

perchè, infatti, la nostra interpretazione dev'essere la definitiva se non lo furono quelle e se ogni età è convinta in ciò d'aver scoperta *la verità*¹¹⁶, e convinta insieme che le opinioni, ancor

¹¹⁶ «Gegenüber der Betonung des immer weiteren und unabsehbaren Fortschritts unusers Wissens sollte doch nicht übersehen werden, dass gleichsam am anderen Ende so und so vieles, was wir als *sicheres* Wissen besaßen, zu Unsicherheit und eingesehener Irrtum herabsinkt. Wieviel *wusste* der mittelalterliche Mensch, wie vieles auch noch der aufgeklärte Deuter des XVIII Jahrhunderts oder der materialistische Naturforscher des XIX Jahrhunderts, was für uns entweder gänzlich abgethan oder mindestens gänzlich zweifelhaft ist! Wievieles von dem, was uns jetzt fraglose *Erkenntnis* ist, wird über kurz oder lang das gleiche Schicksal haben!» (SIMMEL, *Lebensanschauung* pag. 105). – Si opponga ciò alla superficialmente ottimista concezione di James, il quale, pensando che la scienza cominciò di recente solo con Galileo e che «quattro uomini di scienza da Galileo in poi, nel tempo che abbiamo passato seduti insieme in questa stanza, rendendo conto ciascuno al proprio successore delle scoperte viste realizzare durante la propria vita, avrebbero accompagnato la fiaccola della scienza fin nelle nostre mani», conclude che la nostra scienza attuale

perduranti, contrarie a questa sua verità – e pur destinate domani a ridiventare dominanti e a cacciar questa di seggio – siano rimasugli prossimi a scomparire del tutto?¹¹⁷ Del pari, la storia della

non è che un «piccolo riflesso di ciò che l'universo mostrerà realmente di essere allorchè sarà adeguatamente conosciuto». (*La Volontà di Credere*, pag. 73). Strana supposizione! L'universo non sarà mai adeguatamente conosciuto. Poichè il pensiero è incominciato infinitamente prima di Galileo, se una conoscenza adeguata fosse possibile, si sarebbe già raggiunta da un pezzo e da un pezzo ci sarebbe l'arresto su di essa del pensiero. Siccome quindi la conoscenza adeguata non sarà mai possibile, ci troveremo sempre nella stessa situazione, cioè nel falso; in una scienza ad ogni domani falsificata; in un processo di eterna falsificazione, non di eterna verità.

¹¹⁷ Un'espressione ingenua di questo stato d'animo la troviamo nel Pellico il quale credeva che gli attacchi diretti alla religiosità delle *Mie Prigioni*, fossero «l'ultimo avanzo d'una scuola agonizzante» (*Capitoli aggiunti*, VIII). E stavano per sopraggiungere Renan e Strauss, Darwin, Haeckel e Büchner! Sempre, secondo i nostri desiderî, convinzioni o istinti intellettuali vediamo trionfare (o prossima a trionfare) una o l'altra idea.

filosofia non è che la costante ripetizione e il continuo alternarsi delle medesime posizioni del pensiero, con altri nomi e con accidentalmente diverso materiale di dimostrazione¹¹⁸; e, in particolare, il sensismo e l'idealismo, lo sforzo di costruire il mondo dell'essere e quello del pensiero solo con elementari e puntuali sensazioni, e quello di mostrare che esso non può sussistere senza l'esistenza *a-priori* di forme universali impossibili a ricavarsi dalle sensazioni, costituisce, lungo tutta la vita del pensiero filosofico (Protagora, Locke, Ardigò, gli empiriocriticisti; – Platone, Leibniz, Hegel, gli idealisti assoluti odierni), un perpetuo corso e ricorso, che si prolungherà anche in avvenire per quanto durerà la speculazione umana.

Aliter sed eadem.

La storia par nuova solo perchè non la si conosce o la si è dimenticata, o, anche conoscendola, si prescinde dal richiamarsela e raffigurarsela con vivacità nel medesimo momento in cui si guardano i fatti attuali. Ma se,

Ed è invece per tutte una continua alternativa di trionfi e sommersioni.

¹¹⁸ Cfr. *Lineamenti di Filosofia scettica*, 2. ediz. p. 323 e seg.

tenendo presenti i fatti che accadono sotto i vostri occhi, vi immergete nella lettura d'un libro particolareggiato di storia antichissima, dell'Egitto, della Babilonia, della Media, restate colpiti, stupefatti; sono le identiche cose, le identiche vicende nella vita politica e sociale, così nazionale, come internazionale. L'impressione d'una mente schietta, ogni volta che si apre un libro di storia, è proprio questa: ma guarda! anche allora si facevano le stesse cose! Ma il fatto che la storia si dimentica, il fatto che essa per la grande massa dell'umanità è sempre sconosciuta e inesistente, questo fatto è appunto non solo la ragione per cui la storia par nuova, ma altresì la ragione (analoga a quella per cui un vecchio ridice le stesse cose perchè dimentica d'averle già dette) per cui essa continua a farsi, *cioè* a ripetersi. Se la storia fosse viva nella massa dell'umanità, se questa possedesse lungo i secoli la medesima coscienza unitaria nella quale rimanesse il ricordo della sua propria vita passata, come nella coscienza dell'uomo maturo rimane il ricordo della sua vita da giovane e da adolescente, se ogni nuova generazione umana non fosse invece, per

quanto riguarda la massa immensa, un individuo nuovo che non possiede nessuna continuità di coscienza e di ricordo con le generazioni del passato – di continuo ci accorgeremmo che non si fa se non ripetere vecchie cose, vecchie forme, vecchi esperimenti; l'illusione di star facendo qualcosa di nuovo, mai comparso al mondo e che quindi questa volta riuscirà, svanirebbe; e col sopravvenire di quel riconoscimento cesserebbero anche le ultime apparenze dello «sviluppo», della «storia» sempre nuova. «Sviluppo», «storia», sono unicamente il prodotto dell'impossibilità di conservare la coscienza e il ricordo di ciò che si è già fatto. Sono dunque il prodotto dell'incoscienza e dell'amnesia. Nascono da ciò che ogni generazione è come bevesse le acque del Lete. E quindi non Mnemosine, ma il Lete, è veramente la deità della storia.

Ci sono, è vero, circostanze che facilmente abbacinano: p. e. quella che oggi esistono le ferrovie, il telegrafo, gli areoplani, e una volta solo le poste di cavalli. Ma sono circostanze secondarissime, per questo soprattutto che

il ritmo della vita tanto spirituale quanto sociale si conforma e si proporziona all'una e all'altra condizione, sicchè le cose restano in essenza sempre allo stesso punto veramente come in una proporzione aritmetica per qualsiasi grande numero i suoi termini si moltiplichino. Cioè, non essendo la stessa coscienza d'uomo che vive nella fase della trazione a cavalli e in quella della trazione a vapore, non avendo perciò alcuna coscienza umana la percezione e l'esperienza d'entrambe le fasi e quindi la possibilità di commisurarle direttamente nella sua propria sensazione, così la coscienza che vive in quella prima fase ricava dai suoi mezzi di trasporto la stessa sensazione di velocità che ricava la seconda dai suoi. E a ciò si conforma nell'uno e nell'altro caso la vita economica e sociale. Nessuna differenza che per spedir una lettera o portare derrate dalla Grecia in Italia oggi bastino poche ore e al tempo dei romani occorressero giorni, quando tutta la vita sociale era sistemata allora appunto sull'attesa di giorni, oggi sull'attesa di ore. Gli *stessi* risultati che dà oggi il poter percorrere quello spazio di mare in poche ore, li dava allora il

poter percorrerlo in alcuni giorni. Gli *stessi* inconvenienti, morali od economici, che produce oggi il ritardo d'alcune ore, li dava allora il ritardo d'alcuni giorni. La *stessa* soddisfazione, p. e., che dà oggi il ricevere notizia d'una persona amata un'ora dopo la sua partenza, la dava allora il riceverla un giorno dopo, e il senso «che presto!» era il medesimo di oggi, una volta che nell'uno e nell'altro caso non ci si aspetta di più e si ha a ciò adattato il nostro spirito. Lo *stesso* dolore che dava allora il ritardo d'una settimana, lo dà ora il ritardo d'un giorno. La *stessa* rapidità nella conclusione degli affari a distanza oggi realizzata dalla possibilità di concluderli in un'ora, era allora realizzata dalla possibilità di concluderli in una settimana. Gli *stessi* disagi finanziari che produce ora il ritardo d'un giorno, il ritardo d'una settimana allora li produceva. Comprendiamo ancor più chiaramente questa identità di situazione se pensiamo che in avvenire il tempo per passare dalla Grecia in Italia possa essere ridotto ad un minuto. Forse che questo pensiero diminuisce la sensazione di velocità

che noi ricaviamo dai nostri mezzi di trasporto e i risultati, commisurati all'andamento generale della nostra vita, che tale velocità produce? Dunque la *stessa* sensazione di velocità che abbiamo noi o che avranno i futuri con i loro ancor più rapidi mezzi di trasporto, la *stessa* sensazione e gli *stessi* risultati, avevano i romani con le poste a cavalli e le triremi. La loro velocità era proporzionata all'insieme del procedere della loro vita economica e spirituale, al tempo d'attesa riconosciuta necessaria, e quindi era per loro la *stessa* che la nostra per noi. Il «che presto!» «che tardi!» era per essi l'*identica* cosa che è per noi. E il medesimo ragionamento si può press'a poco fare relativamente a tutte le altre nostre macchine, sconosciute all'antichità, e che, secondo una visione superficiale, diversificano tanto la nostra vita da quella d'allora; – nell'esistenza delle quali, del resto, grandi spiriti, come il Ruskin, constatando come con esse al *progresso* della rapidità di produzione, dell'abbondanza dei prodotti, della facilità di ottenerli, sia andato parallelo il *regresso* nella bontà e bellezza dei prodotti medesimi, vedono tutt'altro che un vero miglioramento.

Chi, dunque, non si lascia abbacinare da queste circostanze appariscenti, ma secondarissime, scorge che la storia è sempre la medesima. *Eadem sed aliter*, come amava dire Schopenhauer, o, come meglio si dovrebbe, per dar accentuazione al concetto che va accentuato, cioè a quello dell'identità, *aliter sed eadem*. È sempre la stessa, come è sempre la stessa, non ostante la sua diversità, la natura. Solenne dogma del quarto d'ora è la diversificazione della natura dallo spirito e l'ingegnosità dà nel momento presente la maggior prova di sè escogitando le differenze sostanziali tra le «scienze della natura» e le «scienze dello spirito». «*Transcurramus solertissimas nugas*¹¹⁹». Il fatto incancellabile è che l'uomo e il suo spirito sono parti e prodotti della natura e che il volerneli separare è uno di quei (come Leopardi li chiamerebbe) «deliri» a cui ogni tanto l'umanità cade senza accorgersene in preda. Ora se l'uomo e il suo spirito sono nient'altro che natura come può la storia

¹¹⁹ SENECA, *Ad Luc.* Ep. CXVII, 10.

umana essere qualcosa di diverso dalla «storia naturale?» La natura non è mai *assolutamente* identica, ma questa sua *accidentale* diversità non ci impedisce di scorgere che in *essenza* essa è sempre la stessa. Nessuna quercia o nessun leone produce la natura *assolutamente* identici ad un'altra quercia o ad un altro leone; pure il fatto che essa riproduce sempre il tipo quercia e il tipo leone ci basta per poter dire che la natura continua a ripetersi. La continua diversità, il continuo «nuovo», che c'è nella storia è la medesima della diversità pure continua che c'è tra le foglie d'ogni quercia che nuovamente si forma e quelle d'ogni altra, tra la criniera o la coda d'un leone che viene nuovamente alla luce e quelle d'ogni altro. Ma accanto a questa secondarissima diversità resta nella storia, come nella natura, l'identità e il continuo immutabile riprodursi dei tipi, delle strutture, dei processi *essenziali*. Solo le traveggole idealistiche, la vanità, i desideri, i bisogni del cuore, che ci lusingano a ritenerci distinti dalla natura e superiori ad essa, impediscono di scorgere che nella natura e nella storia umana c'è la *uguale* misura di diversità e di identità e di

capire che l'importanza dell'una rispetto all'altra è la *stessa* in entrambe. La storia non è che un continuo mulinare in circolo. E chiunque è sincero non può, non ripetere dinanzi allo spettacolo di essa, i versi di Leopardi:

Di tanto adoprar, di tanti moti
D'ogni celeste, ogni terrena cosa,
Girando senza posa,
Per tornar sempre là donde son mosse;
Uso alcuno, alcun frutto
Indovinar non so¹²⁰.

L'uomo è stazionario come gli animali.

Il concetto a cui queste considerazioni mettono capo è il seguente.

C'è una larga adesione attorno al pensiero del Bergson, che l'evoluzione creatrice si sia biforcata in due linee divergenti che approdarono a due formazioni diversissime, ma in sé d'ugual valore, l'intelligenza e l'istinto:

¹²⁰ *Canto notturno*, ecc. v. 93 e s.

questo il regno del sicuro e infallibile ripetersi dei medesimi processi, quello il campo della ricerca della via, ricerca alla cui incertezza è ampio compenso la ricchezza di infinite possibilità nuove che le stanno aperte dinanzi.

Ma si tratta d'uno dei soliti bei romanzi. Tra intelligenza ed istinto non v'è differenza essenziale, tanto è vero che (come le osservazioni fatte hanno mostrato) non ostante l'apparenza d'una continua ricerca del nuovo, d'una continua effettuazione di ciò che non è stato ancora mai fatto, d'una realizzazione dell'impreveduto, del raggiungimento di soluzioni trovate lì per lì dall'intelletto col suo potere autonomo di scrutinio e di indagine, rispetto a contingenze sempre diverse, non ostante questa apparenza che l'uso dell'intelligenza ci apre dinanzi, noi ripetiamo sempre le stesse cose. Se accadesse così anche tra gli animali, tra le api e le formiche? Se anche queste avessero l'illusione che è la loro intelligenza, la quale scrutando, esaminando, deliberando in modo autonomo, trova volta per volta le soluzioni *nuove* che le contingenze della vita dell'alveare o

del formicaio esigono, mentre noi vedendo la cosa nel complesso e dall'alto scorgiamo che esse non fanno che ripetere le medesime soluzioni di problemi e contingenze sostanzialmente sempre identiche, e che non già la soluzione sorge dal libero e occasionale esercizio della loro individuale intelligenza applicata alle circostanze che di volta in volta si presentano, ma da una legge o principio generale della natura di cui l'individuo è l'inconsapevole veicolo? Si dice che gli animali non mutano, non hanno storia. Che ne sapete? C'è in essi indubbiamente un chiaro discernimento circa l'azione da farsi rispetto a circostanze diverse, una perfettibilità dell'azione, una fattibilità (anche negli insetti) di cose nuove, un'attiva capacità di ricerca e creazione di circostanze, fatti, oggetti, non presenti, e necessari all'esplicazione della loro vita (del loro istinto). Chi vi dice che nelle società di api e di formiche non siano avvenuti – ferme le condizioni generali della loro esistenza, le quali soltanto possiamo vedere, per il che appunto diciamo che in quelle società tutto è immobilità e ripetizione – sviluppi, decadenze, rivoluzioni, cambiamenti di stati

sociali e di rapporti tra classi? Pure noi non li abbiamo potute vedere; abbiamo veduto solo il più grosso, l'essenziale, quel mantenersi delle condizioni generali, e perciò diciamo giustamente che le api e le formiche non hanno storia. Ma se uno vedesse la società umana dal di fuori e senza poter aver con essa nessuna sorta di partecipazione interna e comprensiva, come noi vediamo le formiche, scorgerebbe quello che noi scorgiamo circa queste, cioè che abbiamo fatto e facciamo essenzialmente sempre le stesse cose – uccidere, combattere, procurarci il nutrimento con le medesime forme di lavoro, stare in qualche foggia di società, governare ed essere governati. Questo essenziale rimane sempre fermo. L'accidentale (la diversità secondaria dei singoli eventi storici) quell'osservatore non avrebbe potuto vederla. Il fatto che egli non avrebbe potuto vederla, che essa sarebbe scomparsa per lui sotto l'uniformità dell'essenziale, dimostra appunto il carattere secondario ed accidentale di essa. E quell'osservatore concluderebbe giustamente per noi quel che noi giusta-

mente concludiamo per le formiche, che cioè continuiamo a ripetere in modo meccanico e istintivo le stesse cose, che non abbiamo storia.

È un pregiudizio ritenere che le specie animali sono immobili e l'uomo progressivo. L'uomo è assolutamente immobile come esse. E non è forse anche egli una specie animale? E con che mai, tranne che con un grossolano antropocentrismo, potrebbe giustificarsi tale eccezione? Come tutte le specie animali, l'uomo progredì finchè ciò fu necessario a formare il *suo* tipo. Questo è quello del *ζωον πολιτικον*, dell'uomo dalla vita sociale, storica. Progredì, dunque, l'uomo dall'età delle caverne a quella delle società civili, antico-orientali, greco-romane. Raggiunto, come le api e le formiche, *il suo tipo* col periodo propriamente storico della sua esistenza, l'evoluzione cessò, la vita della specie umana continuò come quella delle api e le formiche, a ripetere sè stessa, a *piétiner sur place*. Era giusta opinione del Weisman che spirito e cervello dell'uomo fanno oggi lo stesso di quel che han fatto in tutti i tempi storici; non è possibile constatare in ciò alcuna diversità di funzione; e quindi

non lo spirito, ma se mai solo i prodotti dello spirito si sono sviluppati¹²¹. – Nè questa conclusione è minimamente infirmata dal fatto che la immensa maggioranza sia invece certa dell'esistenza del progresso e consideri sorridendo come una *boutade* la negazione di questo. Anche la credenza generale nell'esistenza del progresso si spiega appunto con la sua non esistenza. Supposti i cervelli *irrigiditi* in concezioni quali «evoluzione», «darwinismo», «sviluppo», il processo intellettuale è fermo, si è in istato di perfetta stasi, ma siccome la stasi c'è

¹²¹ Cit. da PETZOLDT, *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, Lipsia, 1904, vol. II, p. 33. Cresce, osserva anche il Bahnsen, il materiale di conoscenza, non il nostro potere fondamentale di conoscenza (*Op. cit.* vol. I, p. 78). Chi però volesse veder espresso, non col morto schematismo formalistico degli idealassolutisti, ma in un'intuizione lirica potente, il concetto del moto continuo, potrebbe leggere C. MIGNONE, *Il Mondo che va* (G. Carabba, Lanciano). In contrapposto all'intuizione del Mignone (e, pur nell'affinità da lui messa in luce nella lettera dedicatoria, il contrapposto c'è) la nostra teoria potrebbe intitolarsi *Il Mondo che sta*.

precisamente sul concetto di «sviluppo», «progresso», «evoluzione», si *continua* a credere nel cambiamento e nel progresso, che sono smentiti proprio dalla *continuità del credervi*.

Teoria della pazzia.

Abbiamo detto più sopra che la realtà, specialmente umana, in luogo di poter esser detta razionale, va piuttosto ravvisata come ad ogni momento dominata da correnti di pazzia.

Ora, che cos'è pazzia? Fermiamoci un momento a considerarlo. Perchè la riflessione intorno al come si possa (non soltanto empiricamente, ma razionalmente) determinare in che consiste la pazzia e se vi sia mezzo per segnare i confini tra essa e la mente sana, è una delle più istruttive che la filosofia possa presentare.

Il Romagnosi ne aveva bene vista l'importanza. Egli aveva chiaramente scorto che la determinazione della «mente sana» è la base indispensabile tanto della logica quanto della morale. Nello scritto in cui egli tratta di

quest'argomento, e che contiene la psicologia e la gno-
seologia del Romagnosi, questi, fra l'altro, espone la sua
teoria di quelle che kantianamente si chiamerebbero le
categorie della ragione, e che egli chiama *logie*, o *predica-
menti logici*. L'insieme e il funzionamento di queste *logie*
costituiscono ciò che il Romagnosi denominava il
«senso logico», al quale appartiene «l'alfa e l'omega
della umana intelligenza», per cui «l'ufficio suo primo
ed ultimo predomina in ogni funzione intellettuale e
quindi anche morale, talchè si può dire che tutto nel
mondo razionale viene ordinato e compiuto per virtù
di lui». Praticamente, poi, lo stato di ragionevolezza
consiste nell'esercitarne abitualmente le funzioni, e tale
abituale esercizio sta soprattutto nell'ordine col quale si
succedono e si accoppiano le idee. Sulla scorta di queste
nozioni venendo, infine, il Romagnosi a determinare il
concetto di «mente sana», egli non può dare di essa che
questa definizione: «La Mente Sana altro non è che la
facoltà di apprendere, qualificare e conformare le no-
stre idee in modo che, adatte alla nostra comprensione,
ci pongano in grado di agire con effetto preconosciuto,

come il più degli uomini sogliono fare». Illustrando questa definizione egli avverte «che stando al criterio comune, colui che non parla ed agisce secondo i modi usati dalla gran massa degli uomini, dicesi di cervel guasto. La sicurezza della civile convivenza esige di assumere come norma di ragione ciò che il più degli uomini sogliono praticare nel pensare e nell'agire intorno le cose interessanti la vita». E poco prima avea detto che «l'ordine mentale comune alla gran massa degli uomini si deve considerare come il solo conforme alla ordinaria economia della natura, e però la filosofia debba annuire al criterio comunemente assunto, col quale si distingue il savio dal pazzo¹²²».

Senonchè questa del Romagnosi non è affatto una soluzione razionale della questione; e anche dopo di essa il che cosa sia la mente sana resta quel che egli aveva

¹²² *Che cos'è la mente sana? Indovinello massimo, che potrebbe valere poco o niente.* In *Dottrina della Ragione* vol. III.

detto: un indovinello massimo e completamente insolubile.

Perchè si potessero determinare con precisione razionale i confini tra la mente sana e la pazzia occorrerebbe una di queste due cose. O che esistesse un tipo, un modulo, una misura di verità a cui si potesse obbiettivamente riferirsi, a cui si potesse nelle divergenze tra l'una e l'altra mente far appello per misurare e controllare su di essa le asserzioni delle singole menti medesime, e stabilire così in modo inconcusso quale di queste asserzioni è fuori e quale è dentro l'ambito della ragione; un tipo o modulo di verità indipendente ed esterno ai singoli processi mentali, che, per così dire, potesse, come il prototipo dell'unità di misura del nostro sistema metrico, essere conservato, fuso in platino, in un ufficio internazionale dove servisse a controllare l'esattezza dei metri particolarmente adoperati¹²³. Tale tipo non esi-

¹²³ Si meditino queste parole del Simmel: «An sich kann ein Ge-

stendo, la ragione, la «mente sana», la verità non potrebbe allora essere stabilita se non mediante un altro fatto: l'assoluta identità dei pronunciati di tutte le singole menti, il consenso universale. Ma questo pure manca per tutto quel che va al di là di ciò che Hume chiamava «ragionamento astratto rispetto a quantità o numeri» e «questioni di fatto e di esistenza¹²⁴», ossia per tutto quello che più pressantemente importa alla

fallen nicht richtig oder falsch sein, da *es kein Object sich gegenüber hat, an dem es sich kontrolliren könnte*» (*E inleitung*, ecc. vol. I pag. 436). Questo è vero, non solo del piacere estetico, di cui qui parla Simmel, ma di ogni asserzione logica, morale, ecc. che voglia essere più d'una semplice constatazione empirica. Appunto perchè non ha di fronte a sè un oggetto su cui possa controllarsi, in sè non è nè vera, nè falsa. — Costante è anche nel Leopardi il pensiero che questa non esistenza del «tipo» del vero, del bello, ecc. conduce necessariamente allo scetticismo.

¹²⁴ *An Enquiry concerning human Understanding* (ed. Open Court, Chicago, 1902, pag. 176).

nostra vita spirituale.

Manca ed è impossibile effettuarlo, come sul finire della sua carriera, mediante il suo passatempo di fabbricare orologi, aveva appreso persino un così ostinato operatore per l'unità delle coscienze, com'era Carlo V¹²⁵. E (cosa immensamente significante!) se mai tale accordo

¹²⁵ «Egli pigliava un particolar piacere nel fabbricare orologi, ed avendo trovato dopo replicate esperienze che gli riusciva impossibile farne andar due esattamente d'accordo, si racconta che non potè trattenersi dal riflettere con sorpresa e dispiacere sulla propria stoltezza, ricordandosi del tempo e delle attenzioni spese indarno per ispirare agli uomini una rigorosa unità di sentimento sopra i dommi misteriosi e complicati della religione». ROBERTSON, *Storia di Carlo V*, Milano 1821, vol. IV pag. 266). — Quando i nostri orologi non concordano tra loro noi possiamo conoscere l'*ora che è*, e rettificarli su questa, perchè questa si può calcolare sopra dei fatti indipendenti ed esterni a tutti i nostri singoli orologi: il moto degli astri. Se ciò non fosse possibile, come potremmo, nel discordare dei singoli nostri orologi, conoscere l'*ora che è*? Questo è appunto il caso delle nostre ragioni.

universale si forma, esso si forma solo sulla negazione: del che il Simmel dà, tra gli altri, l'interessante esempio che, volendosi nell'antico Egitto fare un tentativo di unità religiosa, ed essendosi constatato che ogni comunità di villaggio proibiva la carne d'un animale diverso da quello la cui carne era vietata nelle altre, non rimase – poichè «solo i punti di negazione contenuti nei loro costumi religiosi potevano congiungersi in un punto d'unità, che non era possibile logicamente costruire sulle concessioni positive» – che proibire del tutto il vitto carneo¹²⁶. «Lo scetticismo – scrive energicamente il Secrétan – si eleva invincibile sul fatto, riconosciuto da tutti, che si può ingannarsi, e sulla riflessione idealista che è impossibile allo spirito di uscire da sè medesimo per verificare la conformità dei suoi giudizi con la realtà delle cose che crede esistano fuori di lui; cosicchè il loro valore obbiettivo si riduce fatalmente

¹²⁶ *Schopenhauer und Nietzsche* (Monaco e Lipsia, 2 ed., 1920, pag. 172).

all'assenso di tutti gli spiriti, assenso che non si ottiene, che non si riuscirebbe ad ottenere e che sarebbe impossibile constatare se per avventura si ottenesse¹²⁷». E non meno energicamente constata il Renouvier «È un fatto che la filosofia ha preteso quasi sempre raggiungere mediante la ragion pura verità indubitabili. È altresì un fatto che tutte le verità preconizzate vennero poste in dubbio e che il metodo intellettualista preso in blocco non ha prodotto che incoerenze e contraddizioni;... che gli uomini, al di fuori del puro empirismo e di qualche ragionamento semplice, strettamente deduttivo, non pronunciano in gran parte che giudizi dove manca il sentimento della *vista chiara e distinta* della verità, che esige Descartes; e che essi si ingannano di continuo. Ma quando essi hanno o ritengono di avere questo sentimento, accade loro ancora di ingannarsi: giacchè bisogna ben supporre che i grandi filosofi l'avessero nei loro più importanti giudizi, ed essi si sono

¹²⁷ *Essais de philosophie et de littérature*, pag. 265.

reciprocamente contraddetti e molto comunemente ingannati, per conseguenza, non ostante l'*evidenza*¹²⁸».

Che la divergenza per sè basti ad impedire di determinare il punto fermo sede della ragione, come la ragione si circoscriva e si distingua dalla non-ragione, dall'errore, dalla pazzia, è cosa che, quando non sono spinti da motivi polemici a negarla, tutti almeno implicitamente ammettono. Ne è prova il fatto che ogni qual volta il pensiero umano comincia a divergere da un punto rimasto a lungo fisso come ragione, come verità, universalmente, o quasi, accettata, cominciano a sorgere e a incrociarsi le accuse di scetticismo, le accuse, cioè, appunto di distruggere la ragione, di cancellare i suoi precisi confini e ridurre al nulla la sua forza. Interessante, a questo proposito, è quel che un nostro vecchio e bizzarro scrittore, il Buonafede, ci dice circa le reciproche accuse che si palleggiavano i protestanti e i cattolici essere lo scetticismo la conseguenza della dottrina di quelli o di questi. «Dopo quel mal tempo, in cui per sollevazione furono tagliate tutte le briglie dell'antica, ragionevole, umana e divina autorità, lo spirito di rivolta e di superbia debbe ricorrere alla *libertà del pensiero*, da cui nacque per naturale conseguenza l'arbitrio di esaminare a suo talento, d'interpretare, di dubitare, di definire, di credere e non

¹²⁸ *Philosophie Analytique de l'Histoire*, Parigi, 1897, vol. IV, pag. 690.

credere, e quindi dopo quel pessimo giorno si videro e si vedono gl'infiniti disordini di ragione sfrenata dilatarsi e infuriare per quelle terre, ove la licenza s'intruse¹²⁹». Questa è la tesi cattolica. I cattolici, insomma, dicono ai protestanti; voi variate, vi contraddite, vedete il vero diverso, dunque non vedete il vero; noi cattolici soltanto non variamo nè ci frazioniamo in divergenze; dunque solo noi siamo nel vero. Qui basterebbe però anche che una delle sette protestanti considerasse insieme tutte le altre e *con queste* il cattolicesimo, rifiutandosi di assegnare ad esso un posto a parte e soprastante, perchè esso pure fosse travolto nel vortice della contraddizione, divenisse cioè *una delle opinioni*, che, come tutte le altre, contraddice ed è contraddetta. Ma la risposta, che davano i protestanti, riferitaci dal Buonafede, non è meno interessante. Essi dicevano cioè (alludendo alla dottrina del vescovo Huet) «che dal cattolicesimo nacque l'universale pirronismo e la corrente iliade di tanti mali; imperocchè volendosi nel sistema cattolico escludere la via dell'esame e sostenere il giudice delle controversie e l'autorità infallibile della Chiesa, si pensò essere opportuna a quello fine la oppressione della ragione e il pirronismo assoluto; giacchè statuito che non sia da fidarsi per niente

¹²⁹ AGATOPISTO CROMAZIANO, *Della Istoria e della indole di ogni Filosofia*, Napoli 1787, vol. VIII, pag. 208.

della fallace ragione, sarà dunque forza rifugiarsi a chiusi occhi nell'autorità¹³⁰». – Curiosa testimonianza che quando vien meno l'accordo e il consenso universale, quando le menti cominciano a divergere, si ha da tutte le parti la sensazione di dover cadere nello scetticismo, vale a dire la sensazione che, mancato l'accordo, non c'è più mezzo di stabilire che sia ragione, nè possibilità di appellarsi ad essa. E veramente il semplice fatto dei dispareri autorizza a stabilire, col sorriso oraziano, l'impossibilità di decidere.

Empedocles, an Stertini deliret acumen¹³¹.

¹³⁰ *Ib.* pag. 209 – Val la pena di richiamare qui la notevole opinione dello Schulze: cioè che gli scettici sono i *protestanti* contro l'affermazione dei dogmatici che la verità sia raggiunta e quindi la ragione filosofica non più perfettibile, come i *protestanti* in materia religiosa sono chiamati così perchè protestano contro l'infallibilità d'un'autorità visibile in religione (ossia contro il fatto che la verità sia in questa ormai definitivamente acquisita). Perciò, secondo lo Schulze, lo scetticismo è «il protestantesimo nella filosofia». (*Aenesidemus*, ecc. *Vorr.* ed. Liebert, Berlino, 1911, p. X).

¹³¹ *Hor., Epist.* L. I, 12. Nulla meglio della famosa espressione

La mancanza di identità dei pronunciati dello spirito, la mancanza di consenso universale, la presenza di incessanti divergenze, è adunque quella che rende impossibile determinare che cosa sia la mente sana, come essa si distingue dalla pazzia. — Si noti anzitutto che tali divergenze sono assai più profonde che ad una riflessione superficiale non appaia. Ci si illude che la realtà sia la stessa per tutti. Invece stessa per tutti è soltanto, o poco più, la realtà meramente percettiva, materiale: questo

«rerum concordia discors», contenuta in questa stessa epistola, mostra la profondità e spontaneità dell'intuizione scettica d'Orazio. Se egli avesse detto «discordia concors» avrebbe affermata la tesi idealista, quella delle contraddizioni raccolte e pacificate in un'unità superiore. Dicendo «concordia discors» afferma la tesi scettica: l'unità (la concordia) esiste solo a prima occhiata; guardata più attentamente essa diventa «discors», è pullulante di contraddizioni, in queste s'appunta, si dirompe, va a finire, come insieme di contraddizioni si rivela. Insomma, il momento terminale, stabile e decisivo è quello della discordia e della contraddizione, non quello della concordia e dell'unità.

tavolo, questa sedia, ecc. Ma su di essa ciascuno di noi fabbrica un mondo speciale e diverso, nel quale ci chiudiamo e viviamo. Chi ha avuto modo di osservare durante la guerra uno scolaro e di constatare come per lui la realtà momentosa, presente, incombente, era il compito, la lezione, il voto, e invece la guerra era un fatto che si disegnava appena lontanamente e vagamente nello sfondo, mentre per il padre questo era l'evento immenso e quelle questioni scolastiche fatterelli insignificanti – ha potuto misurare tutta la diversità dei nostri mondi spirituali, delle nostre realtà. E veramente chi non le ha misurate – e quindi chi non è scettico – vuol dire semplicemente che non ha esperienza delle cose umane. Vuol dire cioè che non ha mai saputo notare l'esistenza e il significato dei mondi di «verità» religioso o amoroso: reggentesi spesso, l'uno e l'altro, nonostante evidenti contraddizioni, smentite, delusioni, disinganni, con stupefacente fissità (fede, fedeltà). Chi vede questi mondi dal di fuori grida a chi vi vive dentro: sei pazzo! squarcia il velo! renditi capace di vedere la

realtà com'è! Ma chi vi vive dentro è altrettanto incrollabilmente certo che abbia un velo e sia incapace di vedere la realtà com'è chi ritiene quei mondi, mondi di pazzia. – Da un lato il poter fare una passeggiata ogni giorno in certe ore e in certe vie con un vestito elegante indosso, dall'altro il produrre o acquistare gloria nel campo letterario o scientifico, diventano del pari il perno (quanto incomparabilmente diverso!) su cui s'aggira lo scopo della vita, due manie, due costruzioni di differentissimi mondi spirituali, in cui vivendo ciascuno di coloro che vive nell'uno dei due ritiene di vivere nel solo degno, nobile, distinto, eccellente, e non comprende e deride il mondo spirituale creato dall'altro, quella che è per questo la realtà. – Madame Bovary, il teppista per cui la realtà e la vita è quella notturna degli angiporti e dei trivi, l'anarchico bombardiere immerso irreparabilmente nella sua visuale di fanatismo, costituiscono tanti mondi spirituali profondamente eterogenei e incomunicanti tra di loro e con quello in cui noi viviamo. Fissazioni e modi irriducibili di vedere, vertigini mentali che alterano irrimediabilmente la realtà, noi li

chiamiamo. Ma la realtà dov'è? Fruttuosa di riflessioni è, se vi si medita alquanto sopra, allargandone la portata, questa sentenza di Nietzsche: «Giudizi, giudizi di valore sulla vita, pro o contro, non possono in ultima analisi mai essere veri: hanno solo valore come sintomi, solo come sintomi vanno presi in considerazione¹³²». Anche la cosiddetta normalità di pensiero e di vita non è forse un modo di vedere, una «fissazione?» Non sarebbe, invece, *vera* l'altra visuale? Già solo che l'altro veda così è una ragione di incertezza. E non frequentemente l'uomo «normale» «virtuoso», si sente assillato dal dubbio se non sia egli il pazzo, se veramente egli non sacrifichi la vita per delle ubbie, e non si metta al rischio di perdere un *pari*, assai più serio di quello insensato di Pascal. «J'expose le fini pour avoir l'infini» egli diceva; e avrebbe dovuto dire: giuoco il finito che sono certo d'avere contro un infinito nella miglior ipotesi incertissimo. E così qui; non si giocherebbero dei

¹³² *Gotzen-Dämmerung (Das Problem des Sokrates, 2).*

certi e solidi vantaggi e piaceri, per delle pure e semplici montature e suggestioni spirituali? Qualcosa di simile all'auto-inganno (alla pazzia) che generalmente si scorge nel fatto, p. e., d'una fanciulla che caduta nell'abisso della vertigine religiosa, sacrifica il mondo, i suoi affetti, le sue gioie, al convento, non ci sarebbe in fondo ad ogni «normalità», ad ogni «morigeratezza»? Irriducibili sono queste diverse visioni della vita, questi differenti mondi spirituali in cui ciascuno di noi è racchiuso. Inutile cercar di cambiarle; inutile e impossibile giudicarle. Se fossimo in colui che ne nutre una diversa dalla nostra, se vedessimo con *la sua ragione*, anche noi giudicheremmo forme di vita superiori, cose da farsi, le migliori da farsi, quelle che egli così giudica. Nè, se egli non le vedesse così con *la ragione in lui*, avverrebbe che, magari contro la disapprovazione dei più, così le giudicasse e operasse secondo tale suo giudizio. Che cos'è dunque ragione, che cos'è pazzia? È forse Spinoza che ha dato la risposta insuperabilmente profonda: – Che cos'è la ragione? La pazzia di tutti. Che cos'è la pazzia?

La ragione del singolo. Che cos'è la verità? L'errore vecchio di secoli. Che cos' è l'errore? La verità giovane d'un minuto.

È ovvia la conclusione che queste osservazioni impongono. Già Aristotele aveva detto che quando siamo svegli abbiamo un mondo comune, quando sogniamo ognuno ha un mondo suo proprio. Kant aderisce a questo pensiero e ne afferma la reciproca: «quando di diversi uomini ciascuno ha il suo mondo, è da reputare che essi sognino¹³³». Se, dunque, caratteristica dell'essere svegli, o del possedere la ragione, il controllo di

¹³³ *Träume eines Geistersehers* etc.; cfr. FISCHER, *Geschichte d. n. Phil.*, V. ediz., 1909, vol. IV, pag. 299, 302. — Si osservi come questo pensiero di Kant (soprattutto in quanto egli aggiunge che il mondo comune è il mondo delle sensazioni, il dominio dell'esperienza), dia ragione ad una delle nostre tesi fondamentali, che cioè basta il disaccordo per provare che si è nell'impossibilità di accertare il vero, e quindi per assodare lo scetticismo — e che questo perciò necessariamente domina in tutta la sfera che va oltre il più rigidamente limitato empirismo. — Che la mente ancora fresca e non rotta ai cavilli sia

essa, la sanità mentale, è l'aver un mondo comune, e caratteristica del sognare o dell'esser fuori della ragione è l'aver ciascuno un mondo proprio, poichè, come si vide, ciascuno di noi (al di sopra delle mere percezioni e di alcune deduzioni astratte – cioè là dove siamo veramente *noi*), abbiamo il nostro mondo irriducibilmente particolare, di convinzioni politiche e religiose, di pensieri sulla vita e sulla sua condotta, di suprema importanza data a questo o quel fine diversissimo, ecc., così tutti sogniamo, tutti siamo fuori dalla ragione, tutti (se così si vuole accentuare la cosa) siamo pazzi. In altre parole. Se si diverge, poichè dei divergenti, di coloro che professano opinioni contraddittorie, tutt'al più uno

della constatazione delle contraddizioni sospinta allo scetticismo, lo prova la storia del pensiero greco in cui fu l'aver un bel giorno aperto gli occhi al fatto singolare che gli uomini hanno costumi, morali, religioni, leggi diverse, che diede adito alla prima scettica, quella sofistica (v. l'interessante descrizione di questa situazione in E. MEYER, *Gesch. d. Altertums*. II ed., 1915, vol. IV, pag. 112).

solo può essere nel vero, bisognerebbe dire che tutti, meno uno, sono fuori della ragione, sono pazzi. Ma è dire poco. *Tutti* lo sono, *tutti* lo siamo¹³⁴. Difatti, chi è colui che sia nella ragione e nel vero, il savio, il non pazzo? Siccome non esiste un punto fisso di verità a cui ci si possa riferire, il semplice fatto del divergere, il semplice fatto che si vada in direzioni concettuali discrepanti ed opposte, stabilisce l'universale aberrare dalla ragione, o meglio da quella linea meramente ipotetica che si dovrebbe dire, se ci fosse modo di determinarla, la linea della ragione, mentre da ciò risulta invece, non

¹³⁴ «Insanis ac tu, stultique prope omnes. Desipiant omnes aequae, ac tu». (HOR., *Serm.* L. II, 3). Meglio assai che dalle nostre considerazioni si può, in questa satira, sotto il tocco arguto e leggero del grande poeta, apprendere la teoria dell'universale divergere dall'(inesistente) punto determinato della ragione. Tutti gli altri sono pazzi, asserisce giustamente e dimostra lo stoico, il «saggio», l'uomo «normale». Ma il pazzo maggiore sei tu, non meno giustamente conclude l'altro (cfr. quanto diciamo a pag. 86-87).

solo che essa non è determinabile, ma che non si può nemmeno dire se esista o meno. Stabilisce insomma, l'irragione (la pazzia) universale, come il fatto che in una coscienza le idee procedano in direzioni scoordinate e disarmoniche prova che tale coscienza è pazza. Ovvero, ancora con altre parole. Se esistesse la ragione assoluta, se la ragione possedesse l'*assolutezza*, ossia una configurazione precisa, che è come dire se ci fosse *la* ragione, non dovrebbe esservi nessuna deviazione. La ragione (se esiste) è e non può essere, circa qualsiasi punto o questione, se non *una, quella*. Un modo di vedere differente, sia la differenza piccola o grande, verta su di una frivolezza o su di una questione capitale, è un uscir fuori dalla ragione. E l'uscir fuori dalla ragione è cadere, in più o meno larga misura, nella pazzia. Perciò, se esistesse *la* ragione, tutti i provvisti di ragione, i non pazzi dovrebbero pensare assolutamente allo stesso modo, e il diversamente pensante dovrebbe esser detto aberrante dalla ragione, ossia pazzo. Invece ciò non si dice. Pensieri diversissimi, opposti, si ammettono come tutti ragionevoli, si accolgono nella sfera della ragione,

e il criterio con cui si determina la fuoruscita da questa è meramente empirico: il deviare in forma praticamente pericolosa. Ma che vuol dir ciò, se non, ancora, che la sfera della ragione non si può determinare con precisione, che si è costretti a segnarne i confini così largamente e lassamente da accogliere in essa anche il diverso, il divergente, il contraddittorio, cioè la pazzia? Ossia, insomma, che non v'è mezzo di stabilire che sia la ragione e di distinguerla dalla pazzia?

Si avverta come di questo inscarnibile amalgamarsi, confondersi e confluire di ragione e pazzia sia, nel campo pratico, una prova evidente l'uso della violenza. V'è una tendenza incoercibile (e la vita politica odierna ce la mette impressionantemente sott'occhio) a sopprimere con la violenza privata o pubblica le manifestazioni di parere e di condotta diverse dalle nostre, perchè ci risultano un'impossibilità logica e morale, cioè una non-ragione. Si sente ad ogni momento, o si è sentito, il bisogno di determinare mediante imposizione d'autorità il modo con cui gli uomini devono condursi e

pensare, gli stretti limiti che essi non devono trascendere, cioè di stabilire d'autorità che *questo* è il punto giusto della ragione e quanto devia da esso devia dalla ragione. Ideale, quest'ultimo, splendido, ma inattuabile: poichè, come la storia prova, l'autorità sbaglia essa pure, forse è la prima che sbaglia; manca sempre il giudizio superiore di verità la cui obbiettività possa controllarsi su di un'unità di misura indipendente dai processi mentali soggettivi; siamo sempre in balia della soggettiva coscienza, e ciò vuol dire essere senza bussola che possa condurre al porto sicuro della verità; senza contare che quanto più l'autorità impone, tanto più l'insurrezione contro di essa, quand'anche essa fosse nel vero, diventa aspra e difficilmente reprimibile, e che con l'autorità non si ottiene sempre (almeno di primo acchito) l'adesione interna, bensì solo quella esterna e meccanica. Ma, a parte ciò, non è strano che ad impedire la «non-ragione» non basti la ragione e occorra proprio la violenza e l'imposizione d'autorità? Perchè questo fatto singolare? Perchè come diceva Galileo, bisognerebbe poter «rifare i cervelli degli uomini,

e renderli atti a distinguere il vero dal falso: cosa che solo Dio la può fare¹³⁵». Perchè le «ragioni» sono eterogenee; ognuno vede dal fondo irriducibile e sovrano della propria «ragione» – monade senza finestre – il mondo in un certo modo ed è perciò impossibile persuadere¹³⁶, nè resta che sopprimere con la forza le «ragioni» divergenti, ossia pazze, quelle de' cui possessori anche il Bruno diceva che non si possono correggere se non «con toglierli via quel capo e piantargliene un altro¹³⁷». L'uso della violenza e dell'autorità è dunque la prova che da ogni parte si riconosce il pericolo che la non-ragione (quella che gli uni o gli altri ravvisano esser tale) si diffonda tra le menti (tra le ragioni). È la prova che si ha da ogni parte la convinzione che tra le menti o ragioni si diffonda più facilmente la non ragione che

¹³⁵ *Dialogo dei Massimi Sistemi*, Gior. I, (ed. Vigo p. 58).

¹³⁶ cfr. *La Filosofia dell'Autorità*, § 7.

¹³⁷ *Cena de la Ceneri* I, (*Dial. Met.*, Bari, 1907, p. 31).

la ragione; che, lasciate a sè, non tenute a segno dalla forza, le ragioni corrono spontaneamente verso la non-ragione; – in una parola che le ragioni pencolano di continuo e quasi di preferenza verso la pazzia.

Qui viene in piena luce tutta la vanità d'una delle obiezioni che si usa dirigere contro lo scetticismo: quella cioè che le posizioni contraddittorie, che lo scettico addita a sostegno della sua tesi, sono però assunte tutte *dalla* ragione; che è *la* ragione, la quale, non esaurendosi in nessuna di quelle posizioni spinge ciascuna a passare al suo opposto ed abbraccia nella propria unità questa e il suo opposto; che insomma la ragione, essendo essa che fa germinare quelle contraddizioni, è altresì essa che costituisce al disotto di queste il loro substrato unitario¹³⁸. Chi spinge da una posizione concettuale al suo opposto? Sempre quell'unica attività che è la ragione. Questa dunque stringe ad unità e in certa guisa

¹³⁸ È la consueta obiezione di impronta hegeliana, che mi rifece, fra gli altri, anche il Tilgher nel *Mondo* del 24 febbraio 1922.

appacifica le contraddizioni, perchè tutte possono dentro di essa, ed essa forma così quel mondo comune, quella sfera di universalità che, sulla base delle contraddizioni, lo scettico nega. Le contraddizioni (in altre parole) sono tutte pensate, anzi create, dalla ragione. Nel momento in cui diciamo che cose o concetti si contraddicono, per dire che si contraddicono li pensiamo. Li pensiamo tutti del pari. In questo pensiero che li pensa, in questo essere pensati dal medesimo pensiero, affermati dalla medesima ragione, c'è quel loro substrato comune, quella loro comunità e universalità, quel loro elemento di omogeneità, che lo scettico nega.

Sono i soliti cavilli verbali. Anzitutto, non è vero che le cose o i concetti contraddittori posino veramente tutti entro *un* pensiero od *una* ragione. Infinite cose e idee ci sono nell'universo, completamente eterogenee e slegate tra di loro, che non trovano affatto sede in un'unica mente, che nessuna mente abbraccia nella loro totalità nè stringe quindi nemmeno in questa superficiale unità

dell'essere pensate¹³⁹. Che tutti gli eventi o i concetti siano ridotti ad unità con l'essere pensati da una mente, non è un fatto. Vi ci si sostituisce quello che noi *pensiamo di pensarli*, che *ci figuriamo* cioè che possano essere così pensati da un'unica mente, e di tale sostituzione ci si appaga. Ma, a parte ciò, l'argomento idealistico-dogmatico: le contraddizioni non sono *del tutto* contraddittorie, non costituiscono una spezzatura incolmabile, non sono senza ponte, senza elemento d'unità, perchè sono tutte poste o pensate dalla ragione – tale argomento si palesa alla luce delle considerazioni dianzi fatte unicamente specioso e irrisorio.

Sulla base di esso, la ragione non è più, per così dire, la *sostanza unica* che forma ugualmente tutte le contraddizioni (e così istituisce fra esse una certa unità); ma in quanto sostanza che le forma è essa stessa spezzata. O, in altre parole: la ragione perde qualsiasi sostanza, qualsiasi concretezza, qualsiasi contenuto e diventa il puro

¹³⁹ Cfr. JAMES, *La Volontà di Credere*, Milano 1912, p. 158.

cerchio formale che contiene indifferentemente le cose più disparate. Come nell'affermazione edonistica che l'uomo segue sempre il piacere, questo, una volta che si intenda in guisa da abbracciare qualunque più opposto fatto, tanto il martirio quanto la gozzoviglia, perde ogni significato e diventa una pura astrazione¹⁴⁰; così la ragione, una volta che è fatta sede comune e elemento di

¹⁴⁰ «Denn wenn die mühevollste Hingabe an wissenschaftliche oder sonstige objective Ziele und das leichtsinnigste Genussleben, wenn das Märtyrertum für politische oder religiöse Überzeugungen und die feigste Bosheit und Hinterlist, wenn die grenzenloseste Aufopferung und die grenzelose Selbstsucht doch alle zusammen nur ein einziges letztes Ziel der Lust verfolgen sollen, dann ist diese etwas so abstraktes, muss, um das gleiche Verhältnis zu all diesen Entengesetzen zu haben, sich so hoch über das Einzelne erheben, dass sich gar kein spezifischer Inhalt mehr für sie angeben lässt; aller Eudämonismus kommt darauf hinaus, die tatsächliche Ziele der Handlungen, die er aus Erfahrung kennt, als Glück zu bezeichnen» (SIMMEL, *Hauptprobleme der Philosophie*, V, ediz., 1920 p. 131; cfr. anche *Einleitung* ecc. vol. I, pag. 391, e 134-5).

unità di tutti i concetti più contraddittori, diventa un'astrazione insignificante, un concetto vacuamente formale, un mero cerchio vuoto che si può tracciare indifferentemente attorno a qualunque cosa e che accoglie in sé qualunque cosa: una proposizione e la sua opposta, cioè il vero e il falso, poichè il vero, se esistesse, sarebbe *uno, quello*, e il suo contrario il falso; cioè ancora la ragione e la pazzia, poichè la ragione, se esistesse, sarebbe sempre su ogni punto *una, quella*, e il suo contrario è la non-ragione, la pazzia. Ma se quindi la «ragione» è fatta diventare la circonferenza che contiene in sé tutto, vero e falso, ragione e pazzia, essa perde così ogni caratteristica concreta e di contenuto determinato che

Proprio lo stesso si deve dire della ragione. Se in essa si comprende tutto il contraddittorio – materialismo e idealismo, religione e incredulità ecc. – se di tutto questo contraddittorio si dice che esso ha questo tratto di unità che è sempre la ragione che lo abbraccia o lo forma, che cos'è più la ragione? Tutto, e quindi nulla; un'astrazione, priva di ogni specifico contenuto.

possa permettere di distinguerla dalla non-ragione o dalla pazzia¹⁴¹.

**Inesistenza della verità
significa inesistenza dell'essere.**

Tutti divergono; non c'è dunque modo di determinare, o non esiste, la linea giusta. Tutti deviano; tutti vanno per strade intellettualmente diverse. Dunque non è possibile stabilire, o non c'è, la strada buona. Nessuno è nella ragione e nella verità: ossia nella reciproca universale divergenza e deviazione scompare la possibilità di segnare qualsiasi punto o direzione come quello della ragione e della verità. Non c'è ragione, non c'è verità. A questa conclusione scettica ci troviamo ineluttabilmente sospinti¹⁴².

¹⁴¹ v. del resto anche *Lineamenti di Filosofia scettica*, 2^a ediz., pag. 264 e seg.

¹⁴² Ho altrove confutato la banale obiezione che lo scetticismo si contraddice perchè afferma la *verità* che non c'è *verità*. Qui

Quando si dice «non c'è verità» di primo acchito si è portati inconsapevolmente a intendere questa frase così: la verità non possiamo conoscerla; cioè: quale sia la vera conformazione del reale non possiamo sapere; ma una conformazione precisa e certa, che si constaterrebbe se potessimo arrivarci, la realtà la possiede.

Non v'è dubbio che se anche la verità esistesse, se anche cioè la realtà avesse una determinata conformazione, sua *vera*, noi non potremmo conoscerla, non foss'altro per la profondissima ragione addotta da Senofane (e che esce illustrata da quanto dicemmo sin qui) che l'uomo

se anche nel vero drittamente gli accada di còrre,

sia ricordato che lo scetticismo è un atteggiamento puramente negativo. Il suo non contraddirsi riposa, insomma, su ciò che esso è, non un sistema, ma semplicemente la negazione di tutti i sistemi. Esso può far propria la conclusione di questo dialoghetto del Meredith: «Inspire him with some philosophy. – I have none – If I thought so, I would say you have better». (*The Egoist*, T. V.º).

Pur ei non lo saprebbe; che è materia opinabile tutta¹⁴³.

E di tale impossibilità nulla ci può meglio convincere che gli argomenti con cui i dogmatici presumono sostenere invece l'accessibilità della verità, tanto siffatti argomenti sono menzogneri d'una menzogna evidentemente consaputa, cioè enunciati nel mentre lo scrittore scorge benissimo le obbiezioni mortali che possono muoversi contro le sue enunciazioni. Ciò si dica in particolare delle «confutazioni sofistiche» d'uno dei più antipatici e falsi, e ostinatamente e volutamente falsi, tra i nostri filosofi, il Rosmini. Trionfale è la sua dimostrazione che noi apprendiamo necessariamente la verità quando si tratta di quelle cose così generiche, e sulle quali la certezza e l'uniformità di adesione non conta praticamente nulla, come sono quell'informe mollusco che è l'«essere» rosminiano, la percezione intellettuale, i quattro principî del ragionamento, e, se si

¹⁴³ fr. 34 D trad. FRACCAROLI.

vuole anche, i sommi principî delle scienze¹⁴⁴. Ma quante oscillazioni, sotterfugi, scappatoie, limitazioni, quando si viene a cercar di stabilire la possibilità della certezza della conoscenza nel campo che solo ha importanza per la vita! Comincia, pel Rosmini, la possibilità dell'errore (da cui è immune la cognizione dell'essenza delle cose) col giudizio, che è, secondo lui, unione di due oggetti¹⁴⁵. Non c'è possibilità di errore nella cognizione diretta (che è quella delle essenze), ma solo in quella riflessa, la quale «analizzando quest'idee delle cose, vi nota e distingue a parte a parte le varie loro proprietà¹⁴⁶». Questa seconda cognizione «non aggiunge nulla alla prima, se non un lume maggiore¹⁴⁷»;

¹⁴⁴ *Nuovo Saggio*, vol. III.

¹⁴⁵ *Ib.* N. 1249-1251.

¹⁴⁶ *Ib.* N. 1259.

¹⁴⁷ *Ib.*

quindi è una ricognizione, più che una cognizione¹⁴⁸. E solo in essa l'errore può aver luogo; ed è volontario: nasce, cioè dal non aver voluto dare l'assenso ai «grandi rapporti delle cose» appresi con la prima¹⁴⁹. – Il sofisma è enorme. Si riduce la cognizione necessaria e infallibile alla percezione intellettuale (percezione delle essenze: p. e., nell'idea di albero, nel concepire «quella proprietà qualunque ella sia, a cui fu imposto dagli uomini il nome *albero*»),¹⁵⁰ e si pretende che tutto il resto delle nostre operazioni intellettuali si riduca ad un riconoscimento di ciò che quella percezione ci fa conoscere¹⁵¹. Si finge di non vedere che invece tutto il nostro pensiero non è che una valutazione soggettiva di

¹⁴⁸ *Ib.*

¹⁴⁹ N. 1278.

¹⁵⁰ N. 1215.

¹⁵¹ Per toccare con mano, del resto, come l'edificio rosminiano della certezza vada tosto in pezzi, basta notare che da quel

quella (per un momento concedendola) percezione intellettuale, un mondo spirituale nostro proprio che creiamo su di essa. Si finge di non vedere l'impossibilità

riconoscimento della percezione intellettuale che ci dà infallibilmente la verità, deriva la certezza dell'esistenza di Dio (N. 1212), la quasi certezza dell'esistenza degli angeli (N. 1209 n. 2), la certezza dell'esistenza dell'anima spirituale. «Quando il materialista dice a sè stesso che l'anima propria è corpo, non è ch'egli *sappia* che tal sia, ma solo *reputa*» (N. 1363). Così pronuncia con sicurezza il dogmatico che ha dimostrato la certezza della verità. Sa invece chi dice che l'anima è sostanza spirituale, perchè ciò è un riconoscimento della percezione intellettuale, e quindi un'asserzione infallibile e certa! «Per quai mal passi la *riflessione* può turbarsi a segno da venire nella opinione che l'anima sia corporea?» (N. 1367) *Certezza* che si potevano enunciare nel 1850. Ma basta il passare di pochi anni per rovesciare la situazione, per mostrare che è lo spiritualista colui che *reputa*, per far vedere così che cosa sia la *certezza* e come il riconoscimento della infallibile percezione intellettuale l'assicuri!

di sostenere che tutta l'enorme complicazione dei nostri giudizi, tutte le questioni che veramente ci importano, il mio e il tuo, la libertà morale, il concetto del bene, un'ardua costruzione metafisica o religiosa, siano implicitamente contenute in quella iniziale ed elementare percezione intellettuale. Si fa mostra di non vedere che non è già la certezza circa la cognizione dell'«essere», dei quattro principî logici e delle essenze principali delle cose¹⁵², la quale, anche esistendo, permetta di concludere contro lo scetticismo, ma a che ciò occorrerebbe la certezza e l'accordo dove si è costretti a riconoscere che, per una ragione o per un'altra, non esistono, in filosofia, in religione, in morale, in politica, in quello che è, non astrazione, ma vita concreta del nostro spirito. Si fa gli ingenui sino a non accorgersi che il processo andrebbe rovesciato: che non già fatto fondamentale è che l'apodittica certezza sia assicurata su

¹⁵² v. riassunto al N. 1246 e anche al N. 1372 e seg.

quelle questioni e fatto secondario, spiegabile, giustificabile il dissenso e la mancanza di certezza su queste; ma che, viceversa, ciò che sarebbe fondamentale (e solo rovescierebbe lo scetticismo) sarebbe l'accordo e la certezza su quest'ultime, con che si potrebbe benissimo far a meno della certezza sull'essere, sui principî logici, sulle essenze. E sempre si viene alla conclusione che non vi dovrebbero essere divergenze e che la divergenza (ma quale delle due?) è in mala fede¹⁵³. Invece, poichè della buona fede e della cautela d'intelletto dei divergenti nessuno ha il diritto e l'autorità di dubitare, eppure le divergenze esistono – si pensi alle divergenze in filosofia: chi è autorizzato a dire se queste ci siano perchè gli uni o gli altri filosofi mancano di buona fede, di cautela, di lumi, e se costoro siano gli uni o gli altri? – vuol dire che quelle che il Rosmini chiama le cogni-

¹⁵³ «L'errore è volontario» (N. 1279 e seg.). È naturalmente il caposaldo di tutti i dogmatici, p. e. del Croce.

zioni riflessive non sono semplicemente la ripercussione di quella ch'egli chiama la percezione intellettuale, non si possono affatto ridurre ad una ricognizione di questa, ma sono una creazione, autonoma ed indipendente, dei nostri spiriti, nella quale questi necessariamente si avviluppano nelle divergenze e nelle contraddizioni e smarriscono ogni base di certezza, perchè non esiste nè bussola nè àncora, quella bussola e quell'àncora che il dogmatico, per puro bisogno di causa, aveva fantasticato essere l'infallibilità della «percezione intellettuale» e il suo dominare anche nel campo delle «cognizioni riflessive» ridotte a semplice riconoscimento di essa¹⁵⁴.

Se, dunque, è indubitabile che la verità, la *vera* confor-

¹⁵⁴ v. altri argomenti contro questa teoria del Rosmini nel mio vecchio libro *La Trascendenza* (Torino, 1914, p. 301) – Cfr. sulla questione in generale *La Scepti Estetica*, Bologna, Zanichelli, p. 96 e s.; *Introduzione alla Scepti Etica*, Firenze, Perrella, p. 178 e s.; *La Filosofia dell'Autorità*, Palermo, Sandron, p. 222.

mazione della realtà, quand'anche esistesse, non si potrebbe conoscere, occorre andare più oltre. «La verità non esiste», dicemmo, inconsapevolmente s'intende come «la verità non si può conoscere, quantunque una certa *vera* conformazione del reale vi sia». Ciò è sempre credere nella verità, poichè credenza nella verità è credenza in qualcosa *che è*, anche se non si riesce a conoscerlo, e la maggior parte di quelli che dicono «non c'è verità» intendono che, pur non potendo questa venire conosciuta, c'è però uno stato di essere *che è* (vero).

L'esistenza della verità si identifica, dunque, con l'esistenza dell'essere. «Esiste la verità» vuol dire «c'è l'essere»; «non esiste la verità» significa «non c'è essere».

Ora, se non ci fosse essere? Se non ci fosse verità nel senso appunto che è l'essere, la realtà, che non c'è? Che l'essere (la cosa in sè) *non è*, è un polipo informe che si mostra in qualunque foggia ed è tutto in questo suo mostrarsi in foggie diverse ed opposte, e al di fuori di ciò non ha alcun essere, *non è*? — Per il Bradley, la contraddizione è l'indice dell'irrealtà; tutto il nostro mondo, anche quello spirituale più alto, della scienza,

della morale, della religione, formicola di contraddizioni, dunque è irreali, è apparenza, *non è*. L'assenza delle contraddizioni è il carattere necessario dell'essere. Il «mondo vero», l'assoluto, il mondo *che è*, non deve avere contraddizioni. Tale mondo *che è*, tale mondo senza contraddizioni, per il Bradley, *deve* esistere, quantunque non sia questo nostro¹⁵⁵. Ma l'esistenza del mondo *che è* è posta dal Bradley come mera asserzione. Il mondo nostro è contraddittorio, e perciò non è; *dunque*, deve esserci un mondo senza contraddizioni, un mondo *che è*, solo l'assenza di contraddizioni essendo ciò che accorda l'essere. Si tratta, però, d'un postulato enormemente arbitrario. Noi conosciamo solo il nostro mondo. Questo è contraddittorio, ossia non possiede l'essere, *non è*. Nulla legittima a concludere da ciò all'esistenza d'un altro mondo senza contraddizioni e quindi *che è*. L'unica legittima conclusione possibile è che il mondo è contraddittorio, dunque non è vero, *non è*, non

¹⁵⁵ *Appearance and Reality*.

esiste *verità*, non esiste *essere*.

«Non esiste verità» non significa dunque «la verità non si può conoscere, ma però, per quanto occulta, c'è, perchè c'è una certa precisa conformazione dell'essere, che, se ci arrivassimo, conosceremmo». «Non esiste verità» significa «non esiste essere». Forse nel suo nocciolo intimo, il reale è un informe, – un nulla che, alle diverse specie e individui, apparisce diversamente, ed è *tutto* in questo suo apparire diversamente. La realtà non ha forse nessuna conformazione, non ha nessun *essere* che si *potrebbe* conoscere se.... Forse non ha *essere*; non è; il suo in sè è il nulla. È tutta e soltanto nel suo diverso apparire. Questo vuol dire «non c'è verità»; cioè: «non c'è essere». Ogni sistema filosofico e scientifico cerca la verità e afferma di trovarla. La ricerca della verità è la preoccupazione continua e la meta costante del pensiero. Irraggiungibile e vana, perchè la verità non esiste, non nel senso che essa sia sepolta nel fondo delle cose e inattingibile dalla nostra mente, ma nel senso che, proprio nemmeno in quel fondo, in quel nocciolo più intimo delle cose, c'è una configurazione qualsiasi di

verità e di essere¹⁵⁶.

Questa esplicita identificazione della negazione della verità con la negazione dell'essere è stata talvolta efficacemente formulata dal Nietzsche, pel quale la negazione dell'esistenza della verità, del «mondo vero», s'esprime qua e là in tutta la sua pienezza con la negazione dell'essere¹⁵⁷. E di qui, in Nietzsche, l'affermazione del «divenire, col più radicale rifiuto persino del

¹⁵⁶ Esiste, naturalmente, anche per questa teoria il problema dell'errore. Poichè il mio pensiero è su tutti i punti la costante e precisa antitesi di quello degli idealisti assoluti, mentre per questi l'errore non esiste, tutto è verità, e siamo sempre nella verità, io affermo invece che la verità non esiste, che tutto è errore, che siamo sempre nell'errore. Ma che differenza c'è tra l'errore $2 + 2 = 4$ (errore, perchè verità unicamente dipendente dalle nostre supreme forme logiche) e l'errore $2 + 2 = 5$? Qui può efficacemente intervenire il concetto pragmatista. Ciò che riesce, o *works out*, è verità (per noi, sebbene, appunto perchè *per noi*, in sè errore).

¹⁵⁷ Così *Der Wille zur Macht* N. 568: «in einer Welt wo es *kein Sein gibt*» Cfr. anche N. 585 A.

concetto di essere¹⁵⁸». Questo divenire nietzschiano si differenzia da quello degli hegeliani per due caratteri essenziali. Il primo, che esso non è eterno sviluppo, ma eterno ritorno. Il secondo, che mentre gli hegeliani tentano di gabellare appunto il divenire per *essere*, per assoluto¹⁵⁹, per Nietzsche il divenire è (come è sempre stato nel pensiero filosofico da Platone in poi) la negazione radicale persino del concetto di essere. Tale divenire senza essere, negazione dell'essere, è tutto ciò che esiste. Esso è alla sua volta, come abbiamo prima dimostrato, apparenza e vanità: apparenza fino al punto che esso è, non apparenza d'un essere (che forse non c'è), ma apparenza di divenire, apparenza di sè stesso, divenire apparente, *mera* apparenza, senza *nulla* che vi sottostia. E questa *mera* apparenza è tutto quello che c'è.

¹⁵⁸ *Ecce Homo (Die Geburt der Tragödie, 3)*.

¹⁵⁹ Cfr. *Lineamenti di Filosofia scettica*, p. 253.

Con ciò mettiamo capo alla profonda intuizione del grande sofista Gorgia. Si va faticosamente discutendo e cercando di interpretare che cosa abbia voluto dire Gorgia col suo «nulla esiste; se qualcosa esistesse non si conoscerebbe; se si conoscesse non si potrebbe comunicare»; si cerca di far passare Gorgia semplicemente come un empirista di tipo milliano, od anche come uno che ha inteso soltanto scherzare¹⁶⁰. Non si vede che l'interpretazione di Gorgia è data dalla filosofia dei nostri giorni (riprova, di quel ripetersi del pensiero filosofico cui abbiamo dianzi accennato). Il «nulla

¹⁶⁰ Così ancora il v. ASTER, *Geschichte der Antike Philosophie*, Berlino e Lipsia, 1920, p. 42. «Es ist nicht sehr wahrscheinlich, dass Gorgias in diesen Thesen einen radikalen erkenntnistheoretischen Skeptizismus oder Nihilismus ernsthaft begründen oder auch nur als in der Theorie möglich hinstellen wollte;... eher handelt es sich um ein witziges Gedankenspiel oder noch wahrscheinlicher um eine parodierende Kritik der eleatischen Lehre». Non si potrebbe dare, secondo noi, interpretazione più errata.

esiste» di Gorgia non è altro che il nietzschiano «non c'è che un divenire senza essere, un divenire negazione radicale del concetto di essere». Le due prime proposizioni di Gorgia sono quelle stesse che, spontaneamente, sebbene in ordine inverso, noi siamo stati condotti ad enunciare nel nostro ragionamento: la verità non si conoscerebbe se anche esistesse; ma la verità non esiste, e questo non esistere della verità significa qualcosa di più della sua impossibilità d'essere conosciuta; significa che non esiste una conformazione *vera* dell'essere, ossia che non esiste una sua conformazione *tout court*, che non esiste l'essere.

Non esiste verità e questo appunto – notevolissima fra le contraddizioni in cui siamo immersi – è ciò che soltanto forma la vita del pensiero. La contraddizione suprema, infatti, è questa che il pensiero è suscitato dalla ricerca della verità, mira alla verità, e la verità cui mira e che solo lo eccita, una volta trovata, lo farebbe posare, lo toglierebbe di mezzo. Il fine del pensiero uccide, così, il pensiero. Come non si vede che *sapere* vorrebbe dire non *pensar più*? Che il continuar a pensare significa

che *non si sa*? Che è condizionato proprio a questo fatto che non si sa? Che il pensare deriva dal non sapere, e il sapere estinguerebbe il pensare? Che come l'amore non è che il miraggio che serve a conservare la specie, così la verità non è che il miraggio che serve a far perdurare il pensiero e che deve essere soltanto miraggio e fata morgana *appunto* per farlo perdurare? Che, insomma, scetticismo e pensiero stanno in necessaria correlazione o funzione l'uno con l'altro?

Qualunque cosa è “ordine”

Il mondo delle cose e quello della storia è, come abbiamo visto, profondamente alogico. I fatti naturali esistono od accadono non informati dalla ragione. La storia procede in modo assurdo, i suoi eventi danno risultati irrazionali. Ma la ragione umana è sempre all'opera per razionalizzare, riparare, riaccomodare, ricostruire logicamente, per rimaneggiare i fatti, esistenti e prodotti irrazionalmente, improntandoli di ragione, trasfigurandoli razionalmente; come il ragno è sempre all'opera per ricostruire la sua tela per quanto continuamente

sfondata. – E vi riesce. Perché?

Il mondo, abbiamo detto, sembra procedere di preferenza su binari di pazzia, avvertiti come tali nel momento in cui esso vi si incammina. Dopo, al filosofo della storia e spesso anche al pensatore comune, questo andamento si prospetta come una concatenazione razionale, in cui da ogni anello si passa ad un altro per necessità logica. Perché?

Perché, insomma, avviene che moti, tendenze, principi, pur scorti chiaramente come demenza al loro primo presentarsi, finiscano per essere ravvisati come ragione, come l'unica ragione, come la sola cosa logicamente possibile?

Per questo. Che qualsiasi combinazione de' suoi elementi l'universo presenti, è una situazione di fatto in cui l'universo esiste ugualmente, e che, quindi, appare come «ordine». L'universo può assumere *qualsiasi* combinazione dei suoi elementi; questa *qualsiasi* combinazione, poichè l'universo in essa esiste, appare «ordine»: – precisamente come la posizione reciproca, ossia la

combinazione, d'un gruppo di dadi può essere *qualsivoglia*, sorge dal puro caso del lancio dei dadi stessi, eppure, perchè è una combinazione o posizione reciproca *quale si sia*, appare «ordine». Perchè, insomma, come scrive l'Ardigò, intendendo appunto con questa ed altre analoghe osservazioni eliminare il finalismo e la razionalità che lo richiede, «se manca un ordine, subito ne è pronto un altro. E, se anche questo è accidentalmente impedito, un altro ancora. Essendo infiniti gli ordini possibili, un qualcheduno ce ne sarà sempre, se anche gli accidenti, che impediscono, siano infiniti¹⁶¹». Perchè, in una parola, ogni cosa, ogni situazione; è ordine; c'è, e, pel fatto che c'è, è ordine. Il trovar noi l'ordine nella natura, non vuol dire che essa non sia sorta dal caso, dall'assurdo, dal colpo di dadi, e non ne sia dominata; proprio perchè anche il colpo di dadi produce una

¹⁶¹ *La Formazione naturale nel fatto del Sistema Solare*, Oss. IV, § VI (*Opere*, Padova, Draghi, vol. II, 1898, p. 262).

situazione, e qualunque situazione di fatto, esistente, offre una sistemazione che si può chiamar ordine. Lo stesso nella storia. Prima del trionfo di Carlo V in Italia, un tale trionfo sembrava a menti come quelle di Machiavelli e Guicciardini una mostruosità incompportabile, il crollo e la rovina di tutto ciò che *avrebbe dovuto essere*. Subito dopo il suo trionfo, egli divenne il nuovo Cesare Augusto, e la sistemazione da lui data all'Italia apparve l'ordine che *doveva essere*. «Se Guglielmo trionfa, Iddio non c'è», scrisse lo Stecchetti in un celebre sonetto del principio della guerra: ossia l'*ordine* è distrutto, si dimostra non esistere, l'irrazionalità impera. Così risultava a chi considerava la possibilità dell'avvenimento, prima del suo avverarsi. Ma se Guglielmo II avesse trionfato, ciò che la sua vittoria avrebbe prodotto nel mondo, il sistema che vi avrebbe imposto, sarebbe stato ugualmente *ordine*, sarebbe apparso tale considerandolo dopo averatosi, e il suo concatenarsi con gli antecedenti (ciò che pure qualunque altro evento, ordine o sistemazione avrebbe fatto) sarebbe stata nelle mani degli storici la prova che tale ordine era

la stessa razionalità, la stessa necessità logica, il fatto che doveva logicamente e razionalmente accadere – ossia, appunto ciò che a chi, come lo Stecchetti, considerava le cose prima del loro accadere, sembrava la prova che Iddio (l'ordine) non c'è, avrebbe fornito la prova che Dio e l'ordine ci sono.

Questa possibilità che *ogni* cosa e *qualunque* situazione appaia ordine e razionalità, diventa ovvia quando chi apprezza e giudica una situazione come ordinata e razionale, è esso stesso parte della situazione in discorso, è nato da essa, è un prodotto di essa. Si supponga una specie di insetti formatasi in una gola montana agitata di continuo da un vento vorticoso e battuta dalle più violenti irregolarità atmosferiche. Appunto perchè gli elementi d'un tale ambiente esterno hanno prodotto quella specie, appunto perchè da siffatti elementi essa è scaturita, e quasi a dire proprio di essi è composta e concreata, e quindi in mezzo ad essi può muoversi e vivere, appunto perciò essa finirebbe per trovare normale il turbinio disordinato dell'atmosfera, e così ciò

che, da un punto di vista maggiormente obbiettivo, dovrebbe giudicarsi disordine, potrebbe apparir a quella specie come in via principale costituito di fattori di ordine. Del pari se noi, non ostante l'assurdo fondamentale dell'universo, vi scopriamo una ragione e vi ci muoviamo a qualche nostro agio, ciò avviene perchè l'universo stesso, con la sua confusione, col suo caos, col suo illogismo, è quello che ci ha plasmati. Noi siamo sorti da questa confusione e da questo illogismo. Esso ci ha foggiate adatti a sè come quei giocattoli che contengono un fantoccio costruito in modo da potersi regger diritto su piani inclinati. Da questo caos sono sorti, a questo caos abbiamo adattati i nostri organi e le nostre categorie intellettuali, sì che possiamo finir per scambiare con un ordinamento, almeno in qualche misura, razionale. La nostra logica, come bene mise in luce Nietzsche, non può essere nata che dall'Illogico¹⁶².

¹⁶² *Die fröhliche Wissenschaft*, 111.

Perciò il Leopardi, dirigendo appunto questa osservazione contro l'idea di ordine, notava «che i soli animali che si conservino, si maturino, e che *noi* conosciamo, son quelli che capitano in luoghi dove possan vivere. Ovvero che gli animali che non capitano in questi, non vivono¹⁶³». Epperziò, chiaro era anche al pensiero di Leopardi che *qualunque* cosa e situazione può passare per ordine. «Nessuna cosa è assolutamente necessaria, cioè non v'è ragione assoluta perchè ella non possa non essere o non essere in quel tal modo. E tutte le cose sono possibili, cioè non v'è ragione assoluta perchè una cosa qualunque non possa essere o essere in questo o quel modo. E non v'è divario alcuno assoluto fra tutte le possibilità, nè differenza assoluta fra tutte le bontà e perfezioni possibili. Vale a dire che un primo ed universale principio delle cose o non esiste nè mai fu, o, se esiste o esistè, non lo possiamo in niun modo conoscere, non avendo mai nè potendo avere il menomo

¹⁶³ *Pensieri*, ecc., VII, 446.

dato per giudicare delle cose avanti le cose e conoscerle al di là del puro fatto reale¹⁶⁴». Quindi infine, chiaro era altresì al pensiero del Leopardi che non quella pretesa razionalità assoluta, *a priori* esistente, quand'anche non *a priori* discernibile, domina nella storia umana, ma che in questa impera invece il puro caso e che «la nostra civiltà, che noi chiamiamo perfezione essenzialmente dovuta all'uomo, è manifestamente accidentale, sì nel modo con cui s'è conseguita, sì nella sua qualità». E questa ultima importante proposizione «sì nella sua qualità» è dal Leopardi dimostrata facendo appunto in sostanza rilevare come *qualunque* cosa possa passare per ordine. «Essendo l'uomo diversissimamente conformabile e potendo modificarsi in milioni di guise, egli non è tale qual è oggi, se non a caso, e in diverso caso poteva essere diversissimo. E questo genere di pretesa perfezione a cui siamo giunti o vicini è una delle diecimila diversissime condizioni a cui potevamo ridurci e che

¹⁶⁴ *Pensieri*, III, 100.

avremmo pur chiamate perfezioni¹⁶⁵» – ossia nel linguaggio da noi usato «ordini».

Di qui la profondissima considerazione del Leopardi che il nostro concetto che vi sia un assoluto nelle cose si sorregge solo sulla base delle idee platoniche, cioè «supponendo delle ragioni di tutto ciò che esiste, eterne, necessarie», sicchè «trovate false e insussistenti le idee di Platone, è certissimo che qualunque negazione e affermazione assoluta rovina interamente, ed è meraviglioso che abbiamo distrutto quelle senza punto dubitare di questo»¹⁶⁶. Come si vede, anche per Leopardi ogni idealismo (razionalismo) è platonismo. Ed egli incalza quindi: «Certo è che, distrutte le forme platoniche preesistenti alle cose, è distrutto Iddio»¹⁶⁷ (cioè la razionalità, l'ordine assoluto, necessario, unico

¹⁶⁵ *Pensieri*, III, 239.

¹⁶⁶ *Pensieri*, III, 326.

¹⁶⁷ *Pensieri*, III, 101.

possibile). Di qui quella solenne conclusione, cui il Leopardi arriva, conclusione veramente empirista-radical, conclusione la quale è forse la più potente espressione che si possa dare del positivismo scettico: «Le cose non sono quali sono, se non perch'esse sono tali. Ragione preesistente, o dell'esistenza o del suo modo, ragione anteriore e indipendente dall'essere e dal modo di essere delle cose, questa ragione non v'è nè si può immaginare. Quindi nessuna necessità nè di veruna esistenza, nè di tale o tale, e così o così fatta esistenza.... Niente preesiste alle cose. Nè forme o idee, nè necessità nè ragione di essere, e di essere così o così. *Tutto* è posteriore all'esistenza¹⁶⁸».

Queste le ragioni per cui ogni cosa è (può apparire) «ordine», donde la possibilità per il razionalismo idealistico di creare l'illusione che quella *qualunque* cosa o situazione che c'è, sia l'«ordine», l'espressione della ragione, l'incarnazione della razionalità e della logica. Solo ad

¹⁶⁸ *Pensieri*, III, 265-267.

una riflessione superiore e passionata – cioè che sappia il più possibile svincolarsi dalle dipendenze in cui la creatura si trova con l'ambiente che l'ha creata e districarsi e sollevarsi su di questo a giudicarlo in modo indipendente – si fa palese che la realtà è essenzialmente irrazionale, perchè non quadra punto nè ha alcuna ragione per quadrare con quella funzione o categoria ad essa realtà posteriore, venuta alla luce quando la realtà era già da gran tempo formata, che è la ragione; o, meglio ancora, che la realtà non può dirsi in sè nè razionale nè irrazionale, perchè del tutto eterogenea a quel fatto esclusivamente nostro che è la ragione, benchè, considerata in confronto e in relazione con questo, essa debba, naturalmente, dirsi irrazionale.

“Il segreto di Hegel”

Questi i fatti. Quale è ora il processo di capovolgimento e mascheratura, per cui il razionalismo idealistico può invece sostenere che la realtà naturale ed umana sia l'espressione della ragione? Possiamo, meglio che in chiunque altro, osservare questo processo appunto in

Hegel.

A noi non è data e nota che una sola ragione: la nostra. E quest'unica ragione che ci è data e nota è appunto quella che trova che la realtà non quadra con essa, ossia che è irrazionale. Come far dunque a dimostrare che la realtà è, pure, razionale, quando essa risulta invece irrazionale all'unica ragione nota – ossia esistente?

Il procedimento è quello di negare a quest'unica ragione nota ed esistente, alla ragione *nostra*, alla ragione *soggettiva*, la qualità di *ragione*; nello spogiarla di tale qualità chiamandola mero «intendimento», *Räsonnieren*, *räsonnierenden Verhalten*¹⁶⁹; nel dire insomma, che l'unica ragione che si conosca è una falsa e fallace ragione, in sostanza una non-ragione. Indi nell'aggiungere: invece, nella realtà, nei fatti come sono e come si svolgono è contenuta *la vera* razionalità, la ragione obbiettiva e assoluta. Ossia, quello che troviamo nella realtà e nei fatti lo diciamo a tutta forza ragione, siamo

¹⁶⁹ *Phan. des Geistes*, *Vorrede*, IV, 1 (ed. cit., p. 40).

in precedenza, decisi, qualunque esso sia e solo perchè è, a chiamarlo ragione, abbiamo presa l'incrollabile risoluzione di pronunciare e ritenere che esso dev'essere ragione – quantunque l'unica ragione nota ed esistente, la nostra, lo trovi irrazionale.

Che è ciò? Questo è semplicemente prendere i fatti come sono e solo perchè sono darvi il nome di ragione. È, come il positivismo, far appello ai fatti empiricamente constatati, e riconoscere implicitamente che l'unica loro spiegazione e interpretazione possibile è la constatazione della loro esistenza. Ma si maschera tutto ciò chiamando i fatti, come sono e perchè sono, «ragione assoluta». Si respinge la sottoposizione della realtà alla ragione nostra, la trasparenza e la riducibilità della realtà alla ragione nostra, cioè all'unica ragione data ed esistente: – si comanda la pura e semplice accettazione dei fatti, e solo si aggiunge: *perchè* sono fatti, saranno, devono essere, ragione (quand'anche l'unica ragione nota come esistente, la nostra, dica di no). L'unica ragione nota come esistente deve dunque rinunciare a sè per i fatti, subordinarsi a questi, per

quanto per essa bruti e ciechi, chiamandoli però «ragione assoluta». Si è, cioè, fatta un'inversione di termini; si pretende che ci sia e d'aver scoperto una ragione esistente e moventesi fuori d'ogni individuale coscienza, che in sè formi la necessità del mondo e la cui esplicazione effettui la realtà di questo; ma, in fatto, si è presa la realtà come s'è empiricamente svolta e si è detto: questa è la ragione obbiettiva, l'esplicazione della ragione assoluta. Senonchè l'unica ragione nota e esistente essendo la nostra, questa pretesa ragione assoluta è semplicemente *altra cosa* da quell'unica ragione esistente; ossia è, essa, non ragione. È il titolo arbitrario che si è dato al mero fatto come è e qualunque sia. E il comando dato alla ragione individuale e soggettiva di innalzarsi fino a quella ragione assoluta, di identificarsi con essa, di rinunciare a sè per essa – ossia di riconoscere la *ragione* non nelle proprie critiche alla realtà, non nel proprio trovar la realtà irrazionale, ma nella realtà com'è – non è altro che il comando di accettare i fatti, di inchinarsi ai fatti, di riconoscere come spiegazione

dei fatti, quantunque per la ragione ciechi, il loro semplice esser fatti, la loro semplice esistenza.

Veramente basta, per dir così, un piccolo giro di manovella perchè il cosmorama hegeliano – venendovi allora in luce questa sua sottoposizione del pensiero alla realtà com'è, questa sua riduzione della razionalità alla pura e semplice esistenza constatata – si accosti grandemente al positivismo. Il suo mascherare questo risolvimento della razionalità nel fatto constatato esistente, sotto il nome di incarnazione e svolgimento d'una ragione assoluta preesistente o immanente, è per davvero «il segreto di Hegel»; e l'esservi al di sotto di questa pomposa mascheratura della ragione assoluta, la pura e semplice constatazione dell'esistenza dei fatti e la spiegazione (razionalità) di questi ricondotta alla semplice constatazione della loro esistenza, è per davvero, solo questo, «ciò che è vivo» in Hegel.

Nè questo, del resto, è il solo punto di contatto che v'è tra Hegel e il positivismo. Un altro se ne potrebbe rintracciare tra lui e il positivismo modernissimo di Ardigò, Mach, Avenarius, e del James specie dell'ultima

fase empirista-radicale. Chè, come l'idea centrale di Hegel è quella del «concetto» o ragione impersonale che esiste fuori d'ogni coscienza subbiettiva, così idea centrale di questo positivismo è quella della sensazione, provvista di autoavvertimento, che sta ed esiste da sè, senza una coscienza od un *io*, concepiti come entità o attività, alla quale la sensazione stessa appartenga o dalla quale scaturisca. Per cui dapprima e realmente esistono solo singole sensazioni puntuali e solo successivamente esse si raggruppano (per usare l'espressione di Ardigò) in un'autosintesi e in un'eterosintesi, in un *me* e in un *fuori di me*: prodotti, questi, posteriori e collaterali, e, in un certo senso, artificiali, chè, avendo reale esistenza solo le sensazioni singole, «assolutamente parlando, non esiste nè il Me nè il Non me»¹⁷⁰. Ovvero, per usare l'espressione di Avenarius: non esistono se non elementi che hanno in certi casi (ossia quando en-

¹⁷⁰ *Il Vero*, XXIV, 13 (*Opere*, vol. V, p. 408).

trano in coordinazione con un sistema nervoso centrale) la capacità di acquistare il carattere di «trovato dinanzi», di diventare un *Vorgefundenes*; e l'*io*, la sensazione *io*, non è che uno di questi elementi¹⁷¹. Ovvero, infine, per usare l'espressione del James, non esistono che «esperienze», autoavvertimenti di fatti, oggetti, cose; esperienze o autoavvertimenti che, nella loro originale immediatezza, meglio ancora di potersi dire consapevoli di sè, *sono* semplicemente, sono un semplice *che* (la coscienza non riflessa, infatti, quella del momento in cui, senza pensarci su, avvertiamo, p. e., l'ambiente d'una stanza, ci dà l'ambiente avvertito, quasi l'ambiente autoavvertentesi, non, oltre ad esso, un *io*, che lo avverte; quest'ultimo emerge solo nella coscienza riflessa); e quindi *lo stesso* elemento dell'esperienza che da un lato è cosa conosciuta, è quello che dall'altro lato è conoscitore, ossia diventa stato di mente, e la coscienza

¹⁷¹ *Der menschliche Weltbegriff* (Lipsia, 1912, p. 217, 245, 83 e *passim*).

o l'*io* non sono entità o attività aventi una forza originaria creatrice di sensazioni e pensieri, ma solo la funzione mediante cui le cose acquistano il carattere del conoscersi, diventano stati di mente¹⁷². Non ostante la diversità di questa concezione da quella hegeliana, v'è certo fra le due un'affinità (mediante la quale esse si lumeggiano a vicenda) nel collocare da un lato fuori della coscienza individuale il «concetto» o l'idea, che col suo moto autonomo forma la tessitura del mondo e sale poi nel pensiero dell'uomo, e nel collocare dall'altro lato fuori e indipendentemente dalla coscienza o dall'*io* il complesso di elementi psichici singoli, o sensazioni o esperienze, che, raggruppandosi diversamente, costruiscono poi le due formazioni subordinate del mondo e dell'*io*, del non-me e del me.

¹⁷² *Essays in radical Empiricism* (Londra, 1912; soprattutto *Does Consciousness exist?* e *La Notion de la Conscience*; quest'ultimo anche in *Saggi pragmatisti*, Lanciano, 1910).

Ma se ora occorresse schiarire che cosa intendiamo asserendo che il «segreto di Hegel» è la mascheratura della pura e semplice constatazione dei fatti col nome di ragione assoluta e la riduzione della razionalità al fatto constatato, potrà bene servire un noto aneddoto.

La facilmente trionfale dimostrazione che quel che c'è, qualunque sia, è ragione (facile, perchè di argomenti che servano a ciò se ne possano sempre escogitare), implica che se ci fosse alcunchè di diverso da quel che c'è, questo alcunchè di diverso non sarebbe più ragione. La controprova necessaria a quella tesi sarebbe dunque quella di poter dimostrare che il diverso da quel che c'è, diverso, per ipotesi, realmente effettuatosi, sarebbe irrazionale. A tale controprova sfugge, naturalmente, l'idealismo, perchè il diverso da quel che c'è, che si realizzasse, diventerebbe, ancora, *quel che c'è*, e allora gli argomenti a dimostrare che questo solo è quel che ci poteva e doveva essere (cioè il solo razionale e logicamente necessario), zampillerebbero: – perchè, insomma, c'è sempre soltanto quel che c'è, e mai quel qualcosa di diverso da esso che, onde la dimostrazione

fosse probante, dovrebbe risultare la non-ragione.

Però, indirettamente, talvolta l'idealismo cade in situazioni donde risulta chiaro che questa controprova gli fallisce completamente.

Il 27 agosto 1801 Hegel teneva a Jena una dissertazione in cui dimostrava che non vi potevano essere pianeti fra Marte e Giove.

Ciò significava: il «concetto» l'idea, la «ragione impersonale», l'insieme di principi logici originari, il cui sviluppo forma il mondo, contraddirebbe sè stesso se vi fossero pianeti tra Marte e Giove; che vi siano pianeti tra Marte e Giove è un'impossibilità logica perchè urta contro quella ragione assoluta che costituisce l'essenza del mondo; perciò se vi fossero pianeti tra Marte e Giove, questo fatto costituirebbe una non-ragione, un'irrazionalità.

Perchè poteva Hegel asserir ciò con tutta sicurezza? In seguito alla pura e semplice constatazione dei fatti com'erano; alla constatazione, cioè, che fra Marte e Giove non esistevano, di fatto, pianeti. Poichè il fatto era questo, il fatto diventava ragione, necessità logica,

razionalità.

Senonchè, disgraziatamente, il fatto era questo solo per l'insufficiente conoscenza che Hegel aveva della materia. Perchè, già alcuni mesi prima, e cioè il 10 agosto 1801, l'astronomo Piazzì di Palermo aveva scoperto tra Marte e Giove il pianeta Cerere¹⁷³.

Qui dunque si presentava il caso della controprova e la necessità di darla. Poichè si era poco prima dimostrato che l'insieme di principi logici originari, l'idea logica fattrice del mondo, non consentiva l'esistenza di pianeti tra Marte e Giove, bisognava ora poter dimostrare che l'esistenza di Cerere, accertata in via di fatto, era cosa assurda e irrazionale. Ma se, com'è naturale, questa dimostrazione nessuno si sarebbe sognato di tentarla; se, invece, la pura e semplice constatazione dell'esistenza di Cerere, bastava per tutti, compreso Hegel e gli hegeliani, per dissipare la tesi, pur dianzi dimostrata, che

¹⁷³ Cfr. K. FISCHER, *Geschichte der neuern Philosophie*, vol. VIII, p. 1, 1911, II ediz., p. 235.

l'esistenza di pianeti tra Marte e Giove fosse un'irrazionalità; se ora, invece, un hegeliano, rettificando il tiro, avrebbe potuto profondamente dimostrare che la ragione impersonale o assoluta dimorante nel fondo della natura doveva logicamente e razionalmente condurre alla formazione di Cerere; se, insomma, ora che Cerere era scoperta, la filosofia della natura hegeliana non poteva a meno di concepirne e spiegarne razionalmente la presenza, quella presenza che poc'anzi aveva dichiarata irrazionale – ciò vuol precisamente dire che per il razionalismo idealista hegeliano tutto quel che c'è, qualunque sia, è ragione, che il suo essere ragione sta unicamente nel suo esistere di fatto, che la pretesa razionalità aprioristica e assoluta si riduce e si risolve nella mera constatazione del fatto esistente, il quale quando è, come è, e solo perchè è, viene, qualunque sia, titolato di ragione.

Del resto, questa riduzione della razionalità al puro fatto constatato esistente; questo riconoscimento che la cosiddetta ragione assoluta non è che il fatto la cui esi-

stenza è la sua sola spiegazione (razionalità); questo riconoscimento che la ragione assoluta è, dunque, il fatto, che non si risolve nella *nostra* ragione, ossia nell'unica ragione nota come esistente, e cui questa deve invece piegarsi, che questa deve subire; questo riconoscimento che la cosiddetta ragione assoluta o obbiettiva (il fatto empiricamente constatato, adunque) è eterogeneo all'unica ragione nota come esistente, ossia è veramente non-ragione – trapela spesso dalle stesse parole di Hegel.

Quando, per esempio, egli dice che la storia umana procede come procede l'istinto, perchè mentre i popoli e gli individui cercano il loro interesse e sono coscienti solo di questo loro fine, essi sono in ciò gli stromenti «di qualcosa di superiore e di più vasto di cui essi nulla sanno e che effettuano inconsciamente», e che mentre realizzano il loro interesse «viene con ciò in atto anche qualcosa d'ulteriore, che sta in ciò interiormente racchiuso, ma che non si trova nella loro coscienza ed intenzione», cosicchè «nell'azione immediata può esservi qualcosa che sta al di là della volontà e della coscienza

dell'agente»¹⁷⁴ – quando dice ciò, Hegel (oltre precorrere quella dottrina che poi il Wundt chiamò l'eterogeneità dei fini), viene in sostanza a riconoscere che la storia procede ciecamente; che ciò che egli chiama spirito o *Vernunft* è qualcosa d'altrettanto cieco, oscuro (e vago) quanto quel che si significa con le parole «istinto», «impulso», «indole», «temperamento»; che ciò che si realizza nella storia sta fuori dell'unica ragione nota come esistente, la nostra, ossia è non-ragione, sviluppo per nulla affatto dominato e diretto dalla razionalità; mentre il dire che l'alcunchè stante fuori dalla coscienza e ragione degli individui, che si realizza senza che questi lo vogliano e lo sappiano, è l'opera d'una ragione superiore ad essi, obbiettiva, assoluta, è il solito

¹⁷⁴ *Die Vernunft in der Geschichte* cit. pag. 65, 66, 67, 100. Negli scopi particolari dei grandi uomini (dice quivi) si contiene quel sostanziale che è volontà dello spirito del mondo. «Dieser Gehalt ist ihre wahrafft Macht; er ist in dem allgemeinen bewusstlosen Instinkte der Menschen». È questa la famosa «List der Vernunft» (p. 83).

espediente di dar il nome di ragione a ciò che non è che il fatto inconscio, estraneo e impermeabile all'unica razionalità conosciuta esistente – il mascherare ciò che non è se non la constatazione della mera esistenza del fatto, col concetto indeterminato, nebuloso e mistico d'un certo alcunchè chiamato ragione superiore o assoluta, altra dall'unica ragione nota, che vien fittiziamente sovrapposto al fatto stesso empiricamente accertato a dar la mera apparenza che esso, quantunque non dalla nostra ragione, unica nota, scaturisca però da una ragione, e quantunque non con la nostra ragione, sia congruo con una ragione – cioè sia, malgrado tutto e ad ogni costo, razionale.

E come, dunque, in Hegel, di quello che è, solo perchè è, si dice, ciecamente, rassegnatamente, con rinuncia alla (propria) ragione: *sarà* ragione, *dev'essere* ragione, non so di primo acchito in qual modo e per qual motivo, ma poichè esiste, *dev'esserlo* e, ciò posto, il motivo lo farò bene saltar fuori, e così *quel che è* lo *dedurrò*; come, quindi, «ragione» per Hegel è una pura parola che si conviene di applicare a tutto ciò che è e che accade;

come, perciò, in ultima analisi, la sua ragione assoluta è non-ragione; così la sua libertà è letteralmente non-libertà, schiavitù, autorità.

Kant aveva riposto la libertà nella coscienza sovrana del soggetto. Il da farsi era a questo segnato dalla voce di quella non sottoposta al controllo e al dominio d'alcunchè di esterno ad essa, dall'imperativo della sua buona volontà al quale nulla sta sopra. Per Hegel, questa è una vuotaggine (*etwas Leeres*). Non basta volere il bene, occorre sapere che cosa sia bene; e il contenuto di questo è presentato dalle leggi e dai costumi dello Stato¹⁷⁵ – dai rapporti sociali, come si potrebbe rendere il concetto hegeliano (poichè ciò che egli chiama «Stato» è ciò che noi ora più volentieri chiameremmo «società»). L'individuo deve ricevere in sè questa volontà dell'ambiente sociale, del «tutto», dello «spirito» – ed è questo suo rinunciare ad una volontà separata e propria per accettare la volontà del di fuori di sè, dell'altro da sè, il suo

¹⁷⁵ *Die Vernunft*, ecc., p. 72.

sottoporsi volenterosamente a questa volontà altrui, il sottoporvisi così volenterosamente da farla diventar propria volontà; ciò appunto, in cui tutti vedono l'eteronomia, la soggezione, l'autorità, è quel che Hegel chiama libertà. L'individuo che persiste a mantenere una volontà separata e propria, ha «solo una volontà naturale e non ha ancora ritrovato l'elemento razionale¹⁷⁶». Lo ritrova, giunge alla libertà «razionale», solo sottoponendosi a quella volontà altrui che è la volontà dell'ambiente sociale espressa nei rapporti, istituzioni, prescrizioni, costumi della società – alla volontà del «tutto», dello «spirito» universale. Questo, dunque, la totalità dello sviluppo cioè, l'insieme dell'universo, il complesso dei fatti incessantemente sboccanti alla luce, è ciò che veramente soltanto, in Hegel, possiede la libertà. Non l'individuo che deve solamente servire, nel suo momento e luogo, a quella totalità di sviluppo e che è unicamente la necessaria incarnazione d'un aspetto o

¹⁷⁶ *Die Vernunft*, ecc., p. 69.

lampeggiamento di esso. Oltre e fuori della sostanza universale nessun individuo può andare¹⁷⁷. Così, nel Bergson, libera d'un vero capriccio divino è la totalità dell'evoluzione creatrice, l'*èlan vital*; o libera, incausata, è nel Simmel la corrente vitale; ma non libere, nè nell'uno nè nell'altro, le singole vite. La vita totale corre e scorre libera e liberamente crea sempre nuove forme; ma in queste singole incarnazioni di essa non domina che il determinismo. Quando del resto, esplicitamente si riconosce che «come il germe contiene in sè l'intera natura dell'albero, il gusto e la forma dei frutti, così anche le prime tracce dello spirito contengono già virtualmente l'intera storia¹⁷⁸» – qual posto mai può rimanere per la libertà dell'individuo?

¹⁷⁷ «Kein Individuum kann über diese Substanz hinaus; es kann sich wohl von andern einzelnen Individuen unterscheiden, aber nicht vom dem Volksgeist» (*Die Vernunft*, ecc., p. 37).

¹⁷⁸ *Die Vernunft*, ecc., p. 38.

La stessa situazione si trova in Hegel per quanto riguarda la libertà politica. A parole, e per così dire esteriormente, egli fa sua la teoria roussoviana e kantiana dell'identità di legge e libertà¹⁷⁹, con la differenza che questa identità non è sempre, fin da principio, perennemente e stabilmente presente, ma il raggiungimento della libertà identica con la legge è l'obbiettivo e il risultato del corso storico¹⁸⁰. Senonchè, quando vede

¹⁷⁹ Cfr. esposta e confutata nelle sue varie fasi questa teoria nei miei *Lineamenti di filosofia scettica* (Bologna, Zanichelli, II ediz., pag. 87 e seguenti).

¹⁸⁰ «Die ganze Welgeschichte nichts ist als die Verwirklichung des Geistes und damit die Entwicklung des Begriffs der Freiheit, und der Staat die weltliche Verwicklickung der Freiheit ist» (*Die Germanische Welt*, ed. Lasson, Lipsia, Meiner, 1920, pag. 937. È il IV volume delle *Vorles. über die Philos. der Weltgeschichte*, in questa nuova edizione). Tale tesi trova la sua precisa e diretta confutazione nel mio libro ora citato e nell'altro *La filosofia dell'autorità* (Palermo, Sandron).

apparire realmente questo sforzo (sempre vano, del resto) per identificare legge e libertà, p. e. nella rivoluzione francese, allora lo condanna come astrazione, e come direzione in cui l'astrazione si radica condanna il liberalismo¹⁸¹, allora afferma che al governo deve partecipare «ognuno che possiede la conoscenza, la pratica e la volontà morale per ciò» (fluttuanti determinazioni sotto cui ogni limitazione può passare), e insiste che

¹⁸¹ «Die Grundsätze dieser Revolutionen sind Grundsätze der Vernunft, die aber nur in ihrer Abstraktion festgehalten sind und dadurch phantastic und polemisch gegen alles Bestehende werden. Die.... Richtung, die an der Abstraktion festhält, ist der Liberalismus, über das Konkrete immer siegt, und gegen das er überall Bankerott macht» (*Die germ. Welt* pag. 925). Sotto questo *Konkrete* si nascondono appunto i fatti, la forza, l'autorità, che viene così, in realtà, fatta prevalere sulla libertà, sebbene a parole si tenga sempre fermo a questa, dicendo che essa è vera libertà e merita di dominare solo quando si modelli sul *Konkrete*: cioè quando si pieghi all'autorità dei fatti, della storia, di quel che c'è, del costume, della tradizione, ecc.

«devono governare coloro che sanno, *oi aristoi*, non l'ignoranza e la vanità di colui che pretende di saper meglio (*des Bessermwissens*)¹⁸²». E in questa guisa cerca di nascondere, con parole, cioè mediante una condanna alle «astrazioni» e al «liberalismo», ciò che è condanna ai risultati inevitabili della dottrina dell'identità di legge e libertà, della teoria della libertà politica in generale, teoria che quindi egli accoglie in apparenza e respinge in sostanza.

Hegel è vero se lo si smaschera, se si scopre il suo «segreto». La sua ragione assoluta è il puro fatto, la non-ragione, l'irrazionale. La sua libertà è l'autorità. Precisamente come la sua idea logica non è che l'illogismo, ossia la serie incessante delle contraddizioni senza posa e senza soluzione definitiva che avvolgono lo sviluppo del mondo e rovesciano ogni posizione di pensiero¹⁸³.

¹⁸² *Die germ. Welt*, pag. 937.

¹⁸³ «Alles Reale sei im tiefuutersten Grunde mit einem Widerspruch behaftet – eine Ketzerei, welcher obschon in einer etwas anders lautenden Einkleidung, im lanfenden Jahrhundert

Possiamo scorgere nella filosofia posteriore quello che è il pensiero essenziale di Hegel – il pensiero cioè della realtà concepita come un nucleo o un germe che si sviluppa di continuo e si effonde in un impeto creativo incessantemente procedente, come un razzo che si slancia sempre più alto nello spazio sprizzando miriadi di scintille, o come un'orgia bacchica di tumultuose continue formazioni e dissoluzioni, di perenne nascere e perire, la quale, al pari d'uno zampillo che pur nel turbolento cangiare e incalzarsi delle gocce d'acqua rimane costante, si trova, appunto perchè il tumulto delle formazioni è perenne, in perenne quiete¹⁸⁴ – possiamo

bereits ein Hegel und Herbart gar so fern nicht mehr gestanden». (BAHNSEN, Op. cit. vol. I, pag. 62).

¹⁸⁴ «Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunk ist, und weil jedes, indem es sich absondert, ebenso unmittelbar sich auflöst – ist er ebenso die durchsichtige und einfache Rube». (*Phän. des Geistes, Vorrede*, III, 3, ed. cit., p. 31). E si ricordi anche il paragone schilleriano del calice da cui spumeggia l'eternità, con cui la *Fenomenologia* si chiude

nella filosofia posteriore scorgere questo stesso pensiero hegeliano, ma con la differenza che quel nucleo originario della realtà viene liberato dalla maschera di «ragione», «ragione assoluta», «spirito», con cui Hegel si ostina a sforzarsi di coprirlo, e tenuto presente col carattere di assoluta cecità e irrazionalità che invece accompagna il suo incessante sviluppo. Così la volontà di Schopenhauer, l'immenso pregio del quale (come il Simmel mette bene in luce) consiste appunto nell'aver distrutto il dogma «della ragione quale essenza più profonda dell'uomo quand'anche nascosta dalle ondulazioni della sua superficie», di avere, rovesciando l'asserzione di Hegel, stabilito che «tutto ciò che è reale è irrazionale», di aver posto alla radice dell'anima e del mondo la cieca volontà in luogo «della tipica *ragione* che, in molteplici aspetti, dalla ragione universale degli stoici, sino alla ragione pratica di Kant, usava far la

(*ib.*, p. 521).

parte del soggettivo ed obbiettivo sorreggitore dell'essere¹⁸⁵». Così, parzialmente anche il concetto accennato da Schelling nel suo ultimo sistema, secondo cui l'esistenza è soprarazionale, come realtà può trovarsi solo nell'esperienza e non mai nella ragione, la natura e l'esperienza sono ciò che è alieno dalla ragione (*das der Vernunft Fremdartige*), l'idea assoluta non è realmente esistente e si deve procedere dall'idea ad un essere esterno e indipendente dal pensiero, ad alcunchè di precedente al pensiero, ad un essere non previamente pensabile¹⁸⁶. Così, pure parzialmente, l'Incosciente di Hartmann, in quanto, se egli mantiene ad esso l'intelligenza, vi toglie però la consapevolezza, il raziocinio che procede a tappe verso la meta tenuta in vista, la logica discorsiva; per cui la stessa filosofia è per Hartmann la trasformazione d'un'originaria intuizione mistica in un

¹⁸⁵ SIMMEL, *Schopenhauer und Nietzsche* (Monaco e Lipsia, 1920, pag. 38, 66, 82).

¹⁸⁶ *Werke*, Stuttgart, 1856 e s. II, Abt. v. III, pag. 69, 150, 164.

sistema razionale, onde «i diversi sistemi filosofici, per quanto siano numerosi quelli su cui fan colpo, tuttavia posseggono piena forza probante solo per l'autore e per pochi che sono in grado di riprodurre in sè misticamente i presupposti fondamentali di essi¹⁸⁷». Così l'*élan vital* di Bergson. Così, peculiarmente, il sistema di Bahnsen (al cui successo mancò la perspicuità dell'esposizione e della disposizione), secondo cui, non solo i fenomeni, ma l'essenza stessa del reale è antinomica ed illogica, e che perciò contro la dialettica meramente formale e concettuale di Hegel, la quale facilmente procede alle conciliazioni d'ognuna delle sue coppie di antinomie, erige una dialettica reale (*Realdialektik*) che coglie le effettive e insolubili antinomie dell'essere, vale quindi come vero principio dialettico della realtà¹⁸⁸, e «non pretende, come le disarmonie

¹⁸⁷ *Philosophie des Unbewussten*, XI ediz., Lipsia, 1904, vol. I, pag. 318, 320.

¹⁸⁸ «Das Dialektische nicht als hohles Formal –, sondern als erfülltes Realprincip Geltung hab». «Als bloss logische ist die

del logico idealista (*Ideallogiker*), di essere essa stessa armonia o di risolversi quando chesia in questa¹⁸⁹». Così infine, e in misura spiccatissima, la «vita» dell'ultima fase della filosofia del Simmel, quella della «trascendenza vitale¹⁹⁰». Espressioni come queste di Hegel: «esso (lo spirito) procede veramente contro sè stesso, distrugge la forma della sua configurazione e si eleva così ad una nuova formazione; ma mentre depone la spoglia della sua esistenza, non trapassa semplicemente

Dialektik nur ein Produkt des discursiven Denken, dagegen als reale (als das Realdialektische selbst) ein in der Negativität des Seiendes selber, nicht bloss in dem Gedachten, sich vollziehender und deshalb schlieslich allerdings *jeden positiven Ergebnisses entbehrender Process*». *Op. cit.*, vol. I, pag. 12, 6.

¹⁸⁹ *Op. cit.*, vol. I, pag. 26.

¹⁹⁰ Rappresentata da *Lebensanschauung* (Monaco e Lipsia, 1918), e *Der Konflikt der modernen Kultur* (*ib.* II ediz., 1921).

in una nuova spoglia, ma scaturisce come un puro spirito dalle ceneri della sua forma precedente» – o: «esso (lo spirito) risolve ogni determinato contenuto» – o «lo spirito nella coscienza dello spirito ha tolto via l'esistenza temporale e limitata e si rapporta alla pura essenza che è insieme la sua essenza» – o: «contro il pensiero o concetto nessuna forma limitata può rendersi permanente¹⁹¹»; – siffatte espressioni si può dire contengano tutta la filosofia della trascendenza vitale del Simmel. Con l'essenziale differenza però che per il Simmel ciò che procede così distruggendo continuamente entro ogni forma da lui creata sè stesso e sempre di nuove creandone, è, non qualcosa di veggente e razionale, ma qualcosa di cieco, non «spirito», ma «vita» (ed Hegel stesso, del resto, aveva usata in una sua prima fase la parola «vita», solo più tardi sostituendola con «spirito»). In questa concezione del Simmel – secondo la quale la vita trascende continuamente su sè stessa, e

¹⁹¹ *Die Vernunft*, ecc., p. 11, 161, 38, 163

così relativizza, contraddice, distrugge ogni suo stadio raggiunto; trascendenza che dunque si opera mediante la contraddizione, che la vita non può estrinsecarsi se non entro forme, le quali al loro nascere posseggono una logica e una permanenza, ma contro le quali si dirige lo stesso flusso della vita che le ha prodotte; trascendenza, che si attua mediante la tragica antitesi tra la necessità di porre limiti e quella di distruggerli di continuo, come, nel campo conoscitivo, tra l'impossibilità di conoscere se non con forme e concetti e l'impossibilità di conoscere mediante questi, perchè essi schematizzano e incadaveriscono il reale; trascendenza, insomma, per cui «continuamente questa vita genera alcunchè su cui s'infrange, mediante cui essa è violentata, alcunchè, che veramente è una forma per essa necessaria, ma, già per questo che è forma, contrasta profondamente alla dinamica della vita, alla sua impossibilità di qualsiasi arresto effettivo¹⁹²» – in questa concezione

¹⁹² Lebensanschauung, pag. 161.

del Simmel c'è tutto Hegel, ma liberato dalla maschera della «ragione assoluta»; come c'è tutto quel ritmo di contraddizione che costituisce per Hegel la molla interna dello sviluppo, ma liberato da quell'artificiale concludersi, posare, conciliarsi entro l'idea assoluta, in cui tutte le contraddizioni apparirebbero momenti necessari all'armonia dell'insieme, e quindi, come contraddizioni, sarebbero eliminate e risolte – e lasciato invece (come la realtà, non fantasiosamente addomesticata, impone) sbrigliarsi selvaggiamente in un processo di contraddizioni ed antitesi che non ha posa nè conclusione nè punto d'arrivo.

La «ragione» guida alla pazzia.

Parrebbe ora che questo chiamare i fatti empiricamente constatati «ragione assoluta», sia una cosa del tutto innocente e senza conseguenze. Che si riconosca che i fatti sono qualcosa di diverso ed indipendente dalla *nostra* ragione, che ad essi questa non può imporsi, che deve invece subordinarsi ad essi – che si riconosca ciò

chiamando, con l'hegelismo, i fatti stessi «ragione assoluta», o dicendo col positivismo che noi non abbiamo se non da constatarli empiricamente, che non possiamo dar di essi una spiegazione *essenziale*, che l'unica nostra pretesa spiegazione di essi è una descrizione che ne facciamo, un ricondurre un fatto ad un altro, un mettere in luce le loro somiglianze, nel che soltanto sta la «legge» la quale non è dunque che «la somiglianza dei fatti¹⁹³», i fatti stessi ripetuti in parole – che si dica una o l'altra cosa, parrebbe una questione unicamente verbale.

Ma non è così. Precisamente in questo chiamar la realtà

¹⁹³ ARDIGÒ, *La Psicologia come scienza positiva* (Opere, volume I, 1908, p. 75), Spiegazione non è che «vereinfachende Zusammenfassende Beschreibung unserer Erfahrungen» (CORNELIUS, *Einleitung in die Philosophie*, Lipsia, 1911, p. 40). «Erklären d. h. auf andere Tatsachen zurückzuführen» (CORNELIUS, *Transcendentale Systematik*, Monaco, 1916, p. 55). Anche del Mach (come si sa) canone fondamentale è che la *descrizione* va sostituita alla spiegazione.

«ragione assoluta», sta un atteggiamento mentale formidabile di pericoli per la via pratica. Molti dei più grandi disastri a cui l'umanità soggiacque derivarono da ciò. E precisamente dall'identificare la realtà con la *ragione*, dal proclamare che la realtà è *ragione*, che la *ragione* domina la realtà, scaturirono le più tremende *pazzie* di cui il mondo abbia avuto da soffrire.

La posizione fondamentale di questo razionalismo idealista è: la realtà *dev'essere* razionale. Questa proposizione può intendersi in due sensi. O così: la realtà non può in via di fatto non essere razionale; comunque sia quindi essa lo è; si tratta solo di scoprirvi la ragione che di certo c'è. O così: l'essenza della realtà è di combaciare e congruire con la ragione, di essere della medesima natura di questa, di essere una cosa sola con questa; se anche momentaneamente in via di fatto essa realtà non è razionale, la sua indole nativa è di esserlo; dev'esserlo, lo sarà (imperativo).

È prendendo questo secondo aspetto che il razionalismo idealista diventa gravido dei più immani pericoli e veramente delle più terribili follie nel campo pratico.

In Hegel esso non ha questo secondo aspetto, ma il primo. Ad ogni momento egli insiste che non è tanto il caso di criticare e ricostruire la realtà, sociale umana, quanto di comprenderla¹⁹⁴. Il comando morale per lui in via normale è dato non dal pronunciato sovrano della coscienza singola; questo soggettivismo kantiano è da lui risolutamente respinto. Normalmente il comando morale è dato all'individuo dai rapporti sociali in cui egli si trova entro la comunità nella quale vive; è «tracciato, espresso e noto» da questi rapporti¹⁹⁵; e «quindi la moralità dell'individuo sta in ciò che egli adempia i doveri della sua condizione¹⁹⁶». Cioè: è la vita sociale, la realtà sociale esistente di fatto ed esteriore all'individuo quella da cui sorge per questo il co-

¹⁹⁴ *Filos. del diritto*, trad. it., p. 14; *Die Vernunft*, ecc. p. 54.

¹⁹⁵ *Filos. del diritto*, § 150.

¹⁹⁶ *Die Vernunft*, ecc., p. 72.

mando morale, che presenta a lui la materia, il contenuto, della sua attività etica. Il fare qualcosa di diverso da quanto la realtà sociale esistente impone, è sempre da Hegel considerato con un certo sospetto; non può essere, secondo lui, se non una necessità di momenti di anormalità, decadenza, dissolvimento; implica sempre per l'individuo rischio imminente d'errore; ed è un fatto che non ottiene nel suo sistema una spiegazione sufficiente: chè è lasciare la cosa assolutamente nel vago dire che siffatto operare diversamente da quanto traccia ed ingiunge la realtà sociale esistente è giustificato solo quando esso si effettui in forza «dell'interno sviluppo dell'idea¹⁹⁷». (Quando si avvererà questa circostanza? e quando invece quell'operare diverso sarà semplicemente manifestazione di ribelle insofferenza dei propri doveri? Non c'è, nel sistema di Hegel, modo per determinarlo chiaramente e con precisione). E questa preferenza che Hegel inclina a dare alla realtà esistente e alla

¹⁹⁷ *Die Vernunft*, ecc. p. 75.

sua comprensione sulla critica e ricostruzione di essa, la si scorge anche là dove, discutendo la riforma elettorale inglese, egli, pur mettendo in luce tutte quelle gravi deficienze del sistema elettorale e in generale della costituzione politica dell'Inghilterra, a eliminare le quali mirava la riforma, lascia adito al timore che questa abbia l'effetto di portar in alto, come in Francia, gli uomini che sulla base di «principî» vogliono riformare e ricostruire il mondo, *les hommes à principes*, invece degli *hommes d'état* i quali pure, non ostante le irregolarità e le imperfezioni, dal punto di vista «razionale», della costituzione inglese sino allora vigente, avevano potuto mediante questa ottener di continuo adito al governo¹⁹⁸. In ciò il pensiero di Hegel, è conforme a quello della tradizione positivista italiana, della linea di pensatori che va da Vico, a Stellini, a Romagnosi, a Cattaneo, a Gabelli, secondo cui la morale non è da cercarsi (come

¹⁹⁸ *Die englische Reformbill in Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, ed. Lasson (Lipsia, Meiner, 1913, p. 321).

a stregua del soggettivismo kantiano) «nella solitudine della coscienza», «nelle latebre della solitaria coscienza» (Cattaneo), nell'«umano arbitrio di sua natura incertissimo», ma nel «senso comune degli uomini d'intorno alle umane necessità o utilità» (Vico); secondo cui «non bisogna credere alla propria coscienza» (Gabelli); e l'attività morale è tutta contenuta, stabilita, manifestata, (per usare le espressioni con cui Romagnosi enuncia un concetto identico a quello di Hegel) nell'«inciviltamento», nella situazione e nei rapporti d'una «colta e soddisfacente convivenza».

Ma se dunque nel pensiero di Hegel predomina il primo dei due sensi della proposizione «la realtà dev'essere ragione», non è sempre così nel razionalismo idealista, anzi non è quasi mai così: e l'irresistibile tendenza di chi accetta quella proposizione è di trascorrere ad intenderla ed applicarla nel secondo senso. Ed ecco Platone al cui razionalismo idealistico è necessariamente parallelo il comunismo utopistico dello Stato ricostruito «secondo ragione»; ecco le imperterrite ricostruzioni dello Stato ricavato «dalla ragione» d'un Fichte, e

le sue utopie «razionali» dell'Eforato, del socialismo dello Stato commerciale chiuso, ed altrettali, che permisero recentemente a Max Adler e a Kurt Eisner di proclamare Fichte il primo socialista e rivoluzionario tedesco; non con completa esattezza, forse; chè in una sua fase posteriore Fichte aveva versato acqua nel suo vino rivoluzionario e aprioristicamente ricostruttivo dello Stato «razionale». «Finchè (egli aveva riconosciuto) i cattivi sono più numerosi dei buoni, si può sicuramente calcolare che non la proposta dei saggi e dei buoni, ma quella degli stolti, guadagnerà a sè la maggioranza. La via di chiamare a raccolta il popolo mediante l'Eforato, e quella della rivoluzione, va perciò (prima che avvenga una completa trasformazione della razza umana) considerata con certezza come quella che invece di un male ne produce un altro, e per solito uno ancora più grande. Più grande: perchè le massime di governo fissate durante il tempo non si alterano; ma invece il reggente d'una nazione che ha fatto la rivoluzione, stabilirà la sua

potenza in modo assai più fermo, affinché la rivoluzione non si ripeta¹⁹⁹».

Ma a parte queste parziali, e per solito tardive, ritrattazioni, lo spirito del razionalismo idealista è quello di intendere la sua proposizione fondamentale nel secondo senso, e poichè la realtà *dev'essere* razionale, volerla fare razionale. Qui il razionalismo idealistico diventa una cosa sola con l'astrattismo razionalista di Rousseau, con questo dogmatismo logico, con questa *pazzza* pura *ragione*, che fu ed è il fermento d'ogni costruzione sociale chimerica e insostenibile, ma che, nel suo sforzo vano per attuarsi, fa prorompere attorno a sè catastrofi immani e scorrere fiumi di sangue.

A questo punto, infatti, e una volta intesa la proposizione fondamentale del razionalismo idealista nel secondo senso, avviene un completo capovolgimento del suo punto di partenza, un rovesciamento della sua meta

¹⁹⁹ *Rechtslehre von 1812*, ed. Schulz. (Meiner, Lipsia, 1920 p. 154; cfr. *Vorwort*, p. VI).

iniziale. Questa era di far tacere ed escludere la ragione subbiettiva, l'«intendimento», e di metter in chiaro l'esistenza d'una ragione obbiettiva, a cui la subbiettiva, per essere *vera* ragione, debba inchinarsi, con cui debba immedesimarsi, che debba accettare e far propria. E tale ragione obbiettiva è quella che manifesta la realtà, è la realtà, è gli stessi fatti. Ma ora si dice: la realtà, che momentaneamente non è razionale, può, deve diventarlo. Dev'essere trasformata secondo ragione. Secondo la ragione obbiettiva, s'intende. Ma adesso questa ragione obbiettiva è quella che parla nella testa di colui che così pensa, si identifica con la *sua* ragione, con ciò che *egli* scorge *evidentemente* come ragione, cioè con la sua ragione *subbiettiva*. La pretesa ragione *obbiettiva* che si vuol trovare (introdurre) nella realtà, diventa così la ragione *subbiettiva* – il parere personale, l'idiosincrasia, il fanatismo, la *pazzia* del singolo²⁰⁰. Dal chiamare, adunque,

²⁰⁰ E spesso la sua perversione, la sua delinquenza. La rivoluzione mira a trasformare il mondo «secondo ragione». Ma ogni tepista è rivoluzionario (quantunque la reciproca non sia vera);

come il razionalismo idealista si ostina, i fatti ragione, dal volere ad ogni costo che siano ragione, nasce inevitabile ed imminente il pericolo che – poichè di fatto la ragione non si constata che nelle teste umane – queste assumano sul serio l'impresa di far dei fatti la ragione, l'unica ragione esistente, quella di questo o quell'uomo, la loro. Nasce cioè la trasformazione della ragione «obiettiva» in ragione «subbiettiva», la sostituzione di que-

presta mano ad ogni moto di rivolta o di rivoluzione, ne diventa il principale ausiliario (ora p. e. ogni teppista è nemico implacabile delle coccarde nazionali). La trasformazione del mondo «secondo ragione» si opera sempre per parte rilevante mediante queste forze. V'è un'innegabile e costante solidarietà tra delinquenza e rivoluzione. Durante la rivoluzione francese, a Perpignano (narra un testimone oculare) in una festa della ragione, «delle cortigiane occupavano una tribuna; esse sventolarono i loro fazzoletti gridando: *Viva la Ragione!*» (TAINE, *Il Governo rivoluzionario*, p. 249). L'aneddoto è interessante a dimostrare quale sia la *ragione* che trasforma il mondo quando gli individui si mettono a questa impresa.

sta a quella. O si ammette, insomma che «ragione obbiettiva» siano i puri fatti come esistono e si constatano, e allora non c'è che da riconoscerli e da accettarli; ovvero si ammette che «ragione obbiettiva» sia la trasformazione dei fatti «secondo ragione»; e allora questa «ragione» è soltanto una che sta in qualche testa umana, cioè ragione subbiettiva individuale, capricciosa, forse *paṇḍita*. Ma il solo chiamare i fatti «ragione» porta alla conseguenza (per ciò che la ragione si riscontra con certezza solo nelle teste umane) che la seconda tendenza diventa di gran lunga prevalente.

Che il partire dal chiamare i fatti ragione (stante il duplice significato che la proposizione contiene, cioè: «sono ragione», e «devono diventar ragione») conduca necessariamente da una pretesa ragione obbiettiva ad una cervellotica *ragione* subbiettiva; che il prendere questo atteggiamento: l'universo, specialmente umano, è (dev'essere) ragione, quindi io voglio (occorrendo, senza badare a ciò che accade esteriormente e a ciò che operano gli altri) seguire unicamente il dettame della ra-

gione, che il prendere questo atteggiamento, ossia il voler seguire la *ragione*, conduca alla *pazzia* – lo vediamo già (nell’ambito della condotta individuale) luminosamente da ciò che precisamente i primi applicatori del concetto socratico che la morale è ragione, i Cinici, furono quelli che si comportarono come pazzi e che hanno lungo tutto il corso della storia attirato un’attenzione curiosa appunto per le loro eccentricità²⁰¹. Diogene trovava razionale far a meno di altre persone per la soddisfazione del bisogno sessuale, e, ἐπ’ ἀγορᾷ ποτε χειρουργῶν lamentava che non si potesse altrettanto facilmente liberarsi dalla fame²⁰² (e perchè un siffatto *self-help* sessuale non dovrebbe risultar *razio-*

²⁰¹ Precisamente «the pride of reason led the Cynics into strange extravagance and fanaticism» (J. SETH, *A Study of Ethical Principles*), Edinburgh e Londra, XXII ediz., 1911, p. 155.

²⁰² DIOG. LAER., L. VI, C. II, 46.

nale?). Insieme coi Cinici, tra quegli altri razionalisti (razionalizzatori) che furono gli Stoici, Zenone e Crisippo sostenevano che il cannibalismo²⁰³, il libero amore²⁰⁴, la pederastia, l'onanismo²⁰⁵, il congiungimento in pubblico²⁰⁶, l'incesto²⁰⁷, erano cose perfettamente conformi a ragione. La ragione giuoca quasi sempre questi tiri di *pazzia*. Giuoca tiri come quello a Rousseau, a cui essa faceva risultare una condotta degna d'un membro della repubblica di Platone il mettere i figliuoli all'ospizio dei trovatelli, e che esplicitamente dichiara che, se poi il cuore lo fece pentire, «loin que

²⁰³ Fr. 254 (ARNIM I°); fr. 746-750 (ARNIM III°).

²⁰⁴ Fr. 728 (ARNIM III°), DIOG LAER. L. VII, C. I, 33.

²⁰⁵ Fr. 706 (ARNIM III°).

²⁰⁶ SESTO EMP., *Pyrr. Hyp.* III, XXIV, 200.

²⁰⁷ Fr. 743-746, 753 (ARNIM III°).

ma raison m'ait donné le même avertissement, j'ai souvent béni le Ciel de les avoir garantis par là du sort de leur père²⁰⁸» – E il processo fu sempre quello: il mondo è (= è e *dev'essere*) razionale; che cosa è razionale? naturalmente, ciò che la ragione (ossia le teste umane, la mia testa, chè nelle teste la ragione ha sede) scorge come razionale. Ma la ragione pronuncia in me ottimi argomenti a favore della razionalità del cannibalismo ecc.; che queste pratiche siano conformi alla ragione, io posso raziocinativamente sostenerlo e dimostrarlo. Dunque, poichè sono razionali e il mondo è ragione, esse sono anche (devono essere) reali, e io, che voglio essere veicolo della ragion pura, le farò diventar reali.

Ma nel campo della vita pubblica, ecco da questo razionalismo idealista rampollare e sferrarsi sul mondo le geste dei pazzi lucidi che vogliono far trionfare sulla terra la ragione; pazzi lucidi come San Paolo e gli apologisti

²⁰⁸ *Confessions*, II P., L. VIII (ed. Jouast, vol. II, p. 207).

cristiani, Savonarola, Marat, e Robespierre, Lenin, Barbusse, Romain Rolland. Allora si vedono, come nel periodo giacobino della rivoluzione francese: «puri dogmatici e semplici logici²⁰⁹» voler cavare dalla loro testa lo Stato razionale; allora si vedono pagine della vacua utopia del *Contratto sociale* trasformate in leggi²¹⁰: si vede anzi il *Contratto sociale* trasformarsi in costituzione, la costituzione raccogliere in sé «gli aforismi in voga, i dogmi e le pretensioni matematiche di Rousseau, gli assiomi della Ragione e le prime conseguenze di questi assiomi²¹¹». E si vedono, sotto i nostri occhi, nell'odierno movimento rivoluzionario e comunista, con l'identico linguaggio e con le identiche gesta, riprodursi l'identico sforzo pazzesco per far diventare il mondo ragione.

²⁰⁹ TAINE, *La Rivoluzione, La conquista Giacobina*, trad it., p. 18.

²¹⁰ *Ib.*, p. 91.

²¹¹ Id., *Il Governo Rivoluzionario*, p. 6.

Se ora si congiungono le osservazioni testè fatte, che dimostrano la non-ragione nel giudizio dell'individuo, con quelle precedenti che escludono la razionalità dalla storia e in generale dal comportarsi della collettività, la conclusione ci si ripresenta ancor più ineluttabile dinanzi. Dov'è la razionalità? Nelle pratiche universalmente seguite, nel costume? Spesso, evidentemente, esse sono mostruose ed assurde. Nella condotta dell'individuo che giudica e condanna costume, pratiche, storia, e se ne distacca? Spesso, evidentemente, tale condotta è eccentricità, singolarità, stranezza, idiosincrasia, pazzia. (Siamo noi i pazzi che ci vestiamo, e ci nutriamo secondo il costume generale, o sono pazzi quei *Naturmenschen* che si vedono ogni tanto passare per le città coi capelli e le barbe fluenti, senza cappello, coi sandali e senza calze e che si nutrono solo di vegetali? Noi li guardiamo sorridendo per la loro monomaniaca eccentricità, essi se ne vanno raccolti e seri, come gente in possesso d'un'assoluta verità sacra, transitante per un paese di traviati ed aberranti). Nè l'universalità dell'azione, nè la sicurezza, «chiarezza ed evidenza» del

giudizio soggettivo, ci dà dunque il criterio della razionalità. Quand'anche un costume *fosse nella ragione* contro l'individuo che lo rinnega, o un individuo contro il costume, «neppure ei lo saprebbe», cioè la cosa non potrebbe venire, nè dall'uno nè dall'altro lato, determinata e provata. Chi potrebbe determinarlo? Su quale criterio appoggiandosi? E perciò chi può dire e come si può dire dove sia la ragione? Il che significa, ancora, che essa *non c'è*.

Razionalismo-idealismo e rivoluzione.

Vero è, contro le considerazioni poco sopra esposte, che da qualche parte si lavora a tutto uomo all'impresa disperata di conciliare l'idealismo assoluto coi valori patriottici e nazionali, anzi a dimostrare che questi possono scaturire solamente da quello (disperata già per questo che l'idealismo assoluto è di pretta origine e indelebile marca tedesca, e invece il più autoctono e grande pensiero italiano – Machiavelli, Guicciardini, Galileo, Leopardi, persino Manzoni – è risolutamente

empirista e scettico); nonchè a sostenere, con riferimento anche al noto libro di Giuseppe Ferrari, che lo scetticismo è la filosofia dell'attuale moto di dissolvimento rivoluzionario.

Ma si tratta d'una delle solite falsificazioni delle cose, propria della setta idealistica.

Ciò, anzitutto, proprio relativamente a G. Ferrari. Il titolo *La filosofia della rivoluzione* è stato da lui appiccicato e appiccicato esteriormente a un libro di scetticismo. Ma quale fosse il vero pensiero del Ferrari in argomento lo si ricava da proposizioni come la seguente: «On me demandera à quoi sert donc la justice. Elle sert à faire les révolutions; toute émeute est une question de droit, tout révolutionnaire est un jurisconsulte, un pontife qu'un délire sacré révolte contre toutes les lois politiques²¹²» Cioè, l'idea della giustizia assoluta, l'idea che ciò che lo spirito (mio) scorge come giustizia sia l'imperitura, evidente, indiscutibile giustizia, l'idea che

²¹² *Histoire de la Raison d'Etat*, p. 403.

io posseggo il vero ed il giusto, che son certo di possederlo, quest'è che sospinge a sovvertire continuamente quel che c'è per sostituirvi la (da me scorta infallibilmente come) giustizia assoluta. Ovvero il pensiero del Ferrari lo si scorge da quest'altre parole in cui egli raccoglie l'insegnamento scaturente dalle rivoluzioni d'Italia. «Uscite dal dubbio, e voi incontrate l'inevitabile fanatismo, la discussione cessa, la guerra comincia.... Verità sacre, verità profane, voi mi fate fremere; ora pazze, ora immorali, colla plebe chiedete dei pontefici, coi popoli dei settari²¹³». Falsificazione in secondo luogo, per quanto riguarda lo scetticismo in generale. Che cosa significa che, gli scettici antichi, al pari di altre scuole del loro tempo, ma con ancora maggiore energia e decisione, proclamassero che il fine della loro dottrina era l'imperturbabilità, l'«atarassia»²¹⁴? Che cosa significa

²¹³ *Storia delle Rivoluzioni d'Italia*, (Milano 1872, vol. III, p. 627-8).

²¹⁴ SESTO EMP., *Pyrr. Hyp.* L. I, C. XII.

atarassia? In fondo, vuol dire conservazione. Tienti tranquillo, non val la pena di affannarsi a cambiare, che tanto su per giù tutto è lo stesso; – questo vuol dire. Se non c'è bene (assoluto) è evidente che non c'è agitazione, nè nell'interno dell'animo, nè esteriorizzata da questo nelle cose sociali, per sforzarsi di raggiungerlo. Perciò lo scetticismo è anche una dottrina di pace. Di pace spirituale intima, anzitutto. Hegel opinava che lo scetticismo fosse «la coscienza infelice» (*das unglückliche Bewusstsein*), perchè scissa, e perchè coscienza della sua stessa contraddizione²¹⁵. È un'affermazione puramente dottrinale. Hanno la coscienza infelice, vivono nell'angoscia della scepsti, solo coloro (Hegel, Renou-

²¹⁵ «Dieses unglückliche, in sich entzweite Bewusstsein muss also, weil dieser Widerspruch seines Wesens sich *ein* Bewusstsein ist, in dem einem Bewusstsein immer auch das andere haben und so aus jedem unmittelbar, indem es zum Siege und Ruhe der Einheit gekommen zu sein meint, wieder daraus ausgetrieben werden» (*Phänom. des Geistes*), ed. cit. p. 139.

vier) che, pur avendo veduto l'invincibilità dello scetticismo, fanno sforzi penosi per uscirne. Ma ha invece la coscienza perfettamente felice chi accetta francamente lo scetticismo, come la *sua* soluzione, la soluzione che ha trovato e che lo appaga: poichè anche la constatazione dell'insolubilità è una soluzione. E giustamente Jouffroy diceva che in due modi possiamo acquistare pace alla nostra anima e calma al nostro spirito: uno nel possedere (o credere di possedere) la verità, l'altra «nel vedere chiaramente che questa verità è inaccessibile e nel sapere perchè lo sia²¹⁶». Di pace, in secondo luogo, sociale e nazionale interna e di pace politica internazionale. Che cosa vuol dire che chi ha cominciato a propugnare l'ellenismo siano stati, soli e inascoltati, i primi scettici, cioè i sofisti? Che le speranze d'un'unità panellenica riempissero il petto di Protagora²¹⁷, che Gorgia

²¹⁶ Cfr. HÖFFDING, *Storia della Filosofia moderna*, Torino, 1906, vol. II p. 299.

²¹⁷ Cfr. GOMPERZ, *Griechische Denker*. Lipsia 1911, vol. I, p. 353,

continuamente insistesse, e nel discorso per i morti a Salamina e nell'orazione olimpica, a persuadere i greci «che cessate omai le interne fazioni, annodassero i rotti legami della nazione»²¹⁸; che anzi egli avesse determinato Giasone tiranno di Feres ad escogitare un piano onde fosse «fermata tra le greche città universale concordia»²¹⁹? Questo ellenismo dei sofisti, il fatto che noi li troviamo elevati sopra le discordie della vita greca, intenti a propugnarne l'unione contro il mondo barbarico, è nient'altro che il frutto dello scetticismo che fa vedere la sciocchezza delle beghe, reputate invece cose di indeclinabile importanza da coloro che sono convinti della verità assoluta dell'una o dell'altra delle tesi

dove egli chiama Protagora «der eigentlich Träger des nationalen Einheitsgedankens».

²¹⁸ L. GAROFALO, *Discorsi intorno a Gorgia Leontino*, Palermo 1831, p. 33, 35.

²¹⁹ *Ib.* p. 41.

in esse dibattute.

Si può, insomma, veramente dire circa lo scetticismo, quel che una volta si diceva circa la religione. Come gli apologisti ancora un cinquant'anni fa dicevano: poca filosofia allontana dalla religione, molta riconduce ad essa – così si può dire: la critica, quando si ferma al primo stadio, allontana dalla conservazione sociale e avvia al sovversivismo; ma la critica, condotta fino all'estremo, implacabilmente decisa e radicale (cioè lo scetticismo) riconduce alla conservazione, giacchè mostra che l'assurdo e l'«ingiustizia» essendo alla radice delle cose e insiti in queste, costituendo l'essenza più profonda del reale, ogni rivolgimento radicale è inutile perchè da quella ineliminabile radice ripullano sempre e inevitabilmente, spostate un po' più in qua o un po' più in là, le medesime conseguenze di ingiustizia e di assurdo, ossia dall'assurdo risiedente nell'Essere in sè, dall'assurdo noumenico, rinasce necessariamente sempre, checchè si faccia, in una od altra forma, l'assurdo fenomenico.

Lo scetticismo dice, in fondo, soltanto quello che aveva visto anche il Lotze; che «la realtà è infinitamente più vasta del pensiero²²⁰»; che la «natura della realtà compie effettivamente ciò che ci è impensabile»; che il reale

²²⁰ *Metaphysik*, ed. Misch, Lipsia, Meiner, 1912 pag. 147.

è «superiore alle leggi logiche» e la costruzione di molti dei suoi elementi «oltrepassa ogni pensiero»; che la realtà è «eternamente più del mondo dei pensieri»; che «molto può sussistere nella realtà senza poter essere riprodotto mediante una logica concatenazione dei nostri pensieri²²¹»; che la nostra logica è, a ogni modo, prodotto del nostro mondo e può reggersi solo in questo²²²; che quindi «non tutti i problemi sono solubili²²³», e che «l'ombra dell'antichità, la sua malaugurata sopravvalutazione del Logos, incombe ancora largamente su di noi, e ci impedisce, circa tanto il reale quanto l'ideale, di avvertire come entrambi siano più che qualsiasi ragione²²⁴». — Questo dice lo scetticismo,

²²¹ *Ib.*, pag. 149.

²²² *Ib.*, pag. 167.

²²³ *Ib.*, pag. 179.

²²⁴ *Mikrokosmos*, Lipsia, 1880, vol. III pag. 244

ossia: il mondo non è razionale, la deduzione razionale non lo spiega, molto in esso esorbita dalla nostra ragione. E ciò costituisce evidentemente un movente di conservazione.

Precisamente opposta è la conseguenza dell'idealismo. Giustamente lo Stahl ravvisava «il sistema della rivoluzione come il giungere a compimento del diritto naturale» (il quale non è che uno degli essenziali preamboli e fattori dell'idealismo assoluto). «Il diritto naturale (egli scrive) cerca una spiegazione e giustificazione aprioristica dello Stato, la rivoluzione invece la fondazione e formazione aprioristica di esso²²⁵»; e i due momenti, come abbiamo dimostrato, necessariamente si concatenano. L'idealismo assoluto (egli rileva) deve necessariamente finir per considerare «ciò che esiste (*das Vorgefundene*) come l'elemento materiale che dev'essere

²²⁵ *Die Philosophie des Rechts*, Freiburg, Mohr, vol. I, pag. 289 e seg., 290.

negato, e quindi la distruzione di esso come tale è la più elevata estrinsecazione dello spirito²²⁶»; ciò al contrario della scuola storica», la quale possiede «il rispetto per ciò che esiste, l'umana discrezione nel cangiamento di esso, la visuale d'una potenza superiore dalla quale ci si deve aspettare in ciò l'essenziale ed il meglio²²⁷». — Con grandissima perspicuità, poi, il nostro massimo statista, Cavour, aveva scorto e dimostrato che il comunismo deriva da quella confusione o identificazione

²²⁶ *Id.*, vol. III, pag. 26.

²²⁷ *Id.* vol. I, pag. 586. — Ricorderemo anche il parere d'un giurista italiano contemporaneo. «I rivoluzionari affermano sempre di avere ragione o diritto di pretendere qualche cosa, e, come fondamento obiettivo, come titolo giustificativo delle loro pretese, non invocano già l'ordine giuridico-positivo, si appellano bensì ad un più elevato ordine di giustizia: al diritto naturale». (BRUNETTI, *Scritti giuridici vari*, Torino, Unione, 1920, vol. III, pag. 211).

dell'ordine dei fatti con l'ordine di diritto (o, nel linguaggio da noi usato, tra fatti e ragione) che fu introdotta dal «sistema metafisico dell'identità assoluta²²⁸», ossia dall'idealismo assoluto hegeliano-schellinghiano. – E ci vuol poco, del resto, a capirla. Dov'è il rivoluzionario (socialista, comunista, anarchico) che dica: al di là della constatazione dei fenomeni nessuna proposizione è enunciabile che possa pretendere alla verità? E che non dica invece: io sono *sicuro* di aver in pugno in materia politica e sociale la verità certa, apodittica, luminosa, infallibile? Tanto sicuro che voglio sovvertire il mondo, e usare ogni violenza, per attuarla? Che dunque non sia rivoluzionario e dissolutore *appunto perchè è certo* di possedere la verità, ossia non scettico? In realtà (come anche altrove²²⁹ abbiamo dimostrato), lo scetticismo è la filosofia dell'ordine e della conservazione e

²²⁸ *Des idées communistes et des moyens d'en combattre le développement* (cfr. *Pensieri di Cavour* scelti da V. PICCOLI, Lanciano, Carabba, pag. 152-3).

²²⁹ *La Filosofia dell'Autorità* pag. 235.

solo il razionalismo-idealismo è ed è sempre stata la filosofia che costituisce la molla del sovversivismo e della disgregazione.

Scetticismo, **positivismo**
e conservazione sociale.

Ma come al bagordo e alla dissolutezza intellettuale con cui il momento attuale scivola sempre più sfrenatamente negli «stupefacenti» delle vaghe possibilità, aspirazioni, ricerche e preoccupazioni di carattere religioso; bagordo proveniente da ciò che, secondo la giusta osservazione del Guyau, ogni tanto «l'esprit humain se laisse d'être le miroir trop passivement clair ou se reflètent les choses: il prend alors plaisir à souffler sur sa glace pour en obscurir et en déformer les images²³⁰»; dissolutezza nascente dal fatto che sempre vediamo, diceva Spinoza, «homines pro dispositione cerebri de re-

²³⁰ *L'Irréligion de l'avenir*, Parigi, 1887, pref. p. XIX.

bus judicare, resque potius imaginari quam intelligere²³¹» – così al bagordo e alla dissolutezza politico-sociale consistente nel rinnovarsi dello sforzo *παρρησιο* di rendere il mondo *ragione*, il rimedio da opporre è principalmente di negare quella proposizione «la realtà è ragione», da cui tale sforzo proviene. È quello di opporre che i fatti non sono ragione e non hanno ragione, non sono nè ragione nè non-ragione, vanno constatati semplicemente come sono e perchè sono, non possono essere *essenzialmente* spiegati (cioè ridotti a ragione), ma solo descritti, e, quand'anche mediante leggi, avvertendo che queste non ne esprimono la *ragione*, ma solo la *descrizione* – ossia constatati nel puro loro essere indipendente e eterogeneo alla ragione. È, insomma, quello

²³¹ *Eth.*, P. I, App. Donde l'osservazione, così pienamente giustificatrice della nostra tesi potersi allo scetticismo legittimamente approdare già solo per la constatazione della discordia delle menti, con cui Spinoza prosegue. «Quare non mirum est quod inter homines tot, quot experimur, controversiae ortae sint, ex quibus tandem Scepticismus».

di opporre al razionalismo idealista lo scetticismo positivista, che nell'epoca moderna, più rigorosamente forse d'ogni altro, ha formulato (di frequente usando la stessa parola scetticismo) il Mill²³², e al quale, del resto, tutti i primi e più genuini positivisti sia pure con parola diversa, interamente aderivano.

Nel positivismo, infatti, lo scetticismo entrò col nome di inconoscibile, e il positivismo si manifestò come scetticismo col nome (introdotto dapprima dall'Huxley) di agnosticismo. Con lo Spencer, con lo

²³² «What is called explaining one law of nature by another, is but substituting one mystery for another, and does nothing to render the general course of nature other than mysterious: we can no more assign a *why* for the most extensive laws than for the partial ones. The explanation may substitute a mystery which has become familiar, and has grown to seem not mysterious for one which is still strange. And this is the meaning of explanation, in common parlance». (*A System of Logic* L. III, C. XII, § 6).

Stephen²³³, il positivismo è per grandissima parte scetticismo; lo è totalmente col Du Bois Reymond. Quando questi con le sue due celebri conferenze – che concludono con le due parole *ignorabimus* e *dubitemus* (la prima delle quali è la sola cosa che del Du Bois Reymond generalmente si conosca dagli idealisti assoluti che pur di frequente amano ricordarlo con una parola di deplorazione) – con quelle due conferenze che costituiscono un brevissimo insigne e forse insuperabile trattato di teoria della conoscenza scettica – quand’egli,

²³³ «When all the witnesses thus contradict each other the *prima facie* result is pure scepticism. There is no certainty. Who am I, if I were the ablest of modern thinkers, to say summarily that all the great men who differed from me are wrong, and so wrong that their difference should not even raise a doubt in my mind? From such scepticism there is indeed one, and, so far as I can see, but one, escape. The very hopelessness of the controversy shows that the reasoners have been transcending the limits of reason» ecc. (*An agnostic Apology*, Londra, 1903, p. 15).

dico, dimostrava che i seguenti sette problemi: l'essenza della materia e della forza, l'origine del movimento, la nascita della vita, se e come la natura proceda teleologicamente, l'origine della sensazione, l'origine del pensiero e del linguaggio, se la volontà sia libera, sono e sempre rimarranno enigmi insolubili (e per affermare che sono invece solubili, per asserire che la soluzione che uno ne affaccia è oramai *la* soluzione definitiva, bisogna avere perduto il cervello) – quando il Du Bois Reymond ciò dimostrava, egli avvertiva esplicitamente che la sua tesi non era altro che «il pirronismo in nuova veste²³⁴». E rispetto a questa posizione essenzialmente scettica del positivismo, il torto di Ardigò (a tacere dell'insurrezione contro il Du Bois Reymond dello Haeckel che dagli enigmi insolubili di quello fu sospinto a presentare i suoi enigmi pretesi sciolti²³⁵ – giacchè

²³⁴ «Der Pyrrhonismus in neuem Gewande» (*Über die Grenzen des Naturerkennens, Die Sieben Welträtsel*, Lipsia, 1916, pref. p. 6. Per i «sette enigmi» v. specialm. p. 83 e seg.

²³⁵ *Die Welträthsel*.

idealismo e materialismo o naturalismo, che hanno ugualmente la convinzione di poter sapere tutto, si trovano spontaneamente uniti nell'invettiva contro un atteggiamento così superiormente oculato e implacabilmente ostile ad ogni ubbriacatura)²³⁶, il torto di Ardigò, dico, sta precisamente in quello che egli attribuisce a proprio pregio in confronto dello Spencer: aver fatto sparire l'inconoscibile, accordando così l'onnipotenza al pensiero, e riducendo quindi in sostanza il positivismo ad idealismo²³⁷.

Ma il positivismo non può essere che fenomenismo, nel senso di questa parola press'a poco quale è precisato

²³⁶ È interessante notare che coloro che si sentirono soprattutto colpiti dall'*Ignorabimus* del Du Bois Reymond e insorsero più accanitamente contro di esso, furono i materialisti, Haeckel, Strauss (c. f. *Die Sieben Welträtsel* ed. cit., p. 172 e s. e n. 1).

²³⁷ Cfr. *Lineamenti di Filosofia scettica*, II ediz., p. 368 e s.

dal Külpe, cioè dottrina che ritiene possibile solo la conoscenza empirica dei fenomeni, ma (a differenza tanto dell'idealismo e del positivismo idealista e «coscenzialista» in un senso, quanto del realismo in un altro), ritiene che non si possa escludere (come non si può affermare) che una realtà inconoscibile formi il substrato di tali fenomeni²³⁸. È vero che appunto per la tendenza naturale nel positivismo di posare sui fatti, sul certo, sul percepito, di non saltar fuori da ciò, il positivismo ha sempre un'inclinazione (così appunto in Ardigò, e anche in Mach, Avenarius, Petzoldt), a ridurre tutta la realtà alla coscienza, a negare l'esistenza di qualsiasi realtà fuori di questa, perchè solo la coscienza dà il fatto, il certo, il percepito. È vero che quindi l'affermare come unica realtà ciò che sta nella coscienza, è lo sforzo, oltre che dell'idealismo, anche d'una corrente del positivismo, allo scopo comune di fermare i piedi su ciò che *si sa*.

²³⁸ *Einleitung in die Philosophie*, IX ediz., Lipsia, 1919, pag. 143, 195.

Ma poichè così il positivismo va incontro alle contraddizioni e difficoltà logiche che ad esso proverrebbero dal negare una realtà stante fuori dello spirito, e dal ridurre con ciò la realtà stessa ad un sogno senza alcuno che lo sogni, ad un sogno che non è nemmeno l'atto di sognare, ad un sogno che sogna il suo essere, ad un sogno che ci sia sogno²³⁹; poichè quindi è al positivismo impossibile mantenere tale posizione ed esso è spinto necessariamente fuori della coscienza umana, verso una realtà indipendente da questa; poichè, d'altronde, il negare che esista realtà fuori del pensiero o della coscienza, è già *affermare* qualche cosa oltre l'ambito di questa, pretendere di sapere che cosa colà c'è (o non

²³⁹ Cfr. E. v. HARTMANN, *Kritische Grundlegung des transzendentales Realismus* (Lipsia, 1914, specialm. pag. 63); e *Das Grundproblem der Erkenntnistheorie* (ib. specialm. p. 96 e seg). Questi due libri (e quello di JODL, *Kritik des Idealismus*, Lipsia 1920), costituiscono la più formidabile e invincibile demolizione dell'idealismo (tanto assoluto, quanto positivista). Cfr., del resto anche *Lineamenti di Filosofia scettica*, II ediz., p. 277 e s.

c'è), e l'istesso punto di partenza, quindi, coerentemente obbligherebbe il positivismo a dire che non si può sapere se una realtà indipendente dalla coscienza esista o no, ad ammetterne quindi la possibilità; così, dovendo logicamente il positivismo riconoscere almeno la possibilità d'una realtà fuori della coscienza o del pensiero e non potendo per esso tale realtà (che pure esso deve dunque riconoscere possibile), appunto pel suo trovarsi fuori della coscienza o del pensiero, appunto perchè pel positivismo la conoscenza si estende solo ai fatti, ai fenomeni, ossia a ciò che è dato in coscienza, non potendo tale realtà che essere inconoscibile; così il positivismo deve logicamente ammettere l'inconoscibile, il mistero, l'enigma perenne, cioè essere scetticismo.

Ciò è dire in altre parole che bisogna respingere il razionalismo che forma l'essenza dell'idealismo, e le sue concettuali artificiose sistemazioni dell'universo. È dire con Goethe (il quale anche in ciò manifesta la tendenza positiva, empirio-criticista, scettica della sua mente) che

sebbene l'intendimento umano cerchi di collegare insieme il maggior numero possibile di oggetti, in realtà ogni esperienza è isolata; che una volta operato uno di questi collegamenti, il dato, l'oggetto, viene quasi a dire sottratto alla libera disponibilità e tenuto fermo e cristallizzato nel sistema dominante; che bisogna osar di strappare l'oggetto dal sistema in cui lo troviamo incastonato e rivendicarlo alla libera osservazione e considerazione del comune intendimento umano; che infine, «concetti universali e grande arroganza sono sempre in procinto di produrre terribili disavventure²⁴⁰». È dire che vi è una retorica, non di sonorità di parole, ma di sonorità di concetti: la retorica filosofica; quella delle filosofie che vogliono erigere le grandi e «profonde» costruzioni, in cui, per coloro che sanno elevarsi alla

²⁴⁰ *Der Versuch als Vermittler vom Objekt und Subjekt e Spr. in Prosa*, 15; in *Goethes Philosophie aus seinen Werke*, II ediz., Lipsia, Meiner, 1922, pag. 127.

loro altezza, si vede tutto l'universo sistemato e spiegato e ogni elemento di esso collocato dalla mano del sapiente nel suo posto razionale. È dire che il non capire è spesso prova di testa quadra; il non capire certe cose come la possibilità che ci sia un Dio, che l'anima umana sia immortale, che lo spirito esista a parte dalla materia, il non capire l'idealismo, l'aver il cervello assolutamente refrattario ai dotti, acuti, grandiosi argomenti con cui tutto ciò si «dimostra». Invece è prova di debolezza mentale *capire* tutto ciò: vale a dire, chiudere gli occhi agli argomenti che ovviamente sorgono nel pensiero contro quelle tesi, suggestionarsi di queste e, a forza di veli e nuvolaglia accumulata attorno al cervello, *persuadersi* della loro evidenza, *capirle*. Ma solo, altresì, la reiezione radicale del razionalismo, costituente l'anima dell'idealismo, l'affermazione di fronte ad esso dell'assoluta irrazionalità del reale – quell'irrazionalità che un nostro notevole pensatore e nobile cuore, il Fraccaroli, ha in qualche campo brillantemente rivendicata: – ossia l'affermazione del più rigido scetticismo positivista o di quell'agnosticismo che, parola e cosa, fiorì già nel

campo positivista: solo ciò potrà efficacemente contribuire a tener testa così agli stravizi spirituali di colorito religioso²⁴¹ come all'enorme pericolo sociale che deriva dal rinnovato sforzo della ragione singola (ossia del

²⁴¹ Che tra gli «stupefacenti» religiosi e gli «stupefacenti» idealistici vi sia una qualche affinità lo prova il fatto che molti preti spretati (non come Ardigò, per radicale reiezione della loro posizione precedente, ma per circostanze estrinseche e mezze misure) hanno un debole spiccatissimo per queste cose (che un pensiero logico, sobrio, chiaro ributta d'istinto come uno stomaco sano un cibo nocivo) che sono p. e., «io sono tu», «in tutti esiste un unico spirito», «opera nella realtà un'idea, la ragione assoluta», o simili. Queste cose vaghe, fantastiche, romantiche, a cui si approda non col pensiero diritto, ma con un nebuloso *ictus* mentale, piacciono assai ai preti spretati. Costoro hanno una grande tenerezza per esse, perchè esse sono il sostituto (che possono permettersi anche mentre scrivono sui giornali laici anzi radicali) delle mistiche effusioni, che mediante gli occhi erranti verso l'alto, le mani giunte e strette al petto, le trepidanti invocazioni al padre nei cieli, provavano una volta nelle loro chiese. Queste cose, l'idealismo cioè, ridanno loro un po' del sapore dell'antico brivido sacro.

subbiettivismo e della *pazzia*) di far diventare il mondo *ragione*; e ad introdurre nell'una e nell'altra sfera quella maggiore sobrietà e castigatezza che fa oggi più che mai grandemente difetto. Così si tornerà forse a scorgere – per quanto riguarda la seconda sfera – che la realtà umana, la vita sociale e politica, si forma e si svolge come la realtà naturale, come un organismo, come un insieme di funzioni organiche, da sè, senza l'intervento della ragione; che è una formazione cieca e d'istinto²⁴² nella quale la ragione, quando interviene, nuoce, come nuoce rivolgere intensamente il pensiero ai battiti del cuore o ai processi digestivi: che bisogna in essa lasciar fare l'istinto cieco, e, guardandosi bene dal volerla ricostruire da capo a fondo con la ragione, cioè artificialmente, nel qual caso, come nel voler crear l'uomo

²⁴² È (se si tien conto delle osservazioni precedentemente fatte) concetto che esprime anche Hegel, a suo modo, dicendo che la costituzione d'un paese «nicht Sache der Wahl, sondern nur djejnige ist, welche gerade dem geiste des Volks angemessen ist» (*Die Vernunft*, ecc., p. 126).

nelle storte e nei lambicchi, ne nasce certamente solo un *homunculus*, limitarsi a ritoccarla con parsimonia, scrupolo e ritenutezza; che, insomma, anche riguardo alla realtà sociale e alla vita politica è vero quel che il Nietzsche diceva in generale della coscienza o della ragione, che cioè l'azione di questa è superficiale ed esterna, ma la direzione delle più profonde funzioni, tanto corporee quanto spirituali, è ad essa interamente sottratta²⁴³.

²⁴³ *Der Wille zur Macht*, N. 424.

IL LAVORO

Le antilogie del lavoro.

Il problema del lavoro, come tutti quelli che maggiormente interessano l'umanità, è, così dal punto di vista morale, come dal punto di vista economico-sociale, insolubile: ossia, per quanto naturalmente vi si possa dare e vi si dia in realtà sempre una qualunque soluzione di fatto, esso non è suscettibile d'una soluzione razionale, «giusta». Qualsiasi soluzione vi si dia, essa soddisfa una delle esigenze che il problema contiene e solleva, ma è inadeguata alle altre. Rappresenta per una soltanto la razionalità e la giustizia, è irrazionale ed ingiusta rispetto alle altre, ugualmente legittime. Perciò ogni richiesta d'una trasformazione dei rapporti di lavoro fatta in nome della «razionalità», della «giustizia», del «diritto», non è che vacuità rettorica e ciancia sonora. Ognuna delle incompatibili esigenze che il problema abbraccia, reclama la propria soluzione di questo, quella che rende ad essa ragione, quella cioè che nei riguardi di essa è «giusta». Ma, necessariamente, ognuna di queste soluzioni è costretta a trascurare e a considerare

come insignificanti le altre esigenze, ed è, così, nei riguardi di queste «ingiusta». E quando una di queste solleva il capo, si agita, si fa valere, acquista forza, finisce per imporsi ed attuare la propria soluzione, tale soluzione – la soluzione di «giustizia», di «diritto», di «ragione» rispetto ad essa – non si ottiene se non calcando il piede dell'ingiustizia sulle altre incompatibili esigenze. Così ad esempio il «giusto» principio: «la terra a chi la lavora», non si attua che calpestando la «giustizia» che chi ha lavorato, e, anzichè scialacquare, ha risparmiato nella morale e legale certezza di poter consacrare i suoi risparmi all'acquisto d'una proprietà terriera, e ha orientato la sua vita in relazione ad un ambiente sociale in cui ciò era non solo pienamente legittimo, ma lodevole, sia spogliato o grandemente diminuito di questa sua morale e legittima aspettativa, di questo suo «diritto». Ogni soluzione è, dunque, «giusta» soltanto rispetto ad una delle esigenze, «ingiusta» rispetto alle altre; e non può che essere così per la flagrante incompatibilità delle esigenze stesse. «Giusta» ognuna sotto un unilaterale punto di vista, sotto un altro, ugualmente

unilaterale, «ingiusta», «giusta» ed «ingiusta» relativamente, «giusta» ed «ingiusta» insieme, ognuna è incapace d'una giustizia obbiettiva e universalmente valevole, ossia, senza più, della «giustizia». Non v'è nemmeno in questo campo, possibilità di «giustizia», di «ragione». E tutto si riduce al predominare, in un senso o nell'altro, del fatto e della forza, che momentaneamente, nel primo istante della vittoriosa sistemazione, avendo ridotto al silenzio le esigenze contrarie, appare come *il* diritto, *la* giustizia, *la* ragione, salvo, in un secondo momento, a lasciar immediatamente diventare visibili le crepe dell'edificio, donde esce, impercettibile prima, poi sempre più forte, la voce delle esigenze conculcate a contestare che ciò che si è affermato nella vittoriosa sistemazione di fatto sia «diritto», «giustizia», «ragione», ad affacciare il reclamo del proprio diverso diritto, giustizia, ragione, a chiederne sempre più imperiosamente il rispetto, e finalmente a rovesciare la sistemazione sostituendola con un'altra in cui questa seconda «giustizia» è attuata, diventa *la* giustizia; e insieme, con inevitabile concomitanza, è conculcata la

prima, la quale imprende tosto l'incoercibile lavoro di farsi ascoltare e valere e di tradursi con la forza nei fatti. E ciò con incessante vicenda: vicenda che forma, nel suo corso e nelle sue superficialmente variate vicissitudini, tutta la sostanza più profonda della storia umana.

Il lavoro è morale o immorale?

La ragione che sta più alla radice di tale insolubilità del problema del lavoro è probabilmente questa, che il lavoro è nell'istesso tempo necessario e impossibile, che ci si presenta sotto la veste di obbligo morale, come una prescrizione e un dovere etico, e insieme ingiunzione spirituale alta e pressante e veramente dovere morale ci si presenta il sottrarvisi; che esso, insomma, è l'imprescindibile base e presupposizione della vita spirituale dell'umanità (perchè lo è della vita di essa in generale) e contemporaneamente ripugna alla vita spirituale medesima, è in diametricale contrasto con essa, la rende impossibile. Di qui l'aggirarsi pietosamente contraddittorio delle valutazioni morali umane circa il lavoro, che nessun opportuno cavillo o prudente attenuazione dei

trattatisti di etica può appianare davanti a chi guarda con occhi sicuri e penetranti e che non si lascino velare: l'apprezzarlo come una virtù e ad un tempo il fare ogni sforzo per raggiungere una condizione in cui poter farne a meno, il considerare il raggiungimento di questa condizione come il legittimo scopo della vita, il trovare grandemente degno di plauso e d'onore chi è riuscito a raggiungerla; – il considerarlo come un fatto etico, ma non perciò stimare chi avendo bisogno di lavorare per vivere, pratica questo preteso fatto etico, più di chi non avendone bisogno, non lo pratica, anzi, nella realtà delle cose, tributare onore e sentir sincero rispetto morale assai spesso più per il secondo che per il primo; e molte volte condannare moralmente e disprezzare colui che, non avendone bisogno, pure lavora; – il reputarlo e proclamarlo un'attività eticamente nobilitante, anzi basilare per la nobiltà della vita morale, e insieme un male di cui sia legittimo da parte degli interessati chiedere e giusto da parte dei poteri sociali effettuare la riduzione alla minor misura possibile, ossia la sostituzione con la maggior quantità possibile del suo contrario, l'ozio, «padre

di tutti i vizi». Di qui inoltre lo sforzo costante degli individui e delle classi sociali per liberarsi dal lavoro e scaricarlo su altri individui e altre classi; sforzo moralmente giustificatissimo, perchè solo così l'individuo o la classe si assicura la possibilità d'una vita veramente spirituale ed umana; ma sforzo anche moralmente ingiustificatissimo perchè con ciò di tale vita l'individuo o la classe toglie all'altra la possibilità. Groviglio di sforzi che si riflette sulla teoria a determinare la contraddittorietà di valutazioni morali circa il lavoro, cui accennavamo. Perchè il lavoro di cui ciascuno tende a respingere l'obbligo per sè onde imporlo ad altri, non può, con chiarezza, definitivamente e senza equivoci, nè essere proclamato moralmente valevole, se no non ci sarebbe più ragione di respingerlo da sè, nè moralmente nullo e forse spiritualmente dannoso, se no verrebbe meno anche ogni apparenza di motivo e giustificazione per richiederlo da altri, nonchè un potente argomento per indurre questi altri a sobbarcarvisi. Il contraddittorio aspetto in cui il lavoro apparisce necessariamente ad una classe, a seconda che essa giustifica il

proprio esserne esente (lavoro, bruta materialità, da cui la possibilità dello sviluppo spirituale della società, artistico, scientifico, politico, richiede taluno sia liberato) o l'obbligo d'un'altra di soggiacervi (lavoro, attività moralmente nobilitante), tale contraddittorio aspetto è quello che riflettendosi nella teoria, genera quel miserando contrasto di valutazioni morali circa il lavoro che domina nella nostra coscienza e che, se si guarda bene sotto la superficie, regna sovrano, non ostante gli sforzi per gettarvi sopra dei veli ed operare ad ogni costo delle conciliazioni», in ogni sistema o dottrina di morale.

La svalutazione morale del lavoro crea la sua sopravalutazione economica.

Qui si avverta come da ciò derivi che il modo con cui si considera il lavoro dal punto di vista morale, e il modo con cui dal punto di vista sociale si tende a dare una soluzione al problema del lavoro, stanno in stretta connessione, ma in una connessione che, sebbene a prima vista sembri il contrario, stabilisce fra essi una sorta di rapporto inverso. Quanto più, cioè, il concetto

del lavoro è moralmente nobilitato e il lavoro stesso considerato come una virtù, tanto minor importanza assume il miglioramento delle condizioni dei lavoratori e tanto meno si tende a preoccuparsene; quanto più il lavoro in sè è poco stimato, tanto maggior peso le rivendicazioni economiche e sociali di quelli acquistano nella coscienza pubblica. Siamo in un ambiente sociale in cui la questione delle condizioni del lavoro è diventata saliente, forse preponderante? Se ne può, in generale, concludere che in quel momento storico il lavoro è spoglio d'ogni aureola morale e religiosa. Siamo, invece, in un ambiente sociale, in cui le condizioni del lavoro sono cosa insignificante, di cui nessuno si cura? Se ne può, in generale, concludere che in quel momento storico si vedrà anche il lavoro prospettato quale elemento essenziale della vita morale (magari sotto forma di espiazione, esercizio della pazienza o rassegnazione e simili) ed altresì quale fattore capitale della vita religiosa, rivestito di qualche sanzione dalla religione, veicolo indispensabile di qualche fine da questa additato (per es., la necessità d'una vita penosa quaggiù

per acquisirne una beata lassù).

Un momento di riflessione ci persuade della necessità di tale rapporto inverso, quantunque, di primo acchito, il rapporto diretto sembrerebbe quello che deve impere e che di fatto impera. Invero, se il lavoro è una cosa nobile, costituisce l'esercizio d'una virtù, è momento importante della vita religiosa, non v'è alcuna ragione per preoccuparsi di migliorare le condizioni sotto cui esso si svolge, il che significa sempre essenzialmente diminuire la durata del lavoro ed aumentarne il compenso; come non vi sarebbe ragione di cercar di diminuire la durata di altre virtù, ad esempio la temperanza, e di propugnare che esse siano in quanto virtù compensate economicamente con progressione crescente. Se il lavoro è una virtù, se esso è provvisto di riflessi o ripercussioni di carattere religioso, allora il suo esercizio è un dovere morale e religioso, e ad esso non va quindi attribuito un compenso in quanto virtù; bensì esso va compensato solo perchè è necessario mantener in vita il lavoratore, e quindi non v'è ragione di salire in questo compenso sopra il minimo possibile stabilito dal

giuoco delle forze economiche (domanda ed offerta della merce lavoro, compra-vendita di essa) in una data società. Ogni pretesa superiore, quando il lavoro si consideri come un fatto nobilitante, un dovere morale, una virtù, un atto compiuto con effetti religiosi, è assolutamente ingiustificata. Invece, la richiesta di miglioramenti delle condizioni di lavoro, diminuzione della sua durata e suo maggiore compenso, le «rivendicazioni» proletarie, l'esigenza dell'«emancipazione» dei lavoratori – tutto ciò, attinge la sua unilaterale giustificazione, può erompere in lotta sociale, trovare consenso, appoggio, ammirazione, soltanto sulla base d'una concezione del lavoro come fatto di nessun valore morale o religioso, bensì bruto e materiale, penoso, dannoso, triste. Perciò la morale della società capitalistica – se si considera questa nella sua fase iniziale, rigida, pura, non già quando, come ora, essa è oramai perturbata e deformata dall'agitarvisi e dall'emergere di forze e tendenze d'altra natura, e si trova in via di trasformazione – insiste originariamente sulla concezione del lavoro come

fenomeno etico-religioso di grande importanza: giacchè solo così può essere raggiunto il duplice risultato, che, da un lato, alla coscienza delle classi predominanti in quella società risulti giustificata la soggezione e la dura condizione delle classi proletarie, e che, dall'altro lato, alla coscienza di queste ultime risulti più facilmente accetta, ed anche alleviata, la loro situazione faticosa. Per converso, quando, come ora, grandeggiano sempre più i reclami delle classi operaie, quando il lavoro fa udire sempre più forte la sua voce, quando esso va assumendo nella società ancora capitalistica, ma che ha ormai perdute le linee genuine della sua architettura iniziale, un posto pari o superiore a quello del capitale – concomitantemente a questo fenomeno di grande accrescimento della potenza economica e politica del lavoro, che cosa constatiamo noi? Non ci devono ingannare le frasi d'apoteosi della funzione del lavoro che si ripetono sempre più frequenti e sonore negli ambienti o sui giornali operai. Se guardiamo, oltre queste mere frasi, alla realtà, vediamo chiaramente come al crescere

dell'importanza economica, della considerazione sociale, dell'ascendente politico del lavoro, vada, parallelo (o meglio, sia il necessario precedente) il fastidio profondo, l'insofferenza, il senso d'insopportabilità, l'odio del lavoro stesso, in quelle classi appunto che, vivendo di questo, si sforzano di sospingere sempre più in alto, in ogni campo, la valutazione di esso. La crescente valutazione, autorità, dignificazione del lavoro, non è che effetto della ripugnanza e dell'odio, sempre più chiari e meno compressi, che esso ispira, ossia dell'assoluta svalutazione morale in cui esso è caduto presso i lavoratori, del suo apparire incoercibilmente a questi come un fatto puramente materiale e bruto, spoglio d'ogni valore etico, da cui preme, quanto più si può, sottrarsi: — e bastano a provarlo, i «sabati inglesi», gli orari festivi e semifestivi moltiplicati sotto ogni pretesto, gli scioperi sempre più frequenti e per motivi sempre più futili, la generalmente e sicuramente constatata crescente svergiatezza del lavoro là dove maggiore è il fermento per conquistare ad esso più ampie «rivendicazioni». Le classi lavoratrici odiano il lavoro — e vogliono che sia sempre

più valutato appunto perchè lo odiano —. L'odio pel lavoro; questo è il propulsore reale dell'esigenza che sotto tutti gli aspetti esso acquisti un sempre maggior apprezzamento.

**Il giusto fondamento
dell'odio pel lavoro.**

Le classi lavoratrici odiano il lavoro e si sforzano, mediante appunto la sua sempre più alta valutazione, di scaricarsene nella maggior misura possibile, di attenuarlo, di volatilizzarlo. Odiano il lavoro le classi non lavoratrici, come risulta dal fatto che sul fondamento di gravissimi argomenti (quelli, particolarmente, che riguardano le necessità della libertà del lavoro per lo sviluppo intellettuale ed estetico della società) vogliono, pur dichiarandolo di significato morale e religioso, tenerselo lontano. Tutti gli uomini odiano il lavoro. E necessariamente e con ragione: perchè — e questo è il nocciolo del tragico viluppo in cui l'umanità si dibatte invano circa questa questione — il lavoro è meritamente

odioso. Non è una cosa nobile, ma una necessità inferiore della vita della specie e dell'esistenza dei più, ripugnante essenzialmente alla più alta natura dell'uomo; per cui si può affermare che la misura della nobiltà di tempra d'uno spirito umano è data dal modo con cui egli considera il lavoro: tanto più è nobile, quanto più lo abborre, tanto più è volgare e bassa quanto più si lascia, contro il proprio vero, diretto ed immediato istinto, persuadere dai teoremi d'una morale convenzionale ad idealizzarlo ed estollerlo. Il lavoro è la palla di piombo d'una concrezione materiale, bruta ed opaca, che la specie salendo dalla fase della vita degli animali (i quali non lavorano) a quella propriamente umana, ha dovuto generare in sè, e che costituisce la condizione del suo passaggio dalla vita meramente animale alla vita umana e della possibilità di raggiungere lo sviluppo spirituale che questa in confronto di quella presenta; ma nel medesimo tempo, la più insuperabile barriera alla realizzazione, alla partecipazione, al godimento di siffatto sviluppo spirituale – concrezione micidiale, che,

come un deposito petroso nelle reni, ne mina sotterraneamente l'esistenza. Per giungere dalla vita animale alla vita dello spirito umano – all'atmosfera dell'arte, della poesia, della religione, della scienza, della filosofia, delle relazioni sociali, della politica – l'umanità doveva costruire l'ingranaggio, sempre più vasto, complicato, momentoso, del lavoro; ma in tal modo essa si imponeva una camicia di forza, che, per quelli che ne erano rivestiti, rendeva impossibile il conseguimento di ciò appunto che l'ingranaggio stesso doveva servire a raggiungere, vale a dire di quella vita dello spirito, della vita peculiarmente umana. Il lavoro è indispensabile a permettere che tale vita spirituale si generi e sbocchi. Insieme per poter vivere di tale vita occorre la possibilità del non-lavoro. Questa la drammatica contraddizione, che necessariamente doveva produrre e perpetuare nella storia umana lo sforzo successivo d'ogni classe per far incombere su altre il peso del lavoro, così conglobando quella necessità del lavoro con quella necessità del non-lavoro (lavoro altrui, non lavoro proprio) che sono entrambe ineluttabilmente occorrenti pel

conseguimento della vita dello spirito. Sforzo legittimo e giusto, perchè si svolge in conformità alla vera destinazione dell'uomo che è quella di vivere tale vita e perciò essere liberato dal lavoro pur contando sui risultati del lavoro. Sforzo ad un tempo illegittimo e ingiusto, perchè si svolge in opposizione a tale vero destino dell'uomo, per quanto riguarda coloro che devono prestare il lavoro e fornirne i risultati. La quale inestricabile commistione di legittimità e illegittimità, di giustizia e ingiustizia, è quella appunto che rende cosa senza speranza e pura fantasia romantica giovanile, ogni piano, proposito o tentativo per una soluzione razionale, definitiva, stabilmente appagante del problema che il lavoro ci pone dinanzi.

Lavoro e giuoco.

A rendere attendibili queste considerazioni occorre aver presente il concetto di lavoro propriamente detto.

E a tale scopo giova confrontarlo col giuoco.

Anche il giuoco richiede fatica e bene spesso più del lavoro. Ci vuole assai maggior «sudore della fronte» per

una partita di *foot-ball* che per «guadagnarsi il pane» con la maggior parte dei mestieri usuali. Non è dunque la fatica che distingue il lavoro dal giuoco, ma unicamente questo che, mentre il giuoco è un'attività che esercitiamo per sè stessa, in grazia del piacere o dell'interesse che essa intrinsecamente, considerata in sè, come fine a sè medesima, senza mire ulteriori, ci ispira, il lavoro propriamente detto, invece, consiste in un'attività svolta senza che l'impulso spontaneo o la voglia da essa per sè suscitata ci sospinga a effettuarla, bensì, anzi-chè per il piacere che troviamo in essa senza più e all'infuori d'ogni suo effetto successivo, con sforzo esercitato sopra e contro il nostro spontaneo impulso e la nostra voglia, e precisamente in grazia e per l'attrattiva non dell'attività in sè ma degli effetti successivi che otteniamo con essa e di cui essa è mezzo: cioè il compenso economico. L'attività del lavoro propriamente detto, adunque, a differenza di quella del giuoco, è mezzo e non fine a sè. Non possiede per noi, come quella del giuoco, un interesse o valore intrinseco, ma

solo un valore in dipendenza degli effetti che se ne ritraggono. Caratteristica del lavoro propriamente detto, in confronto del giuoco, è quindi questa che il lavoro non è ciò che faremmo per l'interesse o il piacere immediato, diretto, ricavato dall'azione stessa senza più, non è ciò che faremmo ugualmente se i risultati che ne aspettiamo non ci fossero, ossia non è ciò che faremmo se la forza di propulsione che ci muove all'azione del lavoro non si spostasse dal momento e dal circuito di essa azione, a un momento successivo, quello dei risultati e dei fini che con essa otterremo, bensì lo compiamo solo (quindi in qualche misura, considerato in sè, a contraggenio e mediante sforzo), in grazia e in vista di questi risultati. Il giuoco, invece, lo eseguiamo perchè l'attrattiva ci viene dall'azione stessa, dal suo immediato momento e circuito, non da qualche effetto fuori di questo. Senza i risultati che ci ripromettiamo, successivi all'azione e producentisi fuori di questa, il lavoro non lo eseguiremmo. Il giuoco, invece, lo eseguiamo senza pensare ai risultati, anzi senza che esso abbia risultati successivi ed esterni ad esso, e unicamente per il piacere

che, chiusa e circoscritta in sè e senza bisogno di effetti ulteriori, l'azione del giuoco ci dà.

Data questa evidente distinzione tra giuoco e lavoro, ne deriva che molto di ciò che vien denominato comunemente lavoro non appartiene a rigor di termini al lavoro propriamente detto, ma va invece definito come giuoco.

Così l'attività artistica, il cui essenziale carattere di giuoco giustamente (non ostante le affermazioni di recenti dottrine, pretese confutatrici di quella tesi) posero in luce lo Schiller e lo Spencer. L'artista, infatti, in quanto agisce da artista e non da mestierante, mette in opera la sua attività unicamente per il piacere che questa in sè gli dà, produce soltanto perchè trova gusto a produrre, si affatica ad esprimere le sue concezioni per il solo motivo che un forte e spesso invincibile impulso lo spinge a farlo; e per nessun'altra ragione. In questa sua attività di produrre e di esprimere, per sè sola e senza moventi operanti da una sfera all'infuori di essa, egli trova la sua gioia. Non è mosso alla produzione artistica pel fatto che questa sia per lui mezzo d'un fine

ulteriore: la fama, il mettersi in vista, il guadagno; ma essa è per lui fine a sè. Produce, dunque, per la medesima ragione per cui si giuoca: per la voglia e il gusto di farlo e niente altro. Perciò l'artista, in quanto è artista, giuoca. Solo se produce per motivi scaturenti dal di fuori del circuito della sua stessa attività produttiva (il guadagno ecc.) egli diventa un mestierante, un *lavoratore*. Solo allora *lavora*.

Ma il medesimo ordine di argomenti ci costringe ad annoverare non alla categoria del lavoro propriamente detto, ma a quella del giuoco, anche l'attività dello scienziato puro cui la passione, la voglia, l'inclinazione spontanea spingono irresistibilmente alle ricerche attinenti alla sua scienza. Per quanto queste ricerche possano essere per lui faticose, estenuanti, poichè egli le compie non in vista d'un fine ulteriore e come mezzo a questo, ma unicamente per il gusto di farle, per la soddisfazione che la stessa attività scientifica, in quanto circoscritta e chiusa nel proprio circuito e senza considerazione di effetti esteriori, gli procura, egli giuoca, nè più nè meno di colui il quale, in una partita di *foot-ball*,

ch'egli fa unicamente per la voglia di farla e per la soddisfazione che dalla semplice attività di farla, per sè, ricava, pur s'affatica e s'estenua.

Allo stesso modo, e ancor più tipicamente, va ravvisata come puro giuoco l'attività filosofica: più tipicamente, perchè qui (come nell'arte) si tratta unicamente del gusto di formulare ed esprimere una certa impressione complessiva che l'universo ci fa, o di apprezzare una di tali formulazioni, e di enunciare e scambiarsi osservazioni intorno a queste e ai concetti in cui sono racchiuse, in una specie di conversazione (dialettica) o discussione, o partita di chiacchiere elevate, che non ha mai fine nè conclusione: poichè (a differenza che nella scienza) nella fine e interessante conversazione che da Talete ad oggi è in corso nel «salotto» filosofico non si giunge ad alcuna proposizione dimostrativa, nè (come nella scienza) si arriva a principî che possano poi avere applicazioni pratiche, concrete, interessanti l'incremento del benessere, ma tutto si riduce alla passione di elaborare, sfaccettare, discutere idee, semplicemente per il gusto di far ciò o per l'interesse che in sè ed intrinsecamente il farlo suscita, senza pensiero di ulteriori effetti in questo o quel senso, o d'un ulteriore mancanza di effetti.

Del pari: perchè vediamo spesso manifestarsi sfrenata, incoercibile, la passione pel «lavoro» del giornalismo,

così che non pochi lo esercitano o lo eserciterebbero senza nessun compenso? Perchè, anche esso, è, tipicamente, puro giuoco. È l'identica cosa delle chiacchiere e discussioni di caffè, che molti fanno con tanto piacere e ad essere privati delle quali un solo giorno soffrirebbero vivamente. Emana, cioè, precisamente come queste, semplicemente dal gusto di comunicare ciò che si pensa, di esprimere come, secondo noi, dovrebbero andare le cose, come il mondo dovrebbe dirigersi. E ogni giornalista di razza sente benissimo che facendo il suo articolo fa l'istessa cosa, esercita l'istessa funzione, adempie lo stesso suo bisogno, che quando parla con gli amici. Così spesso gli avviene che una conversazione o chiacchierata diventa un articolo e questo quella, e che l'uno sostituisce l'altra e viceversa: si sfoga nell'articolo e risparmia di sfogarsi chiacchierando, enuncia i suoi pensieri nel circolo degli amici, e ne ha abbastanza e fa a meno dell'articolo.

In generale, adunque, va affermato che il lavoro propriamente detto è alcunchè di eseguito contro la voglia

spontanea, l'impulso istintivo, l'inclinazione che le nostre tendenze, se lasciate a sè ed obbedite, ci imprimebbero; e eseguito invece mediante coazione e sforzo esercitati contro tale voglia spontanea, contro questo impulso istintivo, contro la china che la nostra tendenza da sè prenderebbe. È, dunque come vuole la Bibbia, castigo. Ciò che, invece, è fatto seguendo la china delle nostre tendenze, in conformità alla nostra inclinazione, per il piacere soltanto di soddisfare questa mediante l'attività dispiegata (e quindi i giuochi e le corse del bambino, gli *sports* del giovane, il *flirt* e l'amore,²⁴⁴ la conversazione, ma anche l'attività dell'artista, del poeta, del romanziere, dello scienziato, del filosofo) tutto questo è, del pari, giuoco.

²⁴⁴ Circa il carattere di giuoco e di arte della civetteria, circa il suo costituire (come l'arte, secondo Kant) una «Zweckmassigkeit ohne Zweck», si veggano le veramente fini ed eleganti osservazioni del SIMMEL, *Die Koketterie in Philosophische Kultur*, Lipsia, 1919, p. 107 e seg.

Il “lavoro” intellettuale va pagato?

Da ciò il senso occulto e, sebbene negato a parole, indubbiamente esistente e profondamente radicato nelle masse operaie organizzate, che il loro lavoro vada pagato, quello intellettuale no; che non ci sia, ad esempio, un fondato e chiaro motivo di pagare l'inventore che scopre un nuovo apparecchio, mentre ve n'è di pagare l'operaio manuale che costruisce materialmente l'apparecchio medesimo; che non vi sia ragione alcuna perchè un professore d'università venga pagato più di un macchinista ferroviario, anzi sia in fondo giusto pagarlo meno; quando pure, per poche lezioni all'anno, in buona parte su di argomenti di carattere aereo, valga la pena di pagarlo comechessia (e, in realtà, perchè pagarlo di più, se il professore appassionato, come dev'essere, per la sua materia, ha sul macchinista l'inestimabile vantaggio che la sua occupazione stessa gli concede tutta la soddisfazione cui tende e vuole, quella di comunicare, insegnando, le sue idee; se, insomma, il professore dando lezione si diverte, il macchinista guidando

la locomotiva si secca?)²⁴⁵. Da ciò ancora la incerta, non limpida, inferiore posizione, che tanto nella loro considerazione attuale quanto nei loro progetti di ricostruzione sociale, le masse operaie organizzate assegnano al lavoro intellettuale. E in tale loro senso che il lavoro intellettuale non vada pagato esse hanno ragione. Hanno ragione quando si parta dal punto di vista, cui non si può negare una unilaterale giustificazione, che vada pagato solo ciò che si fa, non seguendo e soddisfacendo, ma comprimendo e vincendo, la propria naturale inclinazione – ossia il lavoro propriamente detto – e che la mercede sia il peso d'oro che si pone sulla bilancia della volontà appunto per determinarla a traboccare dalla parte a cui non è inclinata e a cui senza

²⁴⁵ «Die höchsten Bestrebungen des menschlichen Geistes (giunge persino a dire Schopenhauer) vertragen sich nun einmal nicht mit dem Erwerb: ihre edle Natur kann sich damit nicht amalgamieren» (*Ueber die Universitäts-Philosophie, Sämtliche Werke*, ed Deussen, Monaco, 1913, vol. IV p. 178).

quel peso non traboccherebbe²⁴⁶. E questo senso delle masse operaie che il lavoro intellettuale non meriti veramente d'esser pagato e il loro sì, è una riprova che il loro lavoro è da esse odiato e che *appunto perciò* esse richiedono che sia pagato e pagato in misura sempre e senza limite crescente; è una riprova della tesi suenunciata che quanto più il lavoro è sentito come cosa spiritualmente nulla o avversa e ripugnante, tanto più lo si dignifica e valorizza, e per converso, tanto più lo si svaluta, quanto più è avvertito (come nel caso del lavoro intellettuale) essere cosa atta a colmare l'anima, a dar un senso di pienezza alla nostra vita psichica, una cosa, insomma, rivestita di profondo significato spirituale. È la prova che le masse operaie avvertono che il lavoro propriamente detto (quale è il loro) si fa solo pel danaro, e che pagare il (cosiddetto) lavoro che si fa per

²⁴⁶ Ciò è confermato da quanto diciamo più oltre circa l'amore. Quando è infatti che nell'amore interviene il danaro? Quando l'amore non è più un *piacere* (un giuoco), ma un *lavoro*.

gusto e passione, quale quello d'un poeta, d'un pittore, o d'un filosofo, è come pagare uno perchè passeggia, quand'anche passeggiando si stanchi.

Hanno ragione se si parte dal punto di vista, perfettamente legittimo, che solo ciò che vien fatto, non per soddisfare la passione e seguendo il nostro spontaneo impulso, ma contrastando all'una e all'altro, debba essere pagato, e debba esserlo appunto perchè il pagamento è il mezzo per determinarci ad agire in senso contrario alla passione e all'impulso. Ma questo punto di vista non scalfisce affatto la necessità del punto di vista opposto, che s'accampa con uguale perfetta legittimità nella sua sfera, pur non riuscendo, dal suo lato, a penetrare nella sfera del primo e a menomare la legittimità di esso: il punto di vista, cioè, che la *razionalità* la quale richiede che l'umanità si sviluppi nel campo intellettuale, artistico, scientifico, richiede dunque altresì che a tal fine compensi, ricchezze, onori, agi d'ogni sorta, siano, con tutta larghezza e senza contare – perchè

come diceva Cellini, «le gatte di buona sorte meglio uccellano per grassezza che per fame»²⁴⁷ – compartiti ad individui che, non lavorano, ma giuocano, ossia operano solo pel piacere che trovano in una certa attività, chè a tale categoria appartengono coloro che promuovono quello sviluppo spirituale (anzi, come fa notare il Simmel, è necessario che in certi uffici ogni grado più alto importi minor lavoro e maggior compenso, e «motivi sociali e politici richiedono di frequente l'istituzione di posti che, o sono complete sinecure o solo in casi rari esigono una reale attività»)²⁴⁸ e quindi che una parte del prodotto del lavoro sia sottratto a chi lavora *in senso propriamente detto* per darlo a chi giuoca; impedendo in tal guisa l'effettuarsi dell'altra *razionalità* che solo chi lavora in senso proprio, ossia agisce non per il

²⁴⁷ *Vita*, ed. Lemonnier, p. 121.

²⁴⁸ *Einleitung in die Moraleissenschaft* (Cotta, 1911, vol. I p. 417). Si veggano le penetranti osservazioni di cui il Simmel accompagna questa constatazione.

piacere che trova nell'opera, ma con sacrificio del piacere, sia pagato. È, infatti, eternamente vero ciò che dice Schopenhauer: «müssige Hände geben thätige Köpfe»²⁴⁹; e più precisamente: perchè si abbiano «teste attive» occorre che le mani possano restare oziose. Opposte *razionalità*, adunque, ugualmente legittime, le quali, appunto perchè sono tali, appunto perchè sono entrambe esigenze della *ragione*, perchè stanno dentro il circuito di questa, perchè sono entrambe nel loro contrasto valide di fronte ad essa, ridimostrano che il problema è razionalmente insolubile.

Questo urto di razionalità, questo reciproco escludersi di cultura e lavoro, questa necessità che per la cultura debbano esservi persone compensate per far quel che loro piace, ossia per giocare, e che vivono lautamente a spalle di chi *propriamente* lavora – tutto ciò non è, naturalmente, ammesso dai vociatori della demagogia. Il

²⁴⁹ *Parerga und Paralipomena*, vol. II, § 125 (*Säm. Werke*, ed. Deussen, vol. V pag. 270).

proletariato, ossia il lavoro – dicono questi retori ed orecchianti, anche nei discorsi parlamentari – quando si sarà impadronito del potere politico-sociale e avrà assunto la direzione della cosa pubblica, produrrà la sua splendida forma di cultura come all'epoca dei Comuni e delle corporazioni. – Non v'è dubbio che anche durante un'èra di esclusivo dominio proletario, una splendida cultura potrà prodursi. Ma come? Solo mediante il fatto che una parte del proletariato riesca a conservare a sè le larghe paghe state conquistate dal dominio proletario al lavoro, ma riesca a conservarsele sotto forma di redditi, assegni dello Stato, nuove specie di canonicati o altrimenti, riesca, vale a dire, a mantenerle a sè *senza lavorare*, e semplicemente in compenso del *giuoco* delle scienze, lettere ed arti. Ossia in dominio proletario la cultura potrà formarsi sempre soltanto, come oggi, mediante il costituirsi di due classi, quella che lavora e quella che giuoca e che trae dal lavoro della prima il compenso per il suo semplice giuocare. Tutto, in altri termini, se si vuole la cultura, rimarrà come ora; con la

sola differenza di un cambiamento degli individui costituenti la classe che giuoca ed è pagata per giuocare. Ciò è precisamente avvenuto nell'epoca dei Comuni e delle corporazioni. I Medici originavano certo dalla classe operaia ed erano probabilmente da principio semplici lavoratori. Ma solo col distaccarsi dal lavoro, con l'abbandonare il lavoro propriamente detto, con l'assumere la parte direttiva (borghese) della produzione scaricando su altri il lavoro vero e proprio, giunsero a diventare un centro di alta politica e di smagliante cultura. Dov'è, in tutta la storia, il contadino, il fabbro, il muratore, che, restando tale, cioè proletario, sia insieme diventato poeta, scienziato, pittore, filosofo? Ma questo appunto bisognerebbe potesse avvenire di regola perchè si potesse parlare d'una cultura prodotta dal lavoro e dal suo dominio sociale. L'asserzione, adunque, che anche l'èra di dominio proletario produrrà la sua grande cultura, è fondata sull'imprecisione e sull'equivoco. La cultura nasce sempre solo mediante il formarsi di due classi, lo staccarsi dalla classe lavoratrice di alcuni membri di essa e il loro costituirsi in

classe borghese (sia pure con nome diverso), in classe, cioè, che vive a spese di chi lavora in senso proprio. Cultura, prodotti d'alta cultura, e lavoro propriamente detto, non sono congiungibili nelle stesse persone. Non v'è mai una cultura del lavoro, della classe dei proletari, prodotta da questi in tale loro condizione e in essa perduranti; ma solo una cultura operata da persone che, originariamente appartenenti a quella classe, riescano a costituirsi in ceto particolare, abbandonando il lavoro propriamente detto per il giuoco e riuscendo a farsi pagare per questo. Ossia ancora per la nascita della cultura è indispensabile il formarsi delle due classi, la classe di chi giuoca, accanto a quella di chi lavora²⁵⁰.

²⁵⁰ Le considerazioni di Kropotkin nell'opuscolo *Lavoro intellettuale e lavoro manuale*, testè tradotto in italiano (Casa Editr. Sociale, Milano) – opuscolo che non è altro che una delle solite romantiche delineazioni di paradisi sociali – tali considerazioni, dico, serviranno, se mai a provare la congiungibilità di cultura e lavoro solo per quanto riguarda la cultura scientifico-tecnica, ma non sfiorano nemmeno la questione nel suo punto essenziale: quello che le grandi opere intellettuali (le

Nè sarebbe ammissibile l'obbiezione: in regime proletario, la cultura potrà però legittimamente ravvisarsi come formazione d'una società di lavoratori, come cultura del lavoro, perchè la classe di chi attenderà alla cultura, ossia giuoca, uscirà dai lavoratori, non, come oggi, dai borghesi. – Ciò non fa alcuna differenza. Sempre la cosa è avvenuta così. Poichè, se si pensa alle origini umane, si scorge agevolmente che ai suoi primissimi inizi ogni società non potè essere che di lavoratori, tra

quali sole formano la grande cultura e il grande incivilimento) nascono soltanto quando una mente vi è a lungo interamente assorbita e perciò quando può essere libera dalla necessità dell'attenzione a qualsiasi altra cosa, anche ad un lavoro manuale, che, pur nella sua elementarità psichica, tiene a sè vincolato lo spirito e gli impedisce di sprofondarsi tutto nella sua idea ed elaborarla. A ciò occorre la possibilità della disattenzione a tutto il resto. Appunto le celebri *disattenzioni* dei grandi pensatori lo provano, e provano che cosa sarebbe per essi il lavoro manuale.

i quali successivamente si produssero le differenziazioni sociali e culturali. Queste differenziazioni dettero origine alle classi e alla borghesia avente oggi il monopolio della cultura e che è pure uscita dai lavoratori (veri e propri) originari. Dire che in dominio proletario, la classe che attende alla cultura uscirà dal proletariato, non è se non dire che con la conquista proletaria, non già scompariranno le classi (il che avverrebbe solo se tutti lavorassero di lavoro vero e proprio, ossia se sparisse la cultura e la civiltà), ma che tornerà ad iniziarsi un nuovo processo di ciò che è sempre avvenuto, ed è per la cultura indispensabile, cioè della formazione delle due classi, di chi giuoca e di chi lavora.

**Solo nel giuoco l'uomo
è veramente uomo.**

Data la distinzione stabilita tra giuoco e lavoro (propriamente detto), ne consegue che tra i due solo il giuoco è degno dell'uomo, solo il giuoco è quello in cui l'uomo è veramente uomo e raggiunge la sua superiorità e libertà spirituale: infatti il giuoco è l'esplicazione

d'un'attività fatta unicamente perchè si vuole e si ama quest'attività stessa, non perchè si è coatti a voler agire soltanto pel fatto che si vuole anche un certo fine diverso dall'agire medesimo, fine del quale questo forma la condizione. È, dunque, il giuoco un'attività che ha in sè il suo principio e il suo fine, che si regge in sè e per sè, senza motivi estranei, cioè è libera. In essa l'uomo fa quel che direttamente vuole ed ama, cioè il suo spirito si muove nella più perfetta libertà, non sottostà a giochi e costrizioni, è padrone, gode del suo fare proprio quel che vuole, della piena coincidenza del volere col fare; e in tal guisa attinge la zona della vera e propria spiritualità umana. Perciò giustamente lo Schiller, sostenendo che l'arte è giuoco, e a dimostrazione che tale identificazione non impicciolisce il concetto dell'arte, scrive: «In ogni circostanza in cui l'uomo si trova, è appunto il giuoco e soltanto il giuoco, che lo rende completo e dispiega d'un sol tratto la doppia natura di lui. L'uomo giuoca soltanto quando egli è uomo nel più pieno significato della parola, ed è soltanto uomo completo quando giuoca». Ciò, egli aggiunge, acquista un

più profondo significato quando lo si applica al dovere e al destino. E per questo i greci liberavano la fronte degli dei dall'atmosfera della serietà e del lavoro, li svincolavano «dai legami d'ogni scopo, d'ogni dovere, d'ogni cura, e facevano dell'ozio e dell'indifferenza il beato destino della condizione divina: semplice nome umano questo per significare l'esistenza più libera ed elevata. Tanto la coazione materiale delle leggi naturali, quanto la coazione spirituale delle leggi morali, si perdeva nel loro concetto superiore di necessità, che abbracciava contemporaneamente entrambi i mondi, e dall'unità d'entrambe quelle necessità proveniva ad essi per la prima volta la vera libertà. Animati da questo spirito, essi cancellavano dalla fisionomia del loro ideale insieme con l'inclinazione ogni traccia di volontà, o meglio, le rendevano entrambe impercettibili, perchè sapevano congiungerle entrambe nel più intimo vincolo»²⁵¹.

²⁵¹ *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, XV Brief.

Ciò non avrebbe potuto scrivere lo Schiller se a fondamento di queste sue idee non ci fosse stato, quantunque solo tacitamente, quella che noi abbiamo lumeggiata, cioè che, non solo l'arte, ma la scienza, la filosofia, la politica, ogni attività in una parola che noi esplichiamo unicamente per l'appagamento che l'esplicarla ci dà e senza secondi fini e calcoli ulteriori, nella quale quindi la necessità o coazione diventa libertà, perchè quel che siamo premuti di fare è precisamente quel che amiamo fare, e nella quale infine spariscono l'inclinazione e la volontà, come moventi ciascuno per sè stante, perchè si fondono in un unico movente e in un'unica direzione – ogni attività di tal sorta appartiene alla categoria del giuoco.

Si può anzi (e, del resto, svolgendo un cenno, per quanto oscuro, dello stesso Schiller) andare più in là e dire che la morale superiore non si forma e non si regge se non mediante il risultare in essa la vita un puro e semplice giuoco. Solo quando si riesce ad ascendere al punto di vista dal quale non si mette più la decisiva im-

portanza sulle cose, sui beni, sul contenuto, sulla materia, sulle vicende della nostra vita, ma tutto questo ci risulta, per usare l'espressione stoica, in potere d'altri, estraneo a noi; – solo quando, l'importanza capitale si colloca invece sul come noi ci comportiamo in presenza di quelle cose, beni e vicende, indifferenti in sè quali si siano – solo quando così ciò che ci interessa è unicamente l'attività che spieghiamo per la soddisfazione dello spiegarla, senza calcolo di risultati secondi e ulteriori da ottenere con essa, il far cioè bene la nostra parte di re o di schiavo, di ricco o di mendico, con piena indifferenza circa la questione quale di queste parti ci sia toccata, precisamente come il bambino gode ugualmente nella pura esplicazione della sua attività di giuoco col cerchio o con la palla, con questo o quel compagno, facendo il soldato tedesco o l'italiano, il brigante o il carabiniere – solo così raggiungiamo lo stadio più alto di moralità, quello che formò la mira più assidua dell'etica greca in tutte le sue fasi e scuole e a cui

più d'ogni altra si approssimò lo stoicismo²⁵². Ma questo è appunto considerare la vita come giuoco, il che, adunque, e non il considerarla, secondo i moralisti per solito raccomandano, come cosa grave, seria, solenne, sembra assicuri la moralità più elevata. — Troviamo l'espressione forse più risoluta e viva della necessità per una morale superiore di tale concezione della vita come giuoco, appunto nel più alto ed efficace dei moralisti greci, Epitteto. "Le cose sono indifferenti; ma l'uso di esse non è indifferente. In qual modo adunque l'uomo potrà insieme preservare la fermezza e la tranquillità dell'animo, nonchè la diligenza, per modo da non trattar le sue cose nè precipitosamente nè trascuratamente?

²⁵² Questo punto, che il concetto centrale dell'etica greca consistesse nell'identificazione della vita col giuoco, e che su tale identificazione si fondasse l'idea di libertà interiore che quell'etica massimamente propugnava, è assai bene messo in luce da H. GOMPERZ: *Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der Inneren Freiheit* (Jena 1915; specialmente p. 15, 150, 174, 183, 218).

Imitando quelli che giuocano ai dadi. Indifferenti sono i punti, indifferenti i dadi. Come sapere qual dado uscirà? Usare perciò diligentemente e abilmente il dado che esce, questo è il mio cómpito. Così nella vita precipuo cómpito è quello di distinguere e discernere le cose, dicendo: le cose esterne non mi appartengono, ma mi appartiene la volontà. Dove cercherò il bene e il male? All'interno, in ciò che mi appartiene... E che? Si deve trattar queste cose con negligenza? Per nulla...; ma da un lato con diligenza, perchè l'uso di esse non è indifferente, dall'altro con animo fermo e non turbato perchè la materia è indifferente.... Tu vedrai fare lo stesso da quelli che giuocano bene alla palla. Nessuno di loro si preoccupa della palla, come d'un bene o d'un male, ma del gettarla e del riceverla. Quindi in ciò si pone tutta la solerzia, in ciò l'arte, la celerità, la destrezza, se io, senza tendere la veste, la riceverò e se l'altro la prenderà quando io la getto. Che se la riceveremo e la getteremo con agitazione e timore, dov'è più il giuoco?... Perciò Socrate sapeva giuocare alla palla. Come? Giocare in giudizio... Così scherzava egli, come

se giuocasse alla palla. Ora quale era quivi la palla? La vita, la prigione, l'esilio, il bere il veleno, la separazione dalla consorte, l'abbandono dei figli orbatì del padre. Queste erano le poste di cui si giocava; nondimeno egli giuocava e gettava la palla abilmente. Così anche noi dobbiamo usare somma diligenza, come nel giuoco della palla; ma anche indifferenza come si trattasse d'una palla²⁵³". – In tal guisa, adunque, non solo quelle più nobili attività umane, che sono la poesia e l'arte, la scienza e la filosofia (la vita di Socrate, questo prototipo del filosofo, non consistette, altresì, nella trascuranza e nell'abbandono del suo lavoro di scultore per il giuoco delle chiacchiere filosofiche?) ma la più ardua e eccellente fra tutte, l'etica, rientra nella categoria del giuoco: si esplica nella sua massima altezza, e realizza quella completa libertà dell'uomo dalle cose su cui essa morale superiore si fonda e in cui anzi consiste, solo là dove essa si manifesta come un giocare con la vita.

²⁵³ *Diss.* II, 5.

Insomma e in generale, per usare il modo con cui il Simmel esprime il significato del giuoco, giuocare significa che quelle funzioni le quali di solito servono ai contenuti reali della vita, sono esercitate senza questi contenuti e in modo puramente formale. Quel gareggiare, lottare, costruire, distruggere, che è richiesto dai fini reali della vita, avviene nel giuoco in grazia di contenuti o di fini puramente ideali, o, più esattamente, nemmeno in considerazione di questi, ma solo pel piacere della funzione, dell'agire soggettivo, non caricato di nessun contenuto che stia al di là di questo stesso agire. «Solo nel giuoco, cioè quando il nostro agire circola soltanto in sè, trova l'appagamento soltanto in sè, noi siamo assolutamente noi stessi, siamo interamente *uomo*, vale a dire funzione spirituale, che non s'appropria d'un contenuto in qualsiasi senso concreto²⁵⁴».

Viceversa, il lavoro (propriamente detto) è schiavitù e

²⁵⁴ SIMMEL, *Kant* (Monaco e Lipsia, 1915, IV ediz., p. 194).

quindi negazione assoluta della spiritualità propriamente umana. Nel lavoro, infatti, la nostra attività si esplica, non per il piacere che proviamo ad esplicitarla, ma sotto la pressione e il comando d'un fine diverso da essa attività del quale questa è la condizione. Operiamo, non per il gusto dello stesso operare, ma per i risultati che con questo ci ripromettiamo. Soggiaciamo al comando di qualcosa di diverso e d'esterno dalla nostra voglia spontanea e diretta d'esercitare un'attività, come nel giuoco: al comando, cioè, del bisogno o del desiderio di quel fatto successivo ed estraneo all'attività stessa, che è ciò che essa ci procaccerà. Sotto l'impero di questo comando, che proviene dal di fuori della sfera della nostra attività, ci pieghiamo, siamo coartati, reprimiamo la nostra voglia d'un'altra attività nella cui semplice esplicazione troviamo gusto, esplichiamo invece di essa quell'attività che, senza il compenso (cioè, senza la pressione o il comando, estraneo ad essa, che il desiderio o il bisogno del compenso esercita su noi) non eseguiremmo. — Siamo, dunque, in istato di preta eteronomia o schiavitù, come, invece nel giuoco siamo in

istato di preta autonomia o libertà.

**Il carattere di “fine a sè”
dell’uomo condanna il lavoro.**

Perciò, il principio kantiano “agisci in modo da trattare l’umanità, tanto nella tua persona come nella persona d’ogni altro, sempre nello stesso tempo come un fine, e mai unicamente come un mezzo”, o non significa nulla, ovvero nega ed uccide, non soltanto, come di primo acchito parrebbe, la schiavitù, ma altresì il lavoro – appunto perchè lavoro e schiavitù sono la stessa cosa. O non significa nulla. Non esclude, infatti, la formula, che spesso l’umanità sia trattata anche come mezzo. E come potrebbe escluderlo esplicitamente? Negherebbe, allora, in quella forma chiara e senza equivoci da cui Kant qui e sempre rifugge, la legittimità d’ogni rapporto di lavoro propriamente detto. Richiederà, quindi, la formula soltanto questo, che l’umanità sia sempre trattata *anche* come fine. Si supponga, ora, il caso della schiavitù. Della schiavitù certamente – pare di poter

dire – quella formula è l'assoluta condanna. Così ci appare, perchè la schiavitù vera e propria è un fatto appartenente a una morale e ad una politica interamente tramontate, e che la nostra coscienza etica e giuridica ha interamente eliminato da sè. Ma un padrone di schiavi avrebbe potuto dire: io rispetto la formula kantiana, perchè tratto i miei schiavi bensì *anche* come mezzo, però insieme *altresì* come fine, dal momento che concedo loro un trattamento tale che permette loro di vivere, mediante il quale quindi essi possono realizzare il loro fine più grande, la vita, e, per di più, quasi sempre, certe libertà, come quella di dormire, d'aver figli, di formarsi un peculio ecc. Viceversa, l'attuale rapporto tra domestici e padroni, per il fatto che ci è familiare e necessario, ci sembra ben lungi dall'offendere il principio morale kantiano ed essere perfettamente compatibile con esso. Ma tutto il tempo – ossia tutta la vita – della donna di servizio (tranne poche ore alla settimana) è sottratta alla sua libera disponibilità e le è assorbito dalla casa ove serve: nessun momento essa ha interamente e sicuramente per sè. Qual più evidente

caso dell'uso d'una persona umana solo come mezzo? Ed ecco, adunque, come il rapporto tra il domestico e padrone pare anche condannato dalla formula kantiana. Così nel rapporto di lavoro tra industriali ed operai. L'industriale può dire: io tratto i miei operai non solo come mezzo, ma anche come fine, perchè essi hanno un salario ed ore di riposo che permettono loro di vivere e godere della vita. L'operaio può dire: questo ordinamento sociale mi ruba tante ore al giorno in un lavoro che non presenta *per me* nessuna attrattiva, che io sento evidentemente di eseguire *per altri* e a profitto d'altri, che dunque non è affatto *mio fine*, nel quale perciò non sono fine, ma mezzo, e in cui quindi la parte migliore del mio giorno, ossia della mia vita, se ne va nell'essere semplice mezzo. Sulla base della formula kantiana entrambe le tesi sono giustificate. E insomma: io carico scendendo dalla stazione la mia valigia sulle spalle d'un facchino. Egli è certo mio mezzo. È anche fine, perchè lo pago? Allora, lo era anche lo schiavo, perchè il padrone lo nutriva. Era solo mezzo lo schiavo,

non ostante che il padrone lo nutrisse? Allora, lo è anche il facchino, fin tanto che porta la mia valigia, nonostante che io lo paghi. “Se io (osserva giustamente il Simmel) mi obbligo all’effettuazione d’un servizio, per quanto lungo e pesante, la società impone l’esecuzione di questa limitazione di volontà, che tuttavia è manifestamente una parte della schiavitù, dell’assoluta limitazione di volontà²⁵⁵”.

²⁵⁵ *Einleitung in die Moralphilosophie* (Cotta, 1911, vol. II, p. 260).

Del resto, anche in ogni altro rapporto coi nostri simili, diverso da quello economico della prestazione d’opera, in ogni relazione sociale o di conoscenza, noi (come, con l’abituale sua profondità, rileva Schopenhauer) tendiamo a cercare in che cosa la persona con cui siamo in relazione, con cui facciamo conoscenza, possa giovare ai nostri fini; tendiamo cioè, a considerar tutti e sempre come nostro mezzo soltanto; e se siamo certi che taluno ci è e ci sarà sempre assolutamente inutile, non ce n’importa più nulla. «Wir in Jedem, der uns vorkommt, wie instinktmässig, zunächst nur ein mögliches Mittel zu irgend einem uneserer stets zahlreichen Zwecke suchen. Bei jeder neuen Bekanntschaft ist meistens unser erster Gedanke, ob der Mann, uns nicht zu irgend etwas nützlich

Tutto ciò dimostra che la formula kantiana non dice nulla, perchè, come tutte le altre proposizioni di Kant, è un'assoluta e vuota genericità. E ce lo riconferma il fatto del cambiamento di significato e portata che essa acquista in seguito al mutarsi di condizioni sociali, e il suo persistere a poter reggere ed applicarsi a condizioni sociali le più diverse. È per solito soltanto quando interviene una ribellione e questa riesce vittoriosa, che, *dopo*, tutti riconoscono come facente parte del fine dell'uomo in universale un elemento, un'attività, una facoltà, il cui disconoscimento riguardo a taluni individui nessuno *prima* sognava potesse offendere il carattere di fine a sè dell'uomo. In un tempo in cui esisteva la schiavitù, questa (come vedemmo) poteva benissimo apparire compatibile con quella formula. Non lo sembra più ora, unicamente perchè la schiavitù è di fatto caduta.

werden könnte: wenn er dies nun nicht kann; so ist er den Meisten, sobald sie sich hievon überzeugt haben, auch selbst nicht». (*Grundlage der Moral* ecc.; in *Säm. Werke*, ed. Deussen, vol. III p. 633).

Ed ora pochi dubitano che con quella formula sia compatibile il servizio domestico o il salariato, anzi la maggior parte ritiene che questo in confronto con la schiavitù sia stato appunto il trionfo di quella formula. Ma se una profonda rivoluzione sociale facesse domani sparire il salariato per il comunismo, ecco che si renderebbe improvvisamente evidente che essa formula condannava appunto il salariato e si realizza solo nel comunismo. E non è detto che il processo si fermerebbe e che dopo una nuova indeterminabile rivoluzione sociale non apparirebbe che anche l'ordinamento comunista conteneva elementi condannati da quella formula e che solo nel nuovo assetto essa impera a suo agio. E così via all'infinito. E con una continua vicenda alterna. Infatti mentre alcune condizioni, finora non riconosciute come facenti parte del fine a sè dell'uomo, vengono, mediante una rivoluzione, rivendicate e conquistate quali elemento di esso, altre, che come tali erano già presenti, restano obliterate o sopresse dalla sfera dei fattori necessari a formare dell'uomo un fine a sè.

Così la libertà di coscienza e di culto, indeclinabile appartenenza dell'uomo in quanto fine a sè nel mondo antico, sparisce nel medioevo, cioè la sua presenza non è più considerata necessaria a costituire dell'uomo un fine a sè, nè la sua mancanza è ravvisata come una mortale lesione di questo; e torna poi invece con l'epoca moderna a far parte del fine a sè umano. Così oggi la libertà individuale di lavoro, conquistata come appartenente al fine a sè dell'uomo all'uscire dal medioevo, sta per essere soffocata dai sindacati, cioè la sua mancanza e soppressione non viene più avvertita come tale che privi l'uomo del carattere di fine a sè. Anzi spesso (come quest'ultimo esempio dimostra) l'eliminazione, dalla sfera degli elementi formanti dell'uomo un fine a sè, d'uno di essi elementi, apparisce come un progresso; – tanto il concetto di questo è incerto, o, meglio, tanto esso è una mera apparenza che, per qualunque via, si raggiunge, di cui qualunque evento ci può dare l'illusione o la suggestione. E forse nessuna rivoluzione per il riconoscimento d'un nuovo elemento del fine a sè dell'uomo si può compiere, senza che altri elementi

di questo già presenti siano cancellati. In ogni rivoluzione o nuovo ordinamento, in tal guisa si perde necessariamente da una parte quel che si conquista dall'altra. Eterna vicenda di conquista di condizioni non presenti nel fine a sè umano, di abbandono di quelle presenti, riconquista di quelle abbandonate e riabbandono di quelle riconquistate, che forma l'aspetto proprio dell'ambito economico di quel moto vano, o piuttosto semplicemente apparente, che è la storia.

O, dunque, da un lato, quella proposizione – espressione del più puro e vuoto formalismo – non vuol dir nulla perchè vuol dir tutto e si applica a tutto; ovvero se, fuor degli equivoci, vuol dire qualcosa di concreto essa significa negazione della legittimità morale e razionale del lavoro propriamente detto.

Per avvertirlo chiaramente, si noti che, da una parte, la schiavitù non può mai esistere, perchè non v'è mai soppressione *totale* della libertà (cioè del poter fare qualcosa a proprio libito) se non con la morte. D'altra parte una soppressione parziale di questo poter fare a proprio libito c'è evidentemente sempre nel lavoro, anzi il lavoro

propriamente detto ha per caratteristica appunto tale soppressione. La schiavitù, dunque, come categoria fissa e ben delineata e circoscritta a quel determinato regime di lavoro che esisteva nel mondo greco-romano o in alcuni Stati americani, non ha senso. Tra colui che si denominava schiavo e chi lavora non v'è alcuna differenza qualitativa, ma solo una quantitativa. Si tratta unicamente del maggior o minor tempo in cui uno a confronto dell'altro può fare a proprio libito, disporre liberamente e anche a capriccio delle sue ore. Lo Jhering avverte che i romani chiamano lo schiavo *homo*; esso era l'uomo e niente di più, cioè l'animale, la bestia da soma²⁵⁶. Ma l'appellativo con cui noi ancora oggi

²⁵⁶ *Der Zweck im Recht* (Lipsia, Breitkopf & Hârtel, V ediz. 1916 vol. I° p. 188) – Proprio in uno degli *interdicta retinendae possessionis*, nell'interdetto *utrubi*, troviamo depositata nel linguaggio ufficiale questa identificazione di «homo» e «servus» così finemente messa in luce e commentata da JHERING. «Praetor ait: utrubi hic homo quo de agitur, majore parte huiusce anni fuit, quominus in eum ducat, vim fieri veto» (1, *De utrubi*, Dig. XLXIII, XXXI).

designiamo i domestici, cioè «il mio uomo» «la mia donna», mostra in questi, consacrato e rivelato dal linguaggio, il medesimo fatto presente in colui che si chiamava nell'antichità con la medesima espressione di *homo*, ossia la schiavitù.

Senonchè si badi che identificando così chi lavora, nel periodo in cui lavora, allo schiavo, non facciamo alcuna distinzione tra chi lavora come salariato e chi lavora per conto proprio, sia oggi come padrone, sia domani come membro della collettività operaia o contadina che si sia impadronita delle officine o dei campi. Solo nelle teste superficiali della demagogia social-comunista tale distinzione può prendere peso. In realtà si tratta anche qui solo d'una distinzione non di essenza e qualità, ma di quantità e di piccola quantità. Si tratta, cioè, di guadagnare un po' più o un po' meno col lavoro. Ma il carattere fondamentale del lavoro – cioè il non poter fare a proprio libito, lo spiegare un'attività non per il gusto di spiegarla, ma perchè costretti dal comando del desiderio o del bisogno delle cose che mediante essa ci procacceremo – questo, che è il carattere essenziale della

schiavitù – permane immutato così nel lavoro a sistema di salariato come in quello a sistema di «dittatura del proletariato», e rende non solo il primo, ma anche il secondo, un fatto che va, non contrapposto all'antica schiavitù, ma collocato nella medesima classe con essa; chè la questione è sempre la medesima: potere o no disporre di sè a proprio gusto e beneplacito; e ciò è impossibile anche in regime di lavoro comunista, e solo sarebbe possibile se l'intera vita dell'uomo potesse ridursi a quell'attività nel quale unicamente, come si vide, ciò si realizza, ossia al giuoco.

Da ciò (sia rilevato di passaggio) la vacua ed assurda rettorica della disposizione con cui i codici sorti dalla rivoluzione francese negano la facoltà di farsi schiavo, quasichè il dover lavorare fosse altra cosa dal farsi schiavo, quasichè l'eventuale soppressione delle classi agiate e l'universalizzazione del lavoro fosse, dunque, altra cosa dall'universalizzazione della schiavitù, quasi- chè il lavoro per chi oggi vi è costretto, ed eventualmente domani per tutti, fosse mai altra cosa dall'«ob-

bligare la propria opera all'altrui servizio (cioè un'attività che non si fa pel gusto di farla, ma per il compenso che, servendo essa ad altri, ce ne verrà attribuito), non «a tempo» ma per sempre e per tutta la vita, con questo a svantaggio d'un ipotetico futuro sistema comunistico o di dittatura proletaria, che tale obbligazione della propria opera all'altrui servizio per sempre e per tutta la vita, avrà allora luogo, non per molti, ma per tutti, ossia tutti, anzichè soltanto molti, saranno schiavi; quasichè, infine, il punire «chiunque riduce una persona in schiavitù», non sia, specie se si aggiunge la vaga espressione «o in altra condizione analoga» (come infatti, negare almeno l'*analogia* del lavoro con la schiavitù?), non sia, diciamo, se non l'irrogare una punizione al far lavorare, o meglio scagliare una condanna e una protesta imbelli contro il fato ed il fatto naturali e sociali, irrazionali e antispirituali, ma indeprecabili, che condannano l'uomo al lavoro, ossia alla schiavitù, e contro i quali

non valgono argomenti razionalistici nemmeno suffragati dalle disposizioni e dai fulmini della legge²⁵⁷. E

²⁵⁷ Si cfr. gli art. 1628 del Cod. Civ. it. e 145 Cod. Pen. – Del resto ogni obbligazione giuridica è schiavitù; e vani sono gli sforzi dei giureconsulti per palliare questo suo carattere. Non giova dire col Savigny che le prestazioni, oggetto dell'obbligazione, «stets in Verhältniss zum ganzen Umkreis der Freiheit des Schuldners als ein Minimum erscheinen» che quindi «die in der Obligation enthaltene Unfreiheit gedacht werden kann, ohne di Persönlichkeit des Schuldners selbst aufzuheben»; come non giova dire che l'obbligazione riguarda sempre singole azioni (*Das Obligationsrecht*, Cap. I. § 2, Berlino, 1851, vol. I p. 6-7). Un contratto di lavoro o d'impiego manuale o intellettuale (o anche una serie di successivi contratti di lavoro, resi necessari dal bisogno di vivere) che astringe a prestazioni le quali assorbono le migliori ore del giorno, ossia la migliore e maggiore parte della vita, non si può sostenere si riferisca ad un *minimum* rispetto al cerchio totale della libertà d'un individuo. Nè importa che si tratti di prestazioni singole, se queste (siano quelle d'un muratore che si obbliga a costruire un muro, o d'un capodivisione che deve stare otto ore in ufficio, o d'un professionista così detto libero che dia consulto dalla mattina alla sera) mi assorbono tutto o quasi il mio giorno.

una nuova volta, così, già sin d'ora, la radicale insolubilità del problema nella sua ragione più profonda ci si para dinanzi.

Ciò posto, la formula kantiana, se le si dà un significato non equivoco, nega, diciamo, ogni giustificazione e legittimità morale del lavoro vero e proprio in generale. Chi è costretto a destinare il meglio della sua giornata, cioè del suo tempo, ossia della sua vita (e siano pure

Nemmeno giova insistere chiarendo che mediante l'obbligazione «ciò che si assoggetta è l'azione, la *prestazione*; dal che deriva una limitazione, ma non mai un assoggettamento della libertà (SIMONCELLI, *Istituzioni di Diritto privato italiano*, Roma, Athenaeum, 1921 p. 260). Sempre anche nella schiavitù propriamente detta, si assoggetta soltanto l'azione, e sempre, anche nella più rigorosa schiavitù, c'è solo una limitazione della libertà (p. e. la libertà di compiere le funzioni fisiologiche rimane anche agli schiavi). Il solo assoggettamento completo della libertà è la morte. Tra schiavitù propriamente detta e obbligazione non v'è dunque differenza di natura, ma solo di grado. (Cfr. *Lineamenti di Filosofia scettica*, 2.a ediz. pag. 165-168).

anche le otto o le sette o le sei ore, e lavori egli come salariato o padrone o membro del proletariato dittatore che percepisca e divida l'intero provento del lavoro) ad un lavoro che gli pesa, che forse odia, o che solo lo annoia, per cui non ha interesse diretto, ma solo l'interesse indiretto del guadagno che da esso ricaverà, lavoro che quindi non farebbe anche senza essere pagato e per voglia spontanea, che non è un'attività che lo appaghi pel solo gusto di esercitarla – costui, si può forse dire che sia trattato come fine? No; manifestamente nell'atto del suo lavoro egli è semplice mezzo; la sua vita, il suo *io*, in quanto presi nel lavoro, non appartengono più a lui, perchè egli non ne può fare ciò che vuole; essi sono mezzi, sia pure mezzi per un risultato (ulteriore ed esterno alla sua attuale attività-lavoro) ch'egli stesso percepirà e godrà; sia pure, cioè, mezzi della sua stessa vita e del suo stesso *io*, della sua vita e del suo *io* d'un altro momento. O, come anche si può dire, il suo spirito, intanto che egli lavora, è costretto a servir di mezzo a suoi elementari bisogni organici come quello di vivere; per quanto i bisogni siano suoi egli è

sempre soltanto un mezzo.

Che, adunque, la formula kantiana, se interpretata senza equivoci, suoni condanna del lavoro in generale, è la riprova che il lavoro è schiavitù. Perciò veramente sempre e d'ogni lavoro si può ripetere quel che diceva Carlyle di quelle delle turbe fosche e affamate che popolavano la Francia alla vigilia della rivoluzione, che cioè per far girare la macina del lavoro bisogna aver gli occhi bendati, a quella guisa che il cavallo, incapucciato e reso cieco perchè sia mansueto, fa girare la ruota del pozzo²⁵⁸.

²⁵⁸ *Rivol. franc.* I, 2. Perciò in fondo giustamente Nietzsche ragiona così: poichè è indispensabile che siano eseguiti molti lavori grossi, è anche indispensabile che esistano uomini che vi si sottopongano; se cresce nel lavoratore il bisogno della cultura superiore, egli non può più, senza soffrire, fare tali lavori; «si sforza di ottenere l'ozio, ed esige non l'alleggerimento del lavoro, ma la liberazione da questo, cioè vuole addossarlo a qualcun altro». La parificazione attuale della cultura dei lavoratori con quella dei capitalisti fa sì che «l'esigenza d'un logorante lavoro meccanico desta il sentimento della sollevazione»

Lavoro e contemplazione.

Il lavoro propriamente detto è dunque schiavitù e quindi irriducibilmente ripugnante all'essenza umana. Soltanto nel giuoco, o lavoro-giuoco (quello dei bambini che si rincorrono, anche fino a sudare, dei giovani che si danno allo sport, anche sino alla fatica, dell'artista o del pensatore, che spesso fino a stancarsi, compone versi o musica, dipinge, investiga, riflette, scrive intorno a problemi di scienza o di filosofia) l'uomo è libero, fa di sé quel che vuole, quel che ama di fare, il suo spirito si espande in modo pienamente autonomo, ed egli è, così, veramente uomo, adempie il destino più alto e nobile dell'umanità. Nel giuoco, e in un'altra funzione. Come nel giuoco l'uomo esplica la sua attività pel solo gusto che l'esplicarla gli dà, e perciò appunto è libero e quindi propriamente uomo, così un'altra funzione soltanto egli esercita unicamente per la voglia e il gusto di

(*Morgenröthe*, Nachlass; *Werke*, ed. tasc., vol V. pag. 385).

esercitarla, senza calcoli ulteriori e secondi fini, ma perchè in essa e nell'esercitarla si soddisfa e si esaurisce il suo impulso e il suo obbiettivo: quella di percepire, guardare, curiosare, osservare le cose, assistere allo svolgersi di avvenimenti e spettacoli, vedere e conoscere. Tale funzione, che comprende il bighellonare per le strade contemplando le vetrine dei negozi e la gente che passa, le chiacchiere, la conversazione, il sentire cosa gli altri fanno, hanno visto, pensano, lo scambio di idee, la lettura dei giornali compresi i fatti di cronaca, la lettura dei romanzi, il teatro, le visite ai musei, l'amore per la natura, lo studio dei problemi scientifici, politici, filosofici, la meditazione – si può in generale chiamare contemplazione. Il giuoco e la contemplazione, queste adunque sono le uniche due funzioni specificatamente umane.

Chi si sentisse tentato di obbiettare che la contemplazione è condannevole e disutile ignavia, il risultato d'una biasimevole inclinazione all'inazione, all'inerzia, alla mollezza, allo star con le mani in mano, il prodotto

dell'antisociale mentalità mistica del monaco medioevale o del fachiro indiano; chi si sentisse perciò tentato di opporvi, come sana visuale dell'uomo fattivo ed energico, il dovere, verso sè e verso la società, del lavoro; mostrerebbe che non sa approfondire uno sguardo critico negli apoftegmi della morale corrente e che questi hanno ormai senza riparo imprigionato la sua mente, velatane la chiarezza, datavi una tonalità inferiore e bassa. Poichè il dichiarar cosa preferibile e moralmente superiore alla facoltà di godere gli spettacoli naturali, di gustare le produzioni dell'arte, di interessarsi alla scienza e ai problemi speculativi, di tener gli occhi aperti sullo spettacolo del mondo e osservare che cosa vi accade, di meditare, pensare, lasciar vagare il proprio pensiero, sognare, o semplicemente di guardarsi intorno oziando, il dichiarar preferibile e superiore a tutto ciò il lavoro, il passare otto o quattordici ore della giornata nella fabbrica o nella bottega, nel fondaco o davanti il libro dei conti (sebbene, come accenneremo anche più innanzi, molto di ciò possa diventar giuoco e così spiritualmente fino ad un certo punto giustificarsi)

rivela una irreparabile distorsione e abbassamento mentali, prodotti dall'influenza di quelle falsità e contraddizioni imperanti nella coscienza etica contemporanea circa il lavoro, di cui abbiamo precedentemente parlato. Perciò se a colui che, essendo ricco od agiato, continua nel lavoro, va l'ammirazione tributatagli dalla morale della società filistea, va anche (quantunque spesso tale suo *lavoro* possa diventare il suo *giuoco*, e in tal guisa ritrovare una, almeno parziale, legittimazione etica) il disprezzo con cui lo colpiscono molti spiriti nobili, come colui che è incapace di gustare una più elevata e disinteressata attività, che ha lasciato estinguere le sue facoltà superiori, la cui psiche è diventata un mero automatismo e che non è più atto a sentir altro piacere che quello d'una serie di operazioni oramai resasi meccanica. Invece, la contemplazione, la fantasticheria oziosa, è, insieme col giuoco, l'attività specifica più nobile dell'uomo veramente tale, il suo più essenziale bisogno, la più propria vita del suo spirito. «Nous sommes trop affairés, trop encombrés, trop occupés, trop actîfs! Nous lisons trop! Il faut savoir être oisifs.

Dans l'inaction attentive et recueillie, notre âme efface ses plis. La rêverie, comme la pluie des nuits, fait reverdir les idées fatiguées et pâlies par la chaleur du jour. En se jouant, elle accumule les matériaux pour l'avenir et les images pour le talent. La flânerie n'est pas seulement délicate; elle est utile. C'est un bain de santé qui rend la vigueur et la souplesse à tout l'être; c'est le signe et la fête de la liberté». Così, una delle più delicate anime contemporanee, l'Amiel²⁵⁹, rivendica il carattere superiormente umano, consistente appunto nell'essere, come il giuoco, libertà, che ha l'ozio contemplativo di fronte al lavoro.

Supponiamo che dal fondo dell'oceano una conchiglia pensante emergesse per la prima volta alla superficie ed aprisse le sue valve alla luce; supponiamo che essa sapesse di poter rimaner solo per pochi istanti al cospetto dell'universo immenso e variopinto e di dover poscia

²⁵⁹ *Fragments d'un journal intime* (Ginevra, 1908, X. ediz., volum. I. p. 52).

ritornare per sempre negli oscuri e misteriosi abissi del mare. Come si potrebbe giustificare l'affermazione che, non, se mai, necessità brutta, ma dovere morale sia per questa conchiglia quello di dedicare quei pochi istanti al lavoro? Come si potrebbe sostenere che la sua stessa essenza di ente spirituale e pensante non esiga invece che essa li dedichi alla contemplazione del grandioso spettacolo che solo per un momento le si affaccia? E come si potrebbe tributare plauso e approvazione morale e dare la consacrazione d'una spiritualità superiore a quella conchiglia se il breve momento consacrasse al lavoro e non alla contemplazione? Ma l'uomo non è altro appunto che quella conchiglia emersa un momento sulla superficie della vita e che fra un istante scomparirà negli abissi. Come predicargli che sia per lui cosa morale e razionale dedicare principalmente quel rapido momento alla schiavitù del lavoro, e come non vedere che la razionalità, la spiritualità, la sua stessa essenza, il compito e il destino che questa gli assegna, esigono invece, che egli eserciti verso le cose e sè stesso la funzione contemplatrice? Perciò giustamente Federico

Schlegel opinava che solo nella santa passività l'uomo può ricordarsi del suo *io*, onde contemplare il mondo e la vita, e scorgeva quindi nella pigrizia l'unico frammento di divinità che all'uomo sia compartito²⁶⁰. In verità la nostra civiltà e la morale che ne è scaturita, ci ha fatto disimparare l'ozio. Noi non sappiamo più, come fanno invece gli animali e i selvaggi (e in qualche misura, forse soltanto ancora qualche contadino semianalfabeta d'antico stampo), trascorrere lunghe ore in perfetta inazione, in ozio completo, senza fare assolutamente nulla. L'ozio ci pare il tormento maggiore; e anche quando non facciam nulla, o passeggiando o in altra maniera analoga vogliamo ancora fare qualche cosa. Non solo ci siamo resi incapaci di ciò che, per la nostra natura originaria, non falsata, deviata, artefatta e ammaestrata come le scimmie che ballano, è una delle delizie maggiori, quella dell'ozio assoluto e perfetto, ma

²⁶⁰ Cit. da RICKERT, *Die Philosophie des Lebens* (Tubinga, 1920, p. 30).

ci siamo anche resi del tutto incapaci di sopportar questo comunque. Ora ciò non depone affatto a favore d'un nostro progresso verso una spiritualità superiore. Lotze narra che un guerriero pellerossa ad un suo ospite bianco disse: «Ah, fratello tu non conoscerai mai la felicità di non pensare a nulla o di non far nulla; questa, dopo il sonno, è la cosa che più d'ogni altra rapisce. Così noi eravamo prima della nostra nascita, così saremo dopo la morte. Chi diede ai tuoi il desiderio incessante di essere meglio vestiti e nutriti e di lasciare tesori ai loro figli? Temono forse che il sole e la luna non risplendano più su questi, che la rugiada delle nubi e i fiumi si dissecchino, quando essi, i padri, se ne saranno andati? Essi non posano mai, pari ad una cascata. Quando hanno sarchiato un campo, ne vangano un altro, e quasi il giorno non bastasse, ne vedo che lavorano al lume della luna. Ma che ha mai la loro vita rispetto alla nostra, perchè questa non debba per essi valer nulla? Ciechi! La lasciano perdere. Ma noi viviamo nel presente. Il passato, noi diciamo, non è che fumo, che il vento soffia via. Ed il futuro dov'è? Lasciateci dunque

godere del giorno presente; domani esso sarà già lontano da noi». E il Lotze commenta: «Questo non è il discorso della stupidaggine. Al contrario, se ci stessee davanti in versi greci, noi ammireremmo in note latine la finezza con cui quegli schernisce l'assurdità dei vicini bianchi, tanti dei quali nella rapidità del procedere smarriscono il pensiero d'uno scopo»²⁶¹. Malauguratamente, il veleno divoratore del lavoro ci è entrato nel sangue, come il *Lernae virus echidnae* della camicia di Nesso; e veramente anche noi non possiamo più strapparci di dosso la camicia di Nesso del lavoro, chè insieme con essa ci stacciamo oramai brandelli della nostra stessa carne, e dobbiamo smaniare, furoreggiare, bruciare con essa irrimediabilmente aderente al nostro corpo. Infelici col lavoro, non sappiamo più essere felici senza di esso. *Nec tecum possum vivere, nec sine te.*

Quanto abbiamo detto poco sopra si applica naturalmente anche al lavoro degli «affari» e della «carriera», sebbene gli uni e l'altra possano ricuperare in parte il loro valore spirituale col diventare

²⁶¹ *Mikrokosmos* (Lipsia, 1880, Vol. III, p. 119).

il nostro giuoco. Ma quando si vedono uomini per cui la vita si identifica con gli affari o con la carriera, anzi è da questa asservita e dominata, e che negli uni o nell'altra si dimenticano di vivere una delle due sole forme di vita specificatamente umane, cioè di esercitare la funzione contemplativa – di oziare o vagare guardando i monti ed il mare; di lasciar correre il pensiero sul mondo, sulla vita, sulla morte, a sognare o meditare; di ascoltar musica, leggere versi, romanzi, filosofie – si constata quanto abbiano ragione i moralisti positivisti di opporre alla morale religiosa che la paura dell'inferno futuro non ha mai vinto alcuna fervida passione presente. Un evento, per quanto indubbiamente certo, ma che stia qualche anno oltre oggi, si perde per noi in una specie di indefinitezza temporale siffatta, che sebbene l'evento sia immanicabile, non solo non siamo più capaci di sentirlo tale, ma anzi praticamente è come fossimo certi del suo non accadere. Il condannato a morte per cui la morte è tra una settimana, passa gli ultimi giorni in quella terrificante situazione psichica che V. Hugo descrive nel libro di questo titolo, e per colui che viene condotto al supplizio gli ultimi minuti, soprattutto per la *certezza* assoluta dell'inevitabilità dell'annientamento che gli sta sopra, assumono quel colorito tremendamente tragico che così potentemente rende Dostoevski in due dei primi capitoli dell'*Idiota*. Ma

per noi che siam tutti ugualmente condannati a morte²⁶², perchè questa è soltanto forse un numero un po' maggiore di settimane o di ore più in là che pel «condannato», essa è come non esistesse. Bisogna proprio dire che non è vero, come si afferma,

²⁶² Come risuona frequente e profondo in Schopenhauer questo concetto che l'uomo è un essere che non dovrebbe esistere e che appunto per espiare la colpa della nascita e della vita è condannato a morte. «Auf Abzahlung dieser Schuld wird, in der Regel, die ganze Lebenszeit verwendet: doch sind damit erst die Zinsen getilgt. Die Kapitalabzahlung geschieht durch den Tod.... Wenn man demgemäs den Menschen ansieht als ein Wesen, dessen Dasein eine Strafe und Busse ist; so erblickt man ihn in einem schon richtigeren Lichte». «Der recte Masstab zur Beurtheilung eines jeden Menschen ist, dass er eigentlich ein Wesen ist, welche sogar nicht existieren sollte, sondern sein Dasein abbüsst durch vielgestaltetes Leiden und Tod.... Sind wir doch nicht alle zum Tode verurtheilte Sünder? Dies allegorisirt auch die Erbsünde. Wir büssen unsere Geburt erstlich durch das Leben und zweites durch das sterben ab». *Die Welt* ecc. L. IV, Cap. 46 e *Parerga und Paralipomena* vol. II, Capitolo XII; in *Säm. Werke*, ed. Deeussen, vol. II p. 663, vol. V, pag. 328 n. 137).

che a differenza degli animali, gli uomini *sappiano* che moriranno. In realtà, il loro saperlo è saltuario e superficiale, non mai chiaramente e profondamente presente. Epperò v'è, in sostanza, negli uomini la medesima incoscienza della morte che v'è negli animali. Solo così può avvenire che il pensiero della morte imminente e immancabile, non dissipi definitivamente, come pur parrebbe dover immediatamente fare, ogni tentativo di giustificazione razionale dell'asservimento della vita umana al lavoro, agli affari, alle carriere, e che non faccia a tutti scorgere in modo luminoso e ormai inconcusso come con ciò gli uomini sottraggono i brevi istanti della vita ad uno dei due soli scopi degni di essa, per destinarli ad un obbietto di cui, se lo si considera sotto la luce della riflessione che la morte sopravviene tra breve, si scorge tosto tutta la futilità.

In base ad una deduzione razionale da ciò che è l'essenza e quindi la destinazione dell'uomo, sembrerebbe dunque anzi imporsi la conclusione che il «dovere» di lui è il contrario di quel che circa il lavoro predica la morale corrente. Poichè non sembra «razionalmente» giustificabile che sopra una vita, dedotta quella incosciente dell'infanzia, d'una cinquantina d'anni, l'uomo ne debba consacrare almeno quattro quinti ad un lavoro che non lascia agio e libertà di vivere secondo lo

spirito – cioè debba privarsi della vita almeno per una quarantina d'anni – per poter tutt'al più avere il tempo e la libertà di vivere per dieci o cinque, quando, a cagione della decadenza d'ogni facoltà fisica e intellettuale, non si sa più che fare della vita e sarebbe del tutto indifferente passarla oramai in un asilo di mendicizia – in tal modo giustificando l'efficace sentenza di Seneca: “in aetate nostra, quod optimum, in primo est. Id exhaustiri *in aliis* patimur, ut *nobis* faecem reservemus”²⁶³. Sembrerebbe, ancora, che “razionalmente” la conclusione dovesse essere che il lavoro va eseguito con la coscienza della sua nessuna importanza, con la coscienza che esso è una schiavitù banale imposta all'anima nostra, o, tutt'al più e in certi casi, con la coscienza che esso è un giuoco, il nostro giuoco da grandi. Del pari, sempre “razionalmente”, sembrerebbe si dovesse concludere che ben piccolo è l'orgoglio d'aver percorso

²⁶³ *Ad Luc.* CVIII, 26.

una carriera unita, continua, coerente, ininterrottamente ascendente. “On parlait beaucoup au XV^e siècle – scrive un pensatore che tocca con semplicità tasti profondi – du faux-jaloux; c’est le faux actif qui attriste aujourd’hui les regards; c’est le funambule acharné à sa danse dans une destinée de carton peint, le vainqueur, l’homme sérieux, l’homme pratique, enfoncé dans un rêve plus creux que celui du pire fumeur d’opium”²⁶⁴. Sarà invece indizio d’animo superiore interrompere, con piena indifferenza, questo balletto eseguito tra le quinte di cartone dipinto della nostra vita pratica, che è la carriera; ricominciare un’altra, riprendere ogni momento da capo, considerandola e servendosene nulla più che come il meschino strumento per il pane, guardandosi bene dal lasciarsene irretire ed asservire, e tutt’al più riguardandola, come consiglia Epitteto della vita in generale, quale un giuoco che si cessa e si riprende, senza dar peso alla cosa, a seconda se ne ha

²⁶⁴ H. B. BREWSTER, *L’Ame païenne* (Parigi, 1902, pag. 52).

voglia o no, a seconda che il gusto di spiegare in esso la nostra attività pel solo scopo di spiegarla, dura o s'ammorza. «Quand tu auras fait ton coup de fusil – così esprime questo concetto il Taine in una pagina luminosa – et gagné ton repas du soir, laisse les mercenaires battre la plaine: qu'ils se chargent et qu'au retour ils se gorgent. Quel besoin as-tu d'encombrer ton carnier et d'alourdir ta marche? Regarde autour de toi, voici une occupation moins animale: la contemplation. Cette large plaine fume et luit sous le généreux soleil qui l'échauffe.... Tu a passé une heure, et, pendant cette heure, chose étrange, tu n'a pas été un brute: tu peux presque te vanter d'avoir vécu».265 Quale fu la carriera

²⁶⁵ *Vie et opinions de M. Graindorge* (Paris, Hachette, 1905, XV.a ediz., p. 269). – C'è però da osservare che, sventuratamente, lo sviluppo e la concatenazione sociale ha portato a questo, che, solo per poter fare ogni giorno il proprio colpo di fucile, bisogna battere la pianura per tutta la giornata: – cioè bisogna entrare nell'ingranaggio del lavoro intenso e sistematico, non si può scegliere un lavoro rilassato e saltuario pur accettando un guadagno limitato. Quasi sempre le condizioni sociali

di Spinoza, di Emerson, di Walt Whitman?

Antiche e moderne laudi dell'ozio.

Ma non è nemmeno vero che la vita contemplativa sia il portato del misticismo morboso e repugnante alla socialità, proprio del mondo orientale o cristiano medioevale. La verità è invece che l'affermazione della superiorità della vita contemplativa su quella del lavoro e degli affari, sormonta chiaramente, pur attraverso il tumulto dell'attività pratica e quasi come un grido di protesta contro il sentirsi ineluttabilmente travolti da essa, proprio nel pensiero del più energico ed attivo dei popoli, quello romano, e che Orazio, Cicerone e Seneca da un lato, e l'*Imitazione di Cristo* dall'altro, non predicano in ciò diversamente, sebbene diversamente coloriscano la loro predicazione.

sono tali che, se facciamo quest'ultima scelta, perdiamo tutto, anche il poco di cui ci contenteremmo; e siamo posti davanti al dilemma: o molto o nulla.

Non è soltanto e dapprima nel Vangelo che ci si in-
giunge di non essere solleciti di quel che mangeremo o
berremo o vestiremo e di fare come gli uccelli che non
seminano, non mietono, non raccolgono in granai, o
come i gigli dei campi che non faticano e non filano²⁶⁶;
non è soltanto S. Francesco che ci ammonisce di non
ricercar cose apparecchiate dall'industria umana, ma
quelle apparecchiate dalla prudenza divina, come il
pane accattato²⁶⁷, e che ci comanda di non aver “cura
nè sollecitudine di veruna cosa da mangiare, o da bere,
o di cose necessarie al corpo” e di lasciare a Dio il pen-
siero di questo²⁶⁸; non soltanto l'*Imitazione* avverte che
“vanitas igitur est divitias perituras quaerere et in illis
sperare”²⁶⁹. Questi precetti, i quali, comunque vi si

²⁶⁶ *S. Matteo*, VI, 25, e s.

²⁶⁷ *Fioretti*, Cap. XII.

²⁶⁸ *Id.* Cap. XVII.

²⁶⁹ I, 1.

possa cavillare attorno, suonano aperta condanna del lavoro, e più precisamente di quel sistema di lavoro, momentoso, complesso, intrecciato, riflettentesi sul poi, concatenante nella sua rete e nelle sue aspettative il presente ed il futuro, cui l'attuale civiltà ci obbliga; che suonano quindi condanna della nostra morale del lavoro e della *virtù* della previdenza e del risparmio, con essa congiunte; questi precetti non sono soltanto proprii dei libri sacri e delle vite dei santi. Quel pensiero della morte che, dicemmo, dovrebbe bastare a dissipare ogni tentativo di giustificazione razionale d'una pretesa etica del lavoro; questo pensiero così continuamente e profondamente assillante l'animo di Orazio ("Eheu! Fugaces, Postume, Postume, labuntur anni!"²⁷⁰. "Iam,

²⁷⁰ *Odi* II, 14.

te premet nox, fabulaeque manes, et domus exilis Plu-
tonia”²⁷¹. “Omne capax movent urna nomen”²⁷².
“Omnem crede diem tibi diluxuisse supremam”²⁷³);
questo pensiero, che lo solleva alla vasta e veramente
leopardiana visione della morte universale, espressa nei
versi:

Sed omnes una manet nox
Et calcando semel via leti.
Dant alios Furiae torvo spectacula Marti,
Exitio est avidum mare nautis:
Mixta senum et juvenum densentur funera. Nullum
Saeva caput Proserpina fugit²⁷⁴;

²⁷¹ *Odi* 1°, 4.

²⁷² *Odi* III, 1.

²⁷³ *Epist.* I°, 4.

²⁷⁴ *Odi* I°, 28.

questo pensiero soprattutto è appunto quello che conduce Orazio al sentimento dell'inutilità di affannarsi nell'acquisto di beni materiali, alla negazione della morale del lavoro imperante nelle società animate dall'attività procacciatrice, alla condanna (pari a quella che il monaco cristiano impartisce) per l'affaccendamento laborioso, che ci strappa a noi stessi, che obbliga uno spirito umano, nato a ben altro – nato cioè all'ozio tranquillo e contemplatore, “nec cithara carentem”²⁷⁵, animato dallo “spiritum Graiae tenuem Camoenae”²⁷⁶, accompagnato da “veterum libris”, e da serie conversazioni circa “quod magis ad nos pertinent”²⁷⁷, precisamente come l'*Imitazione* raccomanda: “quaere aptum tempus vacandi tibi”²⁷⁸ – che obbliga uno spirito

²⁷⁵ *Odi* I°, 3.

²⁷⁶ *Odi* II°, 16.

²⁷⁷ *Serm.* II°, 6.

²⁷⁸ I, XX, 1.

umano a chiudersi in una serie di cure che non sono quelle rispondenti alla vocazione della sua vera essenza. Lo conduce a condannare l'ansia di lavoro che spinge a navigare e a recarsi in lontani paesi²⁷⁹; a condannare il voler sostituire la propria "angusta pauperies"²⁸⁰ (il "tesoro ismisurato della sanctissima povertà", secondo l'espressione di San Francesco²⁸¹) con le "divitiae operosiores"²⁸²; ad affermare la superiorità dell'"aurea mediocritas"²⁸³ sull'opulenza, precisamente come l'*Imitazione* dichiara: "Non est hominis felicitas habere

²⁷⁹ *Odi* III, 1.

²⁸⁰ *Odi* III, 2.

²⁸¹ *Fioretti* Cap. XII.

²⁸² *Odi* III, 1.

²⁸³ *Odi* II, 10; III 1; I, 2.

temporalia ad abundantiam, sed sufficit ei mediocritas”²⁸⁴. Lo conduce (esattamente come l’*Imitazione* domanda “quid totum tibi profuisset si jam mori in instanti contingeret?”)²⁸⁵ a trovare che tra la condizione del ricco e del nobile e quella del povero e plebeo, nulla intercede, se entrambi han da morire:

Divesne, prisco natus ab Inacho
Nil interest, an pauper et infima
De gente sub divo moreris,
Victima nil miserantis Orci.²⁸⁶

Lo conduce a negare ogni valore spirituale anche al lavoro di carattere politico e sociale e agli onori e i trionfi che ne conseguono:

Quum bene notus
Porticus Agrippae et via te conspexerit Appia

²⁸⁴ I, XXII, 2.

²⁸⁵ I, XXIV, 7.

²⁸⁶ *Odi* II°, 3.

Ire tamen restat Numa quo devenit et Ancus²⁸⁷.

Lo conduce a far di sè la voce potente e solenne della grandiosa invocazione all'*otium* che s'innalza dai naviganti, dai soldati, da tutto l'affaticato mondo del lavoro, preso nelle spire di questo, che non ne può fare a meno e pure anela a liberarsene²⁸⁸. Lo conduce, infine, alla esplicita contrapposizione dell'elevazione spirituale al lavoro:

Virtutem verba putas ut
Lucum ligna? cave ne portus occupet alter,
Ne Cibryatica, ne Bithina negotia perdes²⁸⁹.

E che altro prima di Orazio ha detto Cicerone e dopo di lui Seneca? Le *Lettere a Lucilio*, queste frequenti e quasi diuturne esortazioni che un ministro rivolgeva ad

²⁸⁷ *Epist.* I°, 6.

²⁸⁸ *Odi* II, 16.

²⁸⁹ *Epist.* I, 6.

un alto funzionario per indurlo a ritirarsi dagli affari, che altro sono se non un'amplificazione dell'aforisma dell'*Imitazione* “multum proinde proficies, si te feriatum ab omni temporalis cura conserves”?²⁹⁰ E con quanto vigore e sincerità di propensione, nei libri del più splendido rappresentante della cultura pagana e della molteplice attività romana, uomo di Stato, uomo d'affari, uomo di legge, nei libri di Cicerone, è affermata la superiorità della vita contemplativa, riconosciuta la contemplazione come la sola occupazione all'uomo confacente, condannato quindi, come indegno dell'uomo, l'affannarsi a fuggire la povertà, cioè a lavorare? “Dies deficient si velim paupertatis causam defendere²⁹¹.... Quid est enim dulcius otio litterato? iis dico litteris, quibus infinitatem rerum atque naturae et in hoc ipso mundo coelum, terras, maria cognoscimus²⁹²... Qui in

²⁹⁰ II, 5, 3.

²⁹¹ *Tusc.*, V, 6.

²⁹² *Tusc.* V, 36, 105.

rerum contemplatione studia ponebant, sapientes et habebantur et nominabantur²⁹³... In vita longe omnibus studiis contemplationem rerum cognitionemque praestare²⁹⁴... Hominemque ipsum quasi contemplatorem coeli ac deorum cultorem²⁹⁵... Ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et cogitandum²⁹⁶...”

Il concetto, adunque, che il lavoro è essenzialmente ripugnante alla natura veramente specifica dell'uomo e che a questa è invece soltanto conforme l'ozio contemplativo, non è un concetto che sia frutto malsano

²⁹³ *Tusc.* V, 7.

²⁹⁴ *Tusc.* V, 3.

²⁹⁵ *Tusc.* I, 29, 69.

²⁹⁶ *De Nat. Deor.* II, 14, 37.

dell'inerzia e della mollezza orientale o dell'infrollimento mistico del monachismo medioevale. All'incontro, noi vediamo persino un popolo di prodigiosa attività pratica, come il romano, esprimere vigorosamente quel concetto, e, forse, appunto con tanto vigore perchè maggiore era la sua attività, forse cioè proprio come esperienza negativa dei risultati psichici di questa. Poichè si direbbe che l'affermazione fatta di quel concetto dai maggiori pensatori e poeti latini, non sia che il giungere del popolo romano in essi precisamente alla chiara coscienza, fornitagli a poco a poco dall'esperienza della sua stessa vita di lavoro, che questo è inadeguato alla esigenza della spiritualità umana, la quale, per non essere soffocata e rinnegata, richiede invece indeclinabilmente l'*otium*, quella *freie Müsse* che anche Schopenhauer (egli pure confermando questo suo pensiero col pensiero degli antichi, Aristotele e Socrate) dichiarava l'unica cosa degna dell'uomo, l'unica cosa che

lo può fare relativamente felice²⁹⁷.

Parimenti nei nostri tempi il Poincaré, uomo di attività scientifica e non certo incline alla vaporosità ed inoperosità mistica, esprime a più riprese questa idea: “Si nous voulons affranchir l’homme des soucis matériels, c’est pour qu’il puisse employer sa liberté économique à l’étude et à la contemplation de la vérité... Moi, si j’admire les conquêtes de l’industrie c’est surtout parce qu’en nous affranchissant des soucis matériels, elles donneront un jour à tous le loisir de contempler la nature”²⁹⁸. Noi vediamo così – non ostante l’abbaglio, che metteremo più oltre in luce, di credere che il lavoro possa servire a liberare dal lavoro – anche da questo moderno scienziato affermata la superiorità della vita contemplativa sul lavoro e giustificato questo soltanto

²⁹⁷ *Aphorismen zur Lebensweisheit* C. II, *Sämmtliche Werke* (ed. Deussen cit. vol. IV p. 366, 377).

²⁹⁸ *La Valeur de la Science* (Parigi, Flammarion, s. d., p. 1 e 166).

mediante la convinzione (erronea) che esso possa diventare semplice cammino a quella. Invece l'irrazionalità, che v'è nel pensiero che destino e scopo della vita umana sia il lavoro, ossia il procacciarsi i mezzi della vita medesima, noi la vediamo messa in luce, quasi con le medesime parole, da Gorki e da Seneca. "Ed ora non ci resta altro che lavorare. A che pro? Per nutrirci... E perchè nutrirci?... Per lavorare... È un circolo vizioso"²⁹⁹ "Quid ergo? non eo potius curam transferes, ut ostendas omnibus, magno temporis impendio quaeri supervacua; et multos transisse vitam, dum vitae instrumenta conquirunt?"³⁰⁰.

Il lavoro necessario e impossibile.

Abbiamo ora completamente dinanzi tutti gli elementi che conducono a rendere chiara la radicale e perenne insolubilità del problema del lavoro.

²⁹⁹ *I coniugi Orlov.*

³⁰⁰ *Ad Luc.*, 45.

Il lavoro è contrario all'essenza spirituale dell'uomo, perchè è schiavitù, e tale essenza esige solo la libertà del giuoco e della contemplazione. Nel medesimo tempo, della vita, e quindi di quella spirituale, il lavoro è condizione *sine qua non*. Bisognerebbe, per la libera e piena espansione della vita spirituale, che tutto ci fosse dato senza lavorare, perchè se dobbiamo impiegare il lavoro, cioè impiegare la vita, a procacciarsi ciò che per la vita spirituale ci occorre, non resta più tempo, ossia vita, per essa. Ma per avere qualunque cosa, bisogna lavorare, e con ciò la vera vita umana, la vita propria dello spirito umano, resta preclusa. Persino nell'ambito intellettuale noi avvertiamo chiaramente l'antitesi che c'è tra lavoro e sviluppo spirituale. Posto che, in quell'ambito, lavoro sia lo scrivere, specie un'opera continuata, e l'allargamento della mente, l'ampliamento della cultura, lo sviluppo spirituale si attinga dalla libera e varia lettura, v'è tra l'uno e l'altro un contrasto e un'esclusione, che ogni studioso conosce: o si legge e non si scrive, o si scrive e non si legge; o si pensa alla propria cultura e all'incremento del proprio spirito, e si legge soltanto e nulla si

produce; o si lavora, si scrive, si produce e questo è *piétiner sur place*, rimasticare posizioni già raggiunte, insistere su esse, non progredire, chè questo si ottiene soltanto leggendo, cioè venendo in contatto con pensieri sempre nuovi ed eccitando su di essi i nostri, non rimuginando e mettendo in carta pensieri già acquisiti per noi e la cui comunicazione agli altri gioverà forse a questi, costituirà forse per noi una soddisfazione di vanità, ma ci sottrae tempo, che potremmo destinare a un ulteriore studio e progresso³⁰¹. – Il lavoro è dunque necessario e impossibile. Tale l'insuperabile alternativa che sbarra la via ad ogni soluzione del problema.

Chi non lavora non mangi. Così la formula demagogica pretende risolverlo. Essa crede di trovarne la risoluzione mettendo in rapporto il diritto di mangiare con

³⁰¹ Persino uno degli scrittori più accanitamente ostinati a «conciliare» ogni contrasto che l'etica presenta, il Rashdall riconosce che «there is a collision between the demands of intellectual cultivation and those of pratical work». (*The Theory of Good and Evil*, Oxford, 1907, vol. II, p. 63).

l'obbligo di lavorare. In realtà, il rapporto sta tra il diritto di mangiare e quello di non lavorare (seppure si può usar qui la concezione vacua ed astratta di "diritto"). Come esigenza della natura fisica dell'uomo è quella di mangiare, così pari in forza imperativa, è esigenza della sua natura spirituale quella di non lavorare, ma giuocare e contemplare. Non è già il caso di parlare d'un "diritto al lavoro", ma, se mai, d'un diritto al non lavoro. V'è (per continuar l'uso di questo linguaggio di impronta ed origine astrattista) un diritto naturale a non lavorare parallelo ed uguale al diritto naturale di mangiare, appunto perchè la medesima repugnanza che a soffrire e a soffrire la fame, il nostro organismo fisiopsichico la sente a lavorare. Tanto è vero che esso reagisce al lavoro, e quindi condanna il lavoro, con la malattia, o almeno col malessere, spesso lungo e permanente. Fa persino male il lavoro intellettuale anche eseguito per passione (e diventato così lavoro-giuoco). Ogni lavoratore intellettuale, giunto ad una certa età, ha sperimentato che non sta perfettamente bene se non in quel mese o paio di mesi durante i quali può vivere in

ozio completo. Ogni lavoratore intellettuale ha sperimentato che, mentre è in città, nel periodo e nella sede del suo lavoro, le idee diventano di gran lunga importanti di fronte a lui, alla sua persona; lo dominano, lo tengono sotto, lo opprimono, lo fanno schiavo; non val la pena che di essere al loro servizio per esprimerle ed elaborarle; ma, quando è in vacanza, in campagna o in montagna, è egli, la sua persona, che diventa di gran lunga importante di fronte alle idee; queste si ritirano nello sfondo o si smarriscono nella nebbia là in basso; nè egli capisce più come abbia potuto assidere la sua vita su tali impalpabili e insignificanti astrazioni, invece di centrarla in sè stesso e nella natura³⁰². Insomma,

³⁰² Il Forel, secondo il quale la nevrastenia e le altre malattie nervose del nostro tempo derivano dal fatto che, essendo il cervello dell'uomo immutabilmente quale era nei tempi primitivi, esso è posto nella società moderna a dover far fronte a situazioni infinitamente più complicate, – e pel quale quindi l'unica possibile cura di quelle malattie sta nel mettersi a vivere come un uomo primitivo, nei boschi, sui monti – il Forel

anche il lavoro intellettuale è un'eccitazione artificiale e innaturale del nostro sistema nervoso, come l'ubbrichezza e il libertinaggio, e che scontiamo con malanni pressochè identici a quelli che questi ci procurano. L'intellettualità è veramente come la sensualità: un aculeo che continua a stimolare e a punzecchiare e che con ciò esaurisce e fa male; un piacere, che si affaccia sempre come piacere, pur mentre affatica e prostra, e quindi seguita ad attirare e eccitare anche quando è più in condizione di nuocere. Quindi l'abbandonarsi senza freno alla passione del lavoro-giuoco intellettuale è deleterio, non solo fisicamente, ma anche spiritualmente, come il darsi in preda a qualsiasi altra passione. Il giuoco del pensiero può finir per esercitare su di una mente una tirannide tremenda e nefasta esattamente come il

osserva esattamente che quando l'uomo è in vacanza nella libera natura «der nur schlummernde Ahn regt sich dann in ihm, und die ganze Kultur erscheint ihm wie eine miserable Unnatur, wie etwas Verächtliches» (*Hygiene der Nerven u. des Geistes*, Stuttgart, 1922, pag. 263).

giuoco della *roulette*. Chi si lascia interamente aggrogare al carro del pensiero – di questo trionfatore più crudo ed implacabile di quelli romani antichi, e che si trascina dietro, come quelli, in catene coloro che ha fatti suoi schiavi – chi si mette e si ribadisce al collo la catena del pensiero – è condannato a passare attraverso alla vita come un trasognato o un sonnambulo, e veramente rinuncia alla vita e la perde.

L'impossibilità razionale del lavoro è, del resto, accertata dalla semplice constatazione che in una vita degna del nome di umana dal punto di vista insieme igienico e spirituale, non c'è tempo e posto per esso. Giacchè, razionalmente, il calcolo del come vanno impiegate le ore della giornata dell'uomo, dev'essere fatto così: *prima*, determinazione di quelle che le esigenze d'una vita veramente umana reclamano per sè, *poi* assegnazione al lavoro di quelle che rimangono; e non già va quel calcolo fatto col processo opposto, come abitualmente si pratica e come la brutta necessità ci costringe a praticare. Ma l'uomo, per essere veramente tale non deve forse vivere secondo le prescrizioni dell'igiene e secondo ciò che esige la cultura e lo sviluppo del suo spirito? Ora il conto è presto fatto. E tutte le poste seguenti trovano, come ognun sa, la dimostrazione della loro necessità nei precetti che ogni libro di igiene e di morale stabilisce:

Sonno (compreso il tempo per spogliarsi e addormentarsi),	ore 8½
<i>Toilette</i> mattutina (compreso bagno, frizione, massaggio, ginnastica, colazione, breve riposo),	ore 2½
Per i due pasti principali (compreso lo spazio di tempo successivo in cui non ci si deve occupare, ore 3 per ciascuno)	ore 6
Moto giornaliero all'aria libera	ore 2
Tempo da dedicare alla lettura di libri e giornali, alla cultura in generale, alla conversazione e ai rapporti d'affezione personale, alla politica, alle pratiche religiose ecc.	ore 3½
	Totale ore 22½

Tanto è incoercibile la nostra abitudine di procedere nel computo in senso inverso e assegnare alle esigenze della vita igienica e spirituale solo ciò che resta dopo aver *prima* soddisfatte le esigenze del lavoro; tanto siamo diventati assolutamente incapaci di scorgere che se si vuol tracciare un ordinamento *razionale* dell'esistenza, il tempo destinato a ciò che richiede una vita veramente umana va fissato senza nessuna considerazione della brutta e irrazionale necessità di lavorare (forse che infatti, la circostanza casuale ed estrinseca della povertà o della miseria, che obbliga ad un lavoro tanto più lungo e penoso, può influire a

modificare i canoni razionali dell'igiene e i precetti riguardanti lo sviluppo spirituale?) – tanto, dico, è invincibile quell'abitudine e questa incapacità, che alla maggior parte dei lettori quelle poste parranno di primo acchito artificialmente gonfiate per bisogno di causa. In realtà, esse sono piuttosto al disotto del vero. Esse sono infatti quelle che la scienza dell'igiene aveva stabilito in relazione a condizioni di civiltà che non presentavano ancora i sedimenti micidiali per la salute che le condizioni attuali presentano. Ma, anche in questo campo, ad un progresso apparente, superficiale, formale, si è accompagnato un regresso sostanziale. E la situazione sempre più antigienica determinata dallo sviluppo attuale della civiltà, rende necessario, – per potere, riparando agli effetti igienicamente di gran lunga più dannosi delle circostanze attuali, ripristinare in qualche misura l'igiene e ristabilire il bilancio tra quel che questa prescrive e le deficienze igieniche apportate da quelle condizioni, – un impiego di tempo assai maggiore di quanto non fosse richiesto in altre epoche e in uno stadio meno complicato di civiltà. Così p. e. quando il vecchio Hufeland, in quella sua *Makrobiotik*, che ha oramai più di un secolo, ma di cui nulla di meglio posteriormente si scrisse in fatto d'igiene, ci prescrive di non lasciar mai passare un giorno senza uscire di città allo scopo di poter respirare per un'ora o

due dell'aria veramente pura³⁰³, egli ci fa sospirare di rimpianto come davanti al ricordo d'un bel tempo idilliaco scomparso. Oggi, per uscire dalle città, stante l'estensione che esse hanno preso, si rende necessario un vero e proprio viaggio. Per di più, oggi i dintorni immediati delle città, stante il moltiplicarsi di opifici e il passaggio d'ogni sorta di veicoli, sono forse ancor più inquinati di miasmi che non il centro cittadino; sicchè per osservare il precetto igienico dettato da Hufeland, per porsi nell'ambiente per cui questi prescriveva l'uscita quotidiana dalla città e raggiungere lo scopo di tale prescrizione, (il godimento dell'aria pura), mentre al tempo di Hufeland bastava la camminata d'un quarto d'ora, oggi è necessaria l'intera giornata che occorre per giungere fino alle prossime colline o montagne³⁰⁴.

³⁰³ “Man lasse keine Tag hingehen, ohne ausserhalb der Stadt freie reine Lust genossen zu haben” (D.r Chr. W. HUFELAND, *Makrobiotik, oder die Kunst das menschliche Leben zu verlängern*; ed. Reclam, Lipsia, Universal-Bibliothek, p. 293).

³⁰⁴ Lo sviluppo attuale della civiltà ha, del resto, rovesciato il valore degli antichi precetti d'igiene. Si diceva una volta: non state mai un giorno senza uscire di casa, per poter fruire, s'intendeva, l'aria pura, non chiusa. Risonanze del buon tempo

Le cifre addotte sono dunque, non esagerate, ma piuttosto ancora insufficienti ad un ordinamento dell'esistenza fondato su ciò che la piena e razionale armonia vitale richiede, e non deformato dalle esigenze, a questa estranee, del lavoro. In base ad esse resterebbe dunque, in una vita veramente umana, solo un'ora e mezza al giorno destinabile al lavoro, escluso il giorno settimanale d'intera libertà e il mese annuale di vacanza campestre; e ciò nel caso che l'uomo sia perfettamente sano e non abbia bisogno di provvedimenti igienici speciali. — E quest'è tanto vero che tutte le persone agiate, le quali abbiano senno, dànno alla loro vita l'ordinamento segnato da quella distribuzione di ore. Ciò vuol dire che tale ordinamento e distribuzione sono quelli che l'uomo adotta quando non è coatto, quando è libero, quando può, in piena autonomia, provvedere a ciò che

antico! Oggi, le fabbriche, le macchine, i veicoli, la congestione delle vie, gli automobili con la polvere che sollevano e i miasmi di benzina che diffondono, fanno sì che l'aria chiusa delle stanze è ancora la meno impura.

la ragione e la scienza indicano come fondamentali esigenze della sua vita, ossia quando può essere veramente uomo. Dunque quell'ordinamento e distribuzione sono propri e necessari all'uomo in universale, ossia a tutti gli uomini, i quali, quindi, razionalmente, *hanno il diritto* e anzi anche il *dovere* di vivere così. Vita propriamente umana e lavoro sono perciò incompatibili. Non c'è tempo per l'una e per l'altro. Infatti, anche l'ora e mezza che resterebbe pel lavoro è sempre un'ora e mezza giornaliera, di coazione, eteronomia e schiavitù, e quindi razionalmente non giustificabile nè ammissibile. Poichè è inutile; la cosa, per ogni intuizione non sofisticata, sta proprio come la sentiva Marziale. Si vuole *verae vacare vitae*? Bisognerebbe che

gestatio, fabulae, libelli,
Campus, porticus, umbra, virgo, thermae,
Haec essent loca semper, hi labores.³⁰⁵

Tranne questo *giuoco*, tutto il resto è violentamento della nostra

³⁰⁵ *Epigr.* V, 20.

individualità, personalità, libertà, e, durasse anche solo un'ora e mezza al giorno, non è razionalmente tollerabile. Ma, inoltre, questa ora e mezza che sola rimarrebbe disponibile per il lavoro è affatto insufficiente a fornire quella quantità di produzione che una costruzione sociale complessa e progredita come la nostra onde poter perdurare ha bisogno sia fornita dall'insieme del lavoro degli uomini. Dunque la vita propriamente umana, quale quella sopra descritta, che, com'è chiaro, può aver luogo, solo usufruendo dei risultati di quel complicato, concatenato, assai più lungo lavoro, che è il solo possibile fondamento d'un edificio sociale sviluppato, la vita propriamente umana, dico, rende impossibile, non appena sia estesa, come la logica esige, all'uomo in universale, non appena sia vissuta non da alcuni ma anche dagli altri che ne hanno pari diritto, ossia da tutti, rende impossibile, insieme col lavoro, la costruzione sociale, la quale pure soltanto rende essa vita umana possibile. Una vita civile e propriamente umana esige un edificio sociale sviluppato e complesso; questo esige un lavoro assai più protratto di quanto una vita civile ed umana consenta; quindi lo sviluppo sociale, su cui pure soltanto la vita veramente umana si regge, rende questa impossibile, cioè impossibile per tutti. E così, ancora una volta, ci balena davanti l'ombra di quella schiavitù la cui eterna e indeprecabile necessità considerazioni successive metteranno in piena luce.

Il disvalore spirituale del lavoro cresce

col progresso delle forme di questo.

È vero che molta parte di ciò che si chiama lavoro è o può diventare giuoco, lavoro-giuoco, attività che espliciamo per il puro gusto di esplicitarla, e in tal guisa riconquistare il suo valore spirituale. Così, non solo l'opera dell'artista, dello scienziato, del filosofo, quando fatta per vocazione e passione, ma altresì, come avvertimmo, l'attività spiegata negli affari e nelle carriere; nella quale, per sè considerata, e nel solo fatto di spiegarla, molti trovano il loro appagamento; ed anche lo stesso lavoro manuale: chè un falegname od un fabbro nell'attività destinata a costruire una buona seggiola o una bella serratura – nel solo fatto di spiegarla, nel solo fatto di costruire l'oggetto, a prescindere da calcoli e riflessi ulteriori ed estranei al circuito della stessa attività spiegata, compreso quello del guadagno – possono trovare piena soddisfazione e vera gioia spirituale. – Ma nemmeno questo fatto indiscutibile permette di considerare il problema come risolubile.

In primo luogo, infatti, perchè il lavoro sia, così, lavoro-giuoco, attività che appaga sè stessa, soddisfazione e

gioia spirituale, occorre questa cosa essenziale; che ce ne sia la voglia. Tutti sono d'accordo che il lavoro intellettuale non riesce se non c'è *entrain*, se non c'è lo spontaneo impulso e proprio la necessità interiore che spinge a produrre. "Il mio consiglio (diceva Goethe) è di non isforzarsi mai, e di passare in ozio e dormendo tutti i giorni e le ore improduttive, piuttosto che in quei giorni voler fare cosa di cui più tardi si sarebbe insoddisfatti"³⁰⁶. Ma la medesima cosa vige nel campo del lavoro materiale. Anche in questo sta la possibilità

³⁰⁶ ECKERMANN, *Colloqui col Goethe*, 14 marzo 1820 (trad. DONADONI, Bari, 1914, vol. II, p. 269). – Un'osservazione analoga fa Nietzsche per quanto riguarda il lavoro dell'insegnante, e più specialmente di filosofia. «Kann sich eigentlich ein Philosoph mit guten Gewissen verpflichten, täglich Etwas zu haben, was er lehrt? Und das vor Jedermann zu lehren, der zu hören will?... Wie, wenn er nun gar eines Tages fühlte: heute kann ich Nichts denken, es fällt mir nichts Gescheutes ein – und trotzdem müste er sich hinstellen und zu denken scheinen!» (*Schopenhauer als Erzieher*, 8; *Werke*, Taschenausg., vol II, p. 304).

(quasi diremmo il diritto) di non averne voglia, e il fatto che il non averne voglia significa l'impossibilità in quel momento di fornire un lavoro buono. Il lavoro, anche manuale, delle ore svogliate non riesce. Bisognerebbe, dunque, sempre fare quel lavoro per cui c'è gusto, interesse, passione, e solo questo, e solo nei momenti in cui tale gusto c'è. La molla del lavoro buono, la quale consiste in siffatto gusto ed interesse, è dunque in contraddizione con la necessità d'un lavoro costante, continuato, disciplinato, quale i fini della produzione richiedono. E la giustificazione spirituale del lavoro che si volesse attingere dal fatto che esso può diventare giuoco, passione, gusto, cade quindi in seguito alla considerazione che, a tal uopo, occorrerebbe che il lavoro potesse sempre venir fatto, come quello d'un poeta, quando ce n'è la voglia, l'impulso, l'ispirazione, ossia assolutamente a capriccio: il che il sistema di lavoro indispensabile per sorreggere il nostro edificio sociale non consente affatto, esigendo invece questo un lavoro fornito ad ore precise e in numero determinato, ce ne sia o no la voglia e il gusto; quindi lavoro antispirituale,

coatto, schiavo.

In secondo luogo, la possibilità del lavoro avente il carattere dianzi descritto è andata completamente estinguendosi precisamente col formarsi di quella complessa costruzione sociale, la quale, pure, è quella che sola può fornire gli agi fisici e spirituali, unicamente capaci di costituire un tenore di vita veramente umano. Ci troviamo di fronte all'antitesi già accennata: la costruzione sociale ramificata, complessa, concatenata è indispensabile a tale tenore di vita; ma, insieme richiede una forma di lavoro che, essendo la negazione della spiritualità, è con siffatto tenore di vita in diametricale opposizione e ne annienta la possibilità, cui pur, d'altro lato, essa sola è atta a foggare il fondamento sociale.

Il pensiero del Leopardi che la società "stretta" (complicata, concatenata, costrutta per una civiltà avanzata, come la nostra) produce un grande peggioramento nelle condizioni spirituali dell'umanità e contraddice il fine stesso della società, cioè il bene comune; e che solo è consentanea a questo fine una società "scarsissima e

larghissima”³⁰⁷, – il pensiero del Simmel che “le qualità e le maniere d’agire, con cui il singolo, poichè le partecipa con altri, forma massa, si presentano come di valore inferiore”³⁰⁸; – questo pensiero trova la sua

³⁰⁷ V. più ampiamente esposto questo pensiero leopardiano e indicato i luoghi dove il Leopardi lo svolge in *Lineamenti di Filosofia scettica* (Bologna, Zanichelli, seconda ediz., p. 117-8).

³⁰⁸ *Grundfragen der Soziologie*, (Sammlung Göschen, 1912 p. 40 e seg.); dove il Simmel dà anche un’interessante raccolta di opinioni di Schiller, Heine, Solone, del cardinale Retz, di Federico il Grande, di Freeman, che suffragano quel pensiero. – Tale è pure l’opinione di Schopenhauer, che anch’egli suffragava con interessanti citazioni: e cioè che gli spiriti alquanto superiori possono con gli altri uomini «nur vermittelt des Niedrigsten und Unedelsten in ihrer eigenen Natur, nämlich des Alltäglichen, Trivialen und Gemeinen darin, irgend Beziehungen haben, die eine Gemeinschaft begründen» (*Aphorismen zur Lebensweisheit* C. V. *Paranesen und Maximen* B; in *Werke* ed. Deussen IV, 472). Un geniale psicologo contemporaneo delle «menti associate» (per usare l’espressione di Cattaneo), il Mac Dougall, conferma recentemente la conclusione che

conferma specifica nella questione del lavoro.

Già, l'abbassamento spirituale prodotto dalla società è

nelle azioni collettive, non solo della folla, ma dei corpi organizzati, è in giuoco solo un basso grado di intelligenza; che le idee e i ragionamenti collettivamente intesi e accettati sono quelli adeguati al più basso ordine di menti componenti il gruppo; che nella collettività il senso di responsabilità si perde e quindi la coscienza vien meno. «Hence, since the responsibility falls on the whole crowd, and any loss or gain of reputation affects the crowd and hardly at all the individuals who are merged in it, they are not stimulated to exert care and self-restraint and critical deliberation in forming their judgements, in arriving at decision, or in executing any task collectively undertaken» (MAC DOUGALL, *The Group Mind*, Cambridge, 1920, p. 41 e seg.). Donde la profonda verità dell'osservazione in cui Goethe esprime tutta quella sua violenta antipatia per la maggioranza, che si ripercuote in noi con pieno consentimento: «Nichts ist widerwärtiger als die Majorität; denn sie besthet ans wenigen kräftigen Vorgängern, ans Schelmen, die sich akkomodiren, ans Schwächen, die sich assimiliren, und der Masse, die nachrollt, ohne nur im mindesten zu wissen, was sie will». (*Spr. in Prosa*, 945).

provato dalla vita delle grandi città. Le piccole comunità, i villaggi, i paeselli, dove tutti si conoscono, dove si forma quindi un controllo e un'opinione morale, davanti a cui tutti, per essere ognuno personalmente noto e facilmente seguito nel suo comportarsi, sa di dover rispondere, dove tra famiglie tutte conoscenti i rapporti di mutua assistenza e quasi di doveroso interessamento per i bisogni altrui sono naturali e consuetudinari; queste piccole comunità sono le sole che offrono in ciò la possibilità d'una vita ancora discretamente morale. Tutto il contrario le grandi città, dove ognuno può condurre un'esistenza occulta, avere una sua vita sotterranea accanto a quella visibile, essere e rimanere perfettamente sconosciuto ai più; dove si vive in mezzo a gente che non ci conosce e che non conosciamo; dove l'infinita maggioranza di quelli che rasentiamo col gomito per le strade ci è ignota. E forse veramente all'uomo del "buon tempo antico", all'uomo vissuto nei villaggi biblici, al "patriarca", questa apparirebbe come la maggiore mostruosità dell'epoca moderna, che si viva in città ciclopiche e pletoriche, affastellati con gente di cui

non sappiamo nulla; che si incontrino per le strade non soltanto di regola persone conosciute, appartenenti a famiglia di cui sin dall'infanzia sappiamo il nome e la storia, persone con le quali ci sentiamo dunque nel rapporto di familiarità e di fiducia nascente dalla sensazione del “ciò mi è noto”, e che solo per eccezione vi s'incontri il “forestiere”, l'ignoto, colui che non si sa chi sia e donde sbuchi; ma che, invece, di regola si debba trovarci in mezzo ai “forestieri”, cioè a gente che non si è mai vista, che non si sa chi sia, donde venga, dove vada, cosa faccia. Era appunto una constatazione analoga a questa che aveva colpita la potente e viva intuizione del Leopardi al suo primo recarsi da Recanati a Roma. «In una grande città l'uomo vive senza nessunissimo rapporto a quello che lo circonda, perchè la sfera è così grande, che l'individuo non la può riempire, non la può sentire intorno a sè, e quindi non v'ha nessun punto di contatto tra essa e lui. La facoltà sensitiva dell'uomo, in questi luoghi si limita solo al vedere. Que-

sta è l'unica sensazione degli individui, che non si riflette in verun modo all'interno»³⁰⁹.

Ora, nulla più di questo fatto dà l'impressione che nella nostra civiltà, stante appunto l'urbanesimo che ne è essenziale elemento, è impossibile il costituirsi d'una salda e permanente trama di moralità. Antitesi, questa, tra moralità e sviluppo sociale, che, del resto, mille altre osservazioni confermano. Anche quei moralisti che più rigorosamente riducono l'etica ad un'attività interiore,

³⁰⁹ *Epistolario*, ed. Lemonnier, vol. I p. 368. — Magnificamente lo SPENGLER (*Der Untergang des Abendlandes*, vol. II, special. p. 111), sviluppa il pensiero dell'«innaturalità» della città. Mentre il villaggio si innesta sulla terra, si conforma a questa, rimane con questa coerente, la città la contraddisce e la nega. «Erst die späte Stadt trotzt ihm. Mit ihrer Silhouette widerspricht sie den Linien der Natur. Sie verneint alle Natur... Menschen hausen darin, wie kein natürliches Wesen sie je geahnt hatte. Die Trachten, selbst die Gesichter sind auf einen Hintergrund von Stein abgestimmt».

che la fanno consistere esclusivamente in una disposizione od atto dell'interna volontà, convengono che essa possa però venir favorita e promossa da fatti esteriori. Così anche Kant, pel quale il meccanismo della natura può produrre nell'uomo disposizioni sociali e morali, atte cioè a dar origine a un immediato rispetto delle esigenze etiche³¹⁰. Se, p. e., anche l'interesse dell'individuo agisce nel senso di prescrivergli una condotta commercialmente leale, l'abitudine a questa, creata dalla pressione di quell'interesse, faciliterà il formarsi d'una disposizione spontanea e disinteressata ad essa. Se non che una tale azione esercitata dall'interesse in un senso convergente col motivo etico puro, e quindi atta a promuovere il formarsi o lo svilupparsi di questo, non era

³¹⁰ Pensiero che Kant svolge soprattutto in *Zum ewigen Frieden*. La coazione o pressione esterna, naturale o sociale, fa sì che «dadurch, dass dem Ausbruch gesetzwidriger Neigungen ein Riegel vorgeschoben wird, die Entwicklung der moralischen Anlage zur unmittelbaren Achtung fürs Recht wirklich viel Erleichterung bekommt» (ed. Meiner, Lipsia, 1919, p. 43, n).

possibile che nelle piccole comunità d'un tempo. Il principio commerciale che è necessario essere onesti per conservare la clientela, vale solo nell'economia ristretta del villaggio, dove tutti si conoscono, dove il commerciante è noto ad ognuno dei suoi conterranei, dove il suo modo di comportarsi viene da tutti immediatamente saputo. Gli immensi magazzini delle odierne grandi città, possono ingannare senza nessun danno economico. La notizia dei singoli ingannati è soffocata e nulla conta di fronte ai grandi mezzi di *réclame* e alla enorme estensione del pubblico sempre variato, che assicurano al grandioso spaccio cittadino sempre nuova clientela. Così lo sviluppo sociale toglie completamente al «meccanismo naturale» dell'interesse ogni possibilità di essere fomite di disposizioni morali. Ma, dicevamo, il medesimo fatto, il medesimo parallelismo tra un regresso sostanziale e spirituale, e un'apparente progresso nell'esteriorità, nella forma, nella complessità estrinseca, è esemplificato dal caso del lavoro.

La possibilità d'un lavoro, tale da conservare ancora in

qualche misura un valore spirituale e da costituire quell'attività che si ama spiegare pel solo gusto di spiegarla, esisteva soltanto nell'artigianato. In esso il lavoratore poteva trovar nel lavoro, che egli sentiva come fattura *propria*, individuale, personale, l'appagamento ricavato da un'attività esercitata per la pura voglia di esercitarla; nella costruzione d'un oggetto fatto *da lui*, frutto e incorporazione della sua capacità, poteva trovar soddisfazione e gioia spirituale. Ma tutto questo è irrimediabilmente scomparso col lavoro nelle fabbriche, che ha ucciso l'artigianato, e che d'altronde è quello senza di cui il nostro edificio sociale, la nostra civiltà, la quale sola offre i mezzi per una vita veramente umana, non potrebbe sorreggersi; quello, dunque, che a tale vita veramente umana è indispensabile, mentre ne è esso stesso la negazione.

Qui si applicano in pieno le profonde osservazioni del Lotze circa l'effetto deleterio «delle nuove forme di lavoro sullo sviluppo spirituale» e l'avverarsi di «ciò che l'antichità tanto temeva, il rimpicciolimento dell'orizzonte in forza di occupazioni anti-spirituali». Qui si realizza veramente in pieno il caso d'un lavoro

geistlose, che è concepito solo come mezzo d'un successivo godimento, non suscita alcuna partecipazione e attaccamento per sè stesso, «ma si cerca solo di sbrigarlo per ottenere i suoi frutti» (senza che a questa antipsiritualità del lavoro rimedi qualsiasi provvedimento o facilitazione per offrire un'utilizzazione spirituale delle ore d'ozio). Qui «non è ricercato il lavoro, ma il suo prodotto: ci si assume di sopportare per un determinato numero d'anni il giogo ripugnante di quello sforzo, per cui non si sente alcun interesse spirituale, onde poscia, ben bene barricati contro ciò, consumare il resto della vita in ozioso godimento»³¹¹. Ma per aver valore spirituale il lavoro dovrebbe invece essere un'attrattiva per sè, come il lavoro dell'artista o dello scienziato o del filosofo, che si ha paura e dolore di non poter continuare per tutta la vita. Ora, questo è impossibile col lavoro nelle fabbriche, quale la civiltà moderna rende necessario. Gli scioperi incessanti e sempre più numerosi provano nient'altro che questo, che l'operaio moderno sente potentemente l'assoluta antipsiritualità del suo lavoro, e per questo appunto lo odia – inevitabilmente e giustamente, data la natura del lavoro stesso. Che, infatti, si abbandoni il lavoro per qualche lira di più o di meno, prova che lo si

³¹¹ *Mikrokosmos*, ed. cit., vol. III p. 272 e seg.

odia e lo si fa solo per la lira. Quale pittore o poeta scioperebbe, cioè si asterrebbe dal lavorare, perchè non è pagato molto o anche perchè non è pagato del tutto? O (se si vuole applicare quello che è l'infallibile provino per distinguere il lavoro spirituale, fatto per il gusto di farlo, il lavoro-giuoco, dal lavoro anti-spirituale, dal lavoro schiavitù): l'artista diventato milionario, lavorerebbe ancora, perchè il suo *lavoro* è il suo *giuoco*. Ma lavorerebbe il tessile, il metallurgico, diventato milionario? Ciò prova che esso sente il lavoro come la sua schiavitù e perciò lo odia.

Tipicamente l'odierna forma di lavoro è un argomento che assoda la verità della proposizione di Schopenhauer (e la assoda più profondamente ancora di quel che facciano gli argomenti da lui addotti): «Povertà e schiavitù non sono dunque che due forme, quasi si potrebbe dire due nomi, della medesima cosa, la cui essenza consiste in ciò che le forze d'un uomo vengono per gran parte impiegate non per lui stesso, ma per altri»³¹². Tipicamente, l'odierna forma di lavoro, in modo di gran lunga

³¹² *Parerga and Paralipomena* vol. II § 125 (*Werke*, edit. Deussen, vol. V, p. 268).

più deciso dell'artigianato, mette in luce l'identità di lavoro e schiavitù. A voi – faremmo riflettere a chi ne dubitasse – pare assolutamente naturale e normale, anzi pare la sola cosa umana, potervi alzare all'ora che vi piace o che il vostro sonno o la vostra stanchezza esige, senza badare se un'ora prima o dopo, e disporre della vostra mattina scegliendo tra un'audizione musicale, una passeggiata, o il vostro lavoro, per es., di scrittore, riposato, gioioso, che amate fare. E vi pare naturale posare con interesse lo sguardo sugli sterratori, sulle lavandaie, sugli operai degli alti forni, come esecutori d'un lavoro curioso, d'un'altra razza, che non spetterà mai a voi. Vi sembra naturale. Ma a *tutti* sembra naturale e solo umana la vita che fate voi. Il lavoro (propriamente detto) nessuno lo vuole, ognuno lo sente come coazione e schiavitù, e quindi spiritualmente obbrobrioso e condannevole, in sè, senza riguardo a limitazione di ore. Figgiamo il pensiero sul lavoro, di durata limitata quanto si voglia, degli operai d'una qualsiasi grande officina. Confrontiamo quel loro lavoro col nostro, di artisti, di scienziati, di filosofi. Come non avere

immediatamente l'impressione che quelli sono schiavi alla catena, pressochè quali i galeotti d'un tempo? E del resto l'argomentazione è semplice. *Piace* ad essi il loro lavoro? No. Dunque lo fanno sotto l'impero d'una qualsiasi coazione, dunque sono schiavi. Il lavoro, per salvarsi spiritualmente, deve piacere, ossia essere lavoro-gioco. Ma il lavoro reso necessario dall'attuale società *non può piacere*. In altre parole: il lavoro propriamente detto non può *razionalmente* esistere e non deve esserci che il gioco. Pure esso non può non esistere, e la sua irrazionalità si impone, come fatto bruto, ma inevitabile, senza salvezza sulla nostra vita.

La riprova, del resto, dell'arretramento spirituale che la società intensa e concatenata, «stretta», come direbbe il Leopardi, cagiona, la abbiamo appunto negli effetti morali di tale passaggio dall'artigianato al lavoro collettivo delle fabbriche, condizione necessaria ed accompagnamento di questo intensificarsi ed ampliarsi del vivere sociale. Basta a tal uopo confrontare il portamento intellettuale e morale di qualcuno degli ultimi avanzi dell'antico artigianato – del falegname o del fabbro che hanno la loro bottega singola e indipendente, che vi svolgono un lavoro

da essi avvertito come personale e proprio, che hanno la sensazione di esser essi da sè soli con la loro individuale capacità a creare o modificare gli oggetti – col portamento intellettuale e morale dell'operaio che lavora in comune nelle fabbriche, anche, anzi soprattutto, se organizzato. E basta constatare quanto il primo per criterio, per gusto ed orgoglio del lavoro, per nobile semplicità, per indipendenza di giudizio, sia superiore al secondo, riottoso e ignorante, bruto e meccanizzato, pecorilmente privo d'ogni indipendenza di pensiero e ciecamente pronò alla «massa» e ad ogni suo moto, incapace d'ogni critica e controllo sulle idee di cui si lascia supinamente imbeverare, e per di più così arrogante da ritenere di rappresentare l'elemento più alto della società civile e da presumere d'aver la capacità, e pretendere il diritto, di governarla. – Siamo, insomma, anche qui, nel caso del lavoro, in presenza d'un lato od aspetto di quel regresso reale (di cui un altro lato od aspetto ci offerse poc'anzi il caso dell'igiene) nel quale, sotto la mostra d'uno specioso e apparente progresso, si muove l'umanità.

La vanità delle rivoluzioni.

Senonchè qui ci si para dinnanzi una delle più gigantesche tra le illusioni che periodicamente turbano la mentalità umana: quella, cioè, che mutando l'assetto sociale,

sostituendo, per es., all'ordinamento borghese il sistema socialista o comunista, le cose cangieranno radicalmente e il valore spirituale e la giustificazione razionale del lavoro saranno assicurate.

Implicitamente, questa illusione è già confutata da precedenti considerazioni. Giova però insistervi.

Meglio ancora che sul terreno economico tale confutazione trova luogo sul terreno filosofico e propriamente psicologico. — Il carattere antispirituale e veramente schiavista del lavoro è accentuato soprattutto dal fatto che il lavoratore non abbia la gioia di sentirsi diretto e personale creatore dell'oggetto, che egli non possa più avvertire il lavoro come *proprio*, cioè come un lavoro nel quale possa goder la soddisfazione di svolgere un'attività i cui risultati dipendono strettamente da lui e di cui constata d'avere la responsabilità, su cui può improntare la sua iniziativa, in cui può veder incarnarsi la sua capacità creatrice — una attività quindi di cui per tutto ciò si può compiacere. Ora la complicazione e l'intensificazione sociale ha prodotto eserciti di impiegati e di operai che devono lavorare ad un'opera comune. Per

questo solo fatto, essi non possono più sentire il lavoro *come proprio*, e necessariamente, poichè in esso non è più in azione la responsabilità direttamente personale e individuale del singolo, la sua padronanza e indipendenza d'iniziativa, la capacità e la decisione scaturenti da lui e da nessun altro fuor di lui determinate – avendo cioè il lavoro perduto anche le ultime tracce del carattere di giuoco – essi si sentono come ruote in una macchina, trattano il loro lavoro come cosa che non li riguarda o li riguarda solo a metà, non possono più lavorare che di malavoglia. Socializzate, comunizzate. Che cosa avrete ottenuto? Ecco tremila operai in una fabbrica. Oggi sono salariati. Domani siano padroni. Che differenza? L'*individuo* lavorerà ancor sempre non d'un lavoro *proprio*, non per sè, ma per i tremila. Vero che tra questi c'è anche lui, ma ciò rende tanto poco il lavoro *suo proprio*, ciò soddisfa tanto poco questo senso del «proprio» che solo può spiritualizzare il lavoro, quanto il mio senso di proprietà è soddisfatto dal considerare come mio il giardino pubblico dove vado a passeggiare, sebbene

esso sia (anche) mio perchè è di tutti. L'*individuo* lavoratore sentirà sempre sopra e contro sè (in quanto individuo che bramerebbe lasciarsi andare liberamente dove la sua volontà e il suo gusto lo attirano) un padrone, come oggi. Oggi, egli obbiettiva e contrappone a sè l'idea del padrone nella persona del capitalista. Ma domani non potrà che egualmente obbiettivare e contrapporre a sè, in quanto uomo che vuol essere libero e perciò agire ed occuparsi a sua voglia, l'idea del padrone nei tremila membri dell'officina, sè compreso, prospettati dinanzi alla sua individualità come la persona (ora collettiva, e di cui egli stesso, ma per un terzo di millesimo, fa parte) che comanda, e a cui essa sua individualità, se anche vuol agire a sua posta, deve assoggettarsi. «Il lavoro dei proletari – dice il *Manifesto dei Comunisti*³¹³ – coll'estendersi del macchinismo e della divisione del lavoro, ha perduto ogni carattere di indipen-

³¹³ Trad. it., Milano, 1896, p. 21.

denza e quindi ogni attrattiva per l'operaio, il quale diventa un accessorio della macchina, dal quale non si esige che un'attitudine estremamente semplice, monotona e facilissima ad acquistare». Ma il *Manifesto* non osa affermare e si dimentica di tentar di dimostrare che non sarebbe più così quando gli operai fossero padroni della macchina. Se i suoi autori avessero approfondito questo pensiero ne sarebbe scaturita alla luce tutta l'utopia che è implicita nel *Manifesto*: quella, cioè, che per ovviare ai mali da esso denunciati, esso avrebbe dovuto logicamente concludere, non per un mutamento del regime del lavoro, che lascia intatta la dipendenza dell'operaio dalla macchina, quantunque egli sia divenuto padrone di questa, ma per *l'abolizione del lavoro*. — Solo, se mai, col disgregarsi e diroccarsi della società attuale, con la sua semplificazione fino a ritornare all'economia di villaggio e a forme di artigianato, solo per questa via (la quale, del resto, toglierebbe per tutti gli uomini i mezzi a una vita veramente umana, quale oggi almeno alcuni possono condurre), sarebbe possi-

bile far recuperare almeno in parte al lavoro il suo pregio spirituale³¹⁴.

Da ciò l'incommensurabile sciocchezza della tesi del Sorel, il quale, mentre la pretende a realista, con pretta derivazione del vecchio socialismo utopista francese, esprime seriamente la convinzione³¹⁵ che in regime di

³¹⁴ Anche l'Eucken (quantunque egli pure «conciliatore», mediante assunti di tipo prettamente romantico, dei vari contrasti che la vita dello spirito presenta) rileva che «zu Beginn stand die Arbeit der Seele des Menschen näher; indem der Einzelne in ihrem Fortgang sein eigenes Werk erblickte, konnte er dadurch zu stolzer Freude gehoben werden». Ma, ora, «wie hat sich das alles verändert! Indem die Arbeit riesenhafte Zusammenhänge bildete, hat sie sich immer weiter von der Seele des Einzelnen abgelöst und geht sie ihren Weg unbekümmert um sein Wohl oder Wehe». (*Einführung in die Hauptfrage der Philosophie*, Lipsia II ediz., 1920, p. 176). Si cambierà forse ciò con la socializzazione? Quei *riesenhafte Zusammenhänge* del lavoro, cui giustamente l'Eucken attribuisce la causa di ciò, spariranno forse col comunismo, che invece si fonda appunto su di essi?

³¹⁵ *Considerazioni sulla violenza* (trad. it., Bari, 1909, p. 293 e seg.).

dittatura proletaria si potrà contare per la continuità e produttività del lavoro su di un entusiasmo degli operai simile a quello dei soldati francesi della rivoluzione (il quale però si resse solo pochi anni). L'entusiasmo per un lavoro che, qualunque sia il sistema sociale, sarà sempre sentito come *non proprio*, come odioso, come coazione e schiavitù! L'entusiasmo per la schiavitù! Raro è imbattersi in una frasaiuoleria più ridicola di questa che proprio oggi, che non siamo più ai tempi del Fourier, proprio oggi, dopo le innumerevoli constatazioni del come cresce l'amore al lavoro nelle officine col crescervi della padronanza degli operai, fiorisce sulle labbra di questo scrittore che posa e passa come serio osservatore di cose sociali³¹⁶. Ma la verità è che

³¹⁶ Ma anche un economista ortodosso, e pur così geniale e brillante, come l'Einaudi, coincide, in ciò, con gli utopisti della rivoluzione sociale, cadendo anch'egli nello sdrucchiolo di credere in una possibile «gioia del lavoro» entro il sistema di lavoro industriale (v. *I problemi della ricostruzione sociale* in *Corriere della Sera* del 30 luglio 1919 N. 209).

la razionalità e la spiritualità umana esigono che l'uomo non lavori o lavori quando ne ha voglia e come gli piace, a capriccio, sempre quasi giocando. Questo è ciò che l'uomo, con tutto il suo slancio più profondo, veramente, sempre e soltanto vuole; questo è ciò per cui unicamente egli può sentire entusiasmo. Finchè ciò non sarà raggiunto – e non lo sarà naturalmente mai – tutto il resto, gli ordinamenti socialisti e comunisti, d'altronde mille volte invano provati e riprovati lungo la storia, saranno piccoli, secondari, insignificanti palliativi ed accomodamenti, e veramente il voltarsi e rivoltarsi sul letto di dolore del lavoro dell'umanità, che mutando posizione, cerca di sopire, e sopisce anche momentaneamente, ma invano si illude di sradicare definitivamente, le sofferenze che il lavoro le dà.

Si aggiunga che affinché la questione del lavoro potesse ricevere almeno un principio di soluzione razionale sarebbe in primo luogo imprescindibile che ognuno fosse

garantito di avere precisamente quel lavoro che è conforme alle sue attitudini, ma invece per la stragrande maggioranza, questo non si potrà ottenere mai, nemmeno, anzi tanto meno, in regimi di cosiddetta dittatura proletaria, e ciò per ragioni ovvie a tutti e non foss'altro per quella, acutamente lumeggiata da Simmel, che è più diffusa l'attitudine a comandare che i posti di comando disponibili, sicchè, anche in regime socialista o comunista, sarà impossibile assegnare il lavoro in conformità alla capacità³¹⁷, e moltissimi dovranno, come oggi, esercitare un'opera ad essi inadatta e ripugnante, e quindi odiata, cioè, per eccellenza, un lavoro-schiavitù. Si aggiunga che i lavori più bassi, duri, materiali (nei quali, quell'interesse per la cosa, presente solo in un'attività d'ordine spirituale più elevato, interesse che può sostituire il compenso esterno, manca del tutto), non potrebbero essere eccitati che mediante la coazione (ossia una vera e propria schiavitù), ovvero mediante

³¹⁷ *Grundfrage der Soziologie* cit. p. 93 e s.

un compenso tanto più elevato quanto più quei lavori sono bassi: mentre essi, come suscettibili di essere compiuti dagli operai *unskilled*, sono e saranno sempre i meno ricompensati; sicchè una sistemazione razionale del lavoro dovrebbe far calcolo su questa cosa impossibile, che appunto le classi più basse ed incolte possedessero un'idealità di sacrifici e dedizione ai bisogni sociali più alta e difficile³¹⁸. Si aggiunga che l'effettuare la proletarizzazione universale, il sopprimere le classi, l'assorbire tutti nella classe lavoratrice e il dare a tutti secondo il lavoro effettuato, è una concezione meccanica ed esteriore, che realizza solo apparentemente la giustizia, ma in realtà è grossolanamente ingiusta. Perchè ciò che bisognerebbe equiparare o proporzionare, non sono i mezzi esterni del godimento, ma la sensazione stessa del godimento, la quale dipende dalla diversa sensibilità di ciascuno: bisognerebbe, adunque,

³¹⁸ Cfr. SIMMEL, *Einleitung*, ecc. vol. I, p. 419.

per la giustizia, poter conoscere questa diversa sensibilità e proporzionare ad essa la distribuzione dei mezzi di godimento; senza contare che nemmeno così si raggiungerebbe l'effetto, perchè un nuovo fattore psichico, l'invidia nascente dalla diversa distribuzione, verrebbe ad alterare l'esattezza della proporzione pur scrupolosamente stabilita in rapporto alla sensibilità originaria, cioè precedente al sorgere del sentimento d'invidia cagionato dalla diversa distribuzione³¹⁹. Si aggiunga che quando la parificazione sociale fosse raggiunta, accontentarsi di ciò che essa offre parrà così vile, come ora accontentarsi dell'ospizio di mendicità, pure assicurato a tutti. Perchè, come non si avverte una sensazione se essa non si accentua e non si distacca sul fondo più uniformemente colorito della corrente della coscienza,

³¹⁹ Può servir d'illustrazione a ciò quel che dice SCHOPENHAUER, *Aphorismen zur Lebensweisheit*. C. III (*Werke* ed. Deussen, vol. IV, pag. 382); ma v, specialmente SIMMEL, *Einleitung*, ecc. vol. I, p. 343 e s.

così un sentimento di soddisfazione per beni che possiamo godere non si avverte se esso non corrisponde ad un'accentuazione e a un distacco su ciò che è abituale, su ciò che tutti possono godere. Appunto perchè la parificazione sociale assicurerà a tutti molti beni, appunto perchè essi formeranno così un bene certo, comune a tutti, a cui non si pensa più come non si pensa all'aria che si respira (pure uno dei massimi beni), appunto perciò essi non saranno più sentiti come beni, passeranno nell'incoscienza, e come beni saranno voluti e cercati solo altri, che possano essere acquisiti con un'attività particolare nostra propria, diversa da individuo a individuo, che sentiamo di possedere a differenza di altri, nella quale sentiamo di eccellere su altri; e ricominceranno così le disuguaglianze e le gare circa ciò appunto che solo sarà ritenuto importante, come oggi circa ciò che sta oltre e sopra l'asilo di mendicizia³²⁰. Si

³²⁰ Si cfr. anche su ciò le acute osservazioni di SIMMEL, *Einkl.*, v. I, p. 336 e s.; il quale anche profondamente osserva come la soppressione della schiavitù o della padronanza del signore

aggiunga, in altra direzione, che se non è razionalmente giustificabile la proprietà privata dei mezzi di produzione e della terra, (e non lo è non foss'altro perchè – come i giuristi moderni hanno messo in vista rettificando l'incomprensibile concetto precedente che il diritto reale fosse il rapporto d'una persona su di una cosa e il diritto d'obbligazione un rapporto tra persone – i diritti reali non sono anch'essi altro che un rapporto d'ordine obbligatorio tra persone, si riducono cioè a diritti d'obbligazione³²¹; ovvero, secondo in senso opposto si può concepire la cosa, tutto il diritto si riduce

feudale sul servo, sono argomenti puramente apparenti contro l'affermazione che la differenziazione eudemonistica prosegue a intensificarsi. Si distrugge una vecchia differenziazione, ma tosto se ne forma un'altra; «von diesen neuen Grundlagen aus beginnt dann die letzere von neuem ihr, nach dem Prinzip: wer viel hat, dem wird gegeben, wer wenig hat, dem wird genommen, fortschreitendz Werk» (*ib.* p. 360).

³²¹ Cfr. p. e. PLANIOL, *Traité élémentaire de Droit Civil*, VIII ediz., Parigi 1921, vol. II, pref. p. X.

al possesso, alla garanzia e agli effetti di esso, e le obbligazioni vanno considerate come mezzi per garantire il possesso e i suoi effetti³²²; ma unificato così, per l'una o per l'altra via, il diritto reale con quello d'obbligazione, il primo rimane inquinato del medesimo carattere schiavistico, e quindi irrazionale, che abbiamo constatato nel secondo) – se non è, dunque, razionalmente giustificabile la proprietà dei mezzi di produzione, allora lo è altrettanto poco che ciò che guadagno sia mio o sia mia la cosa che fabbrico: perchè anche al guadagno da me realizzato o alla cosa da me fabbricata ha contribuito, oltre che il mio lavoro, un tal numero di altri fattori sociali, che, sul terreno razionale, non ho alcun diritto di considerare il guadagno o la cosa come scaturenti unicamente dalla sfera del mio *io*, e quindi

³²² Così EHRLICH, *Grundlegung der Soziologie des Rechts* (Monaco e Lipsia, 1913, p. 177 e s.).

miei³²³. Si aggiunga infine, sempre in quest'altra direzione, che circa la proprietà privata – problema intimamente connesso con quello del lavoro e dal modo della cui soluzione dipende il modo della soluzione di questo – è vero quel che è vero circa l'appartenenza politica dei territori a questo o a quello Stato. Come, in quest'ultimo campo, se si volesse assodare l'appartenenza «giusta», di «puro diritto», tutti gli Stati attuali dovrebbero essere sfasciati, e bisognerebbe risalire continuamente ad una condizione precedente, eliminando l'un dopo l'altro i risultati delle successive conquiste violente, fino a toccare e ripristinare un'ipotetica e certo molto nebulosa condizione della storia primitiva (p. e., che Costantinopoli appartenga alla Turchia è certo un fatto risultante da mera violenza, che, dunque, per la giustizia bisognerebbe eliminare, ripristinando la situazione precedente, cioè l'appartenenza di Costantinopoli ai greci;

³²³ V. SIMMEL, *Einleitung*, vol. I, p. 169.

ma anche questo è il risultato d'un atto di forza materiale, che bisognerebbe, per la giustizia, pure eliminare, restaurando la condizione ancora antecedente, ecc.; che tutta l'Europa fino al Danubio non sia ancora governata da Roma è frutto della violenza barbarica; ma anche che Roma governi sino al Danubio, anzi sino nell'Umbria, negli Abruzzi, in Toscana, in Liguria, è un frutto di conquiste violente, il quale, per la pura giustizia, dovrebbe essere eliminato); come dunque, per non cadere nel caos, è d'uopo accettare il fatto brutto d'una conquista, a questo fermarsi, e riconoscere che «per sè la conquista non istabilisce alcun diritto: pure.... la conquista si stabilisce tacitamente, diviene giuridica, diviene un patto sociale, si trova naturalizzata»³²⁴; così nel campo della proprietà privata, la ricerca della «giustizia» non riesce che a condurre ad un inestricabile caos ed è d'uopo arrestarsi al mero fatto irrazionale ed

³²⁴ G. FERRARI, *La Filosofia della Rivoluzione* (Milano, 1873, vol. II, pag. 214).

accettarlo semplicemente perchè fatto. – Si aggiunga tutto ciò, e di fronte a questo insolubile groviglio d'antitesi da ogni parte incalzanti ed aventi forse la loro radice prima in quella messa in luce da Simmel, che l'uomo per incastrarsi esattamente nel tutto sociale e servirlo dovrebbe essere una semplice parte, ossia una cellula, mentre invece è alla sua volta un tutto per sè stante, sicchè egli si trova ad essere insieme parte e tutto, cellula ed albero³²⁵ – di fronte a questo groviglio si toccherà definitivamente con mano che il problema del lavoro ci sta dinanzi come un assurdo mostruoso da cui esula assolutamente ogni speranza d'una soluzione razionale.

L'insurrezione contro il lavoro.

E i nodi sono infatti da ultimo venuti al pettine. L'indagine critica diffusa nelle moltitudini, i problemi politici e sociali dibattuti sempre più largamente in mezzo alle plebi, hanno condotto que-

³²⁵ *Grundfragen der Soziologie*, cit. p. 72.

ste, non tanto, come pare e si dice, a scorgere l'assurdo d'un determinato ordinamento del lavoro, quanto a intravedere, in modo ancora non esplicitamente confessato a parole, ma attestato dai fatti, l'assurdo del *lavoro in sè*. Per questo è che, in realtà, non si vuol più lavorare. Siamo in un momento simile a quello di Roma al tempo di Cesare. «Al campo si vedeva il comandante sotto la sua tenda con in mano il lubrico romanzo greco, in senato l'uomo politico con un trattato di filosofia. Nello Stato romano andavano quindi le cose come andarono e andranno in qualsiasi altro Stato, in cui i cittadini null'altro fanno che leggere dalla mattina alle sera»³²⁶. Un efficace moralista pratico moderno, noto e apprezzato soprattutto nel campo protestante, il giurista svizzero Hilty – il quale, sebbene sostenga essere il lavoro necessario alla felicità e alla pace, riconosce, conformemente alla tesi dianzi svolta, che a ciò non può soddisfare l'odierno lavoro svolgentesi collettivamente sulle macchine, il quale non dà al lavoratore la soddisfazione di determinare e vedere l'esito della sua opera, e perciò «urta contro il concetto naturale di dignità umana», mentre solo è appagante il lavoro degli artigiani, degli artisti, dei dotti – lo Hilty prevedeva che, essendo

³²⁶ MOMMSEN, *Storia di Roma* (trad. it., Torino 1905, vol. III, p. 497).

la mania dell'utilizzazione del tempo nel lavoro andata all'eccesso, essendo diventata un idolo, al nostro secolo di lavoro accanito seguirà un secolo di grande pigrizia³²⁷. I fatti accennano a dar ragione allo Hilty; la sua previsione comincia ad avverarsi. Non si vuol più lavorare. Che questa sia la meta dell'odierno moto sociale, meta necessariamente scaturente dallo spuntare della coscienza, per quanto ancora crepuscolare, dell'assurdo del lavoro, lo si scorge dal fatto che non si vuol più lavorare soprattutto là dove le masse sono diventate in sostanza padrone e hanno foggato un ambiente di dominio «proletario», dove cioè esse vivono pressochè come potrebbero vivere in regime socialista o comunista; là dove

res itaque ad summam faecem turbasque redibat,
imperium sibi cum ac summatum quisque petebat³²⁸.

Nei comuni socialisti, impiegati, funzionari, operai

³²⁷ *Glück* (Franeufeld e Lipsia, 1898, vol I, p. 8-9 e 152-3).

³²⁸ LUCR. *D. r. N.* V, v. 1139-40.

delle aziende comunali sfruttano la loro dittatura lavorando con la massima possibile negligenza, non lavorando quanto più possono. A provarlo basterà ricordare che quegli impiegati od operai il cui contratto di lavoro è retto da un organico che assicura il pagamento per un certo numero di giorni all'anno anche in caso di malattia, si ammalano regolarmente tutti per quel dato numero di giorni, «non vogliono regalare al comune nemmeno una giornata» come suona la frase che corre in privato; e ciò tanto più certamente quanto più sono socialisti o comunisti evoluti e coscienti. Questo è «l'entusiasmo per la produzione» su cui, secondo il farneticamento di Sorel, si può certamente far conto in una società a base di dittatura proletaria.

Non si vuol più lavorare. E, *razionalmente*, è giusto. Si ha *ragione*. Perché il lavoro (propriamente detto: quello a cui lo sviluppo civile ci costringe) è antispirituale, antitetico all'essenza e alla destinazione dell'uomo, urtante (come dice Hilty) contro la dignità umana, cancellatore dell'umana autonomia, di carattere schiavista. Tale è il lavoro (propriamente detto) *in sè e sempre*. Perché devo

essere *io* condannato – ognuno legittimamente si chiede – al lavoro bruto di muovere un maglio o far andare una macchina, sia pure per poche ore al giorno e per un lauto salario? Se lo fossimo *noi* (io ed il lettore) tosto si capirebbe che quelli che lo sono, a lavorare meno che possono, più trascuratamente che possono, a non voler lavorare, *hanno ragione*; si capirebbe che il pensiero «a ciò lavorino gli altri» è inevitabile e giustificato. – Ma poichè qualcuno *a ciò* deve lavorare affinchè gli uni o gli altri possano essere liberi dal lavorare *a ciò*, ecco un'altra volta lo spettro della necessità della schiavitù balenarci dinanzi.

Vero è che la letteratura politica demagogica affaccia qui, come soluzione, il suo trito luogo comune consistente nel dire: nella società futura tutti lavoreranno, e, poichè lavoreranno *davvero* tutti, così ognuno potrà lavorare solo moderatissimamente; giacchè, insomma, il lavoro *vero* e *proprio* è una schiavitù, e nessuno la vuole e ognuno ha uguale diritto ad esserne liberato, così ciascuno la assuma per la sua parte, con che essa si ridurrà ai minimi termini per tutti. Ma si tratta, come al solito,

di parole vuote ed assurde che la realtà disperderà e già disperde. Sempre e necessariamente, alcuni, una classe (magari la classe che ha fin ieri lavorato) tenderà a scaricare su altri il lavoro *propriamente detto* e vorrà emergere dalla sfera di questo in quella dell'ozio e del giuoco (della scienza, dell'arte, dello studio, della direzione politica, intellettuale, morale della società). Già oggi vediamo i capi dei lavoratori abbandonare il loro lavoro *propriamente detto* (p. e. di metallurgici, di postelegrafonici, ecc.) e passare al *giuoco* dell'«organizzare», del «propagandare», dell'«agitare»; vale a dire, a ciò che è stato sempre la loro passione, a quel che hanno sempre fatto per inclinazione e per piacere, al loro giuoco. E così vediamo i capi della repubblica «proletaria» russa, ben lungi dall'assumere *pro parte virili* una porzione della schiavitù del lavoro nelle fabbriche, nelle ferrovie, nelle miniere, onde questa schiavitù non gravi tutta sulle spalle d'alcuni, dedicarsi esclusivamente a ciò che hanno sempre fatto per gusto, a ciò a cui si sono sentiti fin dalla prima giovinezza attratti da una passione irresistibile, cioè all'attività politica rivoluzionaria, al *loro giuoco*.

Si obietterà che anche secondo la sociologia rivoluzionaria, l'attività spesa per la direzione politica e culturale della società, essendo necessaria ai fini di questa, è un lavoro vero e proprio. Ma se è così, se il presiedere un comizio, il fare il deputato o il membro del congresso operaio, l'essere ministro o commissario del popolo, se tutto ciò è lavoro vero e proprio; se lo è lo scrivere dei romanzi o dei versi o il comporre uno spartito musicale; allora, nemmeno nella società attuale c'è alcuno che non lavori, o, tutt'al più, il numero di coloro che non lavorano (se per *lavoro* s'intende anche uno di quei *lavori*) è così esiguo, che il fatto che costoro venissero costretti a lavorare non contribuirebbe punto a diminuire la misura del lavoro di quelli che lavorano già, ossia non servirebbe per nulla a far sì che (come, secondo la sociologia rivoluzionaria, avverrà, *quando tutti lavoreranno*) la schiavitù del lavoro, una volta assunta del pari da tutti, sia per tutti del pari ridotta a termini minimi. Perchè questa tesi reggesse, bisognerebbe, se mai, che nella società futura tutti davvero, politici, statisti, artisti,

scienziati, scrittori, contribuissero a quello che in queste pagine è chiamato lavoro vero e proprio, a quello cioè che si fa non perchè la propensione spontanea e il godimento che troviamo in esso vi ci portano, ma con sforzo e vittoria sulla nostra naturale tendenza; e specie al lavoro manuale. Ma questa cosa – che è, del resto, impossibile per la ragione accennata che con ciò sarebbe tolto a tutti quell'agio, quel tempo, quell'*otium*, quella possibilità di lunga inerte meditazione e ruminazione che solo eccita il pensiero e ne effettua lo slancio e lo sviluppo e dalla quale soltanto germogliano quindi le elaborazioni scientifiche e i prodotti artistici – questa cosa, non è voluta nemmeno dagli annunciatori della nuova èra, tanto è vero che essi si guardano bene dal praticarla là dove sono al potere. Di conseguenza, la società futura sarà, ancora una volta, esattamente come la presente, divisa in due classi: da un lato, coloro cui incombe il lavoro vero e proprio, che si compie non perchè ci si trovi gusto, bensì per un fine che sta fuori dell'attività immediata in esso svolta, ossia per coazione d'una o d'altra specie (coloro che *lavorano*); d'altro lato,

coloro che si riservano il *lavoro* che si fa unicamente per la gioia di farlo, geniale e divertente, per cui hanno gusto e passione (coloro che *giuocano*). Come la presente, dico, perchè anche nella società presente l'unica distinzione non è tra chi lavora e chi non lavora in qualsiasi senso (tanto pochi sono questi), ma tra quelle due specie di occupazione, il lavoro-lavoro e il lavoro-giuoco³²⁹.

Non si vuol più lavorare. Sembra che si sia in un momento di insurrezione contro *un* sistema di lavoro. Ma ciò non è che apparenza. Chi guarda in fondo scorge che si è in un momento di insurrezione contro l'assurdo, venuto a galla, del lavoro in generale – insurrezione *razionalmente* giusta appunto perchè il lavoro è un fatto *irrazionale*. Anche nel caso del lavoro avviene quello che il Simmel ha così profondamente constatato in ogni altra sfera, che cioè la vita vuol esistere nella sua

³²⁹ Si cfr. come ho svolto questo concetto in *Principi di Politica Impopolare*, pag. 46 e seg.

immediatezza, liberata da ogni forma, mentre pure non può esistere che in forme, e si impiglia così in un'irresolubile contraddizione la quale si manifesta in ciò che ogni problema e ogni conflitto è tolto solo per essere sostituito con un altro³³⁰. – È dunque insurrezione contro il fato. È insurrezione della razionalità umana contro il destino, la natura, i decreti della divinità, cioè contro una realtà (comunque si voglia denominarla) per la ragione umana cieca ed impervia – ma insopprimibile. In questa insurrezione, lo spirito umano dà di cozzo nelle sue barriere estreme; come nella leggenda biblica della torre di Babele, l'uomo vuole scalare il

³³⁰ «Hier will also das Leben etwas, was er gar nicht erreichen kann, es will sich über alle Formen hinweg in seiner nackten Unmittelbarkeit bestimmen». Ciò è manifestazione «des tiefsten Selbstwiderspruches des Geistes», e con ogni creazione d'una nuova forma adatta alle nuove esigenze «nur ein Problem durch ein neues, ein Konflikt durch einen anderen verdrängt wird» (*Der Konflikt der modernen Kultur*, Monaco e Lipsia, 1921, p. 29, 30).

cielo, ossia per usare il concetto di Schiller, liberare la propria fronte, al pari di quella degli dèi, dall'atmosfera del lavoro, vivere nella beata condizione divina di giuoco, ozio, contemplazione; vale a dire vuol diventar Dio. Scalare il cielo; ma una nuova volta, con immane iattura, ne sarà ributtato.

Lavoro e schiavitù.

I greci avevano dato una soluzione precisa e non equivoca del problema del lavoro. Soluzione, però, che è la quintessenza stessa della contraddizione e dell'irrazionalità, perchè per salvare la libera spiritualità (d'alcuni) negava esplicitamente la libera spiritualità (di altri). Cioè la schiavitù. I greci avevano nettamente vista, dichiarata e praticata la verità, che la schiavitù è necessaria alla libertà; verità che amano invece ricoprire coi veli della solita menzognera rettorica morale i moderni, tranne alcuni più veritieri, onesti e coraggiosi. Come il Leopardi, che dalla presenza della necessità sociale dei reciproci servizi da un lato, e del sentimento di libertà ed uguaglianza dall'altro, ricava «che richiedendosi nella

società che l'uomo serva all'uomo, e questo opponendosi all'uguaglianza», doveva venirne che «l'uomo di una tal società fosse servito da uomini di un'altra o di più altre società o nazioni, ovvero da una parte di quella medesima società posta fuori de' diritti, de' vantaggi, della proprietà, della uguaglianza, della libertà di questa»; di qui «l'uso della schiavitù interna ne' popoli liberi e uguali; uso tanto più inerente alla costituzione d'un popolo, quanto egli è più intollerante della propria servitù», restando in tal modo l'uomo libero «padrone di sè, per non essere obbligato ai quotidiani servigi mercenari, che vengono necessariamente a togliere in sostanza la sua indipendenza e libertà»³³¹. O come il Simmel, il quale lueggia perspicuamente il concetto che, non essendo la libertà altro che facoltà o potere d'agire, l'estensione di questo dal foggare e determinare le cose secondo il volere del «libero» al foggare e determinare secondo questo volere il destino di altre

³³¹ *Pensieri*, ecc., vol. II, p. 261 e seg.

persone, non è che il processo ovvio e naturale della libertà stessa che sempre più intensamente si realizza³³².

Tale soluzione schiavistica del problema del lavoro, irrazionale e contraddittoria, è, come replicatamente emerse lungo il corso di questa indagine, l'unica soluzione possibile del problema stesso, quella che di fatto esso ha sempre avuto e perennemente avrà.

Per renderci ancor più chiara la necessaria perennità di questa soluzione – che è, palesemente, una non-soluzione, o il riconoscimento dell'insolubilità del problema – occorre insistere sulla ovvia e pacifica identità che per i greci correva tra lavoro e schiavitù.

Come i greci antichi, il popolo più intellettuale del mondo, avessero passione solo per le scienze *inutili* e le ritenessero nobili solo se e fintantochè erano *inutili*, triviali invece se utili, lavorative, può apparir già da quel

³³² *Einleitung*, ecc., vol. II, p. 253 e seg. (Cfr. i miei *Principii di Politica impopolare*, Bologna, Zanichelli, p. 120-3).

che dice Plutarco (che mostra di aderire a tale concezione) a proposito delle macchine che Archimede inventava per difendere Siracusa, «alcuna delle quali già non proponevasi egli come fattura che meritasse studio ed applicazione, ma erano per la maggior parte scherzi ed accessori della geometria, ch'egli professava, essendosi da prima Archimede lasciato persuadere dalle istanze del re Gierone a rivolgere alcun poco quell'arte sua dalle contemplazioni della mente alle cose corporee»³³³. Si sente che ciò, per la coscienza greca, è vergognoso e disonorevole e ha bisogno di scusa. «C'est la vérité pure qui les intéressait (scrive il Taine); Platon voyant que les mathématiciens de Sicile appliquait leurs découvertes aux machines, leur reprocha de dégrader la science; selon lui elle devait s'enfermer dans la contemplations des lignes idéales. En effet, ils la poussèrent

³³³ *Vita di Marcello*, 14 (trad. Pompei).

toujours avant, sans s'inquiéter de l'utile».334. E nessuno più vigorosamente del Nietzsche, che con sì viva genialità aveva penetrato lo spirito greco, ha messo in luce come per i greci il concetto di dignità del lavoro e il concetto di dignità dell'uomo in questo fossero *Begriffs-Allucinationen*, e come essi affermassero apertamente che il lavoro è un'onta. Essi sentivano che di dignità si può parlar soltanto solo là dove l'individuo non deve più lavorare e produrre per poter continuare a vivere; e provavano un senso di onta persino per il lavoro artistico, cosicchè Plutarco dice che nessun giovane bennato avrebbe voluto essere un Fidia o un Politteto335. Per i greci, dunque, lavoro e schiavitù erano

³³⁴ *La Philosophie de l'Art en Grèce* (Parigi, Germer Baillère, 1883, p. 22).

³³⁵ Cfr. Anche T. GOMPERZ, *Griechische Denker* (Lipsia, 1919, vol. III, p. 262), che tra questa stessa ed altre testimonianze dell'orrore dei greci pel lavoro anche artistico, ricorda il rimprovero del re Filippo al figlio Alessandro: «Non ti vergogni

«un'onta necessaria, del pari onta, del pari necessità». Affinchè poi si formi il terreno necessario per uno sviluppo spirituale «deve l'enorme maggioranza essere sottoposta schiavisticamente alle necessità della vita, in servizio d'una minoranza, e ciò oltre la misura della sua necessità individuale». Perciò «all'essenza d'una cultura s'appartiene la schiavitù». E poichè di tale fatto l'antica civiltà è la prova più chiara, questa (aggiunge Nietzsche) è la ragione dell'odio dei socialisti contro l'arte classica³³⁶. – Pensieri coi quali si può mettere in congiunzione quello (nel quale tutta la nostra tesi trova

di saper suonare così bene la cetra?». Il Gomperz ricorda anche l'antipatia dello stesso Aristotele per l'esercizio professionale persino delle scienze liberali, nel quale egli scorgeva un pericolo per il corpo e lo spirito dei liberi, che con ciò correavano il rischio di diventar meccanici. La ripugnanza suscitata in Grecia dai sofisti perchè si facevano pagare è la conseguenza e la prova di tale orrore del lavoro (cfr., su quest'ultimo punto, T. GOMPERZ, O. c., Vol. I, p. 335 e s.).

³³⁶ *Der griechische Staat (Werke*, ed. tasc., vol. I p. 207 e s.).

piena conferma) d'un nostro grande grecista e uomo di viva sensibilità morale, il Fraccaroli: «Il lavoro, suol dirsi, nobilita l'uomo: è poi vero? Sarà utile forse lasciarlo credere; ma l'esperienza certo non lo conferma. Una parte per lo meno del lavoro industriale in che modo possa produrre questo effetto io non so vedere nè immaginare.... Gli antichi facevano fare agli schiavi lavori da schiavi, ed eran consentanei. Noi la schiavitù l'abbiamo abolita, *ma i lavori restano*, restano con l'antica e con la più recente brutalità e con l'effetto di asservire anche le anime dei liberi»³³⁷.

La necessaria perennità della schiavitù e la sua essenziale identità col lavoro in generale pel pensiero greco risulta in modo luminoso da Aristotele. Le sue celebri parole sono queste: «Lo schiavo è una proprietà animata e l'operaio è uno strumento superiore a tutti gli

³³⁷ *L'Educazione Nazionale* (Bologna, Zanichelli, p. 254).

altri strumenti. Se infatti ciascuno degli strumenti potesse in virtù d'una prescrizione o d'una ispirazione compiere la propria opera come le statue di Dedalo o i tripodi di Efeso, i quali, secondo il poeta, entrano spontaneamente nel divino agone, e similmente le spole tessessero da sè e i plettri sonassero, i fabbricanti non avrebbero bisogno di operai, nè i signori di schiavi»³³⁸. Qui gli economisti hanno detto: vedete la corta capacità di prevedere anche degli uomini grandi! Aristotele aveva congiunto l'impossibilità dell'abolizione della schiavitù con la per lui evidente impossibilità che le spole si muovano da sè. Non prevede le macchine che fecero in realtà muovere le spole da sè, e in conseguenza delle quali, quindi, la schiavitù cadde³³⁹. Scioc-

³³⁸ *Politica*, L. I, C. II, § 4 [1256, c.]; trad. it., (Bari, 1918).

³³⁹ Anche qualche filosofo la pensa così. Per es. T. Gomperz. «Ein moderner Leser kann kaum umhin, hier an die Triumphe der angewandten Naturwissenschaft und an unser Ma-

chezza: perchè anche le macchine hanno bisogno di uomini che le mettano in moto, e quindi di lavoro, e quindi di schiavitù. Ciò che Aristotele ha evidentemente voluto dire è questo: quando non ci sarà più lavoro, quando si potrà tutti vivere senza che nessuno lavori, allora non vi sarà più schiavitù. Egli ha con questo (e anche col suo esplicito ravvicinamento tra operai e schiavi) affermato il concetto suo e d'ogni greco dell'identità di lavoro e schiavitù. Concetto che, del resto, altre conferme trova in Aristotele. «Molte sono le specie di schiavi, poichè molte sono le specie dei servizi: una parte di esse sono affidate ai manovali, i quali, come lo indica la stessa parola, sono quelli che vivono con l'opera delle loro mani; tra questi è l'operaio meccanico»³⁴⁰. «Non è possibile che la virtù sia una dote

chinenwesen zu denken, welches das in Wirklichkeit verwandelt hat, was einem der weisesten Griechen als ein Typus des Unmöglichen gegelten hat». (*Griechische Denker*, e. cit., vol. III, pag. 260).

³⁴⁰ *Pol.*, L. III, C. II, 4 (1277, a) ed. cit,

necessaria di tutti i cittadini, dal momento che anche l'artigiano è cittadino... Non ci sarebbe niente di strano in siffatta esclusione degli operai meccanici dal novero dei cittadini, se è vero che nè gli schiavi nè gli affrancati sono veramente cittadini... e la costituzione perfetta non farà mai cittadino un operaio meccanico»³⁴¹. «Non vi è traccia di virtù nelle occupazioni abituali degli operai meccanici, dei mercanti, dei teti (proletari)»³⁴². «Se ha la prevalenza la classe dei contadini, abbiamo la democrazia migliore; se ha la prevalenza la classe degli operai meccanici e mercenari, la peggiore»³⁴³. «Nè dalla genia degli agricoltori, nè da quella degli operai meccanici bisogna trarre i sacerdoti, es-

³⁴¹ *Ib.*, L. III, C. III, § 5.

³⁴² *Ib.*, L. VI, C. II, § 4.

³⁴³ *Ib.* L. IV, X, 12 (1296, b).

sendo opportuno che gli dèi siano onorati dai cittadini»³⁴⁴. Ed anche là dove Aristotele traccia una differenza tra operai e schiavi è chiarissimo che per lui la differenza è tutta esterna, riferentesi cioè alle persone a cui il lavoro è destinato, ma che in sè e nella loro essenza gli uni e gli altri sono la medesima cosa. «Quelli che compiono i lavori necessari alla vita per un solo individuo sono schiavi; quelli che li compiono per il pubblico, sono operai meccanici e teti (proletari)»³⁴⁵. La stessa giustificazione che dà Aristotele della schiavitù – cioè che vi sono uomini schiavi per natura, che hanno l'anima schiava, pei quali quindi è «meglio e conforme a giustizia servire»³⁴⁶ – è sostanzialmente esatta e Aristotele non merita qui (sebbene ampiamente le meriti

³⁴⁴ L. VII, C. VIII, § IX (1321, a).

³⁴⁵ L. III, III, 5 (1278, a).

³⁴⁶ L. I, II, 5 (1254, a e s.). Tra i giuristi moderni, uno del valore di G. Hugo, difende con piena risolutezza, la schiavitù (Cfr. su ciò STAMMLER, *Lehrbuch der Rechtsphilosophie*, 1922, § 81, n.

per molte altre parti della sua filosofia)³⁴⁷ le censure e la scandalizzata meraviglia di cui lo fa oggetto T. Gomperz³⁴⁸. A seconda, infatti, che uno spirito è in sè ricco o povero, esso ha bisogno, per la sua stessa felicità, di oziare o di lavorare. Nel primo caso, esso vuol trovare ed avere sempre sè stesso, rimanere con sè, e quindi gli è necessario l'ozio. Nel secondo caso, gli è invece necessario di uscire da sè, perchè in sè non trova che vuoto e noia, e quindi di essere occupato di cose esterne. Uno spirito di quest'ultimo tipo, è quello che per natura è schiavo³⁴⁹. Si pensi a un «padrone» di officina o di terreni che dalla mattina alla sera lavora (sia

2, e STAHL, Op. cit., vol. I, p. 585).

³⁴⁷ Cfr. la mia *Filosofia dell'Autorità* (Sandron), p. 220.

³⁴⁸ O. c., l. c., p. 254.

³⁴⁹ Carlyle, il quale pensava che deve esistere un'aristocrazia che ha il *dovere* di guidare e classi inferiori che hanno il *diritto* di

pure d'un lavoro di direzione) o sedendo al suo tavolo d'amministrazione o percorrendo e sorvegliando la campagna. Che differenza per la sua vita spirituale che egli sia, anzichè «padrone», semplice direttore dell'azienda che lavora per il «padrone»? Se egli non ha in sè altre risorse che quella di lavorare, se al di fuori di ciò non sa che fare della sua vita, egli, proprio, come voleva Aristotele, *per natura*, non è affatto «padrone» e libero, e il destino a lui conforme è quello di essere posto ad aver da occuparsi in un certo ramo della produzione, nulla importando che di questo egli possa dirsi il

essere guidate e ne reclamano vivamente l'adempimento, riteneva, e forse giustamente, che le agitazioni delle classi operaie non mirano inconsapevolmente se non ad ottenere di essere *guidate* dalle classi superiori, di aver con queste i molteplici rapporti che si hanno con la propria *guida*, non già soltanto quello che si esaurisce nel pagamento. Egli scorgeva nelle agitazioni sociali «the claim of Free Working-man to be raised to a level, we may say, with the Working Slave, his anger and careless discontent till that be done» (*Chartism*, cap. IX).

«padrone» o che il padrone sia un altro. Egli cioè *per natura* è dipendente ossia schiavo³⁵⁰.

³⁵⁰ Da ciò anche il gravissimo pericolo morale della diminuzione delle ore di lavoro e dell'aumento dei salari: quello cioè che per coloro (e sono l'enorme maggioranza) i quali non hanno in sè alcuna risorsa, ciò non significhi (come ora di fatto si vede) che possibilità ed incentivo di abbandonarsi più largamente al vizio. Chi crede nella provvidenza che guida occultamente, il mondo o nella *List der Vernunft* di Hegel (v. p. e. le sue *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, vol. I *Einleitung, Die Vernunft in der Geschichte*. Lipsia, Meiner, 1920, p. 83), dovrebbe pensare che il progresso materiale e giuridico dev'essere e sarà conforme e parallelo a quello spirituale. Non si dovrà avere e non si avrà la libertà dal lavoro se non quando gli uomini sapranno usarla, non per un incremento di vizio ma come «la libertà dei nobili platonici, di poter aspirare puramente al divino senza essere afflitti da alcuna cura terrena»; libertà che lo Stahl, conformemente alla nostra tesi essere il lavoro ripugnante all'essenza spirituale dell'uomo, dice che «deve appartenere ad ogni uomo». (*Die Philosophie des Rechts*, Freiburg i. B., V ediz., vol. I p. 276).

L'eterna necessità della schiavitù.

Queste constatazioni ci riconfermano così nella nostra tesi principale, ossia che il lavoro, in quanto è attività spiegata non semplicemente per la voglia e il gusto di spiegarla, ma, mediatamente per un successivo risultato che ne avremo, e immediatamente a beneficio di altri, è sempre ed essenzialmente schiavitù. Nel lavoro noi non operiamo immediatamente e direttamente per noi, come nel giuoco. Operiamo per altri, produciamo qualcosa per altri, prestiamo un servizio ad altri. Solo con ciò ci possiamo ripromettere da questi altri in cambio un successivo bene economico, in vista del quale soltanto, e non per il gusto che l'attività in sè ci dia, lavoriamo. Ma operare, non per il gusto di operare, bensì per altri, e sotto la coazione della necessità che abbiamo di ciò che riceveremo da essi in cambio, è appunto l'essenziale carattere della schiavitù.

Il lavoro è dunque schiavitù. In tale identificazione anche quest'ultime constatazioni e considerazioni ci confermano. — Ora, siccome, qualunque sia il regime sociale, il lavoro sarà sempre necessario, così sarà sempre

necessaria (qualsiasi *nome* vi si dia) la schiavitù. Questa la conclusione a cui per logica necessità dobbiamo approdare.

Si parla ora assai di padronanza, o meglio ancora «dittatura», dei lavoratori. Ma sono vuotissime ciancie. Quella dittatura è possibile solo sulla carta o nelle tanto eloquenti quanto superficiali declamazioni dei demagoghi. Un accenno di quella padronanza, se mai, esiste solo (e con gli effetti che tutti vedono) in regime borghese, quando questo diventa, come ora, debole e tremebondo, e, per la paura di passare per tiranno, lascia che ogni turbolenza e indisciplina nel campo del lavoro impunemente si sfreni, dagli scioperi degli addetti ai servizi pubblici, alle squadre di sorveglianza ufficialmente e apertamente costituite per costringere a scioperare chi non vorrebbe, alle rappresaglie lasciate liberamente esercitare contro chi non ha scioperato. Ma appena un forte governo pur così detto proletario sia giunto al potere, ogni ombra di padronanza dei lavoratori cessa, e anzi (come provano i casi russi) viene sostituita da una forma di schiavitù più esplicita di quella

dominante in regime borghese, perchè, venute meno le forme in questo vigenti di coazione al lavoro (salariato, licenziamento, ecc.), e permanendo la necessità, affinchè l'uomo sia determinato al lavoro, d'una qualche forma di coazione, vengono in opera le forme più brute e apertamente schiavistiche di questa (intervento militare, fucilazioni, armate o milizia del lavoro).

È un vero assurdo in termini che l'uomo in quanto lavora sia padrone. In quanto lavora – sia egli un carbonaio o l'avvocato principe, un barbiere o il re del ferro o dell'acciaio, un macchinista o il medico consulente di fama mondiale – è schiavo di colui che gli richiede le sue funzioni. Immediatamente, egli lavora non, come nel giuoco, per il piacere che prova nell'estrinsecare la sua attività, ma a beneficio di colui che gli commette il lavoro, e mediatamente soltanto per il compenso che ne avrà. Lavora, non per il piacere che ricava dal semplice spiegare la sua attività, ma direttamente e immediatamente per il servizio che questa rende ad altri, indirettamente e mediatamente per il risultato, posto al di

fuori della sfera attuale della sua attività, che egli da questa ricaverà. Ma ciò è, tipicamente, schiavitù. E tale, sempre, il lavoro deve necessariamente essere. Che le ferrovie siano non per chi viaggia, ma per i ferrovieri, le poste non per chi scrive lettere, ma per i postelegrafonici; che i ferrovieri e i postelegrafonici siano i padroni e chi viaggia e chi scrive i servi e non viceversa, è tale un assurdo, come sarebbe quello che il barbiere, nell'atto che mi rende il suo servizio, fosse il padrone e il dittatore, potesse accomodarmi a suo capriccio barba e capelli, non dovesse invece obbedire ai miei ordini, cioè, in quel momento, essermi servo. Che non si possa a beneplacito licenziare un operaio – che sia tolta questa unica potente coazione a far lavorare e far lavorare bene³⁵¹ – è tale un assurdo, come sarebbe quello che

³⁵¹ Si rifletta alla giusta osservazione dello Jhering. «Ein Arbeiter, der nur um des Lohnes willen arbeitet (ed è questo sempre e necessariamente il caso nel lavoro di tipo industriale e collettivo), der nicht seine Ehre darein setzt, gut zu arbeiten (e ciò poteva avvenire solo nell'artigianato, non più nelle complesse forme di lavoro successive), arbeitet schlecht, wenn er gewiss

io non potessi cambiare medico o avvocato (ossia licenziare il medico o l'avvocato) se quelli che ho scelto non mi garbano più³⁵². Sono assurdi e perciò non possono star in piedi che momentaneamente sulla carta, nelle declamazioni, o negli istanti passeggeri, dianzi descritti, di debolezza estrema della classe dirigente e di estrema riottosità di quella che vuol mettersi al suo posto e che di tali assurde enunciazioni si serve solo per riuscirvi.

Ma, invece, poichè il lavoro propriamente detto non è mai un'attività che si spiega pel solo gusto di spiegarla, così richiede sempre che la volontà vi sia determinata mediante una qualche coazione — sia essa la sferza, la

ist, darunter nicht zu leiden» (*Der Zweck im Recht*, ed. cit., vol. II. p. 6).

³⁵² V. altre osservazioni al riguardo in *Principî di Politica impopolare*, pag. 3 e seg. e in *Teoria e Pratica della Reazione politica*, pag. 260 e seg.

fucilazione, la minaccia di morir di fame, la voglia d'arricchire, ecc. — e quindi richiede che la volontà sia non libera, ma in istato di schiavitù.

Poichè il lavoro avrà sempre questo carattere, poichè a determinarvi la volontà umana sarà sempre necessaria una qualche coazione, poichè il fatto essenziale è, non già la forma di coazione che si usi, ma quello della coazione al lavoro per sè, quello cioè che il lavoro nella maggior parte dei casi è un'attività che non si esercita pel solo gusto di esercitarla, e che pure si deve lo stesso esercitare — così ogni rivoluzione al riguardo è perfettamente vana. Essa cambia l'accessorio, cioè le forme della coazione. Non riesce nemmeno a scalfire il fatto principale, quello in cui la schiavitù consiste, che cioè bisogna lavorare piaccia o non piaccia, che bisogna piegare il libero spirito ad un lavoro che è sempre coatto semplicemente perchè non è l'attività che si spiega pel solo gusto di spiegarla e che trova nell'atto dello spiegarsi la sua piena soddisfazione. Che m'importa che io sia oggi coatto al lavoro perchè, in regime di salariato, se non ho voglia di lavorare il «padrone» mi licenzia, o

che domani, in regime comunista, io sia del pari coatto al lavoro, perchè, sebbene padrone anch'io, coi miei tremila compagni, dell'officina, se un giorno non ho voglia di lavorare, la «commissione interna» non mi liquida la mia percentuale giornaliera? Che differenza? Nell'uno e nell'altro caso lavoro per la pressione che esercita sulla mia volontà quel fatto esterno alla sfera della mia attuale attività di lavoro, che è il bisogno o il desiderio di guadagno. Nell'uno e nell'altro caso io sono dunque del pari coatto. Dopo la rivoluzione che avesse instaurato il comunismo, nel gregario ingenuo e fanatico a poco a poco la delusione verrebbe a galla con questa espressione: «ma se si deve, come prima lavorare, allora è la stessa cosa» – espressione, con la quale tralucerebbe finalmente alla sua coscienza che la schiavitù non è il regime capitalista, ma il lavoro in sè e che è pressochè indifferente e tocca solo punti secondari ogni rivoluzione che non sia la rivoluzione impossibile: – quella che tolga dalla terra la necessità del lavoro. Il lavoro è schiavitù. La necessità del lavoro è perenne. Dunque perenne sarà e dovrà essere la schiavitù. Da

queste verità già limpidamente viste ed affermate dallo spirito greco, non c'è via d'uscita.

Il rovesciamento di Siéyès e l'inesistenza del diritto naturale

Ciò che la nostra indagine ha messo in luce è adunque questo. Anzitutto, che, poichè l'essenza della schiavitù sta in ciò che uno operi, non per il gusto dell'azione, ma per un risultato successivo e diverso da essa, mentre l'opera direttamente e immediatamente va a beneficio d'altri, così la schiavitù esiste ancora ed esisterà sempre³⁵³. In secondo luogo che tutti vogliono l'espluca-

³⁵³ C'è da sperare che, dopo quanto abbiamo detto, nessuno ci obbietti: si lavora per altri in regime capitalista, ma non si lavorerà più per altri, bensì per sè, in regime socialista o comunista. È evidente, invece, che anche in questi regimi il ferroviere guiderà il treno, non perchè si diverta a farlo, ma in servizio dei fini dei viaggiatori che lo usano; e gli operai padroni, allora, dei cantieri navali, fabbricheranno pur sempre le navi, non per loro spasso ed uso, ma per coloro che vogliono navigare. Dunque si lavorerà sempre per altri. Che se si dicesse

zione della libera spiritualità fuori delle strettoie del lavoro; tutti dunque aspirano ad un regime (che, illusoriamente, per taluni assume il nome di socialismo o comunismo) dove ciò si realizzi; ma tale esplicazione non si può ottenere completa se non essendo liberati interamente dal lavoro; di qui lo sforzo incessante d'ogni classe lungo la storia per far rimbalzare il lavoro propriamente detto su di un'altra, rimanendone essa liberata: come (secondo si vide), per ragioni di sviluppo civile e culturale, è pur necessario che sia. Quindi, anche sotto questo aspetto, schiavitù.

Perciò non v'è soluzione del problema del lavoro che sia *la* giusta, e non v'è perchè non esiste *la* giustizia, non esiste il diritto naturale.

che quello non sarà più un lavoro per altri, perchè gli operai lavorano per il ricavato del loro lavoro che si dividono interamente fra loro, allora si potrebbe dire che nemmeno l'attuale è lavoro fatto per altri, poichè l'operaio lo fa per il salario che riceve egli, ossia per sè.

Diritto naturale, diritto razionale, giustizia, sono (secondo abbiamo altrove notato) la stessa cosa, e costituiscono quell'eterno ideale del diritto migliore che la «ragione» ripresenta eternamente davanti al diritto attuale come quello che deve attuarsi, come il *dover essere* che sta eternamente davanti all'*essere*³⁵⁴. Ma, se è legittimo da questa identificazione di diritto razionale, diritto razionale e giustizia concludere che sono illogici coloro che ammettono l'idea di giustizia e negano il diritto naturale, non è invece affatto legittimo sostenere l'esistenza del diritto naturale argomentando che l'affermazione da parte di taluno d'aver *diritto* di veder soddisfatta una sua esigenza non riconosciuta dalla legge, è affermazione che, per sicura attestazione della coscienza comune, ha un senso, e, se lo ha, devono esistere principî obbiettivi che costituiscano il criterio di valutazione della esigenza così affermata³⁵⁵.

³⁵⁴ Cfr. *Lineamenti di filosofia scettica*, 2.^a ediz. p. 140.

³⁵⁵ Così il BRUNETTI, *Scritti giuridici vari* (Torino, Unione, 1920,

V'è, ad ammettere una tale argomentazione a favore del diritto naturale o razionale, soltanto una piccola difficoltà. Ed è quella che si ricava dall'eterna e incolmabile scissione della ragione in sè stessa; dal fatto, cioè, che la ragione emette i pronunciati più contraddittori e inconciliabili; o, se si vuole usare un'altra forma d'espressione, dal fatto che non esiste ragione *una*, ma moltissime ragioni diverse e tutte ugualmente *ragione*. E se tutte sono ugualmente *ragione*, eppure si contraddicono,

vol. III, p. 221). Se giustamente egli si serve della mia identificazione di diritto naturale e giustizia per confutare quelli che negano il primo e ammettono la seconda (e forse per spaventarli, mostrando loro che essi sono sulla via dello scetticismo), non altrettanto giustamente egli presume liberarsi dalle obiezioni scettiche dicendo che si tratta di metafisica. Al contrario; lo scetticismo è l'unica radicale negazione della metafisica. Prettamente metafisica, invece, è l'interpretazione che egli dà al capoverso dell'art. 1237 C. C., nel quale il legislatore sotto il nome di «obbligazioni naturali» ha voluto soltanto alludere ad obbligazioni *di fatto* riconosciute dalla *Sitte* (e quindi positive) e non trapassate in legge.

tanto è dire che non lo è nessuna, che nessuna cioè può vantare esclusivamente per sé il carattere della razionalità.

Il diritto naturale è l'esigenza che la «ragione» presenta davanti al diritto attuale come quella che deve in questo attuarsi, che deve diventare giuridica. Ciò ha un senso attestato dalla coscienza, si dice; dunque dev'esserci un criterio obbiettivo per la valutazione di tale esigenza; dunque il diritto naturale esiste. Esisterebbe, se scissa e diversa essendo la ragione, l'esigenza da attuarsi giuridicamente non risultasse diversa, anzi antitetica, alle varie ragioni. Esisterebbe, se la ragione umana, nella sua universalità, totalità, univocità, ravvisasse una data esigenza come tale che non attuata nel diritto positivo deve attuarvisi; non quando la ragione umana scorge esigenze opposte e escludentisi a vicenda come quelle che, non essendo ancora diritto positivo, devono diventarlo. Così stando la cosa, l'essenza del diritto naturale sarebbe contraddittoria: esso sarebbe tanto l'esigenza, che risulta alla mia ragione dover tradursi in legge,

quanto l'esigenza contraria che risulta invece dover diventare diritto a chi professa idee politiche, sociali, morali opposte alle mie. E si può dire che esista ciò che non è possibile pensare costituito se non di elementi che si contraddicono e si eliminano a vicenda? ciò che contraddice e nega sè stesso? ciò che non è nulla di determinato, ma può contenere qualsiasi più opposta determinazione? ciò che può indifferentemente essere tutto, che si palesa come qualunque più diversa cosa, ed è quindi privo di qualsiasi configurazione concreta, ossia, appunto perchè è tutto, è nulla?³⁵⁶ E quali sono mai i criteri per, valutare l'esigenza da tradursi in diritto, che siano obbiettivi, la cui *obbiettività*, cioè, non sia soltanto quella che risulta tale alla *subbiettività* dell'uno o

³⁵⁶ Sarebbe voler equivocare rispondere che anche i vari diritti positivi si contraddicono, eppure esistono. Il diritto positivo nel tempo e nel luogo in cui ha esistenza non si contraddice, è *uno* e non *più diversi*. Ma il diritto naturale, perchè si potesse dire che esiste come diritto, dovrebbe essere *nel medesimo punto di tempo e di spazio* più cose contraddittorie.

dell'altro?357.

³⁵⁷ Tali osservazioni stanno anche se, con l'Ehrlich, si ritenga che il diritto naturale, pur inconsapevolmente e sempre credendo di non essere che pura ragione, attinge i suoi postulati da quello che l'Adickes chiamerebbe «natura della cosa», e l'Ehrlich chiama «viva intuizione della realtà». «Die lebendige Anschauung der Wirklichkeit ist daher immer die beste Quelle des juristischen Begriffe... Das Bezeichnende der Naturrechtslehre ist nun, dass sie ihre Begriffe, mit Ausschaltung der Gesetzgebung und des Juristenrechts, ausschliesslich der lebendigen Anschauung der gesellschaftlichen Einrichtungen und der Interessengegensätze und der von ihr angestrebten oder vorgeschlagen Ansgestaltung zu entnehmen suchte, wobei sie allerdings zwischen der bereits vorhanden und der angestrebten Ordnung nicht genau unterschied». (*Die juristische Logik*, Tubinga, 1918, p.128). Anche se la cosa sta in tal guisa, rimane sempre che, come se si ritiene il diritto naturale un tentativo per attingere il diritto dalla ragion pura c'è da obbiettarvi che questa dà responsi contraddittori nei vari giusnaturalisti, così se si ritiene che il diritto naturale attinga i suoi concetti «dalla viva intuizione degli ordinamenti sociali e del contrasto degli interessi», resta l'obiezione che l'interpretazione di questi e le conclusioni circa le trasformazioni da imprimervi non sono

Ad illustrare il nostro pensiero vogliamo dare un esempio.

Molti sono certi che la famosa frase di Siéyès «che cos'è il terzo stato? nulla; che cosa deve diventare? tutto», se applicata oggi al quarto stato esprima proprio il diritto naturale o razionale, la giustizia, sia l'esigenza che la «ragione» pone dinanzi al diritto dell'oggi come quella che deve essere giuridicamente attuata.

Ma nella «ragione» trova pienamente luogo anche l'esigenza che sarebbe espressa dal completo rovesciamento, applicato al quarto stato, della proposizione di Siéyès; cioè: «Che cos'è il proletariato? Tutto. Che cosa dev'essere? Nulla».

Per scorgere come *anche* questa esigenza trovi sede nella «ragione», e si possa presentare al pari della prima, cui pure diametralmente contraddice, quale diritto naturale o razionale, basta prendere in considerazione l'origine del proletariato.

meno in preda alla contraddizione.

Come esso sia nato lo ha benissimo scorto il Vico. «Dallo stato nefario del mondo eslege (egli scrive) si ritirarono prima alquanti pochi più robusti, che fondarono le famiglie, con le quali e per le quali ridussero i campi a cultura; e gli altri molti lunga età dopo se ne ritirarono, rifuggendo alle terre colte di questi padri. I primi soci che propriamente sono compagni per fine di comunicare tra loro l'utilità, non posson al mondo immaginarsi nè intendersi innanzi di questi rifugiati, per aver salva la vita da' padri anzidetti, e ricevuti per la lor vita, obbligati a sostenerla con coltivare i campi di tali padri. Tali si ritrovarono i veri soci degli eroi, che poi furono i plebei dell'eroiche città, e finalmente le provincie de' popoli principi»³⁵⁸. Così si formò la plebe o il proletariato. Mentre la classe che poi, con l'accedervi di questo, divenne, per diritto razionale e naturale, dominante, era composta unicamente di lavoratori-proprietari, liberi ed uguali. «Perchè i padri erano sovrani

³⁵⁸ *Scienza Nuova*, Degn. 70, 79.

re delle lor famiglie, nell'ugualità di sì fatto stato e, per la feroce natura de' Polifemi, niuno di tutti naturalmente dovendo cedere all'altro, uscirono da sè medesimi i senati regnanti, o sia di tanti re delle lor famiglie; i quali, senza umano scorgimento o consiglio, si trovarono aver uniti i loro privati interessi a ciascun lor comune, il quale si disse *patria*, che, sottinteso *res*, vuol dire interesse di padri, e i nobili se ne dissero *patricii*: onde dovettero i soli nobili esser i cittadini delle prime patrie»³⁵⁹.

Tale spiegazione che dà il Vico dell'origine del proletariato è esatta ed è sostanzialmente quella che le ricerche posteriori hanno confermato. Secondo queste «il popolo romano primitivo aveva per soli cittadini i membri delle *gentes*, accanto alle quali non v'erano altri uomini liberi che i loro clienti, che vivevano sotto la loro protezione. Tosto s'introdusse nella città un elemento nuovo, di gente che, pur non facendo parte del corpo

³⁵⁹ *Scienza Nuova*, ed. Niccolini, p. 500, 501.

degli antichi cittadini, non era nemmeno sotto la clientela dei suoi membri, e che si chiamavano plebei per opposizione agli antichi cittadini, chiamati patrizi. Si ammette oggi che la plebe si è costituita progressivamente, secondo un'opinione, di vinti non ridotti in schiavitù, che, non avendo patrono, avevano solo il re per protettore, secondo altri, di antichi clienti che non avevano più patrono in seguito alla rottura del legame di clientela, per esempio in seguito alla morte del patrono senza discendenza»³⁶⁰.

La cosa, dunque, in sostanza, è proceduta così. S'erano originariamente costituite delle comunità di lavoratori, liberi ed uguali, che, traendosi fuori dallo stato selvaggio, nomade, pressochè ancora ferino, si erano posti insieme, in condizione di perfetta uguaglianza, a coltivare regolarmente e stabilmente una terra. Piccole oasi di civiltà incipiente, in mezzo al mondo ancora selvaggio.

³⁶⁰ GIRARD, *Manuel élémentaire de Droit Romain*, VI ediz., Parigi, 1918, p. 16.

Colonie di uomini tutti lavoratori e tutti uguali; la realizzazione, dunque, d'un ideale comunistico. In queste colonie si viveva naturalmente meglio che nel resto del mondo, ancora in preda all'assoluta barbarie, dove nessun principio di rapporti normali esisteva tra uomo e uomo, dove tutto, la conquista e il possesso della femmina e quello dei frutti selvatici o degli animali atti ad esser cibo, doveva dipendere e decidersi mediante la lotta e la violenza. Da questo mondo ancor del tutto barbaro che circondava quelle prime colonie, e dai cui attacchi esse dovevano certo difendersi, qualche individuo, forse perchè non abbastanza forte per poter assicurarsi il cibo nella lotta contro gli altri, o perchè in pericolo di morte in una di queste lotte, si rifugiava entro tali comunità. Che *diritto* aveva costui in queste? Che *diritto* poteva verso queste accampare e pretendere l'uomo ignoto e barbaro, venuto non si sa donde, ancora coperto di sangue, e accorso là solo forse per sottrarsi all'ira e alla vendetta che il sangue da lui versato gli attirava sul capo? L'uomo il quale non aveva parte-

cipato inizialmente alla comunità e al lungo lavoro regolare di questa, che ora cominciava a dare i suoi frutti? Che *diritto* aveva costui, l'uomo violento e ferino, che un bel giorno, non si sa donde venendo, a quale razza appartenente, quali propositi recante, si vedeva arrivare in corsa affannosa e irrompere nel recinto della terra coltivata, che *diritto* aveva di partecipare ai frutti del lungo lavoro della comunità e di godere delle condizioni di vita da questa con fatica di anni costrutta? Nessun diritto. La comunità dei lavoratori liberi ed uguali poteva legittimamente ricacciarlo nella selva, nella zona ancora incolta e selvaggia donde egli sbucava, ad essere ucciso dagli altri primitivi colà aggirantisi o a morirvi di fame, ovvero le era lecito metterlo a morte come un nemico, che, penetrato nella comunità ordinata dal territorio ancora in preda alle barbarie ed ostile, poteva perturbare o insidiare la vita di quella. Se la comunità lo teneva in vita, gli permetteva di dimorare nei suoi confini, gli accordava protezione contro le turbe selvagge e feroci che s'aggiravano nella selva, sui dirupi, oltre i confini della comunità, facendogli in cambio eseguire

alcuni lavori, quest'era una *grazia* che la comunità rendeva all'uomo, grazia di cui egli, allora, avvertiva certamente tutta l'importanza e per cui certo provava allora riconoscenza immensa.

Ora, quest'uomo, questi uomini, sono il proletariato, il primo germe da cui scaturì, il nucleo attorno a cui si costituì, i progenitori da cui discesero, la clientela, la plebe, le classi lavoratrici. È falso che (come si ripete dai pappagalli della demagogia) la classe dominante sia diventata tale per aver essa espropriato con la forza una parte della popolazione originariamente ad essa uguale in diritti e funzioni. Essa divenne dominante contro la sua volontà e per volontà della classe poi soggetta, che la costrinse a divenir dominante, implorando ed ottenendo in grazia che essa rinunciassse al lavoro cedendolo a lei in cambio della facoltà di vivere nella comunità civile e della protezione contro il mondo ancor barbaro. Fu la classe poi soggetta che quasi a dire strappò il lavoro dalle mani di quella che fu poi dominante e se lo assunse, spingendo quest'ultima ad ogni costo ad assumere la funzione dominatrice. Classe dominante

avente sotto di sè una classe soggetta divenne quella prima comunità di lavoratori liberi ed uguali solo per forza, unicamente per l'accorrere ad essa di sperduti, ignoti, estranei, provenienti dalla zona della barbarie, colà minacciati, tementi, stanchi di conquistare il cibo uccidendo o minacciando di uccidere e sotto la minaccia di essere uccisi, o ormai impotenti ad uccidere, i quali la scongiuravano di affidar loro i lavori permettendo loro in cambio di dimorare nella comunità e sotto la protezione di questa. Divenne classe dominante – si costituì una classe dominante e una classe dominata – solo perchè questa volle essere dominata, pattuì di esserlo, scongiurò di esserlo. Ed ecco che ora coloro (o i figli di coloro) che furono ricevuti per grazia nella comunità, e che ben avvertivano allora che quest'era una *grazia*, pretendono di esser tutto, di aver il diritto di dominare, di essere essi – ossia la «forza del lavoro», il «lavoro organizzato» – cui spetta per diritto naturale e razionale di governare la comunità³⁶¹.

³⁶¹ Qui si può concatenare l'osservazione del Puchta che plebei

Mai – si potrebbe dire – se si potesse far del diritto una cosa con la «ragione» – mai pretesa più antiggiuridica, mai più mostruosa conculcazione della ragione sotto il mero fatto bruto della forza, di questa per cui gli accolti per grazia, coloro che avevano implorato di poter fare i lavori in cambio della vita, della protezione, dei vantaggi d'una esistenza fuori dalla barbarie, una volta avuti in pugno gli stromenti di lavoro, che essi stessi avevano a forza di preghiere ottenuto che i *patres* passassero a loro, erigendo così questi a classe dominante,

e patrizi dovevano essere di razza diversa e che un diverso sentimento del diritto è una prova di diversità di razza. «Wenn wir nun eine verschiedene Nationalität derjenigen Bestandtheile des römischen Gemeinwesens annehmen, welche man wenigstens späterhin unter den Namen Patricier und Plebejer einander entgegensetz, so liegt darin allerdings auch die Annahme jenes bis auf einen gewissen Grad verschiedenen Rechtsbewusstseins, weil der materielle Begriff der Nationalität eben in einer Verwandschaft und Eigenthümlichkeit des Geistes nach seinen verschiedenen Richtungen besteht» (*Das Gewohnheitsrecht*, Erlangen, 1828, vol. I, pag. 5).

si servono del dominio esclusivo che ciò loro assicura sui mezzi di sostentamento della comunità, per iugulare a tradimento i loro salvatori, mettersi alla pari di questi, sbalzarli anzi e collocarsi al loro posto.

Che cosa spetta dunque, per diritto naturale e razionale, al proletariato? Nulla. Pretendere che esso abbia diritti uguali alla classe dominante, sarebbe come pretendere che in quei paesi in cui (come in alcuni cantoni svizzeri) le famiglie originarie possiedono in comune una proprietà boschiva della quale si dividono il reddito e dal cui «uso civico» traggono larghi benefici, chiunque viene ad abitare nel luogo, o i suoi discendenti, per il semplice fatto che vi sono venuti, avessero su quella proprietà comune ai prischi abitanti il medesimo diritto di questi. Anzi sarebbe come pretendere che se io ho costituito col mio affetto e il mio lavoro un'assestata, amorosa, agiata comunità familiare, e ho un giorno preso al mio servizio, raccogliendola per la strada, una donna abbandonata, mosso da compassione per suo abbandono e dal desiderio di salvarla dalla perdizione, essa o i suoi figli avessero il diritto di diventar partecipi

del mio patrimonio, della mia mensa, dei miei rapporti famigliari, per il solo fatto che io l'ho accolta in casa ed ho affidato ad essa la chiave della dispensa.

Ecco dunque come le più opposte tesi di diritto naturale o giustizia trovino ugualmente sede nella «ragione». Ecco come diritto naturale o razionale risulti del pari che il proletariato debba essere tutto (gli argomenti in questo senso corrono ora per le strade ed è inutile ricordarli), quanto che esso debba essere nulla. In qual modo si può dunque asserire l'esistenza del diritto naturale o razionale se questo prende le forme più opposte? In qual modo si può parlar qui di *diritto*, come concezione o configurazione concreta e obbiettiva, se vi sono idee contraddittorie che sono ugualmente un tal *diritto*? Qui siamo unicamente nel campo delle opinioni o dei sentimenti soggettivi, vari, contrastanti, non provvisti per sè di garanzia e di fondamento; di *diritto* si può solo cominciar a parlare, quando uno di quei sentimenti, nel conflitto con gli altri, per mezzo della lotta e della forza, si sia tradotto in legge e costituzione poli-

tica e sociale. Poichè occorre la lotta per formare il diritto (Jhering); poichè il privilegio stesso non è dunque che il diritto conquistato dai forti (Nietzsche), il loro sentimento giuridico che è riuscito a tradursi in legge. Onde la profonda osservazione di Vico (così dimenticata in questi tempi in cui una parte stessa della borghesia, quasi a sentimento e confessione della propria impotenza, fa ogni sforzo per potersi render pronuba della trasmissione del potere ai partiti antiborghesi); «È proprietà de' forti gli acquisti fatti con virtù non rilasciare per infingardaggine, ma, o per necessità o per utilità, rimetterne a poco a poco e quanto meno essi possono»³⁶².

**Conclusione – Lotta e forza
generano il diritto.**

Essendo dunque il diritto naturale, il diritto razionale,

³⁶² *Scienza Nuova*, Degn. 81 (virtù, *virtus*, valore)

l'idea della giustizia in sè, dello Stato giusto³⁶³, del diritto giusto (Stammler),³⁶⁴ l'idea della giustizia avente

³⁶³ Si veggia in *Teoria e Pratica della Reazione politica*, pag. 287, l'osservazione con cui dimostro che non c'è un certo modulo di giustizia che renda *legittimo, vero*, uno Stato; e che invece qualunque cosa (qualunque, per la ragion pura, violenza o iniquità) può diventare costituzione, statuto, stato, legge, diritto.

³⁶⁴ Lo Stammler svolge questo suo concetto, non solo nel libro che reca quel titolo (*Die Lehre von dem richtigen Rechte*), ma anche nel *Lehrbuch der Rechtsphilosophie* (Berlino e Lipsia, 1922) e in *Wirtschaft u. Recht nach der materialistischen Auffassung* (IV ediz. Berlino e Lipsia 1921). Degli artificiosi astrattismi delle Stammler (p. e. che il volere giuridico è giusto quando ognuno dei collegati socialmente «bleibt dem andern nur als Selbstzweck verknüpft» il che, nel suo contenuto, presenta «eine Gemeinschaft frei wollender Menschen» – *Lehrbuch*, p. 190), tutto il presente libro è la confutazione (v. specialm. retro p.185 e s.). Nient'altro poi che ripetitore di Rousseau e Kant (la legge è razionale quando si può pensare senza contraddizione voluta da tutti), è lo Stammler quando sostiene che diritto giusto è la volontà obbiettiva, quella volontà in cui il legislatore ha coscienza di ordinare, non alcunchè di conforme

ai suoi desideri, ma alcunchè che debba essere obbiettivamente voluto da tutti, obbiettivamente da farsi, e quindi «kann nur die Idee einer solcher Regelung sein, der jeder Rechtsunterworfenen zustimmen muss, wenn er bei seiner Abstimmung in objectiv richtiger Zielsetzung verfährt» (*Wirtschaft* ecc. p. 586). Ma chi deciderà che in un dato caso, la cosa stia così? Anche lo Stammler è costretto a porsi il problema; e a riconoscere che non può essere la maggioranza (584), fatto empirico ed estrinseco alla ragione. La sua risposta è prototipicamente idealistica, e completamente vacua, come ogni tentativo idealistico di risolvere la questione (v. retro, pref. p. XVI-XXI). Chi decide (egli domanda alla sua volta, p. 585) sulla esattezza d'una dottrina naturale che si presenta come scientifica? E s'intende che, conformemente alla dottrina del Brentano, decide la verità (l'idea) esistente in sè! (cfr. *La Filosofia dell'Autorità* § 15). — Accettabile è invece il concetto dello Stammler che la differenza tra la forza capricciosa, arbitraria, e quella forza che è diritto, sta in ciò che colui che emana la legge intende esservi vincolato egli stesso e non violare a suo libito la norma che egli detta ed impone: cioè la «inviolabilità» da parte di chi detta il diritto; mentre la forza capricciosa si applica ad arbitrio, caso per caso. «Recht ist das unverletzbar selbstherrliche verbindende Wollen» (*Wirtschaft*

il suo prototipo e modulo fuori e prima dei fatti – essendo tale concetto (come prova la constatazione che fuori e prima dei fatti e nel campo della pura ragione, innumerevoli idee contraddittorie di giustizia sono possibili) un’ubbia metafisico-idealista, ne viene che non v’è soluzione del problema del lavoro che sia *la* giusta, e si deve in special modo impugnare la mitica insieme e baldanzosa asserzione dell’ora, che giusta sia assolutamente e per eccellenza la soluzione socialista o comunista. Qualunque soluzione si dia al problema del lavoro essa è sempre giusta – in quanto non si può incolparla di offendere una pretesa idea di giustizia eterna ed assoluta che esso contenga; e sempre ingiusta – in quanto, adeguata ad una delle esigenze che in esso si affacciano, rimane necessariamente inadeguata alle altre. Cambiamenti radicali, sovversioni, rivoluzioni, tutto questo si riduce a spostare dall’uno all’altro piatto

ecc. p. 483).

della bilancia il peso di giustizia e d'ingiustizia, che rimane sempre il medesimo, perchè è radicato nell'irrazionalità ineliminabile che il lavoro è schiavitù, che esso è ripugnante e antitetico all'essenza umana, e che pure è necessario. Perciò in questo campo più che in ogni altro diventa chiara la verità, non soltanto o non tanto della dottrina di Ehrlich³⁶⁵, parzialmente coincidente con quella del Cruet³⁶⁶ e, del resto, prosecuzione di quella della scuola storica dei giuristi specie del Puchta,³⁶⁷ che cioè pochissima parte del diritto si contiene nelle leggi ed è da queste dettata, e invece la parte

³⁶⁵ *Grundelung der Soziologie des Rechts* (Monaco e Lipsia, 1913).

³⁶⁶ *La Vie du Droit* (Paris, Flammarion, 1908).

³⁶⁷ E, del resto, anche il Dernburg afferma: «Wenn aber in der neueren Zeit die Wertschätzung des Gesetzrechtes gegenüber dem Gewohnheitsrechte sehr gestiegen ist, so sollte man nicht übersehen, dass die *schöpferische* Kraft der Gesetzgebung eine sehr geringe ist. vor allem auf dem Gebiete des Privatrechts, und dass ihr das Gewohnheitsrecht in dieser Hinsicht

maggiore esiste, si svolge, si elabora, nei rapporti viventi; negli accordi e negli urti degli individui, dei gruppi, delle associazioni moventesi nella società, nelle lotte che fanno, nei contratti che le chiudono (si pensi ora, in confronto con le disposizioni del codice civile, al diritto che si elabora nei concordati, patti, regolamenti, lodi, che terminano i conflitti tra un sindacato di operai e uno di industriali)³⁶⁸; quanto della dottrina,

weit überlegen ist» (*Padekten*, VII ediz., Berlino, 1902, vol. I, p. 56, n. 2).

³⁶⁸ Questa dottrina è anche quella dello SPENGLER. «Gerade das Letzte und Tiefste ist in keinen Recht der Welt ausgesprochen, weil es selbstverständlich ist. Jedes von ihnen setzt das Wesentliche schweigend voraus; es wendet sich an Menschen, die ausser der Satzung auch das nie Auszusprechende und gerade dieses innerlich verstehen und zu gebranchen wissen. Jedes Recht ist in einem nie zu überschätzenden Masse Gewohnheitsrecht» (*Der Untergang des Abenlandes*, Monaco, 1922, II vol. p. 97). — Cogliamo questa occasione per rilevare come sia sfuggito allo SCHRÖTER (*Der Streit um Spengler*, Monaco, 1922 p. 98 n. 1) che non già quasi accidentalmente la filosofia

del Croce contraddice a quella dello Spengler, ma che questa è *essenzialmente* l'antitesi del crocismo. Per il crocismo tutto esiste solo in quanto è ragione o pensiero, per lo spenglerismo (come per noi) tutto accade e procede indipendentemente dal pensiero, di cui lo Spengler giustamente riduce ai minimi termini la funzione nella storia (*Untergang*, II p. 22) la quale non è già dunque per lui «Kulturgeschichte» come vogliano i filosofi e i dottrinari, ma «Rassengeschichte, Kriegsgeschichte, diplomatische Geschichte» ecc. (*ib.* p. 419). Pel Croce, tutto è comprensibile e spiegabile, per lo Spengler (come per noi) vi sono ad ogni momento misteri e insolubilità («Kann also Kritik die grossen Fragen lösen oder nur ihre Unlösbarkeit feststellen? Am Anfang des Wissens glauben wir das erste. Je mehr wissen, desto sichrer wird uns das Zweite». – *Untergang* II p. 17). I libri del Croce hanno il tono del dogmatico che tutto sa e risolve, quelli dello Spengler sono tutti una brillantissima trasformazione di cose credute note in problemi. Pel Croce la storia non si ripete mai, e il mutamento è progresso, per lo Spengler (come per noi) essa è la continua ripetizione dei medesimi cicli: – qualche prova tra le moltissime: «Das kehrt in allen Weltstädten aller Zivilisationen wider. Kino, Expressionismus, Tessophie, Boxkämpfe, Nigertänze, Poker uud Rennwelten, man wird das alles in Rom widerfinden» (*ib.*

p. 122); la decadenza della monarchia dell'antico Egitto dalla sesta dinastia in poi, offre un «erstaunliche Ähnlichkeit mit dem Werlauf der Dinge in der chinesischen Frühzeit seit I-Wang, und der abenlandischen seit Kaiser Heinrinch IV» (*ib.* p. 46); il periodo cinese delle guerre di stati (480-230), è quello stesso che «erlebte Agypten 1780-1580, die Antike von Chäronea und in furchtabarster Form von dem Gracchen bis Actium; es ist das Schicksal der westenropäisch-amerikanischen Welt in 19 und 20 Jahrhundert» (*ib.* p. 48); il mondo babilonico offre «das erste Beispiel einer römischen Kaiserzeit» (*ib.* p. 47); l'Egitto antico ha il suo Odoacre (*ib.* p. 126); tutte le civiltà procedono mediante la formazione di grandi città e lo spopolamento (*ib.* p. 125) – Perciò, per lo Spengler, come per noi, e al contrario che pel Croce, le civiltà muoiono definitivamente, non rivivono, non passano in civiltà successive (com'egli dimostra, contro l'opinione comune, con l'esempio del diritto romano – *Untergang* II p. 68 e s.). Perciò per lui la «storia dell'umanità» non ha alcun senso (p. 52) ed è falsa immagine quella «eines fortlaufenden welthistorischen Geschehens in dem nichts verloren geht», (p. 64 – proprio la teoria del Croce). Viceversa, naturalmente, frequentissimi sono i punti di contatto del pensiero dello Spengler col nostro. Così p. e., oltre a quelli capitali ora ricordati, anche altri

che, non però senza qualche incoerenza e ristrettezza, ricavò dal diritto romano lo Jhering – la cui superiorità

accessori; p. e., la constatazione che ognuno noi vive in mondi separati e incomunicabili (*Untergang* II, p. 32-33, cfr. qui retro p. 85 e s.); che «popolo» è una mera espressione metafisica, un *flatus vocis* (*Untergang* II, 132; cfr. *Filosofia dell'Autorità* § 9); che il linguaggio come tutto unico non esiste e v'è sempre in quello che ciascuno usa qualcosa di non partecipabile agli altri. (*Untergang* II p. 12, 135; cfr. *La Scepsi estetica* p. 133 e seg.); che il sistema (il quale sta, invece, tanto a cuore al Croce) è sempre falsificazione («Der Wille zum System ist der Wille, Lebendiges zu töten» – *Untergang* II, 16; e v. anche p. 163 n. 1; cfr. *Lineamenti di Filosofia scettica*, II ediz. p. 34 e s.); che non tutto quello che accade nella storia è razionale sia accaduto, la storia non è sempre «giustificatrice» (Croce), ma vi sono invece «cause perdute» che razionalmente dovevano vincere, p. e. ad Azio «hätte Antonius siegen müssen» (*Untergang* II, 230; v. qui retro p. 28 e s.); che questa è l'ora della «durezza» («Härte, römische Härte ist es was jetzt in der Welt beginnt» – *Pessimismus?* p. 19; cfr. *Teoria e pratica della reazione politica*, p. 55 e seg. e *passim*).

sugli altri romanisti sta appunto nell'aver esposto il diritto romano per dimostrare una tesi, per fargli dire *qualcosa*, e non dandovi un'esposizione *obbiettiva*, anodina, morta³⁶⁹. La dottrina, cioè, che il diritto non è (come Jhering si esprime) che un sentimento giuridico interno e subbiettivo, ossia (come si deve più chiaramente dire) la convinzione incrollabile e calda d'aver ragione, che però non diventa diritto se non mediante la forza che l'accompagna. «Chi segua le trasformazioni giuridiche d'un popolo sino alle loro ultime origini, arriva in casi innumerevoli alla potenza del più forte che

³⁶⁹ È perfettamente nell'ordine delle cose che uno scrittore così superficiale come Koehler trovi invece che lo Jhering è un «amüsante Causeur» che «dilettierte» nella storia e nella filosofia del diritto; come è nell'ordine che egli faccia propria la sentenza cara a tutti i ripetitori di armonici luoghi comuni che «die Lehre vom Kampf ums Recht ist als antisozial vollkommen zu verwerfen» (*Recht und Persönlichkeit in der Kultur der Gegenwart*, Stuttgart e Berlino 1914, p. 23 e 219).

detta il diritto al più debole»³⁷⁰. «Il principio che la forza personale è la fonte del diritto è una delle verità primordiali della storia del diritto romano»³⁷¹. Esplicita finisce perciò per essere nello Jhering l'enunciazione e la dimostrazione di quella che è la capitale verità nel campo politico, sociale, giuridico, cioè che solo per opera della forza si concreta il diritto. Forza è (secondo la sua giusta dottrina) il diritto, che limita sè stessa, riconoscendo che la continuazione della lotta per schiacciare ancora di più l'avversario non compensa lo sforzo che a ciò si richiede (onde la radice comune di *servire* e *servare*, di *pace* e *patto*: il diritto è il patto determinato dalla pace che pone fine a una lotta); forza che si limita per interesse, per prudenza, per politica; quindi il diritto è «politica della forza» (*Politik der Gewalt*)³⁷². — Senonchè, Jhering non ha messo con sufficiente coerenza in

³⁷⁰ *Der Zweck im Recht*, ed. cit. v. I, p. 190.

³⁷¹ *Geist des römischen Rechts*, VI ediz., Lipsia 1907, vol. I, p. 107.

³⁷² *Der Zweck im Recht* (ed. cit., vol I, p. 186 e seg., e specialm. p.

luce che il sentimento giuridico interno e subbietivo, cioè la convinzione d'aver ragione, lontana origine di ciò che poi mediante la forza diviene diritto, è assolutamente *pari in valore* ad ogni opposto sentimento giuridico, ad ogni opposta convinzione d'aver ragione, e che quindi non si può parlare di diritto che si mette «per la giusta via»³⁷³, perchè ogni via per cui si metta è ugualmente *giusta* (od ingiusta). Tra le opposte convinzioni d'aver ragione, cioè, tra gli opposti sentimenti giuridici, tutti pari in valore, sopra dei quali non sta alcun giudice, tutti *giusti*, diventa *il* diritto quello che è affiancato dalla forza prevalente. Nè lo Jhering vide con sufficiente chiarezza che il fatto della forza come produttrice del diritto non ha solo luogo nei primordi sociali, nè è oggi interamente trasformato in una *lotta pel diritto* nell'ambito e coi mezzi giuridici; bensì anche oggi, come nei

193).

³⁷³ *La Lotta pel diritto*, trad. R. Mariano (Milano, Hoepli 1875, p. 138).

primordi, come sempre, esiste una lotta materiale e violenta pel diritto e produttrice del diritto: lotta che si manifesta chiara soprattutto nel problema del lavoro e si estrinseca col fare divenire *il* diritto quella delle opposte soluzioni ugualmente giuste ed ingiuste, quello degli opposti sentimenti giuridici subbiettivi, che è suffulto da forza maggiore. La classe che possiede maggior forza materiale, vincendo nella rivoluzione o nella reazione, fa trionfare ed impone la *sua* visuale circa il problema del lavoro, e questa diventa *il* diritto. Diventa *il* diritto, senza essere *più giusta* per aver vinto di quel che sia *più ingiusta* l'altra per aver perduto; perchè non esiste, e meno che mai in questo problema del lavoro, una *giustizia in sè*, che sia tale in modo assoluto e tipico, prima e al di fuori del suo divenir diritto per mezzo della forza di quella classe o di quel gruppo che, con una o l'altra forma di violenza, la impone, facendola così diventare, da sua particolare visuale di giustizia, da suo «sentimento giuridico interno e subbiettivo», la visuale giuridica e il sentimento giuridico di tutta una società du-

rante tutta un'epoca storica³⁷⁴. Oltre venticinque secoli fa aveva già proclamato Eraclito: «Ma bisogna sapere che la guerra è la cosa comune e che il diritto è lotta: e che derivan tutte le cose da lotta e necessità»³⁷⁵.

³⁷⁴ Cfr. *Lineamenti di Filosofia scettica*, II ediz., p. 224; *La Filosofia dell'Autorità* p. 202.

³⁷⁵ Fram. 80.

L'AMORE

Il materialismo storico dell'amore.

La critica sociologica sorta sulla base del materialismo storico, e le concezioni politiche che si fondano dottrinalmente su di essa, pretendono che la soluzione, come di tutti i problemi sociali, così anche di quello dell'amore, stia in una modificazione delle condizioni e dei rapporti economici della società. Anzi, i due problemi, quello economico in senso stretto, cioè della nutrizione, e quello dell'amore, sono dalla sociologia del materialismo storico considerati rigorosamente alla stessa stregua e come suscettibili d'una soluzione identica per natura in entrambi i casi. Si parla d'una «fame d'amore» il cui soddisfacimento, come per la «fame del pane» sarà ottenibile solo con una coordinazione dei rapporti economici diversa dall'attuale, ma sarà certamente ottenibile con essa³⁷⁶. E la formula «un pane ed

³⁷⁶ Così anch'io nell'opuscolo giovanile *Le basi economiche dell'amore* (Milano, *Critica Sociale*, 1896).

una donna» racchiude univocamente la soluzione di entrambi i problemi: soluzione nella quale la *donna* (o l'*uomo* se la formula si esprime dal punto di vista della donna) è nell'uno dei termini quello che è il *pane* nell'altro, cioè nulla più che l'oggetto che deve servire al soddisfacimento del bisogno.

In questo loro modo di considerare il problema, la sociologia del materialismo storico e il rivoluzionarismo socialista o comunista che su di essa si fonda, cadono nel solito infantilismo, cui sono sempre stati, sono e saranno in preda, i moti e le dottrine, come son quelle, affermatrici e annunciatrici d'uno o dell'altro «millennio e banditrici del mito che, dopo quel certo radicale cambiamento d'istituzioni che esse preconizzano, si valicherà finalmente la soglia magica che separa il mondo dell'errore, dell'assurdo, del male, che c'è stato sin qui, dal mondo della verità, della razionalità, del bene, che ci dev'essere e ci sarà poi; e tutto procederà oramai in modo definitivamente soddisfacente. È il solito errore in cui mille volte inciampò l'umanità e mille volte continua e continuerà ad inciampare, che cioè non ci sia da

fare se non un cambiamento, un cambiamento esterno di leggi, pratiche, istituti, affinché ogni incongruenza, contrasto o ingiustizia spariscano dalla vita umana individuale e sociale e affinché quella razionalità di cui essa è (si ritiene) potenzialmente pregna si estrinsechi e si attui oramai senza ostacoli. La grandissima maggioranza – i giovani, in cui neppure la cultura vince mai l'istintiva illusione che il mondo cominci con essi o che essi possano ricominciare il mondo, e l'immenso stuolo di quelli in cui il difetto di cultura, pensiero, meditazione impedisce d'aver davanti alla mente altro che il presente in cui vivono e sono immersi – palpita e fremito di spumeggianti speranze, anzi certezze. La convinzione che basti un passo, un urto, un crollo, un cambiamento – *questo* – e ciò che nessun cambiamento precedente ha ottenuto, il passaggio del mondo dal regno delle tenebre a quello della luce, dalla sfera dell'illogico a quella della ragione, dal campo delle angustie a quello in cui si potrà infine e per sempre respirare, *questo* l'ottenga; tale convinzione diventa irresistibile. Sotto l'im-

peto del ribollente e vano miraggio, le resistenze vengono meno, il cambiamento si effettua, spesso attraverso gravissime traversie e rovine. E alquanto dopo si vede che esso ha tolto un male solo per accentuarne a poco a poco un altro e lasciare, tirate le somme, le cose come prima.³⁷⁷

³⁷⁷ Tale stato d'animo è concomitante alla mentalità suggestionata dall'idea che la realtà sia soltanto puro atto di spirito in continuo sforzo di sviluppo. Con questa idea gli odierni corifei dell'idealismo tra noi hanno oramai irreparabilmente guastato e *disitalianizzato* il pensiero italiano. La loro concezione che l'unica esistenza sia quella di un flusso o d'una corrente spirituale libera che eternamente pone in sè ostacoli per eternamente superarli, il cui conoscere è una cosa sola col suo operare – questa concezione è puro fichtismo, puro romanticismo fichtiano. L'idealismo italiano odierno non è, come si dice, neohegelianismo, ma, col Croce, kantismo (v. su questo punto *Polemiche antidogmatiche* p. 35 e s.) col Gentile e seguaci, nient'altro che fichtismo. Le date a cui costoro hanno riportato il pensiero italiano sono: Königsberg, 1788, Jena, 1798. Ora noi non abbiamo nessuna ragione di non prendere Fichte

in parola. Che cos'è tedesco? «Chiunque crede nella spiritualità, nella libertà e nel progresso di questa spiritualità mediante la libertà, egli, dovunque sia nato, qualunque lingua parli, è dei nostri, appartiene a noi, ci seguirà; chiunque invece crede nella stasi generale, nella decadenza, nel corso circolare e pone al governo del mondo una natura morta, egli, dovunque sia nato, qualunque lingua parli è non tedesco, è per noi uno straniero» (*Discorsi alla Nazione tedesca*, VII). Chi vuole, anche nato in Italia e parlante italiano, assumere l'anima tedesca, sa cosa deve fare: cocainizzarsi con l'idea della realtà ridotta a spirito-atto. A chi vuol sapere quale invece sia l'indole del pensiero italiano, rispondono Machiavelli, Guicciardini, Vico (appunto, il corso circolare), Leopardi – tutti i prodotti autoctoni del cervello italiano non inquinato da infiltrazioni o suggestioni straniere. Chè se questi antidoti italiani all'idea di realtà-spirito-atto, non bastassero, e ce ne volesse proprio uno tedesco, ecco lo Spengler. Concetto fondamentale del quale, è che, terminata ormai l'epoca dei sistemi, una sola possibilità di atteggiamento filosofico rimane, quella dello scetticismo (*Unt. d. Aben.* I, 63); che il moderno scetticismo occidentale ha su quello antico il privilegio di essere fondato sullo storicismo, mediante cui ogni cosa è, come fenomeno storico, relativizzata; che non c'è umanità, corso totale

Per quanto riguarda il nostro problema, siffatto errore si manifesta in veste della convinzione che la ragione fondamentale per cui il problema dell'amore è ora insoluto, o malamente sciolto, sia da rintracciarsi nell'ordinamento economico, e che una modificazione di questo ordinamento possa dare a quel problema una soluzione definitiva e razionale.

Ma già sin d'ora, e solo ad una prima occhiata generale al problema, è agevole scorgere che una tale soluzione non sarebbe raggiunta se non mediante la possibilità che avesse ogni individuo di ciascun sesso di unirsi ad uno dell'altro nel momento in cui in entrambi sorgesse identicamente l'amore, e di separarsene liberamente nel momento comune in cui per entrambi l'amore cessasse. Ora questa soluzione è irraggiungibile. E lo è, non già

umano, (processo eterno dello spirito-atto), ma solo varie civiltà, ciascuna delle quali muore definitivamente, i cui valori sono valori solo per essa, di cui ognuna ha la sua filosofia e la sua matematica, le sue idee, le sue passioni, la sua vita, la sua volontà, il suo sentimento, la sua morte (*ib.* p. 29).

di fronte all'atto dell'amore l'attività spirituale di entrambi i sessi fosse identica. Bisognerebbe cioè che fosse in entrambi i sessi identica la facilità psichica di abbandonarsi all'individuo dell'altro sesso per compiere insieme l'atto dell'amore. In questo caso, il desiderio sorto nell'individuo dell'un sesso avrebbe grandissima probabilità di incontrarsi – e quindi di soddisfarsi – con un analogo desiderio operante con la stessa forza e nella stessa guisa in un individuo dell'altro sesso. È, in questo caso, fatta, mettiamo pure, ragione alla critica della sociologia materialistica, tolti cioè gli asseriti ostacoli artificiali derivanti dall'ordinamento economico, si potrebbe ritenere che il problema dell'amore avrebbe fatto un gran passo verso la soluzione.

Ma, in realtà, l'attività spirituale dell'uno e dell'altro sesso di fronte all'atto dell'amore è grandemente diversa. Mentre l'uomo in via ordinaria, non sente alcuna riluttanza morale di fronte a quest'atto (il caso di Giuseppe e della moglie di Putifarre è circondato da una irrisione ormai secolare), anzi muove attivamente a

procurarselo, la donna invece vi rilutta in grande proporzione, certo in assai più larga proporzione dell'uomo. E vi rilutta indipendentemente dagli ostacoli e dalle conseguenze sociali, bensì unicamente per la propria costituzione psicologica: cioè per il fatto spirituale del pudore che in essa opera a restringere grandemente l'impulso amoroso, e che non esiste (o esiste in proporzione infinitesimale) nell'uomo.

Questa maggior riluttanza della donna all'atto dell'amore si congiunge col fatto che l'uomo è per natura poligamico, la donna monogamica; che, come constatata Hartmann, «l'istinto dell'uomo esige la poligamia, quello della donna la monogamia»³⁷⁹; ossia che, contrariamente all'opinione comune, e per esprimere la

³⁷⁹ *Phil. d. Unbew.*, XI ed., vol. I, p. 194. L'Hartmann però aggiunge che, essendo la monogamia la forma superiore della morale, e quindi della natura, compito dell'uomo è vincere il suo istinto naturale poligamico (*ib.* p. 475). Asserzione di dubbia verità la prima, e conclusione precettistica assolutamente irrealistica (come risulta da tutte le osservazioni che facciamo in seguito) la seconda.

cosa con le parole di Schopenhauer, l'uomo è per natura portato all'instabilità nell'amore, la donna alla stabilità, l'amore dell'uomo diminuisce col possesso e quasi ogni donna lo attrae più di colei che già possiede, mentre l'amore della donna cresce ad ogni momento³⁸⁰. Al contrario, insomma, di quanto avviene per l'uomo, l'istinto monogamico della donna fa spesso sì che la soddisfazione sessuale sia per lei possibile soltanto con un determinato uomo, o che, a poco a poco, la possibilità di siffatta soddisfazione vada per lei riducendosi e concentrandosi in un solo determinato uomo, così da sentire un profondo ribrezzo al solo pensiero d'un accostamento sessuale ad un altro; mentre l'istinto poligamico dell'uomo impedisce che in lui si produca un tale risultato e gli dà la possibilità di trovare una soddisfazione sessuale, pressochè identica e solo

³⁸⁰ *Die Welt*, ecc., *Ergänz. zum viertem Buch*, § 44 (*Säm. Werke*, ed. Deussen, vol. II, p. 618-9).

diversificantesi per quasi impercettibili sfumature, con un numero indeterminato di donne.

La schiavitù della donna.

Di qui un fatto che, se viene a galla in tutta la sua evidenza solo nei casi patologici, forma però il fondo, sia pure inavvertito e recondito, d'ogni vero rapporto d'amore. Quello, cioè, che nell'amore la donna brama ed esige di sentirsi dominata e padroneggiata, ha desiderio e bisogno di provar almeno un qualche lontano sentore di schiavitù, vuole sentirsi prigioniero in mano altrui, in una mano che dispone di lei a beneplacito, senza che nuoccia se tale padronanza su di lei si attesta più assoluta e indiscutibile con qualche maggiore o minore misura di brutalità. Mentre, dal suo canto, l'uomo desidera in amore di sopraffare, di padroneggiare, d'aver la sensazione di poter fare quel che vuole della donna, di disporre a suo libito. Che il fatto stia così è naturale. Esso non è, per vero, se non la proiezione spirituale di quella che è la posizione normale nella «fisica dell'amore», in cui la donna sottostà ed è schiacciata,

l'uomo soprastà e schiaccia; o, se si vuole, anche della situazione fisiologica per cui, mentre la donna è sempre atta a prestarsi (passivamente) all'amore, è dunque per questo, a dir così, sempre disponibile, l'uomo non lo è che in certi momenti, senza siffatta speciale disposizione dell'uomo l'atto d'amore non può avvenire, mentre può avvenire senza alcuna speciale disposizione della donna, e, per quanto riguarda questa, in ogni momento: sicchè è inevitabile che il comando in amore non possa partire che dall'uomo. Nè la natura (se ci si consente l'ipostasi) può aver fatto una medaglia convessa dall'una faccia senza averla fatta concava dall'altra. Se all'uomo piace in amore, fisicamente e spiritualmente, soprastare, schiacciare, padroneggiare, bisogna che a questo piacere da un lato corrisponda dall'altro un piacere dalle condizioni inverse: bisogna, cioè, che alla donna *piaccia* esser padroneggiata, schiacciata, trattata a beneplacito; che le *piaccia* inginocchiarsi dinanzi, se all'uomo piace farla inginocchiare dinanzi; che le *piaccia* essere *paziente* di ciò di cui all'uomo piace di essere *agente*.

Da ciò i casi d'amore, non certo frequenti, ma pure esistenti – e che nella loro pur esagerata marcatura di linee rivelano però quale sia in ogni caso la natura del rapporto amoroso – i casi d'amore in cui tutta la personalità della donna è interamente annientata nella dedizione ad un uomo e tutta la sua vita scolorita e distrutta perchè tutto, all'infuori di quell'uomo e dell'amore per lui, ha perduto agli occhi della donna ogni interesse. Mentre, però, almeno assai di frequente (anzi forse normalmente e per effetto della stessa ripercussione in lui di tale atteggiamento della donna) non già simile a questo, ma in un certo senso opposto viene ad essere l'atteggiamento dell'uomo. Quando egli vede convergere interamente in lui l'anima, i sensi, le aspirazioni di felicità d'una donna; quando la vede infiammata di lui in guisa così invincibile che ogni tentativo di resistenza interiore in lei s'infrange ed essa sfida per l'adorazione di lui ogni ritrosia, ostacolo, pericolo, rovina; quando vede tutta la personalità d'una donna annientata nella sua e scorge la donna trovare la stessa propria più intensa delizia in questo annientamento e in questa prostrazione

a lui; quando l'uomo vede la donna prendere e rispecchiare i suoi gusti, le sue idee, il suo modo di essere, quando ne scorge la personalità fattasi cera molle in mano sua e diventato un puro e semplice riflesso della personalità di lui, come, con la sua consueta profondità, ci rappresenta Euripide, allorchè fa che Fedra, amando perdutamente un uomo come Ippolito unicamente preso dalla passione della caccia e dei cavalli, mentre vuole ancora tener nascosto il suo amore, pur ne dia cenno esclamando:

Al monte, olà, me conducete il monte.
Alla selva andar voglio, alle pinete,
Là dove i veltri corrono
Dietro a' celeri cervi...
Oh Artemide regina...
Oh ch'io discorra in quel tuo campo, e sudi
All'Enete reggendo in ratto corso
Puledre indome il morso;³⁸¹

quando ciò accade, l'uomo prova bensì un vivissimo senso di

³⁸¹ *Ippolito*, trad. BELLOTTI.

rapimento, d'ebbrezza, d'orgoglio; sente, poichè si vede letteralmente adorato, di essere diventato un Dio per la donna che l'ama così, e quindi (poichè *essere per qualcuno è essere*, poichè *esse est percipi*) di essere veramente un Dio, di dominare una creatura vivente così nel profondo come solo può un Dio, di poterla, come un Dio, creare e distruggere; sente che l'adorazione la quale, letteralmente, la donna gli tributa, india la sua personalità precisamente come la fama o la gloria l'afferma, la conferma, la suffraga, la india anch'essa (e perciò la gloria e l'amore sono le due più grandi e irresistibili ebbrezze maschili – ebbrezze della medesima natura, nettari che hanno il medesimo sapore). Ma, mentre ciò sente, l'atteggiamento spirituale dell'uomo è in cotale amore il contrario di quello della donna, ciò che avviene in lui è, quasi necessariamente e per una specie di inderogabile logica psichica, l'opposto di ciò che avviene in lei. Proprio perchè la personalità della donna s'annienta nell'uomo e perchè questi vede ciò, la personalità di lui si rafferma, s'ingigantisce, acquista un rilievo più saliente, rigido, duro; e quindi, anzichè trovar piacere nel dissolversi nella donna, come la donna trova piacere nel dissolversi in lui, il piacere che egli trova nell'amore è unicamente quello del dissolvimento in lui della donna, dell'ottenere da questa un grado sempre maggiore di tale dissolvimento, dell'esercitare, in tal guisa, su di essa il suo possesso, mentre piacere di lei

è quello di spossessarsi in lui. Mentre l'amore della donna consiste nell'annullarsi in lui, l'amore dell'uomo consiste unicamente nel godere con gioia, rapimento ed orgoglio di questo annullamento, e nel dissolversi tanto meno nella donna, nel restare tanto più stabilmente sè stesso, nel dare a lei di sè tanto meno, nel rimanere tanto più risolutamente e imperiosamente il possessore e il padrone che comanda e riceve e non già obbedisce e dà, quanto più l'annichilamento della donna in lui è profondo e appunto perchè questo (che è la massima gioia amorosa della donna) sia possibile. E che è ciò, del resto, se non estendere ai più profondi rapporti d'amore quel che riguardo ai più capricciosi e leggeri si riconosce volgarmente quando si dice che la donna si dà e l'uomo la prende?

L'impossibilità del «contraccambio».

Perciò, non v'è mai in amore un *contraccambio*: questo è assolutamente impossibile per la natura stessa delle cose. Appunto perchè la donna dà la dedizione, l'uomo non può dare che la padronanza. Sotto la medesima denominazione di «amore» l'uomo e la donna si *contraccambiano* due sentimenti e due atteggiamenti spirituali opposti.

Ciò, del resto, è vero anche all'infuori della specifica situazione e del particolare contrasto di cui parliamo. Quanto spesso avviene che sotto la medesima parola di «amore» gli amanti si scambiano due sentimenti che nulla han di comune l'uno con l'altro, che sono assolutamente eterogenei – p. e., una simpatia sentimentale o un'affezione intellettuale, e un desiderio sensuale – credendo di scambiarsi il medesimo sentimento perchè usano la medesima parola!

Per dare un esempio. Vi sono delle donne, le quali, mediocri in tutto il resto, posseggono quello che si potrebbe chiamare il genio dell'amore: producono, cioè, in una loro vita d'amore un inarrivabile capolavoro di assoluta dedizione e di passione spirituale inestinguibilmente zampillante e mantenentesi sempre sulle vette più alte del rapimento febbrile, della devozione incrollabile, dell'assorbimento e del sovvertimento d'ogni altro loro interesse in quello del loro amore, una trama ininterrotta di pensieri, sogni e sacrifici, che esse intessono senza tregua attorno all'uomo amato: – capolavoro che se potesse, come un'opera d'arte, trasportarsi

esternamente nel bronzo o nel marmo, sulla tela o sulla carta, riempirebbe il mondo d'ammirazione e durebbe attraverso i secoli, ma che invece si dissipa per sempre con la fine della vita della donna, e anche mentre questa tuttora vive ed ama non è conosciuto che da due o poche persone. — Ora, tali donne, che incapaci di ogni altra cosa, non sono capaci che di amare, possano trovarsi di fronte come obbietto d'un siffatto loro amore sia un uomo che dà pochissimo pregio a questa rara intensità e permanenza di zampillamento sentimentale e dà invece pregio esclusivo a doti (che a siffatte donne quasi necessariamente mancano) come la profondità del pensiero, il sicuro buon senso, la chiarezza mentale; sia, e più di frequente, un uomo che per quanto riguarda l'amore vive nel mondo precristiano, p. e., in quello di Ovidio, o nel mondo di Boccaccio, in un mondo cioè di rapporto dei sessi ridotto a libero giuoco scevro di ogni carattere morale, di pura sensualità rivestita di perfetta innocenza, praticata con semplice e quasi incosciente serenità, libera da ogni sospetto o avvertimento di peccato, veramente «al di là del bene o

del male». In questo caso, uno ama, secondo la giusta classificazione del Bahnsen³⁸², d'un amore fisico, che si esaurisce cioè in ogni singolo atto d'amore, cade in seguito a questo nell'indifferenza e aspetta a rinascere la nuova tensione dei processi organici; l'altro ama dell'amore metafisico, di quello cioè che sopradura e sopravvive ad ogni singolo atto d'amore «e prosegue la sua esistenza in ardore inesauribile».

Ora, non già che, come vogliono i sentimentali, l'amore puramente sensuale sia una turpezza e sia spoglio d'ogni spiritualità. In amore il mondo di Boccaccio e quello di Petrarca hanno, per chi possiede (se vogliamo applicare il criterio milliano per la qualificazione del piacere) piena e profonda esperienza d'entrambi, pari realtà e pari valore. Ed anzi nella grande ebbrezza esclusivamente sensuale, e per chi la sentisse così vibratamente e profondamente come la sentiva Ovidio,

³⁸² *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt*, cit., II, 174.

quando esclamava (con parole che dimostrano luminosamente come la voluttà non sia soltanto un piacere fisico, ma abbia un grande riflesso e un immenso fascino psichico e possa essere psichicamente gustatissima, pur rimanendo sempre nient'altro che voluttà dei sensi):

Felix, quem Veneris certamina mutua perdunt!

Di faciant, lethi causa sit ista mei!...

At mihi centingat Veneris languescere motu

Cum moriar, medium solvar ed inter opus³⁸³;

in una siffatta immensa ebbrezza sensuale, diciamo, v'è certamente un'attrattiva e una bellezza di carattere spirituale, pur essendo questa spiritualità del tutto insita nella sensualità e non avendo alcun rapporto con l'amore dell'anima, nè dando origine a questo. «Geist ist auch Wollust», fa dire Nietzsche³⁸⁴. E la reciproca è altresì vera. «Wollust ist auch Geist».

Ma la questione è che quando una tale donna si trovi di fronte in amore a un tal uomo, il sentimento che essi

³⁸³ *Amores*, L. II, El. X.

³⁸⁴ *Also sprach Zarathustra*, Erst. T. (Vom Baum am Berge).

designano col medesimo nome è in realtà nell'uno e nell'altro diversissimo. Così ogni amante ritiene, quando ha ottenuto la dichiarazione «ti amo», di saper tutto ciò che gli interessa, e invece non sa ancor nulla, e non lo sa finchè non conosca in tutte le sue particolarità e minuzie quale sentimento l'altro intenda esprimere con le parole «ti amo». Ma conoscere questo è assai arduo, perchè una coloritura o sfumatura interiore difficilmente si lascia travasare con parole nella mente altrui, nè colui che dice «ti amo», e scorge chiaro (poniamo, benchè ciò sia lungi dall'aver sempre luogo) il suo sentimento che con queste parole esprime, e ritiene sia l'identico di quello dell'altro, posto che questi usa le medesime parole, pensa a schiarire che cosa egli intenda, tanto la cosa gli par evidente. Nè, del resto, tali schiarimenti, di indole pedantesca, sono compatibili con l'ardore amoroso, nel quale, per di più, e non già per calcolo, ma in modo del tutto inconsapevole e innocente, ciascuno dei due si mostra all'altro sotto un aspetto diverso da quello che abitualmente gli è proprio

(o meglio: ciascuno, nel periodo dell'amore, *diventa* diverso da quello che è). Quindi solo più tardi – spesso troppo tardi, quando, p. e., il matrimonio è stato già contratto *credendo* d'amare, cioè, di solito, prendendo per *amore*, ossia per quell'attrattiva sessuale di cui questo nel matrimonio non può non consistere, cose accessorie, come l'armonia spirituale, la comunanza di gusti estetici, ecc.³⁸⁵ – si viene a successivi frammenti, per successive manifestazioni singole, a conoscere che cosa veramente il «ti amo» significasse. Non v'è parola più ricca di significati diversi, e quindi più equivoca della parola «amore», e perciò, se in ogni campo della vita è difficile intendersi con altri, difficilissimo e forse impossibile è l'intendersi nella vita dell'amore dove l'intesa sembra del tutto agevole, ovvia e completa. Dunque gli amanti, se potessero essere saggi, non userebbero mai le parole «amore», «ti amo», che essi credono

³⁸⁵ Cfr. le giuste osservazioni di HARTMANN: *Philos. d. Unb.* XI ediz., vol. I, p. 196-7.

vogliono dire tutto e invece non significano nulla; ma darebbero sempre soltanto una descrizione il più possibile precisa e particolareggiata di ciò che essi sentono in realtà ed intendono significare con quelle elastiche espressioni. – Ma di qui anche la conseguenza, che, ciò gli amanti non facendo mai, in amore si vive sempre in una alone più o meno grande di menzogna. Ciascuno dei due intuisce che vi sono alcuni eventi psichici o qualche profondità segreta nell'animo dell'altro, che, se svelata, gli mostrerebbe l'aspetto più recondito dell'essere di lui. Ma ciascuno ha riluttanza e paura a tentarne l'investigazione e preferisce lasciare la cosa nel vago.

Considerazioni sulla violenza.

La degenerazione patologica della situazione che abbiamo poc'anzi descritta – degenerazione, la quale è, sì, il frutto mostruoso, ma che rivela un germe sempre presente – ci è offerta da quegli amori così frequenti nei bassifondi delle grandi città in cui l'uomo maltratta, percuote, sfrutta la donna e questa è tanto più invinci-

bilmente attaccata all'uomo e tanto più sicuramente ritorna a lui, anche quando una forza estrinseca, come quella della polizia, ne la libera, quanto più si sente maneggiata da lui a suo assoluto libito e con una padronanza, della cui estrema misura e del piacere che ha l'uomo di sfrenatamente esercitarla (piacere, la percezione del quale è godimento anche per lei) la crudeltà le dà l'attraente sensazione. Ci è, ancora, la degenerazione patologica di quel fatto generale e naturale presentata dalla «flagellazione» ed altre torture sensuali, i romanzi che narrano delle quali non si vedrebbero moltiplicarsi nelle vetrine, se essi non fossero letti con cupidigia, se quindi non eccitassero la sensualità di coloro che li leggono, il che vuol dire che toccano un tasto, il quale anzichè essere alieno e ripugnante alla natura umana trova un'eco di qualche affinità nell'istinto d'ognuno di noi. L'indiscutibile carattere voluttuoso che ha la crudeltà, l'indiscutibile esistenza della crudeltà voluttuosa o della voluttà crudele, prova appunto che l'essenza normale del rapporto d'amore sta, da un lato, in questo «far quel che si vuole d'una» e, dall'altro,

nell'«essere trattata come uno vuole». Tale due opposte situazioni psichiche, tali due opposti sentimenti, ugualmente voluttuosi per le due opposte parti, trovano *entrambi* il massimo dell'intensificazione nella crudeltà, perchè questa appunto con l'opprimere, martoriare, umiliare, disporre a capriccio, brutalizzare, sciupare, distruggere – è la manifestazione più assoluta ed estrema della padronanza, e quindi dà non solo all'uomo la sensazione del godimento dell'esercizio attivo più illimitato di questa, ma altresì *alla donna* il godimento della sensazione grandemente acuita d'essere oggetto di quella padronanza il subire la quale sta sempre alla radice del piacere sessuale suo.

Di qui deriva, e ciò conferma, il fatto che rarissimamente avviene che un uomo sia veramente e profondamente attratto da una donna di condizione superiore alla sua (p. e., un contadino da una «signora»), o una donna d'una classe superiore da un uomo di classe inferiore: appunto perchè c'è in tal caso la sensazione occulta che non può bene esplicarsi l'essenza dell'amore, non può cioè essere esercitata e subita la incontrollata

padronanza, il «disporre a capriccio» da una parte, l'«essere maneggiata a capriccio» dall'altra. Invece, frequentissimo è il caso di «signori» attratti da persone di classe inferiore: dalle schiave, dalle serve, dalle operaie, dalle contadine. Perché? Perché (oltre che per una ragione che diremo più innanzi) l'umile condizione, la bassezza sociale, l'abbandono, la mancanza di protezione e difesa, la necessità economica che piega e costringe (e i segni esterni di ciò: le vesti povere, l'acconciamento misero, la spettinatura, persino la sporcizia) costituiscono già un indice di più illimitata, docile, sottomessa soggezione e la promessa della possibilità di un più esteso e sicuro esercizio di quella padronanza e di quell'imperioso dominio, che, per l'uomo in forma attiva, per la donna in forma passiva, sta sempre profondamente alla radice del godimento amoroso. Che cosa vuol dire che a Goethe, l'olimpico, piacessero le cose così?

Arm und kleiderlos war, als ich sie geworben, das Mädchen;
Damals gefiel sie mir nackt, wie sie mir jetzt noch gefällt³⁸⁶.

³⁸⁶ *Epigr.*, 98.

E questa è altresì la ragione per cui la conquista d'una donna mediante il danaro può diventare più attraente che non la conquista mediante l'amore, perchè, cioè, determinando col puro mezzo del danaro a piegare una volontà che per la semplice partecipazione al piacere dell'amore non cederebbe, si ottiene una sensazione più viva, immediata, tangibile (risultante dalla stessa riluttanza con cui si presta alla carezza la donna che si dà per danaro e non per piacere) dell'esercizio d'una padronanza e d'una violenza; chè il far quel che si vuole d'uno s'attesta soprattutto quando si vede piegata, spezzata, annichilita, una volontà che non vorrebbe.

Che tutto ciò sia, del resto, lo mostra ancora il fatto che l'uomo, *ogni* uomo, trae una viva eccitazione voluttuosa dal pensiero di violentare una donna (e in fondo tutti i gesti d'amore che fa un uomo con una donna, cingere la vita, stringere il braccio, afferrare i polsi, sono la pallida rappresentazione dell'esercizio della violenza) e

quindi, ammessa l'armonia dianzi adombrata della natura, la donna *deve* trarre un altrettanto viva eccitazione voluttuosa al pensiero di venir violentata. Supposto insomma, che per un uomo, che si trovi in una via o in una campagna deserta, sia motivo, non di nausea o disgusto, ma di piacevole eccitamento voluttuoso il pensiero: «se incontrassi una bella ragazza qui dove potrei a colpo sicuro e impunemente investirla e farne il mio piacere!», per una ragazza che passi per una via o una campagna deserta, *deve* possedere l'*istesso* senso di voluttà, sebbene non aggressivo (attivo), ma timoroso (passivo), il pensiero: «se un uomo qui mi assalisse!». Anche in ciò si ha il riflesso psichico del modo di agire dei due apparati fisici: uno dei quali ha il destino di irrompere dentro con violenza sanguinosa, l'altro di subire questa imperiosa, dolorosa, prepotente irruzione e manomissione. Potrebbero i due spiriti essere fatti diversamente, non aver tra di loro un rapporto conforme a quel che hanno i due corpi? Impossibile pensarlo. Lo spirito è solo l'interno della stessa cosa il cui esterno è il corpo. La donna è dunque per natura soggetta e

schiaava, e il sentirsi tale la delizia; l'uomo padrone che comanda ed impone, e da ciò trae il suo godimento. Si ha qui la conferma di quella dottrina dei rapporti tra spirito e corpo che è la teoria del «doppio aspetto».

E guardate, del resto, la «fisica dell'amore» in *tutto* il mondo animale, ma guardatela veramente non state contenti a leggerne le descrizioni; guardate lo stallone e la cavalla, il gallo e le galline, o, se non potete altro, guardate quel che fanno le mosche volando intorno nella vostra camera. È sempre dovunque lo stesso gesto. Il maschio che soggioga e costringe; la femmina che con trepida voluttà attende e subisce l'atto di dominio. Ne avete l'impressione evidentissima e sicura che *per natura* l'amore è sempre imposizione, forza, violenza, soggezione coatta della femmina al maschio. Potrebbe essere la cosa *radicalmente* diversa per noi? No. Se c'è una sfera in cui nonostante lo starnazzare delle oche che squittiscano a perdifiato «spirito, spirito!», è chiaro come il sole che la natura umana affonda le sue radici nella natura animale generale, questa è proprio la sfera della sessualità. — Anche nella vita dell'amore, come

nella vita politica e sociale una sola teoria trova veramente riscontro nei fatti: quella della forza e dell'«autorità»³⁸⁷.

Così resta pienamente lumeggiata la natura poligamica dell'uomo e monogamica della donna, la riluttanza assai maggiore nella seconda in confronto che nel primo all'atto d'amore. L'uomo è naturalmente e legittimamente poligamico perchè è nell'amore il padrone e tale sua padronanza assicura il piacere tanto di lui che la esercita quanto della donna che la subisce; ora la sua padronanza non vien meno, ma si afferma, se, oltre la donna che è già cosa sua, egli prende come ulteriore sua cosa un'altra donna. La donna invece, è soggetta, schiava, cosa dell'uomo e in tale suo essere cosa di lui assicura, non solo il piacere dell'uomo, ma il proprio. Ora tale soggezione è infranta se la donna prende un altro amante; essa sottrae con ciò del tutto o in parte al primo quel che è sua proprietà (solo così procacciando

³⁸⁷ Cfr. il mio volume *La Filosofia dell'Autorità* (Palermo, Sandron).

il rapporto d'amore un godimento pieno tanto all'uomo quanto alla donna) per darlo ad un altro. Mentre l'uomo con la poligamia conferma quel che è l'essenza del rapporto amoroso (la padronanza maschile), la donna se non è di uno solo rinnega l'essenza del rapporto medesimo (la soggezione e schiavitù femminile), precisamente come la proprietà non è rinnegata se il proprietario alle cose che ha ne aggiunge altre, ma lo sarebbe se le cose si involassero al loro proprietario.

L'antifemminino del femminismo.

Di qui l'assurdo enorme, per quanto sia oramai diventato nella presente fase sociale assoluto dominatore, della uguaglianza dell'uomo e della donna, della parificazione dei diritti di questa ai diritti di quello nel campo sociale e politico. Schopenhauer aveva profondamente osservato che già il concetto europeo della «dama» della «signora», questa venerazione della donna, frutto della vecchia galanteria francese e della «stupidità cristiano-germanica», è qualcosa di assolutamente artificiale e innaturale, che fa ridere alle nostre spalle tutta l'Asia e

l'Africa. «Die eigentliche Europäische Dame ist ein Wesen, welches gar nicht existiren sollte»³⁸⁸. Che dire dei diritti sociali e politici, l'esigenza dei quali è venuta ora ad aggiungersi al concetto della donna come «dama», al di là del quale, al tempo di Schopenhauer, non si era ancora andati? Risponde su ciò, con perfetta verità, l'altro grande pensatore tedesco, il Nietzsche, notando che, come l'uomo nella profondità tanto del suo spirito quanto del suo desiderio, non può pensare che orientalmente circa la donna, così la donna, quanto più è veramente donna, tanto più si difende, mani e piedi, dai «diritti»³⁸⁹.

³⁸⁸ *Parerga and Paralipomena* II § 369 (in *Werke* ed. Deussen, vol. V p. 684).

³⁸⁹ Cfr. *Jenteits* ecc. N. 238 a *Ecce homo* (*Werke*, ed. tasc. vol. VIII. p. 196 e XI p. 318). – Osservazioni profondamente esatte circa tale disuguaglianza di natura della donna dall'uomo, e quindi circa il fatto che la donna veramente donna non sa che fare della vita pubblica e dei diritti politici, si trovano nel bel

Perciò si può porre come regola generale che la donna che si occupa della «cosa pubblica», che s'intende a menadito di politica, che segue tutti i congressi internazionali, che è al corrente con tutti i trattati, che vuol riformare o salvare la società coi congressi pacifisti, con le armate della salute e simili, non è sessualmente affatto

libro di GINA LOMBROSO, *L'Anima della Donna* (Bologna, Zanichelli). Profondamente esatta anche la proposizione dello Spengler: «Erst das Weib ohne Rasse, das Kinder nicht haben kann oder will, das nicht mehr Geschichte *ist*, möchte die Geschichte der Männer *machen*, nachmachen» (*Untergang des Abendlandes* II, p. 405). Nè c'è quasi pensatore serio che non abbia fatto analoghe constatazioni. «Grade die edelsten Frauen nimmermehr verzichten wollen auf das Vorrecht ihrer Inferiorität, sie *wollen*, ob auch die höchste Bildung sie zu voller Selbständigkeit befähige, nicht lassen von jener autonomen Hingebung des eigenen Selbst, noch von der freien Unterordnung, ohne die sie ihrem innersten Wesen, als welchen sie zu solch zwangloser Unterwürfigkeit hindrängt, nimmermehr würden Genüge schaffen können» (BAHNSEN, *Widerspruch* ecc., cit., II, 155).

donna, è completamente priva di femminilità, e il suo occuparsi ed essere competente di quelle questioni è nient'altro che l'indice di tale sua privazione. Ne è una prova la ripercussione che una siffatta attività della donna dà nella sessualità maschile. Chi, al pensiero che la donna che preme sotto di sé è una che fa sul serio la «deputatessa» non si sentirebbe diventare immediatamente frigido? Facendo il personaggio politico o parlamentare, la donna attesta di essere sfeminizzata e asesualizzata, e (a meno che non viva la vita politica per scherzo e come un mezzo per l'amore) rinuncia e deve rinunciare all'amore.

La filosofia della castità femminile.

L'impulso sensuale, adunque, è assai più forte e sfrenato (e più sfrenato perchè più forte) nell'uomo che nella donna. E di questa minor sensualità femminile ha, con l'abituale sua penetrazione e originalità, fatto la filosofia il Simmel. Il carattere sessuale della donna (egli dice) è assoluto, esiste in sé e per sé, non nella relazione all'altro sesso. «Essa posa nella sua femminilità come in

un'assoluta sostanza essenziale e (dando alla cosa un'espressione alquanto paradossale) indifferente a ciò che vi siano uomini o no». Invece per l'uomo «la sua mascolinità (in senso sessuale) è più intimamente congiunta con la relazione alla donna». Per l'uomo, cioè, la sessualità è tutto e solo relazione, e quindi non esiste se non nella relazione con la donna; per questa la sensualità è un assoluto, un essere-per-sè, e quindi il rapporto con l'uomo qualcosa di relativamente secondario, che potrebbe non esserci pur senza che quell'assoluto sessuale femminile venisse meno, ed è solo un'estrinsecazione, una realizzazione empirica di questo. Perciò «la donna non ha altrettanto bisogno dell'uomo in genere, perchè essa ha la sua vita sessuale per così dire in sè, quale l'assoluto conchiuso in sè della sua essenza; tanto più essa ha bisogno, affinchè questa essenza abbia a manifestarsi, dell'uomo come individuo. All'uomo, che è assai più facile ad essere sessualmente eccitato, perchè in ciò si tratta per lui non della messa in moto della totalità del suo essere, ma solo d'una funzione parziale, è

sufficiente a ciò soltanto un'eccitazione generica»³⁹⁰. Osservazioni veramente geniali, le quali, sebbene il Simmel le tragga a conseguenze diverse da quelle qui poste innanzi³⁹¹, pure suffragano profondamente la

³⁹⁰ *Das Relative und das Absolute im Geschlechter-Problem in Philosophischer Kultur* (Lipsia, Kröner, 1919, p. 63-66).

³⁹¹ Una delle conseguenze che il SIMMEL ne trae è che l'uomo per giungere al centro delle cose ha bisogno della catena del ragionamento logico, della dimostrazione. La donna, invece, «manca di logica», non «dimostra». Ciò avviene perchè l'essere femminile, a differenza del maschile, posa già in sè nella centralità dell'essere e non ha bisogno della via del ragionamento per giungervi. «Dieses weibliche Sein wurzelt unmittelbar in dem Fundamentalem überhaupt, die Frau empfindet das Erste und Unbeweisbare in jedem thema probandum, für das sie sozusagen den Unweg des Beweises nicht braucht und nicht brauchen kann» (*ib.* p. 80). È, insomma, ciò che si esprime comunemente quando si dice che la donna è, «intuitiva». Perciò, aggiunge il Simmel, le donne vennero così spesso ritenute esseri che potevano aver rapporto con le forze occulte, Sibille o streghe (*ib.* p. 92). Anche Schopenhauer

nostra proposizione fondamentale, quella cioè dell'esistenza nell'uomo d'una sensualità assai più impetuosa e imperiosa che non nella donna.

**Lo squilibrio della bilancia
amorosa nei due sessi**

Della maggior forza e sfrenatezza dell'impulso sensuale

opina che non fosse affatto sbagliato ricorrere, come facevano gli antichi germani, al responso delle donne; ma per un'altra ragione: che cioè le donne, affette da «miopia spirituale» (onde anche sono più serene di noi che scorgiamo i mali venire da più lontano) vedono le cose vicine che invece sfuggono alla vista dell'uomo; e che essendo più calme di noi non vedono nelle cose più di quel che realmente v'è, mentre noi, eccitati dalle passioni, vi aggiungiamo l'immaginario. (*Parerga u. Paralipomena*, II, § 366; *Werke*, ed. Deussen, vol. V, p. 678-9). Così pure lo Spengler pensa: «Das Weibliche steht dem Kosmischen näher. Es ist der Erde tiefer verbunden und unmittelbarer einbezogen in die grossen Kreislanfe der Natur... Das Weib *ist* Schicksal, *ist* Zeit, *ist* die organische Logik des Werdens selbst. Eben deshalb bleibt das Kausalprinzip ihm ewig fremd» (*Untergang des Abendlandes*, II, 403).

nell'uomo troviamo, del resto, la conferma nel fatto elementare che i rapporti tra l'uno e l'altro sesso si sistemano appunto nel senso che in amore l'uomo muove alla conquista della donna e la donna sfugge e resiste. Questo fenomeno che, considerato l'insieme di ciascun sesso e a parte le anomalie individuali, è così generale e costante, costituisce la prova evidente che la intensità amorosa è maggiore nell'uomo che nella donna. Se, infatti l'impulso sensuale fosse più violento in quest'ultima, le relazioni fra i due sessi si sarebbero, fin dai primordi della specie, assise sopra una base inversa: e cioè la donna avrebbe spiegata l'attività della ricerca conquistatrice, l'uomo sarebbe rimasto nella passività e avrebbe opposto la resistenza pudica. Se l'impulso sensuale fosse di pari forza in entrambi i sessi, fin dal principio i rapporti si sarebbero stabiliti nel senso che la ricerca e l'attività conquistatrice si manifesterebbero in uguale misura nell'uno e nell'altro sesso. In entrambi i casi questi rapporti si sarebbero fin dal primo apparire della specie sistemati necessariamente in una delle

forme ora accennate, per l'azione spontanea dell'impulso amoroso, e questa prima sistemazione avrebbe adattato a sè i successivi rapporti morali, famigliari e sociali, e si sarebbe perpetuata lungo il corso della vita della nostra specie, sicchè oggi troveremmo altrettanto normale il fatto che la ricerca e l'attività conquistatrice amorosa sia propria della donna, o si manifesti ugualmente nella donna e nell'uomo, quanto al contrario troviamo normale che questa ricerca e questa attività siano invece esclusive dell'uomo.

Ma se è appunto quest'ultimo fenomeno che divenne normale, ciò non può essere se non la conseguenza del fatto che fin dal principio l'impulso amoroso fu più intenso nell'uomo che nella donna. Nè ci si lasci sedurre dalla brillante tesi di Schopenhauer che, cioè, come la natura ha provveduto la donna d'una bellezza, e d'una bellezza breve, e delle arti di farla valere, affinchè in quel breve tempo essa possa impadronirsi d'un uomo siffattamente da indurlo a contrarre l'impegno legale di assumersi la cura di lei per tutta la vita (al che non lo

indurrebbe mai la riflessione razionale)³⁹² – così la spiegazione della castità femminile sta in ciò che l'amore sessuale femminile è lo «spirito di corpo» delle donne, indispensabile ad essere osservato rigorosamente da tutte affinché si possa raggiungere il risultato che per ottenere quell'unica cosa che l'uomo desidera dalla donna egli sia costretto a darle in cambio tutto quello che alla vita di lei è necessario³⁹³. Nè si affermi in generale che la diversa intensità d'impulso sensuale nei due sessi, anzichè essere originaria, o come si potrebbe dire «costituzionale», è un prodotto delle condizioni sociali che agirono sulla donna nel senso di reprimere la manifestazione della sua attività amorosa, e, a lungo andare, di attenuarla, e ciò perchè l'astensione dall'atto dell'amore, la verginità, è per la donna da moltissimo tempo la condizione prima onde poter ottenere

³⁹² *Parerga und Paralip.*, II, § 365 (*Werke*, ed. cit. V, 677).

³⁹³ *Parerga u. Paralipomena*, vol. I. *Aphorismen zur Lebensweisheit C.* IV (*Werke*, ed. Deussen, vol. IV, p. 405 e segg.).

una posizione economicamente e socialmente regolare mediante il matrimonio. Tale affermazione sarebbe del tutto inattendibile.

In primo luogo infatti, la stessa diversità di atteggiamento psicologico di fronte all'amore si avverte nei due sessi delle specie animali precedenti la nostra, nelle quali pure il maschio muove alla caccia violenta della femmina e questa sfugge e resiste spesso fierissimamente: talchè è chiaro che la diversa intensità di impulso amoroso nell'uomo e nella donna è un fenomeno assolutamente indipendente dall'azione delle condizioni sociali; che si è formato nella catena degli esseri in un momento precedente alla umanità stessa e che pervenne a questa dalle specie inferiori ond'essa ebbe origine.

Ma la tesi che la diversa intensità amorosa dei due sessi sia un prodotto delle condizioni economico-sociali, si appalesa infondata anche per un secondo ordine di idee. L'impulso amoroso è un fenomeno assolutamente primitivo: esso è precedente al consolidarsi e anche al semplice delinearisi di qualsiasi condizione economico-

sociale; poichè queste condizioni sono un prodotto dello spirito umano e l'impulso amoroso precede anche questo, ed esisteva ed operava fin già nel momento iniziale in cui la umanità usciva dall'animalità e prima che essa avesse potuto elaborare qualsiasi costruzione sociale. Se dunque l'impulso amoroso è precedente alla struttura economico-sociale, esso ha cominciato ad agire anche nella nostra specie in modo indipendente da quella. Non si può già pensare che questo impulso sia venuto modellandosi su ciò che, nel momento in cui esso cominciava ad agire nell'umanità come tale, ancora non esisteva; bensì è d'uopo ritenere che quello che ancora non esisteva – cioè la struttura economico-sociale – sia andata, a mano a mano che si formava, adattandosi al fenomeno che trovava già esistente, costituito, operante, vale a dire l'impulso sessuale.

Se questo adunque si fosse presentato distribuito nei due sessi inversamente da come ora lo vediamo, o in uguali proporzioni, la struttura sociale, formandosi posteriormente, si sarebbe adattata a tale situazione. E se

è vero che essa fin da principio tendè a rendere possibile lo sfruttamento economico, è chiaro che questo fine poteva venir raggiunto anche rispettando il fondamentale modo d'agire dell'impulso amoroso nei due sessi per ipotesi diverso da quello reale; anzi, che per raggiungere quel fine non v'era nessuna ragione che essa si elevasse in contrasto con questo modo d'agire. Per cui noi vedremmo ora una serie di istituti che saprebbero conciliare con lo sfruttamento economico il funzionamento normale dell'impulso amoroso nell'ipotetica sua distribuzione tra i due sessi diversa dall'attuale.

Il fatto che l'intensità amorosa sia distribuita in proporzione maggiore nell'uomo che nella donna, ci risulta quindi un fatto primitivo, avente la sua radice nella costituzione psicologica dei due sessi, e tale perciò che permarrà attraverso ad ogni possibile riforma sociale e indipendentemente da qualsiasi di esse.

Ora, questo fatto importa che nel sesso maschile resida una gran parte d'impulso sensuale che non trova la

sua corrispondenza nell'altro sesso in altrettanta quantità di tale impulso. Ed è in primissima linea questa circostanza tanto volgare e comune quella che non permetterà mai una soluzione del problema dell'amore così razionale e soddisfacente da consentire la tranquillità dei nostri spiriti e l'esplicazione normale dei nostri desideri.

Questa esplicazione normale richiederebbe infatti in primo luogo che al desiderio sensuale d'uno dei due sessi corrispondesse un'uguale misura dell'impulso sessuale dell'altro. In questo caso, e solo in questo, la «fame d'amore» potrebbe trovare un normale e legittimo appagamento. Poichè, non essendo ciò che serve a soddisfare questa «fame», come è invece il pane per l'altra, un oggetto materiale e passivo, ma essendo invece alla sua volta un soggetto, uno spirito, una volontà, solo mediante una tale adeguazione dei due impulsi la soddisfazione del desiderio d'amore nell'un sesso si attuerebbe mediante il semplice operare dello stesso desiderio nell'altro sesso e senza l'intrusione di elementi e di forze estranee (raggiro, lenocinio, prostituzione, ecc.);

nel che consiste appunto l'esplicazione e l'appagamento normale e legittimo di quel desiderio. Ciascuno dei due soggetti, in una parola, nell'atto stesso di ricercare e conseguire la soddisfazione del proprio desiderio, fornirebbe all'altro, in maniera affatto spontanea e normale e in misura esattamente equivalente al bisogno, il mezzo per soddisfare il desiderio di quest'altro. Ma siccome l'adeguazione dei due impulsi manca, e da un lato ne residua una certa quantità che non trova il suo corrispondente dall'altro, così ne seguita in primo luogo che una parte della «fame d'amore» rimarrà sempre senza soddisfacimento (passione non corrisposta), in secondo luogo che onde adeguare all'impulso i mezzi per soddisfarlo, venendo meno il mezzo normale che sarebbe l'azione d'un corrispondente impulso nell'altro sesso, saranno sempre messi in opera i mezzi anormali, come l'inganno, le varie forme della prostituzione, da quella del danaro a quella matrimoniale della posizione sociale, ed altri consimili. E diciamo *sempre*, perchè, come abbiamo dimostrato, la mancanza di adeguazione, che è la causa per cui si fa ricorso a questi mezzi,

è permanente e irriducibile. Sicchè ne consegue che non solo i drammi d'amore, ma persino la massima parte di quei tristi fenomeni che vengono compresi sotto il nome di questione sessuale (lenocinio, prostituzione, corruzione di minorenni, ecc.) e che comunemente si pensa possano sparire dietro un radicale mutamento delle condizioni economico-sociali, accompagneranno eternamente l'umanità nel suo cammino doloroso e faticoso.

La filosofia della prostituzione.

Fermiamoci, per esempio, sul fenomeno della prostituzione. Si ripete comunemente che la prostituzione è per la massima parte dovuta alla miseria che spinge la donna a far mercato di sè. Ma una semplicissima osservazione basta a mostrare l'insufficienza di questa spiegazione. La miseria preme con la medesima forza e nella medesima estensione su entrambi i sessi. Ora, perchè questa uniforme pressione della miseria esprime solo dal seno del sesso femminile (almeno in via nor-

male e di gran lunga preponderante) il fatto della prostituzione? Se la miseria fosse la causa efficiente della prostituzione, l'effetto si riscontrerebbe indifferentemente e ugualmente in entrambi i sessi. Non si riscontra invece nel sesso maschile unicamente perchè manca la corrispondente *domanda* da parte del sesso femminile. È soltanto il fatto che questa *domanda* esiste invece da parte del sesso maschile quella che produce la prostituzione; è vale a dire il fatto che esiste nell'uno dei sessi, quello che manca nell'altro, cioè l'impulso sensuale così esteso da rendere necessario di mettere a profitto la povertà per il soddisfacimento dei propri desiderî.

La prostituzione, adunque, non è che il risultato dello sforzo che fa il sesso maschile per ottenere con uno strumento artificiale (il danaro) l'adeguazione al proprio desiderio del mezzo di soddisfarlo, adeguazione che il normale funzionamento del desiderio sensuale nell'altro sesso non gli fornisce, appunto perchè tale desiderio nell'altro sesso è naturalmente inferiore a quello che esso risente. La causa della prostituzione è perciò

unicamente un fatto psicologico immutabile, cioè questa plusvalenza del desiderio maschile. La prostituzione è il surrogato di ciò che è nelle specie inferiori ed era nell'umanità primitiva la violenza, ed è come questa necessaria ad ottenere l'adeguazione del desiderio col mezzo di soddisfarlo, resa altrimenti impossibile dalla disparità dell'impulso sensuale nei due sessi. La prostituzione è quindi la prova della scarsità relativa dello stimolo sensuale nella donna poichè esso ha bisogno di venir sostituito con lo stimolo del denaro, affinchè il prevalente desiderio maschile possa incontrare il suo appagamento. La prostituzione è per conseguenza la dimostrazione luminosa e decisiva della castità femminile.

E perciò il giudizio d'infamia che l'accompagna non sarebbe forse suscettibile di revisione?

Sostiene, ad esempio, il Simmel che, consistendo la perdita dell'onore femminile nella sproporzione tra ciò che la donna dà e ciò che riceve (poichè essa dà all'uomo tutta la sua personalità, mentre l'uomo dà a lei in cam-

bio di questa solo una piccola parte della sua) la prostituzione aggrava questa sproporzione, perchè in essa, mentre la donna continua a dare ciò che ha di maggiormente personale, l'uomo non dà più in cambio nemmeno la più piccola parte della sua personalità, ma la cosa più impersonale che si possa pensare, cioè il danaro. E avverte inoltre che la prostituzione, al pari di tutto ciò che esce dalla norma (p. e., un uomo con sei dita), eccita disgusto, appunto perchè esce dalla norma costantemente dominante nei rapporti sessuali, e cioè che l'uomo ricerchi e la donna sia ricercata e scelga: nella prostituzione questa norma è capovolta, perchè chi cerca è chi offre la mercanzia, chi è cercato e sceglie è chi dà il danaro³⁹⁴. Ma, circa il primo punto, lo stesso Simmel ammette che proprio il dare tutto sè per poco d'altri, possa costituire un fatto altamente e religiosamente morale (non sarebbe forse ciò che sta alla base

³⁹⁴ *Einleitung in die Moralphilosophie* (Stuttgart, Cotta, 1911, vol. I, p. 195-212).

del carattere religioso e di pratica di culto che ha spesso assunto presso diversi popoli la prostituzione²). E quanto alla seconda tesi essa posa evidentemente sulla falsa assunzione che normalmente la donna, essendo cercata, scelga. Ciò non è; è cercata, sì, ma è l'uomo che sceglie quale cercare, e, cercandola, è certo (o quasi) di ottenerla, quando, s'intende, sia pronto a mettere sulla bilancia le poste necessarie per la riuscita della sua scelta. Appunto perchè è colui che cerca, è l'uomo che sceglie, precisamente come è il cercatore d'oro o di funghi, e non già l'oro e il fungo che sceglie. Sceglie, cerca di ottenere ed ottiene o mettendo per la riuscita della sua scelta la posta della sistemazione sociale mediante il matrimonio o quella dell'attrattiva amorosa libera, o quella del danaro, la quale ultima posta subentra quando non è necessario mettere in azione la prima. Non è dunque vero, come vuole il Simmel, che la prostituzione esca dalla norma perchè in essa è la donna che cerca ed è scelta. In realtà, accade nella prostituzione quel che avviene nel formarsi d'ogni rapporto sessuale più legittimo e normale: che cioè è la donna

che è cercata e scelta; solo che questo nella prostituzione avviene con mezzi un po' diversi che nel formarsi del rapporto matrimoniale; e spesso diversi soltanto nell'aspetto esteriore.

Un tasto più giusto tocca il Kohler, pensatore, per vero, non, profondo, ma che manifesta spesso un senso di audace modernità nelle sue concezioni giuridiche e sociali; quando avverte che in nessuno dei popoli dell'antichità preromana il fatto che la donna si concedesse a tutti, era condannato e posto fuori dai confini della costumatezza. Presso molti popoli aveva invece una consacrazione religiosa, il cui bando fu soprattutto opera del giudaismo, sebbene anche in questo fosse ammesso nei primi tempi accanto al principale un matrimonio secondario. Nemmeno in Roma all'epoca augustea la relazione con una prostituta era considerata alla stessa stregua che l'unione con una donna appartenente alla società. E sebbene questa concezione romana congiunta col cristianesimo abbia operato fortemente nel Medioevo, «tuttavia la prostituzione non cadde mai nelle città tedesche in tanto discredito come oggi e in

particolare non risultavano biasimevoli gli uomini che eccedevano in questo campo». Fu solo con la riforma che il contrasto s'acui, «ed oggi la prostituzione è ravvisata in una guisa che l'antichità non ha mai conosciuta». È, insomma, la reiezione della società, la quale ha fatto delle prostitute una sorta di banditi sessuali, *Sexualbanditenwesen*, ciò che ha finito per imprimere alla prostituzione un crisma di assoluta spregevolezza³⁹⁵.

³⁹⁵ JOSEF KOHLER: *Recht und Persönlichkeit in der Kultur der Gegenwart* (Stuttgart e Berlino, 1914, pag. 49-52). Come altro esempio delle audaci idee del Kohler in questo campo si può ricordare ciò che egli dice del rapporto omosessuale: «Er ist nicht etwa bloss eine Entartung verbildeter Zeiten: Homosexualität findet sich bei den Naturvölkern und vor allen bei den Völkern des Altertums; er findet sich bei den Florentinern nicht erst zur Zeit Michelangelos, sondern schon zu Zeiten Dantes, er war in den Tagen der Troubadours verbreiten und hat sich von da bis in die modernen Zeiten erhalten.... Dass man ihn zu einem schweren Verbrechen stempelt, ist lediglich eine Idee des Judentums gewesen, welche dann in das Christentum übergegangen ist» (ib. p. 52).

E il Kohler avrebbe potuto ricordare a sostegno della sua tesi la riputazione e l'ascendente di cui talvolta in Grecia godettero le etere.

Del resto, se si volesse spezzare una lancia a sostegno dell'ingiustizia di questo crisma di spregevolezza impresso sulla prostituzione (considerata in sè, come concedimento della propria persona per danaro, e indipendentemente dalle circostanze avvilenti, vita nelle strade, frequentazione di locali di bagordi, lusso sfrontato, grossolana volgarità di spirito, circostanze che, come il Kohler mette in luce, solo oggi accidentalmente, in forza della reiezione assoluta della meretrice dalla società, sono venute a formare l'accompagnamento della prostituzione) basterebbe far capo al cambiamento di valutazione di cui un fatto considerato da principio all'identica stregua della prostituzione è pur venuto ad usufruire.

È noto come la principale ragione per cui i sofisti eccitavano in Grecia un vivo senso di avversione morale fosse il fatto che essi si facevano pagare il loro insegna-

mento³⁹⁶. Ciò appariva agli occhi dei greci una bassezza del tutto uguale a quella che ai nostri occhi riveste il fatto d'una donna che vende il suo corpo. E l'identità tra i due fatti è esplicitamente stabilita da Socrate. «Quando una persona vende la sua bellezza a chi vuol pagarla, la chiamiamo bagascia.... Nella stessa guisa, quegli che vende la sapienza per danari a chi la vuole, si chiama sofista»³⁹⁷.

Ora, quel che pochi secoli fa, al tempo dei greci antichi, era dunque posto allo stesso livello della prostituzione, cioè il vendere la sapienza, si è oggimai riconosciuto

³⁹⁶ «Das hat bei den Zeitgenossen besonderen Ans oss erregt, da sie von einem gewinnbringenden höheren Beruf im geistigen Leben so wenig etwas wissen wollen wie im Staat... Besonders anstössig erschien es, dass die neue Kunst, das freie Wort, das Gespräch, die Resultate des Denkens zur Waare machte». (ED. MEYER: *Geschichte des Alterthums*, Cotta, 1915, vol. IV, 2. ediz., p. 254).

³⁹⁷ SENOFONTE: *Memorabili*, I, VI, 13 (trad. Bertini).

perfettamente ammissibile, corretto, normale, e non solo non urta più il senso morale, ma al contrario se taluno si proponesse come massima etica di non farlo, questo verrebbe considerato come un'eccentricità. Si concepisce quindi oggi come del tutto possibile che, uno, pur insegnando mediante un corrispettivo in danaro, possa insegnare per pura coscienza, per la passione, disinteressata e indipendente dal danaro, che tale funzionamento suscita in lui. Ma ciò dovrebbe logicamente riflettersi, nella valutazione universale, sull'altro termine del parallelo che, come risulta dal linguaggio di Socrate, era proprio del giudizio morale dei greci antichi. L'evoluzione del giudizio morale avvenuta riguardo uno dei due termini, avrebbe dovuto avvenire anche per l'altro, nell'antichità congiunto con quello. Quali sono le ragioni della giustificazione che tale evoluzione ha finito per accordare a uno dei due termini, quello della vendita della sapienza? Che l'insegnante si appassiona pel suo compito, trova gusto nel vedere il progresso intellettuale che suscita, lavora per passione

e soddisfazione; e appunto perchè a questo lavoro, pienamente per lui già in sè soddisfacente, e fruttuoso ad altri e alla società, si possa dedicare completamente, è giusto che sia pagato per ciò, che di ciò possa vivere. Ma il vendere la bellezza non può forse avere il medesimo ordine di giustificazioni? Si può trovare in un certo senso in quel fatto un fondo di disinteresse, un'attrattiva altrettanto disinteressata quanto quella dell'insegnante coscienzioso e appassionato che pur riceve stipendio o mercede senza che ciò diminuisca la disinteressata passione per l'opera sua: l'attrattiva consistente nell'avvertimento e nella soddisfazione del piacere che si dà altrui; la cura, soddisfacente disinteressatamente per sè e indipendentemente dal danaro che si riceve, di tale piacere che si suscita in altri. Tanto è vero, che, così la comunicazione della sapienza, ossia l'insegnamento, come la comunicazione di quest'ultimo piacere, ossia la concessione del proprio corpo, la si farebbe, da chi è disinteressatamente appassionato per la cosa in sè stessa, anche per nulla, se non ci fosse biso-

gno di guadagnare per vivere. Il fatto che, poichè questo bisogno v'è, si riceva danaro, come può essere non disonorevole, perchè si avverte che lascia intatto il disinteresse spontaneo per la cosa, in un caso, nel caso della vendita della sapienza, ed essere invece disonorevole solo nell'altro, nel caso della vendita della bellezza, quasichè qui esso sicuramente togliesse via quello spontaneo interesse per la cosa che si riconosce non toglie nell'altro caso?

Ma, checchè si pensi di questa giustificazione etica della prostituzione, rimane sempre quanto più sopra venne dimostrato, che cioè essa non si spiega se non per la castità di gran lunga maggiore della donna rispetto all'uomo. Ed essendo tale squilibrio tra l'impulso sensuale dell'uno e dell'altro sesso un fatto permanente, che è insito in modo indelebile nella razza, anzi (e questo riconferma l'impossibilità di cancellarlo mediante un rimaneggiamento delle condizioni economico-sociali) in tutte le specie viventi a noi più vicine; ne discende che esso permarrà attraverso a qualsiasi rivoluzione politica, o sociale, e continuerà inesorabilmente a

dare i suoi frutti, i quali sono: da un lato, incompleto appagamento in quanto chiesto col mezzo normale e naturale (corresponsione del desiderio al desiderio); dall'altro, prostituzione nelle sue varie forme, (mercato aperto o abbandono del corpo al maschio nel matrimonio per conseguire i vantaggi sociali di questo, o per soddisfare tendenze romantiche, sentimentali o famigliari, ma senza un corrispondente impulso sensuale); e quindi eternità di tutti i fenomeni penosi compresi sotto il titolo di questione sessuale, drammi d'amore, mercimonio, lenocinio, tratta, e, non ultimo di essi, sebbene più nascosto e sconosciuto, quello ripugnante che la donna, nel matrimonio o fuori, sia e rimanga lo strumento inerte e passivo del maggior desiderio sensuale maschile.

Già in forza di questo primo ordine di considerazioni possiamo adunque concludere che una soluzione del problema dell'amore è fuori della portata della specie umana.

Illustrazioni aforistiche.

Vi sono donne che amano veramente per sempre un solo uomo e il cui cuore è una fonte perenne d'amore per lui sempre fresco e vivo quale nei primi momenti. Esse sono proprio come l'edera che muore ove s'attacca.

Ma sono come l'edera anche per ciò che non possono rimaner ritte senza appoggiarsi. E poichè ogni nostro profondo sentimento è forse, in modo oscuro ed inconscio, l'espressione istintiva con cui si manifesta un bisogno vitale della nostra natura, ossia la richiesta di ciò che la possa colmare e riparare là dove essa si sente soprattutto mancante e vacillante, così l'ostinata tenacia dell'amore d'una donna può non essere altro che la manifestazione dell'inconsapevole esigenza d'un sostegno continuo e costante, di cui, come l'edera, la sua vita spirituale ha imprescindibile bisogno per reggersi in piedi.

*

* *

Il matrimonio monogamico contraddice in sostanza

una delle sue esigenze fondamentali. Questa è la verginità della donna, la quale si richiede per il piacere finissimo e raro di iniziare la fanciulla all'amore. Con la richiesta della verginità, in regime di monogamia viene riconosciuto che tale iniziazione è in amore (tanto che ce la si procura, e, quasi a dire, la si paga con la fedeltà di tutta la vita) la cosa sopra ogni altra deliziosa e desideratissima. Ma, se è ciò, perchè una sola volta? Il matrimonio monogamico cozza dunque nella contraddizione di fondarsi sul riconoscimento che è sommamente desiderabile una cosa che esso vuole proibire e togliere fuori d'un'unica volta.

*

* *

Non vi sono, parlando in generale, donne brutte. La donna cosiddetta brutta è spesso solo come la musica difficile, che, alla prima audizione, sembra un accavallamento incompuesto di suoni, ma della quale il conoscitore riesce tosto a scoprire i pregi. Così all'occhio dell'uomo appassionato per le donne e intelligente di

femminilità, raramente esistono donne brutte, perchè in ognuna egli sa scoprire, esaminandola, la sua particolare bellezza e la sua speciale attrattiva.

Basta quasi sempre il trasparire sul viso della donna dell'espressione del desiderio, riposto ed occulto, di gustare il piacere dell'amore con l'uomo che la guarda, perchè il suo aspetto, per quanto brutto, si faccia gradevole. Il solo vedere nella donna l'espressione del sentimento «quanto mi piace costui! come non potrei non cedere se egli mi sollecitasse!», è sufficiente perchè il sollecitarla sia cosa grandemente interessante, ossia per rendere la donna attraente anche se è esteticamente brutta. Quindi ogni donna che *vuole* veramente essere bella, lo diventa; non solo per ciò che lo sforzo costante ed attento verso la maggior possibile bellezza da essa conseguibile finisce per modificarne veramente i tratti fisici; ma soprattutto perchè il solo trasparire dello sforzo di essere bella, ossia di piacere, ossia di veder soddisfatto il desiderio che essa sente d'un uomo, tale sforzo, essendo la manifestazione più profonda di siffatto desiderio, è già per sè una cosa bella, diffonde già

da sè nell'aspetto della donna una tenue, impalpabile, inesprimibile bellezza. Del resto, nel momento più delicatamente affascinante del giuoco d'amore, in quel preciso momento in cui l'uomo vede la donna che dapprima gli resiste, poscia diventando in lei a poco a poco invincibile il desiderio di lui, con quel tremore improvviso che annuncia lo sciogliersi dei legami del pudore, si concede – in quel momento, quale donna è brutta?

*

* *

Vi sono donne, le quali sono assolutamente certe – d'una certezza, che, se smentita, scoppia in indignazione come davanti a un delitto – d'aver diritto su di un uomo, pel fatto che lo amano immensamente. Cioè, non perchè abbiano messo in pericolo la loro vita per salvarlo da un incendio o da un naufragio, o perchè lo vengano con dura pena curando in una lunga malattia, o perchè gli abbiano aperta la via del successo o della fama, o gli abbiano dato la ricchezza, o cerchino con devota e diuturna attenzione di rendergli lieta la vita e

di assisterlo col consiglio e col lavoro; – ma perchè lo amano: ossia semplicemente perchè c'è dentro di loro, all'immagine e al pensiero di quell'uomo, una viva effervescenza, un attivo agitarsi e turbinare di sentimenti, un senso di indicibile rapimento.

*

* *

Vi sono uomini nei quali all'immenso amore di cui una donna li fa oggetto non corrisponde che il piacere di essere amati, il vivo godimento intimo che dà ad essi il pensiero di sapere che la donna languisce per loro. Questo – e non un pari amore, anzi spesso nemmeno l'*amore* – è l'unico sentimento con cui essi quell'amore della donna per loro possono corrispondere. E il gusto di conservarsi questo sentimento è per essi una ragione di sufficiente interesse onde desiderare di tener avvinta a sè la donna, magari con sacrificio di tutta la vita di costei. Di più, spesso, questo sentimento, questo «ricambio», è sufficiente perchè la costruzione dell'edificio amoroso da ambi le parti permanga saldamente

compaginato.

*

* *

Il linguaggio femminile dell'amore. «Nessuno è più bello di te, nessuno si comporta in società meglio di te, nessuno sa parlare più a proposito e tacere con più significato. Però riconosco che se *tu* fossi e facessi tutto diverso, fossi e facessi ciò che negli *altri* non mi piace, quello che *tu* allora fossi e facessi mi parrebbe l'essere più bello, il comportarsi meglio, il parlare e il tacere più a proposito».

*

* *

All'uomo sembra che quasi tutte le donne barino per istinto al giuoco dell'amore. Le civette mirano ad eccitare l'amore altrui, mostrando i segni d'un amore che non sentono: danno a credere, cioè, di avere le carte che non hanno. Ma molto spesso le donne serie ritirano, sconfessano, rinnegano, perchè se ne pentono, l'amore che sentono, e che (suscitando così l'amore

dell'uomo) avevano cominciato a mostrare: esse, cioè, fanno sparire al momento buono le carte che avevano accennate.

L'uomo si indigna in entrambi i casi come d'una mancanza di lealtà e spesso si domanda se le seconde non sieno di specie peggiore delle prime. Ma entrambi i casi non si spiegherebbero per la minor intensità dell'impulso sensuale della donna in confronto dell'uomo? Essa fa più spesso e volentieri di questo, come chi, non sentendo che un mezzo appetito, ne ha, per soddisfarlo, abbastanza d'un leggero spuntino anzichè d'un pasto sostanziale, nè potrebbe andare più in là di quello, e non gli riesce se non piuttosto di trastullarsi col cibo che di mangiare veramente ed a fondo.

*

* *

La donna è come un libro di lettura amena. Lo si legge con piacere, ma non lo si rilegge senza noia. Dove sono i libri di tale natura che offrano di sè ad ogni ulteriore

lettura aspetti così nuovi da dare sempre lo stesso sferzante interesse che hanno dato alla prima?

La specificazione del desiderio sensuale.

La soluzione del problema del pane si appalesa idealmente possibile, perchè, rimossi certi ostacoli dipendenti dall'ordinamento sociale, non si incontrerà poi l'eventualità di un insuperabile ostacolo nella stessa materia prima che serve al soddisfacimento del bisogno. Il pane, e in generale tutti i beni di godimento che servono ad appagare i bisogni fisiologici, non presenteranno mai un centro proprio di resistenza e di discordanza di fronte al bisogno o al desiderio dell'individuo che vuole fruirne. Solo il mezzo che serve a soddisfare il bisogno fisiologico dell'amore, costituendo alla sua volta un individuo, può presentare questa particolarità di essere centro soggettivo di resistenza, di discordanza, di disformità, rispetto al bisogno d'un individuo che vuole soddisfarsi con esso.

Questo fatto non dipende soltanto dalle considerazioni che abbiamo svolte sin qui. Noi possiamo supporre che

lo squilibrio, di cui parliamo, tra l'impulso sensuale maschile e quello femminile, non esista o scompaia; noi possiamo supporre che gli impulsi amorosi dei due sessi siano o divengano perfettamente equivalenti; ma non per questo il fatto ora accennato cesserebbe di essere.

È possibile ritenere che un tempo, quando il desiderio sessuale era più grossolano e più esclusivamente improntato di animalità, la sua soddisfazione fosse conseguibile con perfetta parità ed indifferenza con qualsiasi individuo dell'altro sesso. In quel tempo, più vicino all'epoca della primitiva unità dei sessi nel medesimo individuo, e che risentiva forse qualche lontana influenza di tale unità, era sì può dire il sesso che ricercava il sesso, non l'*individuo*, dotato di determinate particolarità ed attrattive, che ricercava quale solo mezzo possibile per la piena soddisfazione della propria speciale simpatia e tendenza sensuale, un *individuo*, pure dotato di determinate particolarità ed attrattive. L'abisso delle individualità e delle specificità nell'impulso amoroso

non era ancora venuto a spalancarsi tra persona e persona dell'uno e dell'altro sesso, e a rendere immensamente più complicato il problema dell'amore e più remota che mai la sua soluzione.

Ma noi siamo ora assai lontani da questo tempo. La sensualità è divenuta sempre più intensa, più insoddisfatta, più fine, più inquieta, più squisita ricercatrice di godimenti qualificati, anzichè meramente generici; e lo va diventando sempre più sotto i nostri occhi, come lo prova il successo crescente della letteratura a scopo esclusivo di allettamento voluttuoso. La sensualità è divenuta, in ogni modo, rigorosamente specializzata. I sensi d'un'individuo non si accendono ugualmente per tutti gli individui di sesso diverso indistintamente; spesso ve ne sono molti che lo lasciano o lo rendono freddo. I suoi sensi si accendono di preferenza solo in presenza di alcuni, relativamente assai rari, individui: e non tanto in forza della qualità generica della bellezza da questi posseduta (la quale molte volte lascia od anche rende sensualmente freddi), quanto in forza di al-

cune determinate particolarità dell'aspetto di questi individui che, misteriosamente, mentre lasciano ogni altro indifferente, destano nel fondo del suo organismo un'eco vivace, e accentuata in forma specifica, di impulso sensuale.

Da questo specializzarsi della direzione dell'impulso sensuale procede un'estrema difficoltà, anzi praticamente l'impossibilità della coincidenza dell'impulso sensuale nei due, non diremo più ora *sessi diversi*, ma individui diversamente sessuati, poichè, come si è avvertito, oramai l'individualità, con tutte le sue particolarità e specializzazioni, è divenuta prevalente nei rapporti sessuali. Assai di rado, o non mai, l'individuo in cui una persona dell'altro sesso suscita uno specifico impulso sensuale, troverà rispondente l'eccitazione, destata dall'impressione che egli fa, d'un eguale specifico impulso in quella persona. Gli impulsi sensuali specifici degli individui dei due sessi (si noti bene, *specifici*, non *generici*, quelli cioè che sono il risultato del raffinamento e dell'evoluzione, e che tendono a diventare predominanti, anzi a restare i soli, per il fatto appunto che sono

destati non da tutte ugualmente le persone dell'altro sesso, ma solo da alcune relativamente rare di esso) errano, per così dire, e si incrociano senza poter quasi mai incontrarsi. Pure, siccome il bisogno fisiologico reclama il suo appagamento, e insieme con esso reclamano la loro soddisfazione anche altri bisogni e desideri spirituali, come quello della famiglia, così ne viene che, nella maggior parte dei casi, anzi si può dire normalmente, le unioni, siano esse effimere, d'un sol giorno o d'una sola ora, siano esse permanenti, si formano in modo che uno dei due individui si dà all'altro per altre ragioni che non sia l'impulso di passione sensuale verso quest'altro e senza sentire *specificatamente* un tale impulso. Quindi quasi normalmente, e certo assai più spesso che non si creda, nelle unioni degli individui di sesso diverso che ora si compiono, come in quelle che si compiranno nel più lontano avvenire, non v'è la coincidenza dei due impulsi sensuali specifici, bensì l'esistenza di questo impulso (forse) da un lato, mentre dall'altro non v'è che una tiepida, *generica*, responsione,

o forse non v'è responsione di sorta. Sicchè i due impulsi sensuali, o uno dei due errano, o (anche quando siano raffrenati su tale direzione) tendono ad errare, fuori dell'unione effimera o permanente formata tra i due individui.

Il fatto dell'impossibilità pratica che l'impulso sensuale specifico di due individui di sesso diverso si incontri; questa mancanza di coincidenza d'esso impulso per quanto riguarda le persone, fa sì, da un lato, che nelle unioni, cui, o per la soddisfazione del bisogno fisiologico o per quello del desiderio della famiglia, è pur d'uopo formare, questo impulso sensuale specifico (che pure è il risultato di un'evoluzione superiore e d'un raffinamento della razza) non possa quasi mai trovare il suo appagamento; dall'altro lato (in quanto cioè l'impulso sensuale specifico si diriga con somma violenza verso una persona, che, non provandone uno correlativo, repelle a soddisfarlo) questa mancanza di coincidenza costituisce la causa e l'origine inesorabile ed eterna di tutta la delinquenza amorosa.

I troppi scopi della famiglia monogamica.

Fermiamoci un istante, a meglio lumeggiare questo concetto, sui rapporti tra l'impulso specifico sensuale e l'unione familiare. È certo che, quali si siano i mutamenti politici e sociali che possano sopravvenire, il desiderio, anzi la necessità spirituale, della creazione d'una famiglia, sarà sempre vivissima e operante nella massima parte degli uomini e delle donne, e specialmente in queste ultime. Orbene: questa necessità psicologica che fa diventare il bisogno della creazione d'una famiglia impellente e capace quando non è soddisfatto di procurare dolori e alterazioni morali gravissime (tipo della vecchia zitella), opererà sempre nello stesso senso in cui operano ora riguardo alla formazione dell'unione familiare le convenienze sociali, i criteri patrimoniali; quelli di classe e simili. Vale a dire: come ora queste convenienze e questi criteri, agiscono nel senso che l'unione familiare si forma in base ad essi e senza riguardo alcuno alla coincidenza degli impulsi sensuali specifici delle due persone che si uniscono, fra l'altro

appunto perchè questa coincidenza è così rara che non è possibile subordinare ad essa, anzichè a quegli altri criteri, la formazione della famiglia; nello stesso modo anche quando quelle convenienze e quei criteri patrimoniali e di classe, connessi con l'attuale assetto sociale, saranno scomparsi, rimarrà sempre a produrre il medesimo effetto, il puro e semplice desiderio della creazione della famiglia. Una donna, che senta un bisogno psicologico profondo della creazione d'una famiglia, non potrà mai subordinare questa creazione alla coincidenza dello impulso sensuale specifico suo con quello d'un uomo, perchè stante la rarità di questa coincidenza, essa correrebbe il pericolo di perdere le prime idonee occasioni che si presentano di soddisfare il suo bisogno di formare una famiglia, senza incontrarne altre che sostituiscano le prime perdute. Questa donna, adunque, anche nell'avvenire più remoto, accetterà di formare l'unione familiare in obbedienza al desiderio della creazione della famiglia, cioè, come ora accade, a un criterio diverso da quello della coincidenza dell'im-

pulso specifico sensuale tra lei e l'uomo con cui si unisce. E quando pensiamo che non soltanto il bisogno morale della formazione d'una famiglia, ma molti altri criteri estranei alla coincidenza dei due impulsi sensuali, come la vanità, l'imitazione, la considerazione sociale, l'umiliazione d'esser lasciati in disparte, opereranno sempre a determinare le unioni famigliari, ci appare indubitabile che, perennemente, queste si formeranno senza che quasi mai in esse si avveri la coincidenza delle due correnti sensuali specifiche, e quindi, con l'inevitabile conseguenza degli inconvenienti e dei danni più sopra adombrati.

Ma v'è qualche cosa di più. Nella società attuale, come in quella qualsiasi che si può ideare per l'avvenire, l'unione famigliare deve servire normalmente a due scopi: quello dello appagamento del bisogno sessuale e quello della soddisfazione del bisogno di creare una famiglia. È evidente che l'unione famigliare dovrà sempre servire normalmente a questi due scopi, perchè apparisce a prima vista anormale che essa debba servire solo per la soddisfazione del secondo e che l'appagamento

del primo sia da cercare fuori dell'unione familiare. Ora, quei due scopi, che pure devono adunque e dovranno sempre, quando si pensa ad una soluzione razionale del problema dell'amore, soddisfarsi normalmente sullo stesso terreno, sono tali che l'uno implica la negazione dell'altro. Se si forma l'unione familiare avendo di mira il più perfetto soddisfacimento del proprio impulso sensuale, si raggiungerà (tranne casi eccezionali) assai malamente lo scopo d'una buona costruzione di famiglia. Se si forma l'unione tenendo di mira questo scopo, quasi mai si potrà raggiungere il pieno appagamento dell'impulso sensuale specifico. Voluttà e buona formazione familiare, almeno nella manifestazione perfetta, piena, completa di ciascuno dei due termini, sembrano collidere. E non diciamo questo per la comune osservazione che il possesso continuo e pacifico smussa il desiderio e genera la sazietà. No: i due termini, voluttà e buona formazione familiare, collidono già da principio, già prima dell'unione, già nell'idea che la ispira. Se nell'idea che ispira l'unione

famigliare domina il primo termine, si perde generalmente la possibilità di realizzare il secondo: se domina il secondo, quella di raggiungere il primo. Eppure i due termini, che sono in reciproca collisione, hanno ed avranno sempre, un solo campo comune su cui poter normalmente soddisfarsi: quello dell'unione familiare. Di qui l'insufficienza dell'istituto matrimoniale, appunto perchè esso vuole e deve servire ai detti due scopi: la soddisfazione della passionalità e la formazione, solida, sistemata, regolare, del nucleo basilare della società, la famiglia; e i due scopi – passione sensuale e creazione d'un'istituzione sociale – sono inconciliabili. Di qui anche il già accennato equivoco – spesso grave nella realtà di dolorosissime conseguenze – che possano bastare i rapporti spirituali a fondare il matrimonio, mentre poi colui (e molto più spesso colei, essendo da parte della donna, per la sua maggiore ingenuità in questa materia, proveniente dalla sua maggiore castità, tale equivoco assai più frequente) che ha contratto il matrimonio su questa base s'accorge che esso

deve servire anche alla soddisfazione dei rapporti sensuali, i quali, una volta che esso fu stretto solo in base ai primi, restano insoddisfatti o malamente soddisfatti. O, per converso, il risultato che, essendo stato il matrimonio diretto e contratto solo in vista della soddisfazione dei rapporti sensuali, resta senza appagamento il bisogno dei rapporti spirituali, e il matrimonio diventa un fatto materiale e bruto, in cui qualsiasi elevata comunità di anime è impossibile. Bisognerebbe insomma, che la stessa persona, che si apprezza intellettualmente e spiritualmente, a cui si è perciò profondamente attaccati e che si ama in tal senso, fosse quella medesima che avesse una bellezza incendiante e sferzante i sensi nel massimo grado e che con la voluttà da lei eccitata e condivisa desse anche il massimo appagamento alla sensualità. Ma è questa forse la regola? O (come fra poco metteremo in luce) ciò non costituisce piuttosto un'incompatibilità?

Da ciò altresì il fatto che la monogamia, questo istituto apparentemente consacrato presso di noi in modo così

solido e indiscutibile dalla legge, dalla morale, dal costume, dall'opinione pubblica, in realtà non esiste, e che tale universalità e uniformità di consacrazione è uno dei più curiosi e singolari esempi di quel vedere invece delle cose i fantasmi della mente e prendere questi per quelle, a cui così spesso cadiamo in preda. Una prova luminosa di quanto i filosofi, i sociologi, i giuristi (e l'uomo comune che s'induce a guardare attraverso le lenti delle loro «costruzioni») vivano nelle nuvole e si appaghino di mere parole, è il vederli tranquillamente, non diciamo tanto affermare, quanto dare come pacifico e sottinteso, che la nostra società si regge sul sistema monogamico, il quale invece non esiste se non sulla carta e non ha affatto vita nella realtà³⁹⁸; e aggiungere per di più la dotta dimostrazione che questo ordinamento – inesistente di fatto – è il migliore e il più progredito di tutti,

³⁹⁸ La monogamia (proclama il Forel) «ist mehr ein Titel als eine Wahrheit; denn die Polygamie, selbst bei den Mohammedanern, ist sicher weniger schlimm als unsere Prostitution» (*Op. cit.*, p. 283).

è quello a cui lo spirito del mondo ha messo capo nella sua fase più alta raggiunta proprio da noi occidentali di questi ultimi secoli. La deformazione e la cecità mentale di cui tale predica, che si trasmette oramai da gran tempo dall'una all'altra generazione di filosofi e giuristi, è l'attestazione, sono veramente impressionanti e dimostrano fino a qual punto di offuscamento o sogno o incosciente menzogna arriviamo nell'erigere le nostre costruzioni ideali in perfetta contraddizione coi fatti che pure ci stanno dinanzi. Ma non sarebbe piuttosto nel vero Schopenhauer quando dice che la monogamia è contro natura e che i mormoni hanno ragione?³⁹⁹ O Ehrenfels quando, dal punto di vista darwinistico, sostiene che la monogamia è immorale?⁴⁰⁰ O Rashdall

³⁹⁹ «Was den Mormonen so viele Konvertite wirbt, scheint eben die Beseitigung der widernatürlichen Monogamie zu sein». «Die Mormonen haben Recht» *Parerga un Paralipomena* vol. II § 370; *Werke*, ed. Deussen, vol. V, pag. 666-7).

⁴⁰⁰ Cit. da RICKERT: *Die Philos. des Lebens* (Tübingen, 1920, p. 90).

quando, pur sostenendo egli, naturalmente, l'eccellenza della monogamia, riconosce che pochissimi sono disposti ad ammettere che la poligamia sia un male?⁴⁰¹. Tanto più nel vero, probabilmente, costoro in quanto l'istituto monogamico non riesce nemmeno a soddisfare bene quel bisogno o desiderio a cui, all'infuori dei rapporti sessuali e spirituali col coniuge, si pensa che esso possa servire. Molti contraggono matrimonio soprattutto con la mira di non finire la loro vita nell'isolamento e senza lasciare «eredità d'affetti», con lo scopo di crearsi attorno un piccolo nucleo solido e persistente di comunità di vita, di interessi, di sentimenti, che si regga ben concatenato in sé e stretto da una reciproca perpetua fiducia e identità di pensiero e direttiva, in mezzo all'infida società più vasta. È la solita illusione di poter formare ed afferrare al mondo qualche cosa di

⁴⁰¹ «There are probably many people besides children who would frankly confess that they could not, if it were not forbidden by the Bible, or the Church, or general opinion, see the harm of polygamy» (*The Theory of Good and Evil*, vol. II, p. 174).

definitivamente duraturo e permanente. Proseguendo nella vita, l'uomo il quale aveva pensato alla famiglia che costituiva come all'atmosfera che doveva oramai circondare stabilmente e fino in fondo la sua esistenza, s'accorge che i figli acquistano un'individualità, un pensiero, delle direttive, per sè stanti e divergenti dalle sue, li vede allontanarsi spiritualmente e fisicamente, formare altri centri famigliari, i quali dissolvono il suo e di fronte ai quali si scolora e sparisce agli occhi dei suoi figli l'importanza di quello ch'egli aveva formato. E l'uomo alla fine della sua vita e dopo la creazione della famiglia, che doveva evitargli l'isolamento, ridiventa solo com'era in principio. Il cocente dolore e disinganno che da ciò si ricava, deriva da nient'altro che dal concepire e formare la famiglia come «società stretta» (secondo direbbe Leopardi), dal sorpassare cioè, in essa, al pari che nella società in generale, a cui le osservazioni del Leopardi si riferivano, i termini d'una società puramente istintiva, quasi animale, grandemente rilassata. Anche qui forse l'unico rimedio possibile è di

coincidenza si aggiunge poi, come una sua sottospecie, una simile mancanza di coincidenza negli impulsi sensuali per quanto riguarda il tempo.

La passione sensuale che un individuo risente per un altro può essere di durata più o meno lunga, ma non resiste certamente per tutta la vita e nemmeno per tutto il periodo della virilità. Essa si estingue in un termine molto più corto, e, generalmente, in un assai breve termine. Ora, essa può cessare in momenti diversi nei due che si sono uniti; diremo di più: è un caso assolutamente eccezionale che cessi nei due nel medesimo tempo, e la regola è la sua cessazione in momenti diversi. Quindi, quasi normalmente, avverrà che uno dei due individui che hanno formato l'unione, quello cioè in cui la passione è cessata per prima, avrà la scelta sia di dare o subire amplessi cui i sensi ripugnano o almeno che i sensi non suggeriscono più, contravvenendo così profondamente a quella che sarebbe la soluzione razionale del problema dell'amore; sia di separarsi dall'altro, il quale a sua volta, poichè in lui perdura il desiderio del possesso di quel determinato individuo, verrà a trovarsi

nell'impossibilità di soddisfare il suo desiderio, cioè vedrà sfuggirsi quella che è dal suo lato la razionale soluzione del problema dell'amore. La soluzione razionale che di questo problema fa, in questo caso, uno dei due per conto suo, è la sottrazione della possibilità di tale soluzione per l'altro. La mancanza di coincidenza precipita in una contraddizione che non potrebbe esser più recisa e insanabile.

Ora, siccome tale mancanza di coincidenza dei due impulsi sensuali specifici, in tutte le sue forme e accidentalità, e per quanto riguarda le persone e per quanto riguarda il tempo, perdurerà per tutta la vita della nostra razza, anzi si renderà sempre più accentuata a mano a mano che l'impulso sensuale sempre più raffinandosi si specializzerà e si individualizzerà sempre più, così ne risulta che, attraverso a qualsiasi mutamento politico o sociale, l'appagamento perfetto o razionale della «fame d'amore» permarrà irraggiungibile; che le brutture, le iniquità, le tragedie sessuali continueranno a contristare l'umanità; che, insomma, non v'è speranza che il pro-

blema dell'amore possa avere una soluzione soddisfacente e tranquillante.

La dualizzazione dell'amore.

Finora abbiamo parlato di amore nel senso puramente fisiologico; per questo, onde evitare possibili equivoci, abbiamo quasi sempre usata l'espressione «impulso o passione sensuale». Ora, ognuno sa che questo non è tutto l'amore.

Specie sotto l'influsso del cristianesimo e della cavalleria medioevale, si è accentuato in amore un fenomeno inesistente nel mondo antico, che, per usare una parola di Avenarius, potrebbe chiamarsi di «introiezione», e di cui per quanto riguarda l'amore (e, del resto, non solo questo) dà assai prima di Avenarius, la descrizione e l'interpretazione il Leopardi. Si è, vale a dire, cominciato a «supporre nell'uomo una parte nascosta e invisibile che i primitivi non supponevano affatto o molto leggermente», a considerarla distinta dalla parte esteriore, e superiore a questa: lo spirito. In forza dell'attrattiva che ha sempre nell'amore il misterioso, e del

mistero che v'è in un presunto interno di fronte all'esterno, insieme con tale spiritualizzazione dell'uomo è cresciuta la spiritualizzazione dell'amore, sicchè «in questi ultimi anni si è reso per la prima volta comune quell'amore che con nuovo nome, siccome nuova cosa, si è chiamato sentimentale, quell'amore di cui gli antichi non ebbero appena idea». Così, per opera di tale «introiezione», nell'esatto senso di Avenarius, mentre un tempo, l'uomo e in sè e negli altri uomini e nella donna, e questa nell'uomo, «non consideravano che l'esteriore», si venne a ravvisare l'oggetto amato come «composto di spirito e corpo, di parte occulta e parte manifesta», e, a cagione dell'attrattiva dell'occulto, ad attribuire maggior peso allo spirito che al corpo, e in tal modo a dar origine a una passione di carattere esclusivamente spirituale dianzi ignota⁴⁰³. – O per far capo all'ordine di idee che il Simmel svolge nella sua teoria della «trascendenza vitale»: l'amore che dapprima esiste

⁴⁰³ *Pensieri*, ecc., vol. VI, p. 286-290.

e serve per la vita ed è una forma che la vita prende pel suo proprio fine (la generazione), si emancipa dalla vita, sottopone a sè la vita (cosicchè spesso in amore la generazione diventa un accidente non voluto); invece che l'amore sia per la vita, è la vita che è per l'amore, «la vita è ora là per nutrire questo nuovo valore, questo nuovo essere-così»⁴⁰⁴. E mentre, come constata lo Spengler, l'uomo primitivo (e il contadino) sceglie *la madre dei suoi figli*, la scelta della *compagna della vita* comincia a un certo punto della civiltà a diventare un problema spirituale (e spunta il «matrimonio ibseniano», la «superiore comunità spirituale» in cui entrambi le parti sono libere, come intelligenze, dall'impulso del sangue che vuol propagginarsi)⁴⁰⁵.

Insomma, l'intenso sviluppo della nostra vita interiore, il formarsi, l'elevarsi, il raffinarsi, il complicarsi dei sentimenti spirituali, hanno prodotto un fenomeno assolutamente sconosciuto,

⁴⁰⁴ *Lebensanschauung* (Monaco e Lipsia, 1918, p. 49-50).

⁴⁰⁵ *Der Untergang des Abendlandes*, cit., II, 124.

non solo alle altre specie, ma anche all'umanità nel primo periodo della sua storia, vale a dire l'amore non più dei sensi soltanto, ma dell'animo, con tutta la rete intricata e complessa di tendenze, aspirazioni, bisogni morali che lo compongono o vi si connettono.

Ora, la produzione di questo fenomeno ha arrecato una nuova e più grave discordanza, un'ulteriore e più irrimediabile mancanza di coincidenza. Alla mancanza di coincidenza nell'intensità della passione sensuale nei due sessi, a quella della direzione e del tempo degli impulsi sensuali specifici degli individui diversamente sessuati – mancanze di coincidenza le quali pure da sole rendevano impossibile una soluzione soddisfacente del problema dell'amore – è venuta ad aggiungersi la mancanza di coincidenza tra l'amore dei sensi e quello dello spirito.

L'uomo è un essere malfatto e infelice. La sua essenza è la contraddizione. Basta notare che egli è ad ogni momento posto in condizione di volere quel che non vuole e di non volere ciò che vuole. Un momento di desiderio, e il possesso di una donna risulta ciò che v'è di più

importante al mondo. Avutala, e determinata così la volontà verso il fatto, e, necessariamente, verso le sue conseguenze, si scorge che queste, nonchè volerle, ci repellevano profondamente. Come ogni atto di volontà esplicito se ne reca sotto molti di impliciti e incoscienti (p. es., la volontà di godere una bella vista montana, quella di muovere i muscoli per salire l'altezza; o la volontà di scrivere, quella di tenersi immobile a tavolino), così ogni atto di volontà se ne reca sotto infiniti non voluti. L'uomo è veramente la contraddizione che forma la sostanza dell'Essere, fattasi tutta spiegata. Come (secondo si è precedentemente constatato) il pensiero è in contraddizione con la verità, perchè, mentre quello cerca questa, esso c'è finchè questa non c'è, e quando questa ci fosse esso non ci sarebbe più⁴⁰⁶, così – osserva giustamente il più completo dei teorici della contraddizione, il Bahnsen – la volontà è in contraddizione con sè stessa, perchè esiste solo in quanto

⁴⁰⁶ v. retro pag. 104.

non è appagata, ossia incontra ostacoli, e, esattamente come il pensiero, si estingue raggiungendo il suo fine⁴⁰⁷. E a che cosa si deve la convinzione soggettiva che abbiamo di essere liberi? Unicamente a ciò che in ogni atto c'è in noi il sentimento del possibile volere contrario, cioè il sentimento che noi siamo *due* e c'è in noi la radice anche del contrario di ciò che vogliamo; con ogni volere si presenta anche il suo contrario, e lo stesso rimorso prova che noi abbiamo voluto e vogliamo non solo quello che facciamo, ma anche il suo opposto⁴⁰⁸. Ora, tale contraddizione, tale essere *due*, che costituisce la radice prima dell'Essere, della vita, del pensiero ci si ripresenta luminosamente in questo dualizzarsi dell'amore, di cui parliamo. Essa prova che come dovunque, così anche in amore, lo spirito è destinato a spaccarsi in elementi irconciliabili.

⁴⁰⁷ BAHNSEN: *Der Widerspruch*, ecc., cit. vol. I, p. 47, 50, 51.

⁴⁰⁸ Cfr. BAHNSEN: *Op. cit.*, vol. II, p. 40.

«Je connais deux sortes d'amour très distincts, très réels (confessa Rousseau), et qui n'ont presque rien de commun, quoique très vifs l'un et l'autre, et tous deux différens de la tendre amitié. Tout le cours de ma vie s'est partagé entre ces deux amours de si diverses natures, et je les ai même éprouvés tous deux à la fois»⁴⁰⁹. L'amore dei sensi e quello dello spirito (come attesta il fatto che il motivo fondamentale di buona parte della poesia antica e moderna – toccato anche spesso dalla filosofia – è il divorzio fra i due amori, e, più ancora, la combinazione di uno di essi con ciò che costituisce l'opposto dell'altro, la combinazione dell'amore sensuale con l'odio spirituale) sono infatti due fenomeni distinti, separati, che nulla hanno a fare l'uno con l'altro, e circa i quali per il momento ci limiteremo ad esprimere l'ovvia verità che essi nella maggior parte dei casi non coincidono.

⁴⁰⁹ *Les Confessions*, L. I. (vol. I., p. 36, ed. della *Librairie des Bibliophiles*, Flammarion).

Odi et amo.

Odi et amo: quare id facias, fortasse requiris;
Nescio, sed fieri sentio et excrucior,

avvertiva già Catullo⁴¹⁰; quel penetrantissimo spirito del Laroche Foucauld constatava che: «si on juge de l'amour par la plus part de ses effets, il rassemble plus à la haine qu'à l'amitié», e che «plus on aime une maîtresse, plus on est près de le haïr»⁴¹¹; e l'Alfieri creava per significare l'oggetto di questa contraddittorietà di sentimento un'efficace parola: «l'odiosamata»⁴¹².

Nel romanzo (assai bello, del resto) che nella sua opera principale Schopenhauer svolge intorno all'amore, e in cui si vede il «genio della specie» andare, venire, disporre, impadronirsi, dirigere, prevedere – personalizzazione perfettamente cosciente, vero e proprio Dio –

⁴¹⁰ *Carme*, 85.

⁴¹¹ *Maximes*, 72, 111.

⁴¹² *Vita*, III, XV.

questo «odi et amo» è spiegato con ciò, che, quando il «genio della specie» scorge che l'unione d'un determinato uomo con una determinata donna condurrebbe alla generazione d'un individuo pienamente conforme all'indole della specie, esso spinga ad una passione sessuale tra i due cieca ed istintiva, anche quando sia contraria agli interessi e alle inclinazioni che l'individuo come tale ha, a ciò che il suo intelletto chiaro (il quale è diretto a servire ai suoi fini personali) gli fa pur intravedere, alle ragioni che esso gli pone innanzi per determinarlo, facendogliene avvertire i difetti, all'allontanamento da quella donna, a cui il «genio della specie» invece irresistibilmente lo spinge. Poichè il «genio della specie» vuole che i due si congiungano sapendo che essi possono generare un individuo in cui il tipo della specie sarà ben riprodotto, offusca mediante l'impulso e l'istinto sessuale la visione che l'intelletto dell'individuo dà a questo dei danni privati e personali che egli avrà dall'unione con una persona per molti altri motivi estrinseci non adatta a lui. E permanendo questi motivi

di urto accanto all'attrazione sessuale, ecco che ne deriva insieme amore ed odio⁴¹³. Così pure, secondo Hartmann, dal punto di vista pratico, morale, estetico, sentimentale (cioè per questi motivi *coscienti*) può piacere una persona altra da quella a cui, pel fine del perfezionamento della specie, ci attira l'*inconscio* dell'impulso sessuale, persona, la quale quindi spesso «l'amante non può a meno pel rimanente di odiare e disprezzare: gli interessi individuali *coscienti* soggiacciono all'interesse *inconscio* della totalità, della specie⁴¹⁴.

⁴¹³ Cioè: «kann, bei Heterogenität der Gesinnung, des Charakters und der Geistesrichtung, und bei der daraus hervorgehenden Abneigung, ja Feindseligkeit, doch die Geschlechtsliebe aufkommen und bestehen; wo sie dann über jenes alles verblendet; verleitet sie hier zur Ehe, so wird es eine sehr unglückliche» *Die Welt* ecc. *Werke* ed. Deussen, vol. II, p. 616; cfr. tutto il cap. 44 (*Metaphisik der Geschlechtsliebe*) del II vol. dell'opera.

⁴¹⁴ *Philos. d. Unbew.*, XI ediz., vol. I, p. 205.

Di questo «odi et amo» un'altra spiegazione (che si riflette anche sul fenomeno della crudeltà voluttuosa di cui abbiamo discorso, la quale è in fondo anch'essa dell'«odi et amo» un aspetto) ce la può offrire la filosofia di Hegel. L'autocoscienza o *io*, secondo lui, si afferma primamente mediante la brama. (*Begierde*). Per affermare sè stesso infatti, l'*io* deve agire praticamente verso gli oggetti che gli stanno di fronte, e ciò che lo può solo impellere a tale azione pratica su di essi è la brama che esso ne ha. Tale brama non si appaga, se non cancellando l'indipendenza degli oggetti esteriori dall'*io* che li brama, togliendo via il persistere della loro individualità permanente in sè, che non cede e s'arrende all'*io* cupido di essi, e invece padroneggiandoli, manipolandoli a volontà, consumandoli – annientandoli⁴¹⁵.

⁴¹⁵ «Das Selbstbewusstsein ist hiermit seiner selbst nur gewiss durch das Aufheben dieses anderen, das sich ihm als selbständiges Leben darstellt; es ist Begierde. Der Nichtigkeit dieses anderen gewiss setzt es für sich dieselbe als seine Wahrheit, vernichtet den selbständigen Gegenstand und gibt sich dadurch die Gewissheit seiner selbst als wahre, Gewissheit,

L'annientamento (il divorare, l'infrangere, il maneggiare con le nostre dita fino a sciupare) questo, come ben dice Hegel, è ciò che sta al fondo della nostra brama degli oggetti, cioè del nostro amore per essi. Al nostro amore per gli oggetti, e così per le persone, sta dunque in fondo un odio, chè il voler consumare, spezzare, distruggere, che altro è se non odio? Quanto più amiamo una donna, tanto più vorremmo far di essa ogni nostro fantastico capriccio, usufruirla e sfruttarla per noi fin nelle fibre ultime, sgualcirla sotto di noi, distruggerla (divorarla – quanto spesso i baci si atteggiavano a diventar morsi!). Ma il voler distruggere è odio, che in tal guisa si congiunge e mescola con l'amore e in cui ad ogni momento l'amore trapassa⁴¹⁶. Vi è così

als solche, welche ihm selbst auf gegenständliche Weise geworden ist» (*Phänomenologie des Geistes* ed. G. Lasson, Lipsia, Meiner, 2.a ediz., 1921, p. 120.)

⁴¹⁶ Sono da vedere, al proposito, anche le acute osservazioni del Simmel circa la libertà che tende necessariamente ad affer-

nell'amore sessuale un tragico ed incolmabile conflitto, quello in cui giustamente il Bradley accomuna esso amore sessuale con lo spirito religioso: e cioè che un *io* diverso dall'oggetto (e occorre aggiungere a complemento del pensiero del Bradley: dal soggetto) deve, e insieme non deve, sopravvivere⁴¹⁷. Infatti, il soggetto vuol fondersi nell'oggetto, unificarsi con questo, e insieme ha bisogno di restar *lui*, individualizzato, a sentire ciò; e d'altra parte il soggetto vuol fondere in sé l'oggetto e quindi annientarlo, e allora non lo può più godere, sicchè bisognerebbe che potesse annientarlo (per

marsi come «Zerstörung und Misshandlung anderer Menschen», e infine come «Grausamkeitsvollust» (*Einl. in d. Moralwiss.*, cit. v. II, p. 255); osservazioni che suffragano quanto abbiamo sopra detto circa tale «voluttà della crudeltà» in amore.

⁴¹⁷ «A self other than the object must, and must not, survive, a vital discrepancy to be found again in intense sexual love» (*Appearance and Reality*, Londra, Allen p. 442).

goderlo) conservandolo (per continuar a goderlo). E quando Hegel espone il processo dell'autocoscienza nel senso che questa passi dalla posizione del puro e semplice annientamento dell'oggetto, a quella del rapporto di signoria e schiavitù⁴¹⁸, si può un'altra volta ravvisare in tale seconda posizione quell'essenza profonda del rapporto d'amore, volta al godimento più integrale possibile dell'oggetto, che abbiamo precedentemente illustrata, avvertendo che in essa naturalmente si ripercote ancora assai viva l'eco della posizione immediatamente precedente, quella della brama dell'annientamento dell'oggetto, dell'acchilinatrice incorporazione totale in noi di esso⁴¹⁹.

⁴¹⁸ *Phän. des Geistes*, ed. cit., p. 123-131.

⁴¹⁹ Anche la donna vuole in amore distruggere. Ma questa volontà di distruzione porta in lei l'impronta della passività. Non è, come l'uomo, la distruzione diretta ed attiva che essa vuole operare; ma una distruzione passiva e indiretta. Ama, cioè, non di distruggere essa direttamente l'uomo, ma di vedere che l'uomo da sè si distrugga nella brama e nello sforzo

Il divergere dei due amori.

Ma, checchè ne sia di queste spiegazioni filosofiche dell'«odi et amo», rileggiamo ora il componimento poetico più perfettamente espressivo di questa situazione psicologica, *Le Vampire* di Baudelaire⁴²⁰, pesandone ogni parola, e lasciando che ciascuna di esse distilli in noi tutto il suo significato, perchè non ve n'è una che di significato non sia densa:

Toi qui, comme un coup de couteau;
Dans mon coeur plaintif est entrée;

di distruggere lei. Epperò anche per la donna sta la discrepanza tra la necessità che l'oggetto del suo amore si conservi e quello che esso si distrugga. Tale discrepanza nella sua forma più superficiale si esprime così: – Lo ama tanto, che sa persino trattenere, per riguardo alla salute di lui, le espansioni passionali troppo ardenti –. Lo ama tanto, che, nemmeno il timore di danneggiare la salute di lui, la può trattenere dalle espansioni passionali troppo ardenti.

⁴²⁰ *Les Fleurs du Mal*, XXXI.

Toi qui, fort comme un troupeau
De demons, vins, folle et parée,
De mon esprit humilié
Faire ton lit et ton domain;
– Infame à qui je suis lié
Comme le forçat à la chaîne,
Comme au jeu le joueur tétu,
Comme à la bouteille l'ivrogne,
Comme aux vermines la charogne,
– Maudite, maudite sois tu! ecc.

Abbiamo qui la manifestazione (di cui non conosciamo altra più tormentosa e rabbrividente), nel medesimo tempo, di un violentissimo amore dei sensi e della più assoluta negazione dell'amore dello spirito. E il caso che là dove si trova la più perfetta soddisfazione del proprio impulso sensuale specifico non si possa affatto radicare il proprio amore spirituale, è così frequente da costituire, si può dire, la regola.

Nè meno frequente è il caso inverso: e cioè che là dove tende e si espande il proprio amore spirituale non si possa trovare la piena soddisfazione del proprio impulso sensuale. Questo caso è già abbastanza frequente per ciò che riguarda l'essenza stessa, la natura, il modo

di essere fondamentale del rapporto tra individuo e individuo; vale a dire, talvolta l'individuo d'un sesso sente per l'individuo dell'altro solo un amore spirituale, e non può sentirne uno diverso; l'essenza stessa del suo rapporto con l'altro individuo è, fin dall'origine e immutabilmente, spirituale. Si ricordino le parole d'uno dei più grandi e audaci pensatori francesi contemporanei, il Barrès: «D'ordinaire, les hommes sont si peu capables de donner une solution à notre haut problème de méthode, concilier la complexité des sentiments et leur unité, q'ils' n'entendent même pas que l'ardeur des sens et l'amour sont des passions distinctes, fort séparables. Elles sont réunies au plus bas de la série des êtres; d'accord! mais c'est que chez les plantes et chez les pauvres animaux des premières étapes toutes fonction sont mal différenciées. Comment l'homme affiné s'entêtera-t-il dans cette grossière simplification? Très souvent, c'est l'empêchement ou nous sommes de charger notre train de maison qui nous force à demander ces satisfactions

à un même objet»⁴²¹. E lo stesso Balzac ha, in qualcuno dei suoi romanzi messo in scena questa antitesi. Questa antitesi per cui «lady Arabella contenta gli istinti, gli organi, gli appetiti, i vizî e le virtù della materia sottile di cui siam fatti ed era l'amante del corpo; mentre la signora di Martsanf era la sposa dell'anima». Questa antitesi per cui esiste «un amore carnale e un amore divino. Taluno li risolve in uno solo, taluno s'astiene; questi fruga tutto il sesso per cercarvi la soddisfazione dei suoi appetiti inferiori; quest'altro l'idealizza in una sola donna nella quale si riassume l'universo. Gli uni oscillano indecisi tra la voluttà della materia e quella dello spirito, gli altri spiritualizzano la carne domandandole ciò che non può dare. Se, pensando a questi caratteri generali dell'amore, tenete conto delle ripulsioni e delle affinità che risultano dalla diversità delle organizzazioni... avrete una grande indulgenza per le disgrazie verso le quali la società si mostra

⁴²¹ M. BARRES: *Le jardin de Berenice*, VII.

senza pietà»⁴²².

Ma il caso sopra accennato diventa assolutamente normale se consideriamo non tanto la natura originaria e fondamentale del rapporto, quanto il sopraggiungere, il formarsi successivo di legami spirituali tra due individui che compongono un'unione sessuale. La passione sensuale (come avvertimmo) s'estingue in breve periodo. A tale estinzione (nè qui ci preoccupiamo più della mancanza di coincidenza dell'estinzione nei due individui) dovrebbe razionalmente seguire la separazione. Ma se è cessata la passione sensuale sono rimasti mille legami spirituali: l'abitudine della vita comune, la casa, i figli, hanno cementato l'amore dello spirito; talvolta, anzi, l'hanno fatto sorgere quando prima non esisteva, sicchè in questa evenienza si può dire che la fine della passione sensuale si confonde col sorgere dell'attaccamento spirituale.

⁴²² *Le Lys dans la Vallée.*

Per la slegificazione del diritto privato.

Questo è il fatto che (sia detto di passaggio) stabilisce la mancanza di senso della campagna pro e contro il divorzio. Il quale non merita *ni cet excès d'honneur ni cette indignité*, perchè, mentre si opina che esso sia una riforma gravida di effetti sostanziali (buoni secondo gli uni, cattivi secondo gli altri), in realtà esso lascia le cose essenzialmente com'erano senza di esso.

Contro i cattolici che lo combattono si potrebbe, per vero, osservare che con ciò essi cadono in un manifesto assurdo. Perchè, non hanno essi i precetti religiosi e le leggi canoniche che vietano a loro il divorzio? Tali precetti e leggi non sono per essi invincibilmente vincolanti? Che bisogno hanno dunque che una legge civile (per essi rivestita d'assai minor valore delle leggi religiose) reiteri il divieto? Non obbediscono essi alla religione e ai canoni? O per avventura temono che religione e canoni non servano nulla nemmeno per loro e che anch'essi si lascierebbero indurre a sdruciolare nei divorzi se la mano secolare non li trattenesse? Ovvero

è per chi la pensa diversamente da loro, per i non-cattolici, per quelli che hanno dei rapporti coniugali una concezione morale diversa dalla loro e non escludente il divorzio, che i cattolici vogliono la proibizione legale di questo? Ciò sarebbe una manifesta violentazione di coscienza, la continuazione di quell'imposizione con la forza ad altri della loro visuale morale e religiosa, che i cattolici lungo il Medioevo così largamente praticarono. E quindi l'unica loro posizione logica sarebbe questa: sia dato pure il divorzio a chi lo vuole; siccome noi, per le nostre convinzioni religiose e leggi ecclesiastiche, non lo vogliamo per noi, la cosa non ci tocca; noi siamo sicuri, non ostante che venga meno il divieto della legge civile, di obbedire al divieto, ben più fermamente per noi vincolante, della nostra fede e del nostro diritto canonico.

Come già da ciò si vede, l'ammissione legale del divorzio non può mutare la situazione, perchè indipendentemente dalla legge, tutti seguono i comandi o divieti e obbediscono ai vincoli delle loro proprie convinzioni al riguardo. Infatti (per prospettare ora la questione da un

punto di vista più generale) se un uomo ha il cuore, o possiede motivi sufficienti, per infrangere i legami spirituali che permangono anche dopo cessata la passione, come si può pensare che sia la circostanza superficiale ed estrinseca del divieto della legge, che lo trattenga dal farlo? Chi ha l'energia o il cinismo di rompere i vincoli che alcuni anni di convivenza hanno creato tra lui e una donna, tra lui e una famiglia, supererà con infinita facilità la resistenza presentata dalla legge a questa rottura; e quella della legge sarà sempre per lui una resistenza di trascurabile importanza al confronto. Dunque non sono le disposizioni di legge che fanno perdurare l'unione anche dopo cessata la passione, e sarebbe ridicolo credere che, senza tali disposizioni, l'unione si scioglierebbe tosto che la passione fosse finita. L'unione perdura, anche dopo cessata la passione, non per virtù delle disposizioni di legge, ma in forza unicamente di quei legami morali, dolci e tenaci, che sono per la massima parte degli individui dolorosissimi a

spezzarsi⁴²³; e se non perdura per forza di quelli, non perdurerà per la forza, insignificante al confronto, della legislazione⁴²⁴.

Insomma, supponiamo che non solo il codice conceda il divorzio, ma che vengano altresì sopprese tutte le disposizioni di legge che riguardano la famiglia. La massima parte della gente pensa che tutto andrebbe a soqquadro. Invece tutto rimarrebbe assolutamente come prima. Pensare che soppressa ogni legge circa la famiglia, nel silenzio assoluto del codice al riguardo, nella possibilità che quindi ne venisse ai cittadini di comportarsi a loro assoluto arbitrio, il mondo familiare crollerebbe, è veramente il sommo del ridicolo. Guardatevi attorno, pensate alle famiglie che conoscete, e dite quante si smembrerebbero se domani ogni legge sul matrimonio fosse soppressa: quanti mariti o mogli

⁴²³ Cfr. DUDET: *Sapho*.

⁴²⁴ Cfr. *La Filosofia dell'Autorità*, p. 100 e. s.; *Lineamenti di filosofia scettica*, 2.a ediz., p. 168.

siano lì ad aspettare una tale soppressione di disposizioni legali per passare a convivere con altra persona. Quasichè, quando *lo vogliano*, non lo facciano nonostante la legge, e quasichè quindi fosse questa che tenesse le famiglie unite! C'è qui il comune errore (così bene messo in luce e combattuto da uno dei più intelligenti giuristi moderni, E. Ehrlich) di credere che diritto non sia che quello che trapassa nella legge; mentre una piccolissima parte del diritto veramente vivente viene, per così dire, alla superficie in quella; e, invece, la massima parte esiste, dura, è rigorosamente osservata, senza nessuna sanzione *di legge*, nel vario intrecciarsi dei rapporti minuti e concreti che formano la vita reale⁴²⁵.

⁴²⁵ Quindi, giustamente, riguardo al nostro argomento in particolare, l'Ehrlich conferma che la soppressione d'ogni disposizione legale circa il diritto familiare, lascierebbe ogni cosa immutata. «Würde man aber selbst das ganze staatliche Familienrecht aufheben, die Familien würden deswegen gewiss nicht viel anders ansehen als heute». (*Grundlegung der Soziologie des Rechts*, cit. p. 52).

E, in realtà, non si potrebbe, adunque, cancellare dai codici ogni disposizione circa il matrimonio, e lasciare che le parti provvedano da sè mediante stipulazioni contrattuali, da farsi valere, al bisogno, dinanzi ai giudici? Nascerebbero allora (come oggi avviene circa i contratti di locazione di cose o d'opere, particolarmente, questi ultimi, se collettivi, o mediante i lodi, gli arbitrati, i concordati che chiudono un conflitto economico tra sindacati industriali e sindacati operai, e per mezzo dei quali si formula e si elabora un diritto che è perfettamente tale e i cui principî restano acquisiti ed in vigore, senza che esso abbia espressione nella legge)⁴²⁶

⁴²⁶ Questo è certo sfuggito al Geny, quando (nell'opera cit. a nota seguente, vol. I p. 325) dice che il formarsi del diritto consuetudinario richiede collettività ristrette, come quelle degli antichi tempi. Invece appunto mediante le grandi collettività nazionali e il costituirsi in esse di vaste federazioni industriali, operaie, agrarie, commerciali, associazioni che abbracciano tutti gli interessati su tutto il territorio dello Stato, si produce, come vediamo sotto i nostri occhi, un potente slancio alla formazione d'un diritto non contenuto e formulato nella

delle disposizioni consuetudinarie che verrebbero quasi sempre ripetute e che formerebbero un vero diritto matrimoniale consuetudinario, manifestazione della coscienza giuridica del popolo al riguardo. Il quale diritto, inoltre, concederebbe la maggiore flessibilità per ogni caso particolare. Sarebbe un'interessante forma di quel «diritto libero» che si viene oggi da taluno giustamente invocando⁴²⁷. E, per vero, come deriva già da alcune

legge, cioè d'un diritto consuetudinario.

⁴²⁷ La più completa espressione di questo movimento pel «diritto libero» è forse quella contenuta nel libro magistrale del GENY: *Méthode d'interprétation et sources en droit privé positif*, II ediz., Parigi, 1919, vol. II, p. 330-403. E sebbene il Brunetti opini che «si può ritenere ormai irrevocabile la condanna, che di questa scuola ha pronunciato la scienza giuridica» (*Scritti giuridici vari*, vol. III, p. 187, Torino, 1920), noi che ammaestrati dall'esperienza che il corso storico del pensiero ci offre, crediamo poco alle «condanne irrevocabili», pensiamo invece che tale scuola riconquisterà efficacia, e ciò (come sempre accade) tanto più quanto più oggi è piena la supremazia della tesi contraria. In particolare torto ha il Brunetti quando (ib.

188) vuol contestare che questa scuola possa richiamarsi all'esempio del pretore romano: e ciò perchè questi prestabiliva per iscritto le norme da seguire nell'amministrazione della giustizia, mentre «diritto libero» significa indipendenza del giudice nel decidere il singolo caso da ogni norma prestabilita e scritta. Infatti, l'essenza della dottrina del «libero diritto» non è che il giudice prestabilisca o no per iscritto le norme che seguirà, ma che sia egli che le prestabilisce, anzichè il legislatore. Se, come il pretore romano, il giudice fosse obbligato a pubblicare in principio d'ogni anno le norme giuridiche che in quell'anno seguirà, ciò non urterebbe certo (ma anzi sanzionerebbe in pieno) i principî della scuola del diritto libero – La forma di questo che noi sopra adombriamo è ancora più radicale di quella che quasi tutti i seguaci di tale scuola propugnano. Non soltanto il giudice deve avere la libertà di creazione o «scoperta» del diritto; ma altresì (mediante la massima libertà lasciata alla formazione del diritto per opera delle convenzioni, che, sui sempre mutabili fatti, interessi, antagonismi che la vita concreta presenta, le parti concludono) i singoli, i cittadini, il pubblico, il «popolo». Abbiamo codificato troppo. E appunto l'attuale assoluto dominio della codificazione nella pratica e nella dottrina, è quello che susciterà prossimamente una reazione formidabile.

delle osservazioni ora fatte, la conclusione può prendere un'estensione maggiore. Non solo nel campo del diritto matrimoniale, ma in tutto il campo del diritto privato non c'è bisogno di leggi. Chi non lo vede, è incapace di interpretare i fatti sociali più manifesti e salienti che si svolgono sotto i suoi occhi. I patti di lavoro, di gran lunga migliori oggi per gli operai di quelli di qualche tempo fa, sono stati conquistati dalla *forza* delle organizzazioni operaie. Non c'era nè c'è affatto bisogno che si formulino in legge, posto che, anche senza di questa, c'è quella *forza* che li impone e li fa diventare obblighi contrattuali. Quelli che non sono passati in legge, esistono, hanno vigore, si applicano ugualmente in virtù di essa *forza* che contrattualmente li esige; quelli che sono passati in legge (poniamo le otto ore di lavoro) perdurerebbero inalterati nella vita reale, anche se la legge che li sanziona non ci fosse, sempre in virtù di quella *forza* che nella vita reale medesima li sorregge e li fa valere. Che passino in legge è un male. Perchè la

legge cristallizza il risultato d'un certo rapporto di forze sociali, esistente in un determinato momento, e lo estende così a momenti successivi, cadendo in contrasto con la realtà quando in questi il rapporto è mutato e impedendo che ad ogni momento il misurarsi delle varie forze sociali tra di loro, il loro urto e il loro conflitto, sbocchi, si proporzioni, s'appiani, senza ostacoli e deviazioni da parte d'una legge oltrepassata, nel contratto, come il misurarsi delle forze di due popoli nella guerra si proporziona nella pace con cui essi la concludono⁴²⁸. Poichè, come s'è precedentemente posto in luce, il diritto non è e non può essere che *forza*, forza

⁴²⁸ Si ricordi ancora la comune radice di *pax*, *pacisci*, *patto*, posta efficacemente in luce dallo Jhering, nonchè la sua giustissima osservazione che ogni cangiamento di rapporto di forza tra le classi sociali altera il patto (diritto) precedente – il tenore della pace che hanno fatto fra di loro – e ne forma uno nuovo; e che il diritto non è questione di conoscenza e di verità, ma di azione e di energia della volontà (*Zweck in Recht* cit., vol. I, p. 188-199).

che limita sè stessa col contratto (o con la disposizione legislativa) riconoscendo che lo sforzo della continuazione della lotta non compensa il guadagno (Jhering). Quasi sempre accade che ciò che viene più furiosamente richiesto e salutato come un insigne progresso, è un regresso e un errore. Così fu della codificazione. Avevano ragione i giuristi della scuola storica di non volerla; e più avrebbero avuto ragione se, maggiormente conseguenti ai loro principî, avessero sostenuto non soltanto la non codificazione, ma la slegificazione di tutto il diritto privato e il suo abbandono per intero alla libera contrattualità. Solo così si ritornerebbe, nello spirito, al diritto romano⁴²⁹.

Il materialismo storico, adunque (poichè questa concezione del diritto uscente dal misurarsi e dall'urtarsi delle forze sociali e dal proporzionarsi di esse nel patto, è elemento di ciò che venne chiamato materialismo storico) il materialismo storico, cui i socialisti fanno capo

⁴²⁹ V. anche *Teoria e pratica della reazione politica*, p. 174, n. 1.

come alla dottrina loro propria, dà invece torto a tutta l'opera loro, a tutto quel caotico ingombro di «legislazione sociale», l'aver rimpinzato o fatto rimpinzare del quale i diritti scritti attuali di tutti i popoli, è il loro massimo vanto e la loro nobile fatica. Il materialismo storico dà, invece, ragione al liberismo estremo (o a quanto v'è di sensato nell'anarchismo dottrinario) che vuol ridotte al minimo le funzioni dello Stato e lasciata la soluzione delle questioni di cui ora questo, nella mastodontica elefantiasi procuratagli soprattutto dallo spirito socialista, arbitrariamente s'appropria, al libero giuoco degli interessi e delle forze in azione nella realtà della vita sociale.

L'incompatibilità dei due amori.

Or dunque – per tornare al nostro argomento – nel caso più sopra esaminato, e in tutti gli altri numerosissimi in cui manca la coincidenza tra amore spirituale e amore sensuale, non vi è via razionale d'uscita. Razionalmente, i due individui non potrebbero nè stare uniti nè separarsi; nè tanto meno cercare nel rapporto che li

unisce la soddisfazione d'un solo dei due amori, e cercare fuori dell'unione, con un diverso individuo, la soddisfazione dell'altro amore, perchè questa soluzione si urterebbe profondamente (non diciamo colla morale comune, di cui qui non ci preoccupiamo) ma con l'insuperabile barriera d'un singolare fenomeno psicologico.

I due amori, infatti, dei sensi e dello spirito, sebbene siano quasi normalmente scissi uno dall'altro, pure sono entrambi appassionatamente esclusivisti. Chi ama solo spiritualmente troverebbe atrocemente doloroso e intollerabile che l'individuo amato concedesse ad altri il suo corpo in una fusione di impulsi sensuali; e chi ama solo sensualmente non sosterebbe che verso altri si rivolgesse la più bella fioritura spirituale dell'individuo di cui possiede il corpo.

La mancanza di coincidenza dei due amori preclude dunque qualsiasi accettabile via di uscita. Ma questo è particolarmente grave: che se finora siamo partiti semplicemente dalla supposizione che la mancanza di coin-

cidenza dei due amori sia assai frequente, ora dobbiamo aggiungere qualche altra cosa e cioè, che i due amori, dei sensi e dello spirito, si escludono in gran parte a vicenda, e, a mano a mano che procede l'evoluzione umana, tendono ad escludersi sempre più radicalmente.

Montaigne, uno dei pochi scrittori, che in questa, come in ogni altra materia da lui trattata, abbia osato dire la verità, fa le seguenti osservazioni, degne di essere rilette nel loro saporoso antico francese: «Ces encheriments deshontez, que la chaleur première nous suggère en ce jeu, sont non indecemment seulement, mais dommageablement, employez envers nos femmes... Les roys de Perse appelloient leurs femmes à la compagnie de leurs festins; mais quand le vin venoit a les eschauffer en bon enscient, et qu'il falloit tout à faict lascher la bride à la volupté, ils les renvoyoient en leur privé, pour ne les faire participantes de leurs appetits immoderez; et faisoient venir en leur lieu des femmes ausquels ils n'eussent point cette obligation de respect.... Aelius Verus l'empereur, respondit à sa femme, comme elle se

plaignoit de quoy il se laissait aller à l'amour d'aultres femmes: qu'il le faisoit par occasion conscienscieuse, d'autant que le mariage estoi un nom d'honneur et dignité non de folastre et lascive concupiscence... Je ne veois point de mariages qui faillent plustost et se troublent, que ceulx qui s'acheminent par la beauté et les desirs amoureux: il y fault des fondements plus solides et plus constants, et y marcher d'aguet; cette bouillante alaignresse n'y vault rien»⁴³⁰.

A quella guisa adunque che precedentemente abbiamo messo in luce come l'idea della costituzione familiare sia per molta parte in contraddizione con l'idea di appagamento dell'impulso sensuale, sebbene entrambe non possano, in una concezione razionale, avere che un unico campo comune di soddisfacimento; così dobbiamo ora estendere questa osservazione e dire che l'amore sensuale e l'amore spirituale, i quali pure, in una concezione razionale, non possono avere che un unico

⁴³⁰ *Essais*, L. I, cap. XXIX.

terreno di appagamento, cioè un'unica persona, nella loro espressione più energica e perfetta si escludono a vicenda.

È delle amanti passionatamente sensuali che va detto ciò che Chamfort dice delle donne in generale : «elles sont faites pour commercer avec nos faiblesses, avec nos folies, mais non avec notre raison»⁴³¹. E, infatti, i momenti di piena, completa ed intensa (e quindi sfrenata) voluttà appaiono ad un uomo parentesi intellettualmente e moralmente ben chiuse in sè e separate dal resto della sua vita intellettuale e morale; specie di sotterranei incantati densi di effluvi ipnotizzanti che fanno girare la testa, alterano la visuale consueta, cambiano, come l'oppio o la cocaina, il tenore della coscienza, conducono ad un linguaggio e ad atti assolutamente singolari e che mai non useremmo fuori di quei momenti: sotterranei quindi nei quali si discende aprendo

⁴³¹ *Maximes et Pensée*, C. VI (in *Chamfort*, ed. *Mercure de France*, p. 69).

per così dire una botola che stava ermeticamente chiusa e da cui si esce ermeticamente rinchiudendola, perchè costituiscono un mondo che resta del tutto estraneo al nostro mondo abituale. Questa la vera ragione per cui la consuetudine diuturna di vita con una donna smussa la possibilità del rapporto voluttuoso con lei (è alquanto difficile passare dal trattare insieme degli avvenimenti sportivi o politici del giorno, del romanzo o dell'opera che furoreggiano, o dei comuni interessi patrimoniali, agli episodi della particolarissima vita di questi sotterranei di voluttà); e questa adunque altresì la ragione per cui erra psicologicamente la donna che vuole stare troppo di continuo vicino al suo amante, trovarsi, p. e., ogni giorno con lui. Il suo amante, infatti, non potrà o non vorrà possederla passionalmente ogni giorno, discendere ogni giorno con lei in uno di questi sotterranei di voluttà. Allora egli starà spesso vicino a lei semplicemente come stanno vicini due buoni amici, in istato di freddezza sensuale; e da ciò seguirà che egli finirà per constatare (ciò che dapprima non avvertiva possibile) di poter rimanere presso lei così, e quindi ad

abituarsi a così rimanervi. Quindi un'amante che sa psicologicamente il suo conto, cerca che il suo amante non si trovi vicino a lei se non nei momenti in cui ella sa di poter «*commercer avec ses folies et non avec sa raison*». Perciò altresì quando (come tal volta accade) si leggono espressioni quali «l'amore cristiano» o «la compagna cristiana», l'uomo che ha esperienza d'amore non può che sorridere. Può esistere un *matrimonio* cristiano, non un *amore* cristiano. L'amore nella sua totalità, *tutto* l'amore, è un'effervescenza spumeggiante e dionisiaca, la quale non può che essere essenzialmente pagana. E chi conosce soltanto un amore *cristiano* non può che essere oggetto di un pensiero di compassione («pover uomo, non sai di che cosa la tua innocenza ti abbia privato nella vita!») da chi conosca questo «*tutto* l'amore». Non è senza significato che da una donna punto femminile quali tutte quelle che si occupano di vita pubblica e riforme sociali, come Fiorenza Nightigale,

l'amore sia stato rifiutato.⁴³²

Quando infatti il rapporto che lega due persone di sesso diverso è un rapporto intensamente spirituale; quando esso consiste nella comunione d'alti pensieri e di elevate aspirazioni; quando si estrinseca nella identità d'una nobile e pura concezione della vita, nell'unione degli sforzi di due spiriti nella lotta per il bene; quand'esso è fondato su queste o simili basi, che sono appunto quelle che costituiscono l'amore spirituale; allora, le due persone che si trovano tra loro in questo rapporto, sentono naturalmente diminuire una rispetto all'altra la possibilità di ottenere insieme anche un perfetto appagamento dell'impulso sensuale; e la sentono diminuire in forza appunto della spiritualità del loro rapporto, e tanto più quanto questa spiritualità è più intensa. Gli occhi che son usi a incontrarsi nell'ansiosa

⁴³² L. ORVIETO: *Sono la tua serva e tu sei il mio signore* (Firenze, Lemonnier) p. 40. Titolo, che è appunto la più perfetta espressione dell'amore femminile, usato per la narrazione d'una vita senza amore.

ricerca d'un nobile fine morale, o a risplendere gli uni verso gli altri nella luce d'un'elevata intellettualità, si confondono di riluttanza e si velano di vergogna nell'incontrarsi con l'espressione del desiderio o del pieno soddisfacimento d'un istinto di origine marcatamente inferiore. L'esercizio comune dello spirito, l'elevazione comune del pensiero, rendono incompatibile e repugnante la ricerca comune della voluttà più ampia e completa. V'è una specie di pudore in tutti gli individui umani che trattiene dal ricercarla così, alla presenza di testimoni e di giudici. Ora un pensiero elevato quanto il *mio*, uno spirito fine quanto il *mio*, è un *mio* testimonio, un *mio* giudice.

Ad una conclusione sostanzialmente analoga, a quella cioè dell'impossibilità della commistione d'un interesse di ordine intellettuale con un interesse d'ordine sensuale, giunge Platone nel *Filebo*: «I piaceri (dice Protarco, quando il dialogo approda definitivamente a tale conclusione, e parlando dei piaceri dell'ordine sensuale) i piaceri, e, sto per dire, i maggiori, quando si veda altri

a goderne, scorgendo il ridicolo che li copre o la vergogna massima che ne segue, e ce ne vergogniamo noi stessi, e, togliendoli dagli occhi, li nascondiamo a poter nostro, confidando tali cose tutte alla notte, come se non convenisse alla luce di vederle»⁴³³.

Cosicchè l'individuo non può abbandonarsi al pieno soddisfacimento dell'impulso sensuale se non con un individuo il cui pensiero, il cui spirito, siano di gran lunga inferiori ai propri. Solo in questo caso la manifestazione completa d'un istinto d'origine inferiore, che dà sempre un certo senso di vergogna a una tempera morale superiore, può estrinsecarsi senza giudici e senza testimoni; poichè la presenza d'un pensiero chiuso e d'uno spirito cieco non è la presenza d'un giudice e neppure d'un testimoniaio.

Ma ciò è quanto dire che l'amore dello spirito e l'amore dei sensi sono tra di loro in perpetua irreconciliabile contraddizione; ciò è quanto dire che esiste fra i due

⁴³³ Trad. BONGHI.

una barriera psicologica insuperabile.

Questa barriera non è che la configurazione particolare e spiccata di un fenomeno generale: vale a dire dell'estrema difficoltà (la quale nei casi più salienti, come quello di cui ci occupiamo, diventa vera e propria impossibilità) di mutare nella loro essenza intima, nella loro tonalità profonda, nel loro carattere sostanziale, i rapporti che ci legano ad un'altra persona. Figuriamoci due individui che siano rimasti per molti anni fra loro in rapporti cerimoniosi, o più particolarmente in rapporti, per esempio, di superiore ad inferiore, di maestro a scolaro. Ognuno che rifletta un momento sopra sè stesso e ai casi analoghi che la sua esperienza gli abbia offerti, sa quanta difficoltà vi sia a mutare, anche quando si siano mutate le relazioni esteriori, il carattere intimo ed essenziale di questi rapporti in quello di una confidenziale e ugualitaria amicizia. Nel più profondo dello spirito dei due individui rimane sempre qualche cosa che rilutta, che non si adatta, a questo mutamento, non ostante gli sforzi che fa in tal senso la coscienza. E di questa riluttanza al mutamento dei rapporti psichici

tra due individui, abbiamo una manifestazione superficiale nella difficoltà, nella specie di pudore, che incontrano nel passare dal *lei* al *tu* due uomini che siano diventati e rimasti lungamente amici trattandosi sempre con la prima forma.

Figuriamoci ancora che tra alcuni membri di una famiglia, tra padre e figlio, tra fratello e fratello, si siano stabiliti, per qualunque ragione, dei rapporti sostenuti, di riservatezza, di freddezza, di silenzio, e che questi rapporti siano continuati per qualche anno. Ognuno sa come vi sia una grande difficoltà psicologica per entrambe le parti a reintrodurre nei loro rapporti la cordialità e l'espansività, anche quando siano da lungo tempo scomparse le cause della freddezza e dimenticato ogni rancore; anzi, come, talvolta, ognuno dei due desideri vivamente di riprendere l'espansività e la cordialità, ne sia intimamente traboccante, pur senza riuscire, neppure dal canto suo, a riprenderle, e pur risentendo un grave dolore per questa incapacità.

Ma se una tale difficoltà al cambiamento esiste già fra due ordini di rapporti entrambi di carattere morale, essa

diventa una vera impossibilità quando si tratta di due ordini di rapporti di indole così eterogenea come sono le relazioni spirituali e le relazioni sessuali. E un esempio estremo di questa impossibilità lo abbiamo nel senso di orrore e di ripugnanza invincibile che ci suscita l'idea dell'incesto.

La teoria dell'incesto.

Perchè l'idea dell'incesto ci desta un tale sentimento di orrore? Sarebbe ridicolo pensare che questo orrore sia dovuto a una *quiddità* metafisica, a una specie di voce o virtù del sangue (in tutto paragonabile alla famosa virtù dormitiva dell'oppio). Il Leopardi fa al proposito osservazioni, come al solito, penetrantissime. Egli, anzitutto, mette in luce in generale che il diverso carattere che può assumere l'amore deriva da «immaginazione, opinione, preoccupazione», e che, ad esempio, sull'interiorizzarsi del sentimento d'amore influì enormemente «il mistero generale dovuto dall'uso delle vesti». Influsso delle vesti sull'indole dell'amore su cui insiste anche il Simmel

nella sua magistrale analisi della civetteria (la cui essenza, consistente nell'ambiguità, nel *sì* e *no*, nell'offrirsi e negarsi, egli penetra e lumeggia così bene, e a cui ingegnosamente ravvicina lo scetticismo, che è il medesimo oscillare tra il pro e il contro, nel *forse*, nel prolungato rattenimento della decisione) mostrando che le vesti hanno sempre servito non a nascondere per un sentimento di pudore le parti vergognose, ma anzi a richiamare su di esse l'attenzione e ad esercitare col coprirle uno stimolo sessuale⁴³⁴ – e con quale evidenza le sot-

⁴³⁴ «Die Gürtel und Schürzchen, die Funktion des Feigenblattes erfüllen, sind oft so minimal and oft so angebracht, dass Verhüllung als solche überhaupt gar nicht ihr Zweck sein kann; sie müssen einen andern haben. Und welcher dieser ist, zeigt die andre Erscheinung: dass sie in ausserordentlich vielen Fällen aufs grellste gefärbt und aufs auffallendste verziert sind. Ihr Zweck ist also versichtlih, auf diese Teile *aufmerksam zu machen*». *Die Koketterie in Philos. Kultur* cit. p. 99 (per la civetteria e lo scetticismo, ib. p. 115). Brillantissimamente ha mostrato come questo sia l'unico scopo delle vesti A. France nell'*Ile des*

Pinguins. La verità insomma è il contrario di quel che opina JHERING: *Der Zweck in Recht* (V ediz. cit., vol. II, p. 244) che cioè, come in generale il costume (*Sitte* e *Tracht*), le vesti abbiano uno scopo di utilità sociale, quello di richiamare uomini e donne, mediante l'immediata nozione che le vesti maschili e femminili danno che si è in presenza d'un individuo di sesso diverso, ad una maggiore riservatezza sessuale. Al contrario, le vesti, servendo a marcare tale diversità e a richiamare su di essa l'attenzione, hanno per effetto di eccitare la sensualità, anzichè renderla più riservata. Il fine, con cui Jhering pretende spiegare la diversità del vestito maschile e femminile, si raggiungerebbe anzi forse meglio se uomini e donne fossero vestiti e acconciati in modo così identico da non poter essere esteriormente distinti. Ma chi dubita che se così fosse, le donne (e fors'anche gli uomini) si sforzerebbero di far tosto in qualche maniera esternamente capire quale è il loro sesso, e di non andar quindi guardate e trattate con l'indifferenza sessuale che si usa verso persone del proprio sesso? E ciò non prova forse che la diversità di vesti nei due sessi serve se mai solo a segnalare a scopo di attrattiva la diversità dei sessi stessi?

tane corte e le scollature lunghe dei nostri giorni confermano la verità di questa tesi! Ora applicando al caso in discussione il suo principio che l'amore dipende ed è modificato, «senza alcuna influenza della natura propria, dall'immaginazione e dall'opinione», il Leopardi osserva: «Quel fratello che alla vista di quella tal persona, se non fosse stata sua sorella, anzi pur solamente s'esso non l'avesse saputo, avrebbe certo provato tutt'altra specie di amore o, se non altro, si sarebbe sentito spinto o capace di tutt'altra specie di sentimento verso di lei; solo per sapere e pensare quella essere sua sorella, prova un amore e una sorta di sentimento di diversissima e distintissima specie. Giacchè che questa differenza e il provar questi sentimenti e il non provar quelli, sia effetto dell'opinione e prevenzione e non di un secreto istinto naturale, come dicono, per modo che quel fratello, anche non sapendo quella essere sua sorella, dovesse provare affetto (ancorchè menomo) verso lei, e questo fraterno, e non provare affetto d'altra sorta, e così un padre verso una figlia ignota o verso un

figlio del medesimo sesso e cose simili, sono tutte stoltezze e dimostrate per falsissime, oltre dalla ragione, da mille esperimenti». Dunque l'uno o l'altro aspetto che l'amore assume (l'aspetto sensuale o quello fraterno, filiale, ecc.) è «assolutamente e per origine e principio puro effetto di circostanze, opinioni e di accidenti che in natura non avrebbero luogo». E, conclude il Leopardi, «quel che ho detto dell'amor fraterno e paterno, tra individui di sesso diverso, si stenda ancora a quello tra fratello e sorella, padre e figlio, ecc., chè anch'esso in grandissima parte è opera ed assoluta creatura e delle leggi, costumi, opinioni, e dell'assuefazioni, del convitto, della somiglianza, e di cose diverse insomma dalla consanguineità per sè stessa»⁴³⁵. Si ama, in conclusione, – dimostra il Leopardi – una donna come sorella o madre, anzichè come amante, unicamente per assuefazione.

Del resto, che l'orrore per l'incesto non possa derivare

⁴³⁵ *Pensieri*, ecc., vol. VI, pag. 290-4.

dalla «voce del sangue» lo dimostrano le ricerche intorno alla famiglia primitiva, le quali hanno accertato, che appunto sulla soglia della storia propriamente umana, il matrimonio tra genitori e figli, tra fratelli e sorelle, quello, in una parola, che avveniva entro il gruppo familiare, era l'unico approvato dal costume e dalla morale, mentre invece il matrimonio fuori del gruppo, coi non consanguinei, era ciò che ora si chiamerebbe una *mésalliance*. E se si tiene presente che fu appunto il periodo in cui l'unione sessuale era sistemata in tal guisa quello da cui l'umanità potè prendere il primo slancio per superare d'un gran tratto, sia dal punto di vista organico, sia da quello spirituale, le altre specie, e crearsi le basi d'ogni suo progresso futuro, dobbiamo convenire che da un lato non si vede con quali argomenti di morale così detta naturale si possa spiegare l'orrore che risentiamo per l'incesto, e non si scorge dall'altro quanto sia fondata la dottrina fisiologica la quale dà come sicura la degenerazione dei figli di genitori consanguinei.

Quale è, adunque, la ragione della ripugnanza per l'incesto? Essa sta unicamente nell'impossibilità psichica, dianzi accennata, di mutare il fondamentale carattere spirituale del rapporto che ci ha per qualche tempo (e tanto più se per lungo tempo) legati con un'altra persona: ossia appunto in una specificazione di quel fatto che il Leopardi aveva profondamente, ma genericamente, colto e designato con la parola «assuefazione». Chi si ripieghi un istante a scrutare sè stesso vedrà che la ripugnanza contro l'incesto sorge da ciò che è psicologicamente impossibile cambiare così profondamente il rapporto in cui fin dal primo aprire gli occhi alla luce ci siamo trovati con altri – questo rapporto che ha la sua radice e il suo fondamento nella lunga comunità dei pensieri e delle occupazioni innocenti del periodo di vita presessuale – che da tale innocente comunità procede e che chiaramente si sente procedere da essa ed essere in essa concesiuto e maturato – che rimane nettissimo nella coscienza e nel ricordo come tutto impregnato del carattere profondo e sostanziale di asessualità, e come interamente materiato di relazioni pure,

e ciò nella sua stessa essenza e per un abito non mai intaccato neppure col pensiero e datante dall'inizio della nostra vita – di cambiarlo, diciamo, così profondamente, da introdurvi un elemento eterogeneo, in violenta antinomia con tutti gli altri elementi che costituiscono il rapporto medesimo, come è l'elemento dell'impulso sensuale.

L'orrore per l'incesto è, dunque, d'una natura analoga, sebbene di energia incommensurabilmente più grande, a quella difficoltà interiore che ci impedisce spesso di attuare un'amicizia intima e sopra il piede d'una perfetta parità spirituale con chi ci fu per lungo tempo superiore od inferiore; o, ancora, a quella di gran lunga più superficiale che ci impedisce (quasi per una specie di pudica ritenutezza ad entrare in una via di sentimentalità incompatibile con la virilità del rapporto) di cambiare il *lei* nel *tu* nelle relazioni con un vecchio amico. L'orrore per l'incesto deriva soltanto dalla riluttanza psicologica a cambiare uno con l'altro, applicandoli alla stessa persona, due ordini di rapporti eterogenei, anzi antitetici fra loro – e in ciò unicamente consiste. Esso non è altro

che la manifestazione estrema e radicale dell'impossibilità, risultato d'un lungo periodo di raffinamento spirituale, e in questo caso assoluta, generale, fissata stabilmente nella specie, di conciliare e riunire sopra un medesimo individuo l'amore del senso e quello dello spirito.

Questo esempio estremo, dell'orrore per l'incesto, illumina dunque di luce intensa la contraddizione che vi è tra i rapporti spirituali e i rapporti sessuali, e tra le due specie di amore. Sebbene in grado minore, la contraddizione, l'incompatibilità, esistono sempre, e ci si rizzano dinanzi ogni qualvolta noi vogliamo applicare i due amori alla stessa persona. Se un individuo ne ama spiritualmente un altro, egli sente l'esistenza di una barriera tra quest'altro e il proprio impulso sensuale, la quale lo rende sensualmente freddo di fronte all'altro per un senso di ribrezzo a mescolare alla spiritualità la sensualità, assai affine a quello che per la medesima ragione rende ad un fratello o ad un figlio ripugnante la sola idea d'un amore sensuale colla sorella o colla madre. E l'incastrare sopra un amore spirituale l'amore

sensuale ci dà sempre un lontano sapore d'incesto. È ciò che constatò Rousseau quando dopo aver lungamente chiamato *maman* M.me de Warens ed essersi abituato a considerarsi suo figlio, ne divenne l'amante: «Fus-je heureux? – egli si domanda. – Non: je goutais le plaisir. Je ne sais quelle invincible tristesse en empoisonnoit le charme: j'étais comme si j'avois commis un inceste»⁴³⁶.

La contraddizione tra i due amori (parliamo adesso di quello esistente all'infuori della consanguineità) la quale ora, naturalmente, non si osserva se non per gli individui superiori, cioè per quelli capaci d'un amore spirituale, oltre al perdurare per tutta la vita della nostra specie, andrà allargandosi e intensificandosi a mano a mano che la spiritualità diverrà in questa più estesa ed intensa. Si può ritenere che tale contraddizione sia ora solo in via di formazione. Essa è l'ultimo e il più elevato anello di quella catena di antinomie che avvolse con un

⁴³⁶ *Les confessions*, L. V, vol. I, p. 309 dell'ediz. cit.

crescendo continuo il problema dell'amore dal momento del dissolversi della primitiva unità dei sessi in un individuo solo. Nell'avvenire essa darà verosimilmente i suoi frutti più maturi e mostruosi.

Per quanto, adunque, verso questo avvenire noi spingiamo lo sguardo, troviamo che nessuna riforma politica, economica o sociale potrà apprestare al problema dell'amore il terreno per una soluzione razionale e definitiva. Esso sarà sempre irresolubile, perchè la sua irresolubilità ha il fondamento in un complesso di cause originarie e irriducibili di natura psicologica. Questa irresolubilità anzi diverrà sempre più grave e complicata: e l'esorbitare dell'amore fuori dalle promesse, dalle leggi, dai costumi, dalla morale; l'impossibilità di adagiarne la manifestazione in modo regolare e tranquillante entro a qualsiasi ordinamento sociale; i dolori ignorati, le macerazioni nascoste, i drammi clamorosi, i lagrimevoli orrori, suscitati dall'incrociarsi necessariamente discordante di quella passione, saranno il retaggio sempre più tetro e pesante della nostra specie.

Un'ipotesi aristofanesca ed essenica.
Conclusione.

Abbiamo proseguita questa analisi prescindendo del tutto dalle particolarità di una data configurazione sociale, e di proposito ragionando come se fossero inesistenti gli ostacoli che i sociologi del materialismo storico riscontrano nell'ordinamento attuale al libero e normale estrinsecarsi dell'amore. E siamo arrivati alla conclusione che, in modo assolutamente indipendente dalla struttura economico-sociale, il problema dell'amore rimarrà eternamente insolubile, e ciò perchè, rispetto all'amore, si è andata formando una disarmonia della natura umana (anzi della vita, e che si rende sempre più acuta a mano a mano che la vita sale verso forme superiori) assai più grave e stridente di quella che il Metchnikoff constata nella conformazione degli organi sessuali maschili e femminili⁴³⁷.

«Da prima erano tre i sessi umani, non due, come, ora,

⁴³⁷ Op. cit., cap. V.

maschio e femmina; ma vi ne aggiungeva un terzo partecipante di tutti due questi, del quale resta oggi il nome, ma esso stesso è scomparso. Allora, di fatto, v'era e la specie e il nome *uomo-donna* che partecipava di tuttedue, maschio e femmina; ora non ne resta che il nome a vituperio.... In principio eran terribili per forza e per vigore e gli spiriti avevano grandi, e assalirono gli Dei.... Sicchè Giove e gli altri Dei si consultarono che cosa occorresse loro di fare, e ne stavano in dubbio... Infine, Giove si formò a fatica un'idea:.. ora, disse, li spartirò ciascuno in due... Sicchè fin d'allora l'amore degli uni per gli altri è negli uomini innato, ed è riconciliatore dell'antica natura, e quella che prova a rifarla una in due, e a sanare la natura umana. Ciascuno, dunque, di noi è un contrassegno d'uomo, poichè è segato come le sogliole, di uno in due. S'intende che ciascuno cerca il contrassegno di sè.... E se Efesto, cogl'istrumenti alla mano, si mettesse sopra di loro, mentre giacciono insieme, e domandasse loro: – che è mai, uomini, quello che voi volete che per opera dell'uno succeda

all'altro? – e se vedendoli dubbiosi e incerti della risposta, domandasse da capo: – forse il desiderio vostro è di stare l'uno nello stessissimo luogo dell'altro, tanto da non potervi lasciare l'un l'altro nè giorno nè notte? chè se desiderate questo, voglio liquefarvi e coagularvi insieme, sicchè di due che siete, diventiate uno, e sinchè vivrete, viviate tuttedue in comune come uno solo, e quando sarete morti, anche laggiù nei regni bui siate invece di due morti uno solo: ma guardate, se è questo che voi amate, e siete soddisfatti quando lo conseguiate; – sappiamo bene, che, sentito ciò, nessuno, proprio nessuno direbbe di no, nè mostrerebbe di voler altro, anzi crederebbe di avere propriamente sentito quello che desiderava pure da un pezzo, unito e fuso coll'amato diventare di due uno. E la causa si è questa, che l'antica nostra natura era quella, ed eravamo interi. Al desiderio, adunque, e alla caccia dell'intero si dà nome amore. E prima d'ora, come dico, eravamo uno; ora, poi, per la malizia nostra, siamo stati separati di casa dalla mano di Dio, come gli Arcadi da quella dei

Lacedemoni»⁴³⁸.

«... Or la causa di tale contraddizione, attribuita oscuramente a una disobbedienza originale, era chiamata da loro Fraude. E questa Fraude, rozzamente rivestita di illusioni metaforiche, sorgente chiara di tutte le trasformazioni, di tutte le ineguaglianze, di tutti gli odi e le rivendicazioni future, era spiegata nella sua natura col luminoso versetto: – Egli creò l'uomo a sua immagine. Lo creò maschio e femmina.

«Secondo loro non potevansi comprendere le oscurità del *Genesi*, I, 27, 28, III, 3, 6, 12, 16 e 19, che meditando tale versetto. La disobbedienza alla *legge di natura*, alla *legge di Adonai*, fu, dicevan essi, la *cagione della disgrazia*, la *fonte di tutte le iniquità*.

«La rottura dell'equilibrio tra i due principii, maschio e femmina, virile e passivo, creatori della forza e della tenerezza, entità necessaria alla evoluzione dell'essere completo, generò in breve il regno della violenza,

⁴³⁸ PLATONE: *Il Convito* (discorso di Aristofane); traduz. BONGHI.

dell'ingiustizia, della disuguaglianza.

«Era cotesta rottura dell'equilibrio che aveva originato la *Maledizione di Adonai*, che aveva cambiato in male tutto il bene da lui voluto, cagionato mali e calamità innumerevoli, generato le guerre fra gli uomini diventati troppo numerosi, e bandito la felicità in eterno dalla terra.

«Questa era l'esegesi degli Esseni.

«Gli Alti Iniziati traevano dal versetto 27 altre induzioni notevoli, dovute alla loro perizia nelle scienze naturali. Quando presso individui d'una specie si constata l'atrofia, diceva un de' loro commentari, v'è stato l'intervento anormale d'una forza. Ora i sessi, riuniti ancora, ma in parte atrofizzati, negli individui più deboli della specie, confermavan questo intervento: erano il risultato d'una frode, d'una soverchieria, che risaliva alle epoche oscure, quando il tipo incerto destinato a divenir tipo umano riuniva in sè tutto lo sforzo della Natura, come avveniva in tutti i vertebrati.

«La frode s'era compiuta lentamente, ma formalmente, per una serie di esigenze e di abitudini millenarie. Gli

organi s'erano a poco a poco modificati, secondo i servigi resi, in maniera che una parte della specie si riservò allora l'attivo godimento della procreazione, e impose all'altra il fardello della gestazione dolorosa»⁴³⁹.

Da quando, per un'oscura superchieria organica (secondo questa interpretazione) l'unità primitiva dei sessi si ruppe, divenne impossibile la soluzione razionale del problema dell'amore. E ogni avanzamento che compirono le specie, allontanandole da quella prisca unità, non fece che accentuare la disarmonia e rendere più remota la soluzione. Finchè questa disarmonia e questa irresolubilità toccarono il loro apice estremo nella specie umana, la quale, con lo specializzarsi della direzione dell'impulso sensuale e colla creazione di un nuovo amore, l'amore spirituale, scavò tra sè e quell'unità primitiva dei sessi l'abisso più profondo. L'umanità sconta quindi dolorosamente ciò che per tale raffigurazione è

⁴³⁹ PIETRO NAHOR: *Jesus* (trad. CIAMPOLI)

il misterioso errore, l'arcana deviazione, dell'antichissima evoluzione organica, e la scontrerà per sempre e senza riparo.

Invano l'illusione sempre risorgente, e cui oggi più che mai il vento dell'utopia gonfia le vele, fa sperare o credere che, mutando «legge, ufficio e costume», si potrà finalmente eliminare l'assurdo e l'iniquità dalla vita – dalla vita politica e del lavoro, e così dell'amore. L'assurdo e l'iniquità sono invece insiti nella vita stessa e da questa ineliminabili. Noi dobbiamo, non ostante ogni sforzo per cambiar posizione riputando così di riuscire a toglierceli di dosso, rassegnarci a portare la loro grave soma. Nessun istituto diverso da quelli che ci troviamo dinanzi potrà, anche rispetto al problema dell'amore, far altro che palliare in un punto per rendere più saliente in un altro, l'assurdo e l'iniquità, lasciando quindi le cose nel loro complesso tali e quali. Contro ogni diverso miraggio – sebbene a questo sia l'ora attuale tanto propizia – sta l'inconcussa verità adombrata dal mito di cui abbiamo riportata la versione pagana e quella cri-

stiana. La verità che, mentre l'amore esige la coincidenza, l'incontro perpetuo, cioè l'unità, l'unità stessa è irremissibilmente mancante e irraggiungibile. La verità che sull'amore incombe una mortale contraddizione: l'amore vuol essere unità, l'unità gli è necessaria, essa è la sua essenza; ma, nel medesimo tempo, lo stesso suo procedere verso un'unità più ricca, consapevole e piena, rende l'unità appunto che esso vuol essere e fuor della quale non è, sempre più chimerica e impossibile. La verità che l'assurdo è insito nella radice stessa delle cose d'amore, come e perchè è insito in quella della vita in generale, e non si potrebbe svellere se non – lungi che a ciò basti un mutamento, per quanto profondo, di disposizioni sociali – svellendo quella stessa radice, precisamente come si vide che non esiste alcuna soluzione razionale del problema del lavoro, tranne quella inattuabile: la soppressione del lavoro. L'amore – in cui *io* ho bisogno dell'*altro*, che pur mi sta contro e rappresenta con me una dualità e una divisione, dell'*altro* che mi è necessario e mi è insieme necessario sopprimere – è l'esemplificazione fondamentale della contraddizione

originaria della vita per cui già inizialmente la volontà ha bisogno dell'*altro da sè*, degli *altri*, della sua antitesi, del suo ostacolo, del suo avversario. L'amore – necessità dell'*altro* (dell'opposto a me, del nemico) e insieme impossibilità di avere un appagante rapporto d'unione con esso – è così un simbolo profondo e significativo della dualizzazione e della spezzatura che lacera, insuperabilmente e in ogni sfera, la realtà e la coscienza.

INDICE DELLE MATERIE

PREFAZIONE

L'IRRAZIONALE

Idealismo e Razionalismo – Genesi hegeliana – L'alogismo del reale – Ciò che è reale è irrazionale, ciò che è razionale è reale – La ragione delle cause perdute – La negazione del progresso e dello «sviluppo» – Progresso e miglioramento si escludono – Eterno sviluppo o eterna stasi? – Il progresso non è dovuto che a un precedente regresso – Il moto storico è apparenza – Filosofia della storia – *Aliter sed eadem* – L'uomo è stazionario come gli animali – Teoria della pazzia – Inesistenza della verità significa inesistenza dell'essere – Qualunque cosa è ordine – «Il segreto di Hegel» – La «ragione» guida alla pazzia – Razionalismo, idealismo e rivoluzione – Scetticismo, positivismo e conservazione sociale.

IL LAVORO

Le antilogie del lavoro – Il lavoro è morale o immorale – La svalutazione morale del lavoro crea la sua sopravvalutazione economica – Il giusto fondamento dell'odio pel lavoro – Lavoro e giuoco – Il «lavoro» intellettuale va pagato? – Solo nel giuoco l'uomo è veramente uomo – Il carattere di «fine a sè» dell'uomo condanna il lavoro – Lavoro e contemplazione – Antiche e moderne laudi dell'ozio – Il lavoro necessario e impossibile – Il disvalore spirituale del lavoro cresce col progresso delle forme di questo – La vanità delle rivoluzioni – L'insurrezione contro il lavoro – Lavoro e schiavitù – L'eterna necessità della schiavitù – Il rovesciamento di Siéyès e l'inesistenza del diritto naturale – Conclusione – Lotta e forza generano il diritto.

L'AMORE

Il materialismo storico dell'amore – Poligamia maschile e monogamia femminile – La schiavitù della donna – L'impossibilità del «contraccambio» – Considerazioni sulla violenza – L'antifemminino del femminismo – La filosofia della castità femminile – Lo squilibrio della bilancia amorosa nei due sessi – La filosofia della prostituzione – Illustrazioni aforistiche – La specificazione del

desiderio sensuale – I troppi scopi della famiglia monogamica – La mancanza temporale di coincidenza sensuale – La dualizzazione dell'amore – Odi et Amo – Il divergere dei due amori – Per la slegificazione del diritto privato – La incompatibilità dei due amori – La teoria dell'incesto – Un'ipotesi aristofanesca ed essenica. Conclusione.

Indice autori citati