

ANNO I - FASC. 3 LUGLIO-SETTEMBRE 1932

C. C. postale

ARCHIVIO DI STORIA DELLA FILOSOFIA

ORGANO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA

DIRETTORE: GIACOMO PERTICONE

SEGRETARIO DI REDAZIONE: CARMELO OTTAVIANO

SOMMARIO

- EMILIO BODRERO . . . - *Dante e i presocratici* 193
GIUSEPPE FLORES D'ARCAIS - *Sul fondamento metafisico della filosofia Vichiana* 214
CARLO ALBERTO BIGGINI . - *Il pensiero politico di G. Ferrari e le sue lezioni su la politica di Platone e di Aristotele* 239
ROBERTO PAVESE . . . - *La concezione giuridica di Francesco Orestano* 258

Recensioni e notizie:

- A. RAVÀ: *La filosofia nel sec. XIX in L'Europa nel sec. XIX*; J. EVOLA: *Fenomenologia dell'individuo assoluto* (A. Ferro); T. CARRERAS i ARTAU: *Introducció a la Història del pensament filosòfic a Catalunya i cing assaigs sobre l'actitud filosòfica* (A. Ferro). 271

DIREZIONE AMMINISTRAZIONE **ROMA** PIAZZA TUSCOLO, 5
VIA ULPIANO, 29

B

CARLO ALBERTO BIGGINI

IL PENSIERO POLITICO DI G. FERRARI E LE SUE LEZIONI SU LA POLITICA DI PLATONE E DI ARISTOTELE

Estratto dall' "Archivio di Storia della Filosofia", - Anno I, fasc. 3

ROMA
INDUSTRIA TIPOGRAFICA ROMANA
Via Germanico, 136
1932

CARLO ALBERTO BIGGINI

**IL PENSIERO POLITICO DI G. FERRARI
E LE SUE LEZIONI
SU LA POLITICA DI PLATONE E DI ARISTOTELE**

Estratto dall' "*Archivio di Storia della Filosofia* ", - Anno I, fasc. 3

ROMA
INDUSTRIA TIPOGRAFICA ROMANA
Via Germanico, 136
—
1932

IL PENSIERO POLITICO DI G. FERRARI E LE
SUE LEZIONI SU LA POLITICA DI PLATONE E
DI ARISTOTELE

I

ALESSANDRO LEVI, che ha precedentemente ricostruito con ampiezza il pensiero politico del Mazzini e del Cattaneo, ha ora affrontato, con una indagine obbiettiva, serena ed esauriente, *Il pensiero politico di Giuseppe Ferrari* (Estratto dalla «Nuova Rivista Storica» Soc. Ed. Dante Alighieri, 1931, pagg. 74), sì che questo originale pensatore politico del nostro Risorgimento risulta esaminato in tutte le sue manifestazioni e in tutti i suoi scritti.

In questo saggio del Levi non vedo, però, mai citate le lezioni del Ferrari su la politica di Platone e di Aristotele, la cui conoscenza è, secondo noi, indispensabile per un più completo e profondo esame del suo pensiero politico e della sua concezione dello Stato: perciò, in questa nota, dopo avere criticamente tracciato il pensiero del Ferrari secondo la precisa e seria ricostruzione che ne fa il Levi, cercheremo di illustrare brevemente queste lezioni che se, come si è detto, da una parte integrano e completano il suo pensiero politico, dall'altra rappresentano un reale contributo allo studio della concezione dello Stato in Platone ed in Aristotele.

Anzi dalla lettura e dall'esame critico di queste lezioni, falsamente accusate, come vedremo, di esorbitanze comuniche e ingiustamente dimenticate dagli autori, il pensiero politico del Ferrari s'illumina, sotto certi aspetti, di una luce nuova, poichè se il concreto pensiero politico di un pensatore va ricercato nella sua concezione dello Stato, che, essendo il fondamentale problema di ogni epoca, è pur sempre il centro e la base di ogni ricostruzione politica, egli, di fronte ai due massimi sistemi statuali dell'antichità, non poteva, analizzandone le antitesi politiche, non dare al suo pensiero politico un minor senso di negatività. E, forse, a proposito di queste lezioni si può dire, con maggior corrispondenza al vero, quello che egli prometteva agli uditori del suo *Corso sugli scrittori politici italiani*, che, pur trattando di teorie politiche, avrebbe fatto dimenticare « il momento che corre e le quotidiane agitazioni », poichè avrebbe parlato « della scienza che non varia, che considera le eterne condizioni della nostra natura ».

Ma, tuttavia, bene ha fatto il Levi in questo suo saggio a non separare lo scienziato dal politico di azione, perchè se è vero, come ha osservato uno dei primi, e migliori, illustratori del pensiero del Ferrari, Carlo Cantoni, che in lui lo scienziato prevaleva di gran lunga sul politico di azione, tuttavia, dato che l'una e l'altra qualità si congiungevano molto strettamente, per rappresentarci la sua figura storica, dobbiamo considerarlo sotto tutt'e due gli aspetti. Ed il Levi ha utilizzato pure largamente, con maggior profondità e fortuna di Angelo Mazzoleni, i suoi discorsi parlamentari, poichè se da un lato l'aspetto *politico* del pensiero del Ferrari non può prescindere dalla sua attività parlamentare, dall'altro a questa attività si riduce, in fondo, quasi tutta l'*azione* politica di lui.

Difatti, scrive il Levi, non fu nè un cospiratore, nè un agitatore vero e proprio, nè un soldato, nè un uomo di Stato :

all'estero visse quasi sempre appartato dalla varia operosità degli esuli politici, e solo dopo la liberazione della Lombardia ritornò stabilmente in Italia e partecipò attivamente alla vita politica. È vero che anche alla Camera egli fu un solitario, ascoltato con curioso interesse ma quasi senza seguito e senza partito: ma è vero, altresì, che Giuseppe Ferrari fu uno dei pochissimi, fra i più notevoli scrittori di filosofia di storia di politica del Risorgimento, che abbiano partecipato a lungo, e con spirito battagliero mai attenuato, alla vita del Parlamento italiano.

II

Il Levi con questo suo saggio, che continua, come si è detto, altri suoi studî su la filosofia politica del Risorgimento italiano, intende opportunamente chiarire le sole *linee fondamentali* del pensiero politico del Ferrari, il quale, se, per le sue tenaci convinzioni federalistiche, può considerarsi anch'egli, come il Cattaneo, uno dei vinti del Risorgimento, pur tuttavia, come alla Camera così, in fondo, nella filosofia politica, fece parte per sè stesso.

Ma il Levi, ciò premesso, mette bene in evidenza, per spiccuamente sviluppando e precisando il suo punto di vista, che, se si deve parlare di un idealismo, anche politico, di Giuseppe Mazzini, poichè, nella monolitica unità del pensiero e dell'azione del Genovese, la seconda fu coerentissima al primo, ed in questo, dominato da un ideale religioso, i concetti fondamentali si inanellavano l'uno all'altro; e se si può parlare di un positivismo politico di Carlo Cattaneo (e, secondo noi, è esatta questa opinione che il Levi ha sostenuto e dimostrato ampiamente), poichè il positivismo non è sempre mero sensismo e non esclude affatto la libertà, che il positivista milanese non intendeva come astratta esigenza

della ragione, ma come una progressiva conquista individuale e collettiva, psicologica e storica; sarebbe, invece, inesatto parlare di uno *scetticismo* politico di Giuseppe Ferrari.

Però che il pensiero propriamente filosofico del Ferrari possa ascriversi alla corrente scettica sembra vero allo stesso Levi, che segue in ciò l'opinione di Luigi Ferri, di Carlo Cantoni, di Karl Werner, del Nicoli, del Gentile e del Limentani.

Anche quando il Ferrari volle fare opera costruttiva, come nella *Filosofia della rivoluzione*, in cui, scrive con ragione il Gentile, « si raccoglie il suo pensiero speculativo nella maggiore maturità cui sia mai pervenuto », volle dimostrare la vanità della logica, ma, osserva bene il Levi, intelletto fantastico più che sistematico e critico, non seppe nè sintetizzare, nè superare con la gnoseologia il puro fenomenismo: ed anzi, poichè il Ferrari non si solleva dall'impirismo alla dialettica, meglio che di tesi e di antitesi, si deve parlare di una perpetua contraddizione.

Ma quando nella *Raison d'État* scrive che « la nature nourrit ces illusions, et plus leurs adeptes sont absolus et opiniâtres, mieux elle accomplit le travail de ses contrastes, mieux ses victimes se combattent avec l'acharnement requis par la guerre éternelle », già s'intravede, secondo il Levi, il barlume di quel superamento pratico dello scetticismo teorico e storico, per cui il Ferrari doveva partecipare, con alcuni suoi scritti e con la sua attività parlamentare, alla politica del Risorgimento italiano.

Lo scetticismo, ha scritto il Gentile, può essere lo sfondo lontano, ed alquanto misterioso, di una filosofia della rivoluzione; ma per la rivoluzione, da promuoveri o da farsi, ci vuole una fede. E quando Giuseppe Ferrari, bene osserva il Levi, si sprofondava nella storia, interpretata, se pur gagliardamente, in una maniera tutta sua, o meditava sulla concezione della vita e del mondo, o cooperava con scritti

e discorsi alla rivoluzione in cammino, doveva credere nell'efficienza di quella contraddizione, ch'egli opponeva alle teorie dominanti ed ai fatti che parevano dargli torto.

Lo scetticismo, che al Rensi parve una filosofia della conservazione, sembra, invece, al Levi che non possa portare se non ad una giustificazione meramente teoretica dell'anarchia o del dispotismo, il quale non è che un'anarchia capovolta; e per quanto il pensiero *politico* di Giuseppe Ferrari sia farraginoso, complicato, intimamente contraddittorio, non si può certamente dire che egli sia stato un apolo-gista dell'anarchia o dell'assolutismo.

Il suo rivoluzionarismo era un rivoluzionarismo meramente intellettuale, un freddo, se pur connaturato, atteggiamento cerebrale, piuttosto che un prepotente impulso del cuore, sì che se fosse stato dotato di un ingegno più profondamente speculativo non avrebbe detto, parlando del Machiavelli, che « il rivoluzionario non può, non deve essere storico », quando, osserva il Levi, solo il rivoluzionario ha vera e piena coscienza storica, giacchè non si può intendere la realtà senza operare per cangiarla, non si comprende pienamente il passato se non superandolo con l'azione donde nascerà l'avvenire. Ma, del resto, anch'egli collaborò al Risorgimento con quell'attività politica, che non poteva essere scettica perchè non sarebbe stata attività, e tanto meno attività rivoluzionaria: attività, però, che di effettivamente rivoluzionario non ebbe se non un presupposto teoretico, non mai dimenticato, è vero, e tanto meno tradito, ma ammorbidito dal lealismo di uno che, pur professandosi un repubblicano « romantico », dichiarava di aver prestato « con riflessione » il suo « giuramento al Regno ». Ed anche per questo, ben dice il Levi, l'attività rivoluzionaria del pensatore ateo, federalista, socialista, finì per essere una collaborazione all'opera del Risorgimento.

III

Il Levi studia, inoltre, abbastanza ampiamente, l'ateismo del Ferrari, ma noi ci fermeremo, invece, un momento intorno al fulcro del suo pensiero politico, il federalismo, per passare poi ad esaminarne gli aspetti socialistici.

Il De Sanctis aveva fatto alla Camera una brevissima, ma penetrante critica della teoria federalistica del Ferrari, dimostrando che tra i suoi fondamenti aveva anche il preconconcetto astrattistico dell'antagonismo fra popoli finitimi: ora il Levi rileva giustamente che se questa interpretazione è esatta, purchè s'intenda quel preconconcetto come uno dei tanti corollari o una delle tante applicazioni della solita teoria delle antitesi, non è, però, tutto il federalismo ferrariano. Difatti egli, negando che unitaria potesse essere la rivoluzione italiana, aveva chiesto per il suo federalismo alla natura ed alla storia argomenti, se non altrettanto seriamente elaborati quanto quelli addotti dal positivo ingegno del Cattaneo, certamente più solidi che non fosse quell'empirica antitesi, dedotta da una bizzarra ideologia.

Ma, del resto, il federalismo del Ferrari non ha avuto una linea unitaria ed uno sviluppo logico e graduale: ammette il Levi, col Cantoni, che lo scrisse nel 1844, *La rivoluzione e i rivoluzionari in Italia*, rappresenti una parentesi nel federalismo ferrariano, il quale si precisa, anzi tocca l'acme dell'esasperazione repubblicana e rivoluzionaria, nel dodicennio che s'inizia col quarantotto, per ammorbirsi, dopo il sessanta, in una garbata, se pur vivace, opposizione meramente parlamentare contro le affrettate annessioni, contro il piemontesismo imperante, contro l'accentramento amministrativo, ma non più propriamente contro l'unità d'Italia.

Ed un giorno alla Camera, parlando contro l'unità italiana, domandava quale mai dei ministri, i quali non divide-

vano la sua opinione anti-unitaria, avesse parlato di unità italiana nel 1848, nel '49, nello stesso recentissimo '59: ma uno sì, osserva opportunamente il Levi, Giuseppe Mazzini, da trent'anni, fin dall'antelucano crepuscolo del Risorgimento, aveva parlato, infaticabilmente, di unità italiana, e difatti, per quanto precedentemente avesse il Ferrari rivolto contro di lui vivacissime critiche, entrato alla Camera, ammonì i colleghi della maggioranza che Mazzini, repubblicano, ma anzitutto unitario, li aveva precorsi « nella via del regno ».

Ma se il federalismo rivoluzionario del Ferrari, dice il Levi, cercando di precisarne i fondamenti, e quello, più pacato e storicistico, del Cattaneo, erano intonati ad un liberalismo, decisamente ateo nell'uno, areligioso nell'altro, che rispondeva ad una concezione scettica nel primo, razionalistica e positivistica nel secondo, non certamente tutto il pensiero federalistico rientrava in queste dottrine: non certo il federalismo del *Primato* di Gioberti, che sosteneva, come rilevò il Ferrari, « la contraddizione della nazionalità fondata sul papato, della libertà fondata sull'autorità ». Però, ammesso pure che la libertà, la libertà anteposta alla stessa indipendenza nazionale, come scrive il Levi, sia stato, fin dal 1848, il fondamento del federalismo del Ferrari e del Cattaneo, non si può certamente sostenere, secondo noi, che antiliberalista sia stato il federalismo del Gioberti: anzi il federalismo del Gioberti, intimamente e profondamente liberale, presentava il lato positivo, di fronte a quello del Ferrari e del Cattaneo, di non disgiungere la libertà dall'indipendenza, di non anteporre la prima alla seconda, colla possibilità logica, così, di poter passare, con il *Rinnovamento*, all'idea unitaria.

Il Ferrari, al suo ritorno in Italia, non vedeva che quegli eventi erano dovuti non tanto ad una qualsiasi vittoria delle sue antiche idee rivoluzionarie, bensì alla vittoria costituzionale e liberale del Piemonte e della diplomazia del conte di Cavour, ma non poteva però non constatare che il Risor-

gimento italiano era di per sè stesso, tutto quanto, una rivoluzione, perchè « combatteva le tradizioni, e le negava, perchè era insorto, ribelle e rivoluzionario, perchè dappertutto minacciava l'antico diritto ». Ed, allora, ancor meno noi comprendiamo il suo persistente federalismo anche se, come scrive il Levi, ammorbidito; poichè, una volta realizzata la « libertà moderna », che il Ferrari anteponeva all'indipendenza e che credeva possibile solo in una Italia federale, ossia instaurata quella « libertà, che — come egli si esprimeva — prende il nome di sistema costituzionale », e che ha fatto « ritrovare all'Italia sè stessa », veniva a scomparire lo stesso problema del federalismo, almeno in quei termini fondamentali, in cui era stato da lui posto. Ed, in realtà, la sua opposizione all'idea unitaria si può dire che acquistasse — mentre il Risorgimento italiano, unitario e rivoluzionario, gravitava necessariamente su Roma, che, conquistata, doveva suggellare la disfatta del federalismo — un aspetto positivo: difatti si preoccupava seriamente della grave questione del Mezzogiorno e ne proponeva un'inchiesta, rendeva omaggio alla tradizione liberale e costituzionale del Piemonte, e rivolgeva le sue critiche non tanto ormai più all'unità politica, quanto all'uniformità burocratica.

Si chiede, poi, il Levi, passando ad esaminare un altro aspetto del pensiero del Ferrari, se egli fu socialista, com'è sembrato al Rensi, che lo ha annoverato, insieme col Mazzini e col Pisacane, tra i « profeti dell'idea socialista in Italia », e risponde negativamente, poichè se vi sono nel suo pensiero parecchi spunti socialistici, se merita un posto tra gli utopisti del socialismo, non può dirsi, per difetto di autocritica e per la scarsissima saldatura fra il pensiero e l'azione, nè un profeta dell'idea, nè un precursore del movimento socialista.

Egli cercava gli antecedenti del suo socialismo non già, come Marx, nei principî della filosofia classica tedesca, ma

in quelle empiriche antitesi, fondamenti del suo scetticismo, e, secondo noi, di tutto il suo pensiero politico.

Spunti socialistici sono un po' in tutti gli scritti del Ferrari, ma, soprattutto, nella *Filosofia della rivoluzione*, nella *Federazione repubblicana* e nella *Raison d'État*: quando egli parla di *legge agraria*, bene precisa il Levi, non allude ad un dato fatto storico, non propugna una determinata trasformazione rivoluzionaria delle legislazioni ed istituzioni esistenti, bensì simboleggia tutte quante « le riforme di carattere egualitario propuguate dal socialismo », sì che la *legge agraria*, non era, per lui, se non il *mito*, o l'ideale di giustizia, del suo vago socialismo.

Del resto il Ferrari, che sembra precorrere il Sorel anche nell'avversione per le democrazie formali, trovava nel suo irrazionalismo, come lo trovò poi il Sorel nell'irrazionalismo bergsoniano, alimento sufficiente a precorrere la veduta sorelliana del *mito* rivoluzionario. Ma è proprio la sua concezione, come ha scritto il Croce, della filosofia della storia, avulsa dalla storia, la prima filosofia degli ideali, scienza intellighibile — laddove la storia reale è abbandonata alle forze della natura ed è inintelligibile — che tenta di ristabilire la divisione scolastica tra le idee e i fatti.

E ciò precisato, sembra al Levi, e secondo noi giustamente, che ci sia un abisso tra la concezione ferrariana della storia e della sua pretesa filosofia della storia, ed il materialismo storico, rettamente inteso, ossia non come un mero *economismo*, ma come quella dialettica reale, che intende la storia superandola con l'azione, e non scinde storia e filosofia; ma, rimettendo gli uomini in piedi, fa di questi gli artefici consapevoli della storia, e non i giocattoli della fatalità, in quanto i loro principî, cioè i loro ideali, scintille che sprizzano dalle lotte sociali, sono precisamente stimolo alla *praxis* che, per opera loro, si rovescia.

Del resto il Ferrari, superficiale conoscitore della logica

hegeliana, era un critico troppo precipitoso della dialettica ideale per riuscire a superarla con la dialettica reale del materialismo storico, e per quanto avesse trovato un'idea che poteva fruttificare, non si curò nè di precisarne i particolari nè di dedurne mai conseguenze pratiche od ispirazioni di riforme giuridiche.

E neppure per il Levi si può dire propriamente socialista l'attività politica del Ferrari, il quale non si interessò mai operosamente, come aveva fatto, per esempio, il Mazzini, degli sforzi di elevamento delle classi operaie, nè delle prime lotte proletarie, ma si limitò ad un comodo, se pure vivace, commento parlamentare.

C'è, però, secondo noi, nel cosiddetto aspetto socialistico del pensiero del Ferrari, un elemento vitale, un fondamento positivo e, quasi direi, moderno, che meritava da parte del Levi un maggiore sviluppo ed una precisazione. Nella sua idea d'innestare su la rivoluzione politica la rivoluzione sociale, la quale doveva mirare e condurre a qualche cosa di più concreto al di là dell'emancipazione dalla dominazione straniera, c'è implicitamente il concetto, inteso come esigenza storica, di far collaborare il proletariato contadino, e per conseguenza le masse, che erano sinora rimaste estranee ed ostili, alla rivoluzione nazionale, mediante l'inserzione in essa di uno scopo concretamente sociale, di adoperare la forza del proletariato sullo stesso terreno nazionale, precorrendo così quella immedesimazione tra Società, Stato e Nazione, che doveva realizzarsi soltanto attraverso la guerra europea e la rivoluzione fascista. E se questo concetto si pone in relazione con l'altro, che la vera e reale democrazia, intesa in senso concreto e sociale, deve vincere il formalismo repubblicano, che consiste nella soppressione dei re, senza toccare le istituzioni, senza mutare le leggi, e deve colpire la dottrina che riduce la democrazia all'astrazione del voto universale e all'empirismo politico, possiamo dire che il Ferrari

intravide, attraverso l'esigenza storica e la necessità politica di una più vasta integrazione sociale, la crisi della democrazia parlamentare ed intese, sia pur vagamente e dal suo punto di vista, il problema sociale come problema capitale dell'epoca attuale.

Perciò, pur convenendo col Levi, nel dire che egli non fu socialista nel termine scientifico della parola e che, per quanto avesse trovato un'idea vitale, non ne cercò i particolari e non ne dedusse le conseguenze pratiche, dobbiamo precisare che egli non solo vide le fragili fondamenta della democrazia formale e parlamentare, ma anche scorse la necessità, per la stessa unità e vita del giovane Stato, di una più vasta e più profonda, e, quindi, più concreta, integrazione sociale, la quale doveva sboccare, con la rivoluzione politica fascista, in nuovi sistemi economici ed in nuovi istituti giuridici.

IV

Passiamo ora ad esaminare brevemente le lezioni del Ferrari intorno alla politica di Platone e d'Aristotele, che, come abbiamo detto, per quanto accusate di comunismo e dimenticate, servono, secondo noi, a darci una più completa conoscenza del suo pensiero filosofico-politico.

Bisogna premettere che il 19 aprile 1840 il saggio di dottrina filosofica *De l'erreur* gli procurò il titolo di dottore dell'Università di Parigi e che il 5 ottobre di quell'anno incominciò l'insegnamento al liceo di Rochefort: ma dopo alcuni mesi era già revocato, poichè accusato d'intemperanze anticristiane da parte di alcuni fanatici. Allora il Ferrari si procurò un altro titolo di abilitazione all'insegnamento superiore ed il 28 ottobre del 1841 ebbe l'incarico di professare storia della filosofia nell'Università di Strasburgo. Ma, incominciate le sue lezioni intorno alla politica di Platone e

d'Aristotele, alcuni giornali lo denunciarono come colpevole di predicazione comunista: gli scolari protestarono contro quest'attribuzione calunniosa, ma il ministro Villemain, timoroso dell'opposizione cattolica, richiamò senz'altro il Ferrari. Allora egli, per difendersi dagli accusatori e per dimostrare la verità sul suo pensiero, pubblicò le lezioni intitolandole *Idées sur la politique de Platon et d'Aristote*, le quali, poi, tradotte, furono ripubblicate nel quinto volume dell'anno 1842 del «Politecnico», ove si possono anche oggi leggere. Il ministro riconobbe il proprio torto, ma tuttavia non lo richiamò in servizio e gli assegnò una pensione mensile di cento franchi «per incoraggiamento agli studi».

Queste *Idee sulla politica di Platone e d'Aristotele* sono divise in quattro lezioni: nella prima il Ferrari tratta delle antitesi politiche, nella seconda della *Repubblica* di Platone, nella terza del trapasso dalla politica di Platone a quella di Aristotele, e nella quarta, infine, della politica aristotelica.

Certo che anche in queste lezioni, come si comprende da questa stessa divisione, ci troviamo di fronte ad un pensiero che si ferma alle antitesi senza saper o poter giungere alla sintesi, ad un pensiero che non si solleva dall'empirismo alla dialettica: ma, tuttavia, a noi sembra che qui si possa parlare se non di un superamento delle negazioni — che, per essere vero superamento, deve pur sempre essere dialettico — almeno di un aspetto più speculativo e positivo del pensiero politico ferrariano.

Egli inizia queste sue lezioni affermando che, se l'ontologia palesa l'uomo composto di spirito e di materia, la psicologia lo mostra sotto ai due fenomeni del senso e del pensiero, e che il sopprimere l'uno dei due elementi è un distruggere la natura dell'uomo, poichè senza le sensazioni non possono sorgere le idee, e il pensiero è possibile, ma non esiste come vero pensiero; senza il pensiero, la sensazione non è conscia di sè, e non riesce nemmeno ad affermarsi. E se l'uomo obbedisce ad una

doppia legge, «l'istoria, egli scrive — svelando subito la sua incapacità ad un dialettico superamento — sarà l'opera di questa insuperabile dualità»; e più avanti precisa che i due elementi dello spirito e della materia si mostrano in perpetua opposizione, poichè, essendo divisibile la materia, indivisibile lo spirito, «chi vuole unirli cerca indarno un mezzo termine tra essi», tra questi due estremi, entro i quali si muove l'umanità, le cui lotte, rivoluzioni, progressi, nascono, appunto, da questa opposizione, da questa lotta tra lo spirito e la materia.

Ma affermato questo pensiero fenomenico, che si ferma ad una rivelazione naturale, al dubbio, alla contraddizione, e che è negazione di ogni sana e concreta speculazione, egli dimostra pure d'intendere, per quanto vagamente e nei termini della sua insuperabile dualità, il substrato ideale della storia e l'unità dell'attività umana. Se si prescinde dalla materia — egli, difatti, scrive — e si trascura l'elemento sensibile, si sopprime la forza degli interessi, si rinnegano le condizioni materiali imposte dalla natura alla società, si rinnega la famiglia, si riprova la proprietà, si condanna il commercio, la guerra, si combatte il corpo in nome dello spirito. Se viceversa si prescinde dalle idee, si affida la società al cieco scontro degli interessi, dei sensi, dei piaceri, del dolore, diventa difficile spiegare la vita civile, si disgiunge la proprietà, la guerra, il commercio dai loro principî sanzionatori, si combatte lo spirito in nome del corpo.

Ed, inoltre, proseguendo in questa analisi, lascia scorgere che la sua mente intravedeva, sia pure confusamente e senza sapere filosoficamente giungere ad una sintesi, l'unità del pensiero e dell'attività umana, l'unità del mondo storico, ossia il fondamento ideale della storia in quanto opera degli uomini; scrive, infatti, che le conquiste e il commercio sono forze materiali che diventano forze morali quando propagano una religione o aprono il varco ad un nuovo ordine di

idee, e che come la propagazione dei principî sarebbe impossibile se non si collegasse agl'interessi, così gl'interessi non lascerebbero vestigia se non s'intrecciassero al corso delle idee.

Ma, poi, ritorna subito a riaffermare l'impossibilità e la difficoltà di conciliare i due elementi, e lontano da un vero e concreto pensiero speculativo ed idealistico, in filosofia non vede che da una parte il nominalismo e il materialismo, dall'altra il realismo e il panteismo, e nelle scienze politiche che le due opposte scuole dei politici e dei socialisti, intendendo per politici, i « politici materiali » come Hobbes e Bentham, per socialisti « gli autori d'utopie », come Platone e i Millenari, Moro e Campanella. E come i primi sono osservatori, ma osservatori soltanto dei fatti esterni dell'umanità e prendono, per esempio, la famiglia come la trovano, anche colla soggezione feudale, anche colla servitù della donna e dei figli, e, trascurando le idee, s'occupano solo della vita materiale e degli interessi; così i secondi, contrapponendo in modo assoluto il diritto ideale al diritto positivo, l'idea astratta a quella concreta, vogliono una « felicità essenzialmente sociale, che poi si risolve in una mera astrazione », e, non vedendo più proprietà, famiglia, ricchi, poveri, ma solo astratte persone, stabiliscono leggi e magistrature per una società che nulla ha di comune con quella storica, ossia civile.

Onde qui si palesa chiaramente, a parte ogni altra considerazione, quanto falsa ed erronea sia stata l'accusa fatta al Ferrari di avere in queste lezioni diffuse ed affermate delle idee comuniste: il Ferrari espone, illustra e, nello stesso tempo, condanna due opposte concezioni e costruzioni statuali senza giungere ad una sintesi, e, quindi, senza manifestare un vero e concreto pensiero, come, del resto, doveva essere per il fondamento stesso della sua filosofia delle antitesi. Ed, anzi, per la verità, si deve chiarire che, proprio in queste lezioni,

annovera il comunismo tra le utopie mettendo in evidenza la sua antistoricità, e che « considerando le utopie in relazione ai modi di effettuarle », precisa che come l'utopia di Platone poggia sopra un'idea ed alla città si restringe, e quelle medioevali poggiano sopra un fatto soprannaturale e questo abbracciano, così l'utopia moderna ha il suo fondamento nell'« emancipazione commerciale » e tende « al tutto mercantile », lasciando così implicitamente intendere come l'idea del perfetto Stato e del sublime vivere civile precipiti nella materia: e del resto in più punti afferma che Platone e tutti gli utopisti non sognano che un avvenire « contrario a tutte le leggi di natura ».

Ma qui non si può non osservare, a parte il preteso ed inesistente comunismo del Ferrari, che se egli intende, per metodo, la storia come la esemplificazione imperfetta e inadeguata della verità intrinseca in un dato sistema, e basa la sua concezione politica sopra un dualismo insolubile tra le idee e i fatti, non diverso metodo e non diversa base hanno le utopie. Ed ecco la ragione per cui egli non distingue tra utopie e utopie, ossia tra utopie che acquistano valore e significato politico, come la *Repubblica* di Platone o la *Città di Dio* di S. Agostino o il *De Monarchia* di Dante, in quanto legittime idealizzazioni di condizioni storiche reali, ed utopie che formulano e costruiscono sistemi sociali e politici, per i quali non si vede la possibilità di qualsiasi realizzazione.

Del resto non diverso intendimento critico e speculativo poteva sostenere e guidare il Ferrari, il quale ha sempre cercato nella storia la conferma della propria fede politica, spesso sovrapponendosi ai fatti per trascenderli e forzarli, senza farli così scaturire dal seno stesso della realtà storica: e difatti la sua *Storia delle rivoluzioni in Italia*, come, in altro senso e per altri aspetti, le *Speranze* del Balbo, il *Primato* del Gioberti e la stessa *Lotta politica* dell'Oriani, sono dottrine politiche soggettive, che presuppongono nei loro autori una fede

filosofica o politica o religiosa destinata a realizzarsi, e che se non sono utopie non sono neppure storia vera e concreta.

Non seguiremo, per brevità, il Ferrari nell'analisi e nella esposizione, ricca d'intuizioni e di ragionamenti, elegante nella forma, ch'egli fa della politica di Platone e di Aristotele: a noi importa, invece, osservare che, malgrado si possano a lui muovere quelle critiche, che noi abbiamo mosse e precisate, in queste lezioni il suo pensiero politico è maggiormente positivo, sì che lascia scorgere la sua concezione dello Stato nella ricerca di una conciliazione tra la dottrina platonica e quella aristotelica.

Da qual parte sarà l'errore, da quale la verità, egli si chiede? Ambo i sistemi si fondano in un proprio elemento reale, scrive il Ferrari, « e perciò si perpetuano nei secoli, e ad ogni secolo rinnovano il loro conflitto. Ma se nella natura umana sono due gli elementi, egli è chiaro che le due dottrine esclusive contengono solo la verità dimezzata, e la vera scienza non è possibile se non a condizione ch'esse vengano a conciliarsi ». E prosegue osservando che se Aristotele « ben s'appone quando raccoglie i fatti e li generalizza, ed annovera le forze dei vari governi, e tesse l'istoria naturale dell'uomo in società ed anticipa l'esperienza di Machiavelli, di Montesquieu e di Smith », Platone, invece, « ha buon diritto, quando a nome della ragione protesta contro la natura, e vuol varcare i confini del mondo sensibile ». Però quando Aristotele « si limita ad osservare » e Platone « si limita a pensare », quando l'uno sogna un avvenire « contrario a tutte le leggi di natura » e l'altro si arresta in un passato stazionario « che ritorna in circolo sopra sè stesso », ambedue riescono « allo stesso errore, quantunque per contrario cammino ».

Ma in questo esame del concetto di Stato in Platone e in Aristotele, il Ferrari non scorge che come la novità di Platone, di fronte alla tradizione ellenica, è nell'affermare la vita speculativa al di sopra della vita politica e nel ridurre i compiti

politici ai morali, così la novità ed insieme la forza di Aristotele è nella ricerca di un equilibrio fra le due forze che generano, vivificano, mantengono lo Stato, lo spirito e la natura, equilibrio che trova nella giustizia, che non è solo condizione di ogni società civile, ma bensì anche limite all'attività dello Stato. Difatti, mentre da una parte Platone, per abbattere dalle radici l'eterno nemico dell'unità statale, l'interesse privato, sacrifica la proprietà e la famiglia, non, per conseguenza, agli uomini, ma allo Stato, a questa unità, che, concepita alla maniera di un individuo, diventa astratta e fittizia, sì che l'uomo stesso non si salva, viene quasi interamente assorbito dallo Stato, sacrificato, senza riserva e garanzia, allo Stato medesimo; dall'altra Aristotele, per il quale lo Stato è un organismo morale, condizione e complemento dell'attività morale dell'individuo, il quale, nel riconoscimento di una reciprocità tra esso e lo Stato, acquista la necessaria autonomia, poichè lo Stato non ha solo basi etiche ma anche basi naturali, che si svolgono in un indirizzo positivo e storico.

Tuttavia il Ferrari, pur non scorgendo, come si è detto, questo contenuto differenziale, si chiede ancora quale sarà il vero sistema politico, capace di conciliare le due contrarie concezioni e dottrine, e quasi in contraddizione con sè stesso, con la sua concezione filosofica delle antitesi, termina affermando che solo nella *Scienza Nuova* del Vico si congiunge l'esperienza d'Aristotele e di Machiavelli col pensiero di Platone e dei « suoi successori », poichè da un lato la « dottrina degl'interessi penetra in tutta quanta l'istoria delle leggi », dall'altro la « dottrina delle idee » spande in ogni parte i riflessi dell'idealità. E, meglio precisando, scrive che « la materia e lo spirito si trovano coordinati in un'armonia prestabilita, che riferisce ogni avvenimento ad un principio, ogni fatto ad un'idea, ogni sensazione ad un progresso del pensiero. Così, secondo Vico, le necessità esterne della so-

cietà traggono fuori i principî interni dell'umanità, le vicende esterne del mondo materiale destano le potenze latenti del mondo intellettuale, e coll'occasione della sensibilità, degli interessi, delle passioni, colle lotte sociali, colle inevitabili mutazioni delle forme, l'uomo sempre più si approssima all'umanità, cioè alla cognizione di sè, e delle eterne idee, inerenti all'intelletto. L'opera della *Scienza Nuova* non è finale, ma chi vi perviene, seguendo il corso dell'istoria, può sostarvi alquanto per contemplare quel passato ch'ella abbraccia e riassume, e acquistar la forza di correre verso quel futuro, ch'essa divina ».

Ho detto che in questa affermazione il Ferrari è quasi in contraddizione con sè stesso, poichè in realtà, anche qui procede più per lampi d'intuizione che per ragionamenti, sì che il fondamento delle sue asserzioni è uno scetticismo più critico e più elaborato, ma pur sempre uno scetticismo, che, non permettendogli nè sistemazione nè sintesi nè superamento fenomenico, gli fa cogliere, con scarso vigore dialettico, la stessa essenza del Vico.

Difatti non comprese, se non in parte, che la grande novità del Vico era, soprattutto, nel metodo, che non moveva dalle dottrine per considerare le istituzioni in rapporto non necessario con quelle o dalle istituzioni per considerare le dottrine come sovrastruttura ideologica delle istituzioni, come riflesso ideologico degli avvenimenti politici, che non ricercava nella storia la conferma di una teoria preconcepita, di una fede filosofica o religiosa o politica, ma, bensì, intendeva dottrine e istituzioni in rapporto intimo ed indissolubile tra loro, ossia intendeva, con vero e sano vigore dialettico, la storia politica come l'esplicazione di idee e le dottrine politiche come traduzioni ideali di esperienze storiche.

Possiamo, perciò, essere d'accordo col Gentile e col Croce, per i quali nell'opera del Ferrari, sia come filosofo, sia come storico, non si trovano se non *mezze verità*, o con lo stesso

Levi, secondo il quale nel pensiero del Ferrari non si può trovare altro che qualche lampo, che rischiari o definisca felicemente un fatto, una figura, un'idea, ma dobbiamo pure aggiungere — a parte il suo ingegno non comune, a parte che il suo pensiero, come ha scritto il Perticone (*La concezione etico-politica di Giuseppe Ferrari* in « Riv. Internaz. di Filos. del Diritto », fasc. IV, pag. 272), non superi il suo periodo, si svolga e si risolva entro i confini del nostro Risorgimento, — che nel fondo delle sue interpretazioni storiche e delle sue concezioni filosofiche, e politiche si agita dietro un falso metodo, si nasconde, in forma oscura, al disotto di una non compiuta sistemazione, una concezione dello Stato per alcuni aspetti moderna.