



Please
handle this volume
with care.

The University of Connecticut
Libraries, Storrs



3 9153 00064842 0

201/G289A

GIOVANNI GENTILE

DISCORSI
DI
RELIGIONE



VALLECCHI EDITORE FIRENZE

—
PROPRIETÀ LETTERARIA
—

ALLA SANTA MEMORIA

DI

MIO PADRE

AVVERTENZA

Di questi discorsi il primo è stato già pubblicato nella rivista Politica di questo mese. Gli altri due vedono la luce ora per la prima volta. Ma il secondo fu materia di una conferenza tenuta il 22 gennaio al Gruppo romano della Federazione Italiana degli Studenti per la cultura religiosa ; il terzo, l'II di questo mese, in forma più sommaria, fu pronunciato al Circolo di filosofia, in Roma.

Questa loro origine spieghi perchè alcuni motivi siano variamente ripresi dall'uno all'altro discorso. Ma tutti tre, letti insieme, spero si aiutino e schiariscano a vicenda.

Roma, 14 marzo 1920.

G. G.



I.

IL PROBLEMA POLITICO



I.

In questo primo discorso mi rivolgo ai giovani. Il problema infatti non esiste per gli uomini fatti, i quali lo hanno risolto con una negazione, che è passata in giudicato, e non intendono davvero tornarvi su. E fanno ora il viso dell'arme e ora quello del fastidio a chi in questa o quella questione politica abbia la malinconia o l'ingenuità di richiamare l'attenzione sopra l'interesse religioso che essa può presentare. Giacchè agli occhi loro chi parla ancora di religione o è un clericale o un mistico: come dire che o appartiene a un mondo che è finito per sempre, o appartiene a un altro mondo da quello in cui tutti viviamo e tutti sono sempre vissuti, e che è il solo che esista; e se appartiene al primo, dev'essere rimandato a seppellire i morti; e se appartiene al secondo, deve trarsi da parte e non mettersi tra i piedi alla gente che lavora, e si preoccupa dei problemi determinati e concreti di cui è intessuta la vita, e che per vivere bisogna pure affrontare e risolvere.

Ma i giovani, che una volta abbracciavano con entusiasmo questa filosofia, quando infatti questa filosofia appariva una filosofia giovanile, e quindi il programma e la fede di una vita nuova, ora cominciano a non esserne così facilmente

soddisfatti, e ad esitare innanzi ad essa, o piuttosto a provare una certa ripugnanza contro di essa, come innanzi al vuoto, da cui istintivamente l'animo rifugge. Essi continuano ad apprendere dai vecchi maestri la solita dottrina, la vecchia dottrina, già tante volte sorta e risorta nel mondo, liberatrice dell'uomo dall'incubo dell'autorità trascendenti e compressive della libertà della vita, e devianti lo spirito umano dalla consapevolezza di tutte le cose concrete in cui la vita si svolge; ma, com'è sempre accaduto nell'alterna perenne vicenda delle credenze religiose, cominciano a sentire il gusto insipido di questa libertà e di questa vita, che tale dottrina magnifica. Sì, la libertà è il dono divino onde più si nobilita ed esalta la vita; ma è questa la libertà? questa, che toglie all'uomo, insieme cogli oneri, tutti i vantaggi delle concezioni, che inquadravano la vita dell'uomo in una vasta cornice sopra uno sfondo di speranza e di fede corroboratrice di tutte le sue energie? Questa è la vita reale, concreta, che noi nella nostra effettuale esistenza dobbiamo vivere? Questa, in cui non trova più un punto d'appoggio, e da cui non riceve più un significato quell'aspirazione, quella forza infinita, che dal fondo dell'anima ci spinge appunto alla vita, e ci lega ad essa, e in essa ci sorregge, e insomma ci fa vivere? E c'è forse nulla di più concreto e positivo di questo slancio interiore che, istante per istante, genera il nostro essere nella luce ond'essa investe con la nostra personalità, tutte le cose particolari a cui questa è connessa?

I giovani, i nostri giovani, che in questi ultimi anni hanno così intensamente vissuto, e così vivamente sperimentato la grande necessità della vita, come legge dominatrice dell'uomo, che le si trova di continuo di fronte, libero sì, ma conscio della inviolabilità di questa legge che lo fronteggia; i giovani che hanno imparato a sentire così fortemente vibrare la propria anima in faccia alla morte, non quale destino inelut-

tabile della natura, anzi come dovere e ideale ; i nostri giovani si trovano a possedere della libertà e della vita un concetto ben diverso da quello che se ne professava spensieratamente una volta, e se ne ha tuttavia dagli uomini che la guerra videro e non vissero, nè son capaci di aprire gli occhi sulle novità dalla guerra prodotte negli animi. È un concetto oscuro, vago, ma confitto ben addentro nella coscienza e, sto per dire, nel cuore dei giovani ; e vi pulsa impetuoso per venire alla piena luce della riflessione, della critica, dei propositi deliberati e dei programmi di condotta.

E ad essi perciò mi rivolgo con le seguenti considerazioni indirizzate a chiarire quel concetto, o stato di coscienza che si voglia dire.

II.

Molte riviste giovanili, come ognuno può vedere da sè, combattono oggi l'anticlericalismo della vecchia mentalità politica e filosofica prevalsa in Italia dopo il 1870, poichè venne a mancare, indi a poco, con la caduta della Destra, il movimento liberale che era stato l'anima direttiva del Risorgimento, e sottentrò quel democraticismo, che era destinato infatti ad esercitare una funzione storica importantissima, ma che ormai si può dire abbia compiuto interamente il suo ciclo: quel democraticismo, che voleva sollevare al grado della nuova coscienza nazionale, rappresentata dallo Stato unitario e libero, le forze popolari rimaste estranee e passive, in grandissima parte, al processo di formazione di questo Stato: quasi materia amorfa, che voleva essere assorbita nel circolo della nuova vita, affinchè l'organismo politico acquistasse solidità, concretezza storica e vigore, e cessasse di essere un'idea realizzata a metà come prodotto del pensiero e della coscienza morale dominanti della cultura italiana. Gli uomini della Sinistra promossero e diressero quest'opera di accostamento delle classi sociali più basse agl'interessi dello Stato, andando incontro da una parte allo sviluppo economico della borghesia favorita dal nuovo regime e gene-

rante dal suo seno un proletario ignoto alla vecchia Italia ; e dall'altra, accingendosi con l'istruzione elementare e con l'organizzazione politica alla educazione del popolo. Ma essi recarono in quest'opera quella stessa mentalità, con cui attraverso il Risorgimento, avevano osteggiato il pensiero della parte che allora prevalse e, alla quale ora sottentravano.

Il Risorgimento italiano, infatti, non era stato nè irreligioso nè antichiesastico. I liberali continuatori del Romagnosi nell'Italia superiore, come Ferrari e Cattaneo, furono presto tagliati fuori dal movimento. In Toscana la scuola del Niccolini, rimasto anche lui fieramente legato alle idee del sec. XVIII e tenacemente, dispettosamente ostile alle tendenze religiose del romanticismo lombardo, soggiacque al liberalismo del Capponi, che il rinnovamento politico italiano non sapeva concepire se non come rinnovamento, prima di tutto, morale, e la concezione morale della vita immedesimava con la concezione religiosa : mentre il fortissimo senso storico, che era la nota fondamentale del suo spirito, non gli lasciava sfuggire l'impossibilità di astrarre una indeterminata e vaga religiosità mistica dal complesso concreto della vita storica italiana, intimamente cattolica. Il Quarantotto fu giobertiano : forze mazziniane, ma, nella gran maggioranza, piegate e sottomesse alla disciplina delle idee bandite con alto senso storico nell'utopia del *Primato* : tutto costruito sul fondamento dell'intuizione religiosa della vita in generale, e della storia d'Italia in particolare. La più grande mente sistematica del tempo, alla quale tutti guardano e dalla quale tutti traggono norma, anche repugnando, Antonio Rosmini : pensatore eminentemente cattolico, che validamente reagisce contro tutte le ideologie e dottrine del secolo XVIII, e restituisce o fa acquistare all'Italia la sua indipendenza spirituale dalla Francia, che poco prima l'aveva invasa colle armi dopo averla già invasa con le idee. Accanto al Rosmini,

animatore, quale appunto il Gioberti lo additava alla fine del suo primo libro, la *Teoria del sovranaturale*, animatore di questa nuova Italia, che si formava una coscienza, una personalità da far valere nel mondo, Alessandro Manzoni: un poeta, ma, come ogni vero e grande poeta, interprete e banditore d'una parola nuova di significato universale: vero programma di vita, morale, spirituale. La fiamma di fede, lo slancio, l'impeto, comunicato a questa nuova Italia, che si svegliava e si apprestava a risorgere, da Giuseppe Mazzini, fu, nella stessa indeterminatezza pratica, una intuizione religiosa della vita dello spirito, veduta appunto come cristiana milizia di sacrificio dell'individuo all'ideale, nella cui realizzazione l'individuo trova il vero se stesso. Tutta la spinta insomma al Risorgimento italiano venne da quel romanticismo che fu reazione al sensismo, al razionalismo, all'illuminismo antistorico del secolo precedente; a quella mentalità alla quale i francesi, precipitatisi in Italia dietro a Napoleone, s'erano affrettati ad elevare quei freddi templi delle logge massoniche ¹⁾, di cui ci diedero anche il nome, consenzienti, plaudenti e cooperanti tutti i vecchi italiani rappresentanti della cultura del secolo che tramontava; p. es., il Romagnosi, che pargoleggiò anche lui in quella che l'italianissimo Alfieri aveva detta « buffonesca società » ²⁾.

Cadde nel 1848 e nel seguente anno il primo Risorgimento, valso tuttavia a dimostrare alla decrepita Europa del 1815 che una nuova coscienza nazionale era sorta, e non si sarebbe mai più potuta reprimere e soffocare. Ma l'opera interrotta fu tosto ripresa e condotta con mano ferma e con

¹⁾ Particolarmente istruttivi gli studi recenti di A. LUZIO, *La massoneria sotto il Regno Italico e la Restaurazione austriaca*. Milano, Cogliati, 1918 (estr. all'*Arch. Stor. Lomb.*). Da vedere ivi (pp. 38 ss. e 67-9) i curiosissimi discorsi di Francesco Salfi e del Romagnosi,

²⁾ ALFIERI, *Vita*, ep. IV, cap. I.

occhio sagace al termine glorioso dal genio di Cavour, che il problema nazionale trasformò in problema internazionale; e questo potè fare traendo prima di tutto, all'interno, la rivoluzione nell'orbita dello Stato, a questo quindi conferendo tutto il prestigio e la potenza morale di quella, ed elevandolo, nel suo stesso realismo, ad un'alta funzione etico-religiosa, che fu, anche per lui, non un'opera d'arte, come avrebbe potuto essere per un Machiavelli, nel Cinquecento, la formazione di uno Stato bene ordinato, ma ristorazione veramente politica, epperò rigeneratrice delle energie morali, anche per lui non separabili da un profondo sentimento religioso. Donde per lui, la grandissima importanza della Questione romana, sentita come non pure questione astrattamente politica, ma come questione anche essenzialmente religiosa, secondo che viene messo sempre più in chiaro dagli studi recenti sullo svolgimento del suo pensiero. Anch'egli guardò alla Chiesa e agli interessi che sono ad essa legati col più sincero rispetto e con la massima serietà ¹⁾. E se non tutti

¹⁾ Mi permetto di richiamare alla memoria soltanto questa dichiarazione da lui fatta in Senato il 9 aprile 1861: «Io credo che sia facile di dimostrare che l'Italia è la nazione del mondo la più atta ad applicare i grandi principii che ho avuto l'onore di proclamare. E perchè, o signori? Perchè in Italia il partito liberale è più cattolico che in qualunque altra parte d'Europa. In Italia i grandi pensatori (non parlo dei tempi andati, ma di quelli del secolo presente) si sono affaticati per conciliare lo spirito di libertà col sentimento religioso: ed io posso tanto più proclamare questa verità innanzi a voi, in quanto che la maggior gloria letteraria d'Italia, l'uomo illustre che voi vi onorate d'annoverare fra i vostri colleghi, il primo poeta vivente d'Europa, ha sempre cercato di conciliare questi grandi principii; ne' suoi versi immortali ha celebrato le glorie della Chiesa coi sentimenti più liberali; e quasi alla fine della sua carriera, si mantenne sempre fedele all'uno e all'altro principio. E nella sfera della filosofia, là dove la conciliazione forse è più difficile, dove l'antagonismo si manifesta più facilmente, i nostri due grandi filosofi, quantunque in campo diverso, si accordano in un pensiero, il quale domina tutte le loro teorie, la riforma di certi abusi, la conciliazione

i suoi successori furono della tempra misticamente religiosa di un Bettino Risasoli, in tutti, finchè l' Italia non ebbe Roma e non parve così condotta al suo compimento fatale l'opera del Risorgimento, più o meno coerente, più o meno consapevole e vigoroso, perdurò lo spirito del Romanticismo. Lo Stato continuò ad essere concepito come una realtà morale, una sostanza da realizzare dal libero volere etico, cui non è dato prescindere da un concetto religioso della vita.

dello spirito di libertà col sentimento religioso. Antonio Rosmini e Vincenzo Gioberti hanno consacrato tutta la loro vita, tutta la vastità del loro ingegno all' arduo lavoro di propugnare la conciliazione dei due grandi principii sui quali riposar deve la società moderna » (*Discorsi parlamentari*, XI, 359-360).

III.

Chiuso invece quel ciclo, che si può considerare come il periodo eroico della nuova Italia, abbattuto il Potere temporale, fattosi più acuto quindi il dissidio tra lo Stato e la Chiesa restia al nuovo ordine di cose, e minacciosa e ansiosa di scorgere all'orizzonte qualunque accenno di ostilità allo Stato italiano, gli uomini che ebbero il governo di questo e ne promossero lo sviluppo, non credettero d'avere altro di meglio da fare, che romperla definitivamente non solo con la Chiesa, ma con la religione stessa, che della Chiesa era la forza ; e tornare al vecchio programma del sec. XVIII, poichè intanto nella cultura generale e nella filosofia pareva col naturalismo e col positivismo tornare in onore la concezione intellettualistica, profondamente materialistica, della scienza e della vita. Le logge si affollarono di adepti, che schierandosi contro la Chiesa nemica dello Stato, sentivano di abbracciarsi con tutti i nemici della Chiesa, per brutti o sciocchi che fossero. Si tornò a parlare di « Scienza » con quella stessa unzione con cui nel Settecento si parlava dei lumi ; e purchè fosse battezzata con quel sacro nome, ogni forma di pensiero è di letteratura fu accolta con plauso e celebrata conquista definitiva del genere umano e liberazione asso-

luta dello spirito dalle tenebre dell'errore e dell'ignoranza. Si tornò a parlare di ateismo con quella stessa gioia infantile, con cui se n'era parlato in Inghilterra sulla fine del Seicento e poi in Francia nel secolo seguente. Il filosofo di quel periodo del nostro pensiero fu appunto uno dei più solenni banditori italiani della dottrina democratica, di quelli onde più si onorò l'associazione dei liberi muratori, il Bovio; che ieraticamente oracoleggiava tra le moltitudini attonite e sbalordite, predicando il verbo novello del suo « naturalismo matematico »: nebulosa oscura, che mai non riuscì a prendere forma definitiva e concreta, ma che voleva significare appunto la sintesi d'una scienza dommaticamente accampata contro ogni tentativo di riscossa spirituale, tutta chiusa nel suo oggetto fantasticato come una natura lucreziana stretta dalle leggi eterne, di là da ogni umano consiglio ed arbitrio. E se dai comizi si ricorreva nelle aule universitarie all'umbratile filosofia di pensatori più schivi dell'aura popolare ma creduti tuttavia interpreti dello spirito dominante nella cultura e nella nuova vita italiana, dal Bovio si passava all'Ardigò: caposcuola di un positivismo, che era anch'esso un metafisico naturalismo: un duro, ombroso dommatismo, disposto a fiaccare spietatamente ogni senso e bisogno umano sotto la massiccia fede di una rappresentazione grettamente materialistica della realtà.

Vico l'avrebbe detto un periodo di ricorso barbarie. Il secolo XVIII, che era stato negato e deriso dagli scrittori della prima metà del secolo, che avevano suscitato e accompagnato l'Italia lungo la via della sua riscossa nazionale, risorgeva tal quale, se non con qualche peggioramento, quando l'Italia aveva bisogno di rassodarsi nel suo nuovo assetto e infondere nuovo vigor di vita nella sua morale così faticosamente congiunta e composta ad unità. La scienza, ossia l'insieme delle scienze, a cui è naturalmente immanente l'inge-

nuo dommatismo materialistico, erano ben soddisfatte di cotesta filosofia, che permetteva loro di riassumere le più arroganti pretese nel dominio del pensiero, per esercitare la parte che era sempre spettata in proprio alla filosofia, legislatrice suprema d'ogni orientamento spirituale ; e si tornò quindi all'antica e tante volte sfatata pretesa di volere scientifica tutta la vita. E naturalistica si volle allora anche l'arte ; o, come pur si disse, veristica. E la critica dell'arte e ogni storia, da comprensione, cioè coscienza, e quindi propulsione, della vita dello spirito, si convertì in grave erudizione, registratrice faticosa di fatti, privi di un intimo significato, materia di severa, fredda curiosità indifferente. Conoscere, conoscere, fu il supremo ideale : conoscere, s'intende, non una realtà da instaurare, o trasformare a seconda delle nostre idee, ossia delle nostre finalità, ma quell'eterno vero, che è di là da noi, e a cui noi dobbiamo ricondurci, per vivere in seno alla realtà ; a quella realtà, alla quale non si può comandare se non obbedendo. I valori spirituali si offuscarono e si perdettero di vista, poichè lo spirito, voltosi tutto all'esterno, non ebbe più occhi per sè stesso, al mondo in cui ogni valore ha radice e realtà.

IV.

Quando nei primi anni di questo secolo noi ci siamo rivolti indietro a cercare qual concetto si ebbe in quel torbido periodo dell'ultimo trentennio, dell'arte, della religione, della morale, della filosofia, di ogni forma di realtà insomma che non sia reale fuori dell'anima umana che la realizza, abbiamo trovato il vuoto, il nulla, il buio della più brutale incoscienza.

Tutto era diventato un fatto — Fatto? ma chi dice fatto non dice ciò che è quel che è, il duro fatto irrimediabile, soggetto a una sua legge, negazione della libertà, e ripugnante a ogni valutazione e sordo perciò allo spirito? Appunto, questo era il significato del positivismo, a cui si abbandonò l'Italia, per la logica interna della sua storia particolare, e per effetto del movimento generale del pensiero contemporaneo, quando essa era fatta, ma, nientemeno, si dovevano fare gl'italiani!

E si fecero come si potevano fare, sforzandosi di concentrare nella scuola pubblica, e in tutto lo Stato, il vuoto, che fu detto « laicità », togliendone il concetto, — come aveva fatto l'illuminismo e quindi il giacobinismo, a cui la nuova cultura tornava saltando indietro sopra il gran movimento spirituale idealistico, spiritualistico e storico del secolo XIX — dalla concezione scientifica, ossia intellettualistica della vita,

e perfettamente ignorando il cammino che questo concetto della laicità aveva fatto dopo la Rivoluzione. Giacchè quando si parla di laicità bisogna distinguere, se non si vuol restare nell'equivoco. C'è una laicità che io altra volta dissi *negativa*; ed è la forma originaria, primitiva, ingenua e puerile dello spirito laico che proruppe nella realtà storica concreta con la Rivoluzione, ma fu preparato dal movimento libertino del Seicento, anzi dal Rinascimento italiano. E questa laicità corrisponde alla negazione pura e semplice della religione, compiuta dapprima dalla ragione sollecita di assicurare la propria indipendenza rivendicando la propria libertà di fronte a una concezione trascendente già stabilita, cristallizzatasi in certi dommi e dominante socialmente: negazione astratta, consistente nel ritrarsi della ragione dal campo in cui spazia la religione, qualunque siano i dommi in cui si concreta, qualunque la funzione che socialmente le si attribuisce o conferisce. Si ricordino Galileo nella *Lettera alla Granduchessa Madre* e Spinoza nel *Trattato teologico-politico*: dove la scienza, o la scienza insieme e la vita politica sono rese indipendenti dalla religione, perchè ne sono separate, e lo spirito umano vien compartito in due campi, in uno dei quali esso è ragione, e nell'altro è fede; ma dove è ragione non può decidere di ciò che s'appartiene alla fede, e dove è fede non può intromettersi in ciò che spetta alla ragione. E così il celebre conflitto, che sul limitare dell'età moderna sorse tra la ragione e la fede, o meglio tra la ragione e una data fede, ebbe una soluzione, che ha tutto il carattere di una transazione. Come ben vide sempre la Chiesa, alla quale non venne mai meno la coscienza della inseparabilità dei due campi, ossia della impossibilità di concepire il finito senza l'infinito, e della conseguente necessità logica che avrebbe tratto il pensiero moderno a ritrovare il suo infinito dentro a quello stesso finito in cui protestava di volersi chiudere.

Infatti questo pensiero non s'arrestò al concetto della scienza, che fosse semplice scienza della natura (scienza fisica e propriamente naturale, o filosofia come naturalismo). Esso progredì; e per rendersi conto della natura, di questo finito che è oggetto dell'esperienza, si accorse che bisognava far capo allo spirito e rendersi conto, prima, dell'esperienza, in cui la natura ci si presenta. La quale esperienza è attività e vita spirituale, non determinata ma determinante; e però non concepibile naturalisticamente, alla stregua del meccanismo universale, ma sgorgante da un principio autonomo e creatore di un suo mondo: che è il mondo di tutti i valori. Guardando a questi valori, che sono le categorie immanenti dello spirito, base di ogni esperienza e quindi di ogni concetto della natura, il pensiero moderno vide la loro absolutezza, la loro infinità, senza la quale ad esso non sarebbe dato di asserire nessuna proposizione, nè anche la più scettica. Vide quindi la necessità di restaurare dentro a questo finito, che è l'uomo, in cui si rappresenta e s'incentra la natura, l'infinito, senza il quale non gli resterebbe modo di concepir nulla di pensabile. E quindi si accinse a ricostruire nella sua concretezza, nella pienezza della sua vita, quello che aveva messo da parte come inservibile ai suoi fini.

Donde sorse il nuovo concetto della laicità: che non fu più l'indipendenza della ragione rinunciataria, ma la libertà della ragione conscia della propria infinità e non più disposta a delegare altrui veruna parte della realtà. E fu, ed è la laicità *positiva*. La quale nè si contenta più di quel mozzicone astratto di sapere, che sono, tutte insieme, le scienze naturali o dei fatti; nè conosce più morale che sia una norma derivante da un'autorità superiore alla coscienza dell'uomo quando non voglia essere semplice costume, privo d'ogni intrinseco valore e carattere imperativo; nè intende più lo Stato come semplice volontà di fatto, forza arbitraria, la

cui giustificazione e il cui valore etico siano da attingere a fonti esteriori. E vuole perciò una scienza che sia integrata con la scienza dell'attività che la costruisce, e quindi ricondotta a una filosofia che non può essere essa stessa una teoria di fatti, come le stesse scienze che deve spiegare; ma deve riuscire bensì una teoria del principio generale dei fatti. Vuole una morale che s'ia la celebrazione della volontà, a cui non occorrerà nessuna legge sopraggiunta, poichè la sua legge è dentro di essa; vuole una politica, in cui lo Stato, al pari di ogni forma di vita spirituale, sia consapevole del valore che gli è immanente, e che esso perciò deve realizzare: valore che è razionalità, e però progresso continuo e incessante; ma è anche absolutezza, realtà necessaria e inderogabile, essere in cui la mente si affisa, come in termine suo o limite in cui deve porsi, affermarsi, appoggiarsi e vivere: libertà, insomma, e legge. Ma legge per davvero, che non è l'arbitrio, ma il freno dell'arbitrio, il suo opposto: quel divino, contrapposto all'umano, onde la vecchia fede, combattuta e temuta, s'argomentava di limitare dall'esterno così il meccanismo della natura come la libertà dell'uomo.

La laicità fino a ieri ideale e norma della vita italiana fu la vecchia laicità negativa dei rinunciatarî e degli impotenti, che presunse di sfuggire al pericolo clericale e di spiantare dalla radice la forza di cui la Chiesa s'armava contro lo Stato e contro il pensiero moderno, fingendo d'ignorare questa forza, come lo struzzo che innanzi al cacciatore non sa far di meglio che nascondere la testa sotto l'ala. Gl'italiani che ne vennero furono quelli che conosciamo: quelli che noi ora non vogliamo essere; quelli che, quanti siamo ad aver fiducia nella virtù purificatrice, rinnovatrice e corroborante della grande prova cruenta affrontata dall'Italia e superata, dobbiamo far opera a scacciare dalla vita italiana.

V

I giovani, a cui è indirizzato il mio discorso, m' intendono. Gli altri alzino pure le spalle, e tirino via. S' accorgeranno col tempo che quest' Italia non è più quella di una volta. Questa oscura crisi, questa inquietudine che turba i loro sonni, mostrerà tra pochi anni alla piena luce del sole quale nuova Italia si vien maturando, e si travaglia ora nelle fatiche di una tumultuosa e rapida gestazione. I giovani hanno imparato nella scuola, che lo Stato creava a propria immagine e somiglianza, qual fosse la vita spirituale vagheggiata e promossa dagli assertori del laicismo giacobino e artefici di una politica materialisticamente, grettamente e pavidamente positiva.

Essi vi conobbero molti e molti valenti maestri: purissime anime di martiri, ai quali fu ignota la destrezza degli avvocati, dei faccendieri, dei politicanti, e rimase insospettata l'arte del vivere facendosi valere in una società priva di alti ideali morali; e fu ignoto ogni benessere, e solo desiderio la pace umbratile dei libri e della scuola, nell'opera assidua male apprezzata, male remunerata, tutta fatta di sacrificio e di amore per i giovani, pel sapere, per l'arte. Grazie ad essi, i giovani poterono accostare nella scuola la loro anima a

fiaccole ardenti di puro amore disinteressato e ingenuo dell'ideale, e accenderla a quella fiamma; e quando furono chiamati al sacrificio supremo per un'idea, pel dovere, dimostrarono, tra la meraviglia degli uomini avanzati nell'età e ignari dei tesori che si celavano nella scuola, quale nobiltà e quanto slancio ideale fosse nel petto di quella gioventù italiana apparsa ordinariamente così poco riflessiva, pensosa e studiosa. La borghesia italiana può andare giustamente superba della tempra spirituale de' suoi figliuoli, quale si svelò in innumerevoli casi durante la guerra, ed è attestata da una copiosa serie di epistolari commoventi e di nobilissimi documenti venuti in luce.

Ma i giovani sanno pure di aver veduto nella scuola quei loro maestri migliori condannati anch'essi alla catena di programmi, di metodi, di disciplina e di governo, per cui la loro opera doveva fatalmente finire nella disorganizzazione, nella dispersione e nel logorio di ogni energia spirituale, e cedere il campo all'impero dell'erudizione raccoglitrice e materiale del verbalismo, dello scientismo minuzioso e macchinoso, e quindi della furberia in azione tra gl'insegnanti, sempre in sospetto e disposti a cogliere in fallo gli scolari, e gli scolari vigilanti e pronti alla resistenza per non lasciarsi sopraffare e stritolare dal congegno meccanico della molteplice pedanteria congiurata a' loro danni. Donde infine i tentativi reiterati di stringere i freni, di elevare le richieste di profitto per gli esami e le licenze, e ad ogni tentativo il succedere precipitoso di concessioni, larghezze e indulgenze, che ormai han gettato il discredito su tutto il governo della scuola. La quale, invasa dalla democrazia giacobineggiante, e costretta a servire di strumento a tutti i bisogni individuali dei cittadini, tutti uguali innanzi alla legge e tutti in diritto perciò di sottomettere la cosa pubblica e i beni che vi si amministrano al proprio interesse privato, è stata, suo malgrado, trascinata a

smettere ogni pretesa od assunto di servire ad un fine proprio di cultura, avente in sè le sue leggi e le sue esigenze imprescindibili; e ha piegato sotto la pressione esterna, e si dibatte ora nelle strette di un sistema, di cui tutti, dal Ministro dell'istruzione fino all'ultimo bidello, dicono ogni male possibile; e in cui nessuno si sente il coraggio di mettere le mani. Ma la scuola non ha resistito e non poteva resistere alla marea che vi ha fatto irruzione, per la sua interna debolezza. *Vis, consilii expers, mole ruit sua.* E alla scuola che negli ultimi anni s'è ingrandita enormemente, mancava il *consilium*, lo spirito, la personalità, da cui soltanto può venire la volontà di resistere, difendersi e conservarsi.

I giovani sanno che la personalità della scuola italiana è stata quella di non averne nessuna. A che cosa essa ha mirato? Quale è stato il suo proposito? Quale la cultura che essa ha voluto promuovere o creare? La cultura laica! Ma questa cultura s'è intesa come quella che non dovesse essere nè religiosa nè irreligiosa: neutra, s'è detto. Una cultura perciò che non solo prescindesse da ogni positivo elemento religioso, ma tralasciasse pure ogni considerazione, anche critica e trasformatrice, di qualsiasi elemento religioso. E poichè la religione è stata pur sempre il problema della formazione interiore della personalità o coscienza umana, questa cultura si proponeva appunto di schivare questo problema. Ecco: studiando la letteratura italiana, noi veniamo a trovarci di fronte ad anime che hanno la loro concezione della vita. Dante non è Boccaccio; Ariosto non è Tasso; Manzoni non è Leopardi. Ebbene, io posso studiare in due modi diversissimi questi scrittori, e in essi la mia letteratura. Posso cioè penetrare nell'animo loro per intendere a fondo la loro arte, che scaturisce tutta di lì. E allora devo pur sentire la serietà degli interessi di cui essi vissero e delle idee in cui se ne resero

conto ; devo non presupporre, ma affrontare i loro problemi, e meditarli, e intenderli ; e per intenderli, almeno provvisoriamente, viverli. Allora la mia letteratura mi porta dentro alla religione, come mi porta in mezzo all'amore e al dolore, e a quant'altri elementi entrano a far parte del mondo umano, e si ritrovano in quello dell'arte. Ma io posso anche presupporre le situazioni dei singoli scrittori : gettarvi sopra appena uno sguardo fugace, tanto per vedere superficialmente e dal di fuori che cosa essi avevano da dire ; e poi raccogliermi tutto nella considerazione del modo in cui lo dissero. Allora io credo di studiare la letteratura come tale ; e non fo veramente se non fissare una forma astratta, che dirò prosa o verso, e tante specie di prosa e di verso e ritmo e metro, rime e parole, che non sono discorso, ma parti di esso, unite e accordate tra loro, ma separabili, ciascuna dalle altre, e ciascuna negli elementi in cui anch'essa distinguesi ; e così via via, dilungandomi dallo spirito, che avviva tutta questa astratta materia. E rinserrandomi in questa, materia, sempre più opaca e antispirituale, dal poeta potrò passare all'artista, al letterato, al grammatico, al lessicologo, al sinonimista, e impedantirmi di grado in grado fino alle ciglia degli occhi. E ognuno vede da che parte stia la cultura laica. La quale, sì, ha promosso lo studio della letteratura ; ma i giovani fanno di quale ; essi che videro i libri vuoti di umanità e pieni di parole, così nella nostra, come in ogni altra letteratura, che furono invitati e spinti con la forza a studiare.

E l'esempio della letteratura illumina il carattere di tutto l'insegnamento o formale e vuoto, o reale e meccanico ; e in ogni caso non spirituale. La filosofia stessa, insegnata con questo titolo nei licei e come « pedagogia » nelle scuole normali, sempre in omaggio alla laicità della scuola, venne mutata da coscienza, quale essa è, dell'uomo e del proprio mondo dell'uomo, e quindi, sia pure in forma elementare, della realtà

universale, in cui ogni uomo deve pure orientarsi e trovare un senso alla propria vita, in una suppellettile grigia e ingombrante dell'intelligenza, senza capacità di agire sull'anima, di riformarla e di infonderle un principio e una energia di organizzazione verso ogni altro elemento della cultura. Tutta la cultura insomma, mentre si continuava a predicare che dovesse essere formativa, si considerò sempre come ornamento dello spirito o, tutt'al più, esercizio e ginnastica delle forze strumentali dello spirito stesso. Si ripeté sempre, con alte querele contro gli esecutori del programma, che l'istruzione dovesse essere educativa; ma non si dimostrò mai di avere il menomo sentore di quella intima unità, in cui l'educazione s'intreccia all'istruzione. Un bel giorno si vollero introdotti nella scuola i *Doveri* che il Mazzini aveva scritti per gli operai, affidandone l'insegnamento ai maestri che la scuola laica aveva resi insensibili al nome di quel Dio, della cui immanenza nel petto umano vibrano così fortemente le pagine mazziniane. Da ultimo, in questi giorni, abbiamo sentito che per rendere educativa la scuola, vi occorreva una speciale divisione del Ministero, e uno speciale Consiglio Superiore, e uno speciale insegnamento con uno speciale direttore disciplinare e didattico: che è il colmo dell'assurda pretesa d'introdurre la morale dove già si presume che manchi; e si presume, concependo tutta l'istruzione (che in qualunque modo dovrebbe essere cultura umana, e cioè formazione di carattere e di coscienza) come essenzialmente amorale. Vera dichiarazione esplicita di quella insipida e vuota neutralità spirituale, alla cui stregua la vecchia Italia — che va combattendo ed è morta — concepiva la scuola,

VI

Scuola amorale, e perciò antispirituale, meccanica, amorfa, disgregata interiormente disgregatrice e conculcatrice di ogni sana energia spirituale, perchè scuola di uno Stato amorale, cioè concepito amoralisticamente. E concepito in tal modo, perchè agnosticamente inteso, come organismo che ha fuori di sè la religione, non solo in quella forma determinata che ella ha assunta in una religione positiva, ma nella stessa sua essenza.

Ora uno Stato agnostico non solo dovrebbe disinteressarsi di tutta la religione, ma della cultura, poichè agnosticismo è professione d'ignoranza intorno alla verità. Nel seno della quale è assurdo e sciocco distinguere tra verità assolute e supreme, e verità relative e contingenti, se è vero che una verità relativa suppone sempre un criterio di verità, che non può essere esso stesso relativo: suppone almeno l'assoluta verità della dottrina che pretende inculcarci la relatività delle verità da noi raggiungibili mercè la semplice ragione. E sequestrandosi dal dominio totale della verità, ossia dalla cultura intera, non si vede più come uno Stato agnostico possa tuttavia pretendere di legiferare e volere l'osservanza delle sue leggi: non essendoci legge talmente arbitraria,

che, anche come tale, non si debba presumere corrispondente alla logica di una volontà arbitraria ; e corrispondente *veramente*, ossia secondo verità. Della quale uno Stato agnostico non ha modo di dir verbo. Che se lo Stato esiste realizzandosi, e non si realizza se non volendo, e volere non si può se non avendo coscienza di quel che si vuole, e però affermando certi fini e la realtà a cui essi fini si riferiscono, o per innestarsi o per tradurla in atto, è chiaro che dire Stato agnostico è lo stesso che dire qualche cosa come « luce tenebrosa ».

E infatti per inchiodare lo Stato all'agnosticismo, atto a sottrarlo a tutte le noie derivanti dall'affrontare i problemi della realtà e prender posizione, e lottare, e crearsi una vita, la più degna e la migliore possibile, attraverso i contrasti, la politica laica dei democratici s'è creata una congrua dottrina dello Stato, per cui l'individuo viene a collocarsi in faccia ad esso, e se ne fa uno strumento dei proprii fini : come se, già per mettere in opera un cotale strumento, consistente in una forza superiore all'individuo e pur derivante dalla forza dell'individuo, non si fosse dovuto già superare il concetto di quest'astratto individuo, che soltanto l'antistorico razionalismo aveva potuto strappare al nesso sociale e postulare di là dal *contratto*. Comunque, il liberalismo individualistico che fa dello Stato un semplice mezzo, e un prodotto della volontà individuale, disconoscendo ogni sostanza etica e ogni realtà effettuale allo Stato come quella comunità, che gli individui trovano nel proprio fondo, intima radice vivente della propria personalità e del proprio diritto, riesce a riadurre, come a propria scaturigine, a questa personalità immediata e particolare dell'individuo ogni principio dell'attività statale ; e quindi fa dello Stato un organo degli interessi della maggioranza, che riesce di fatto a prevalere con la forza del numero ; lo priva perciò di ogni valore intrinseco e spirituale,

sottraendogli ogni diritto d'intervenire nel dominio dello spirito, della morale, della verità e di ogni interesse ideale spettante in proprio alla sfera della vita individuale. Soltanto così può indursi a dichiarare lo Stato agnostico.

Ma è evidente che uno Stato così concepito viene ad esser messo sulla stessa linea di un qualsiasi strumento della sua potenza : p. e., dei funzionari d'un suo ramo d'amministrazione, o dei soldati della sua flotta. La quale potrà bensì esser dichiarata, ma non potrà dichiararsi da sè agnostica ; che è come dire che può esser pensata soltanto come strumento che altri adopera ; e rinvia pertanto a una volontà di cui sia lo strumento. Ma quale la volontà che muove lo Stato ? Se si dice l'individuo (*l'état c'est moi*), non è lo Stato che s'immedesima con l'individuo, ma è questo che s'immedesima con lo Stato ; perchè o la sua è una vana presunzione, e, all'effetto, egli non riesce a governare ; o effettivamente egli move lo Stato, e allora tutti quegli individui che allo Stato appartengono, lasciandolo governare, consentono nella volontà sua, e danno a questa tutta la forza della propria ; ond'essa non è più volontà particolare, ma quella volontà comune che è lo Stato. In realtà, dallo stesso punto di vista individuale, che è quello immediatamente autocratico (altro che democratico !), la volontà dell'individuo che si fa valere non può volere se non per la convinzione di potere e dover volere, e cioè attribuendo a sè il valore di volontà non particolare, ma universale. E così avviene che lo Stato, negato o disconosciuto nella sua esistenza obbiettiva, si ritira ed afferma nella coscienza subbiettiva dell'individuo. La cui volontà può aver coscienza della propria particolarità soltanto rispetto a una volontà comune obbiettiva ; e diventa comune, sovrana, e cioè volontà di Stato, quando questo limite obbiettivo scompare.

Lo Stato, come oggi dovremmo cominciare a saper bene tutti, non è *inter homines*, ma *in interiore homine*.¹⁾ Non è quello che vediamo sopra a noi; ma quello che realizziamo dentro di noi, con l'opera nostra, di tutti i giorni e di tutti gli istanti; non soltanto entrando in rapporti cogli altri, ma anche semplicemente pensando, e creando col pensiero una realtà, un movimento spirituale, che prima o poi influirà sull'esterno, modificandolo. Lo Stato in questa sua intima sostanza non può essere agnostico, perchè è la stessa personalità umana che ha quell'esistenza concreta, storica, che si dice sociale, della società organizzata in tutta la complicazione dei suoi rapporti. Oggi perciò la questione delle attinenze tra lo Stato e la cultura, tra lo Stato e la religione, non è più una questione che ci trasporti in un campo remoto dalla nostra stessa coscienza personale, e dove non sono che enti astratti e difficilmente raggiungibili dal nostro sentimento perchè non determinabili altrimenti che per faticose ed astruse definizioni: essa è sentita come una questione la quale sorge e dev'esser risolta nell'interno della nostra, stessa attuale coscienza. Dove lo Stato è la nostra più calda, più reale volontà, distinta da tutte le fantastiche velleità onde dilettantescaemente troppo spesso crediamo di farci parte per noi stessi, e prescindere da quella realtà che immaginiamo lontana da noi, e pure vive dentro di noi.

¹⁾ Cfr. i miei *Fondamenti della filosofia del diritto*, Pisa, Spoerri, 1916, cap. IV.

VII.

La questione politica della religione è la stessa questione della religiosità della cultura o del pensiero in generale. Lo Stato può sequestrare da sè il divino solo se il pensiero può spogliarsi, almeno in parte e per un certo rispetto, della sua funzione religiosa. Ma se il pensiero non può esistere a nessun patto non assumendo un certo atteggiamento religioso, prescindere da questo è proporsi di fare a meno del pensiero, e soffocare quella vita in cui lo Stato deve pure realizzarsi.

Il pensiero, come la coscienza moderna l'intende, non è contenuto, ma vita dello spirito. La stessa scienza naturale o matematica, per lo scienziato moderno, non vale come rappresentazione di una realtà, ma come vita e costruzione che lo spirito fa del suo oggetto. Ogni suo oggetto è lì, in lui, a vivere con lui e di lui. I libri sono il lettore; la scienza è la mentalità che l'edifica; come la poesia è l'animo del poeta, o di chi la gusta e la ricrea. La verità è valore non delle cose, ma della personalità, che configurando la verità vi si eleva a un grado superiore della propria esistenza. Il pensiero insomma è personalità. Fu detto che lo stile è l'uomo; ma il vero uomo non è solo stile, bensì tutto il pensiero. Il quale, guardato da questo lato del soggetto che lo realizza, non ha

natura astratta, definita e fissa, ma vive della mobilità stessa inquieta dello spirito umano, e partecipa della sua legge. Orbene, questa legge noi oggi sentiamo, vediamo presente nella nostra coscienza, come mai per lo innanzi. Noi tutti oggi sentiamo come troppo già esaltammo in passato la forza, il valore e il diritto dell'individualità o dell'astratta soggettività; poichè dentro alla nostra individuale e soggettiva realtà, quale riusciamo ad averla presente vivendola, noi sentiamo pulsare qualche cosa che supera l'individuo e limita il soggetto: in guisa che la vita di questa soggettiva individualità centro del nostro costante e incoercibile egoismo, non si esplica se non bruciando a una fiamma che irresistibilmente ci attira, perchè lì è la nostra vita: ad una fiamma in cui tutte le scorie della nostra presunta libertà immediata o naturale, e dei nostri sacri diritti inalienabili e insopprimibili, con cui naturalmente crediamo o credevamo di presentarci e prender posto al banchetto della vita, sono consunte; e rimane di noi ciò che ci stacca da noi, e ci pone di fronte a una realtà in cui ogni interesse particolare, ogni particolar sentimento, ogni elemento soggettivo, da cui insorge il bisogno nostro di libertà e di autodeterminazione, vien meno. Ecco l'universale, l'ideale, quello che ci si presenta come l'assoluto che ci attira a sè e ci avvalora, quello intorno a cui gràvita ogni nostro sforzo, il termine a cui l'animo nostro volgesi con irresistibile slancio. Slancio, che è amore ed è fede: conoscenza che riduce il soggetto all'oggetto; ma conoscenza di un oggetto che non è lì, innanzi a noi, ancor prima che noi lo si abbracci con la nostra cognizione, ma lì si pone in virtù del nostro atto conoscitivo.

Oggi noi sentiamo ravvivarsi dentro di noi e ingigantire il bisogno, quasi legge inderogabile, di questa fede. Parliamo tutti di fede: fede in quel che pensiamo, in quel che vogliamo, in quel che facciamo: fede per cui non l'oggetto dà valore ai

nostri atti, ma gli atti nostri, con la pienezza del loro vigore, dan valore all'oggetto che generano e in cui si appuntano. Fede che ci fa sdegnare ogni maniera di attività, letteraria o scientifica, politica o filosofica, e in genere pratica o teorica per cui ci paia d'indirizzarci a qualcosa, che, sia o non sia, non aggiunge nè toglie alla nostra personalità: a qualcosa, cioè, che non ci tocca, e a cui si può restare indifferenti, perchè non ha propriamente una relazione essenziale con noi, nè noi con esso. No, chi non s'attacca al suo oggetto, chi non mette tutto se stesso nel proprio programma, chi non si vota alla vita, il dilettante, il letterato, l'egoista e l'egotista, lo scettico cadrà per via: gli uomini oggi concepiscono troppo seriamente, e tragicamente, la vita per poter dare una mano a chi si trova in disparte a osservare con l'occhiale, per sorridere, criticare, e dir la sua, dove tutti lottano e lavorano, sacrificandosi all'ideale che deve farsi reale.

Il socialismo, colla sua esasperata tensione verso il suo ideale divoratore d'ogni forma più legittima e storicamente giustificata di affermazione dell'individuo, è l'immagine tipica dell'anima del nostro tempo. Ma l'ideale a cui esso immola l'individualità è un ideale inferiore, costretto dentro a una forma contraddittoria alla natura stessa dell'ideale. Il quale si contrappone all'individuo solo in quanto questo è particolare; e il socialismo non si eleva oltre una finalità ancora particolare, ed esalta il lavoro solo come una forma speciale dell'attività umana, la quale è invece tutta lavoro nella sua spirituale essenza, e tutta destinata a trionfare all'infinito nella storia. Ma al socialismo non può contrapporsi altra forma di orientamento politico destinata a soccombere perchè di più bassa ispirazione. Occorre contrapporgli una concezione la quale s'indirizzi a un più elevato e schietto ideale, a una forma di vivere sociale dove tutta si possa liberamente

spiegare la forza dello spirito, e che cominci dunque dal far guerra a ogni sorta d'individualismo astratto. La vita moderna si orienta infatti, più o meno rapidamente secondo le varie correnti di cultura e gli interessi che la governano, verso questa esaltazione della idea che è legge, della realtà che è bensì il prodotto dello spirito ma anche il suo limite, che è messa in valore dall'individuo ma in quanto esso s'è identificato con l'universale, assoggettandosi a una disciplina terrea, e concorrendo per tal modo alla realizzazione d'un mondo che lo trascende.

VIII.

Ma questa virtù d'abnegazione e di sacrificio, questa devozione alla legge e all'ideale, questo ritrovare se stessi in una realtà che ci limita e trascende, questo è ed è stato sempre, quantunque in forme sempre diverse, la religione. Se vogliamo pensare seriamente, e pagare di persona le nostre idee, se queste idee vogliamo portare nella vita e combattere, perchè esse trionfino, se vogliamo non dire soltanto ma fare, se non vogliamo una cosa dire e un'altra farne, se ci preme di ristaurare la vita, come tutti sentiamo il bisogno di assicurarla, il nostro pensiero non può non essere religioso, la nostra azione non può essere compenetrata di spirito religioso. E se la nostra azione è azione politica o Stato, il nostro Stato conviene pure che sia governato da uno spirito schiettamente e profondamente religioso. La sua religiosità è la sua serietà, la sua solidità spirituale, la sua consistenza: quella virtù insomma per cui si dice e si fa sul serio a questo mondo quello in cui abbiamo fede.

Lo Stato, poniamo, fa eseguire le leggi e amministra la giustizia. Secondo che fa o no sul serio, le sue leggi sono o non sono eseguite; la giustizia è e non è amministrata; ed esso è o non è Stato. Non già che una legge sia tale soltanto

sè rigida d'un rigore come di legge naturale, secondo pensava il Rousseau : ma anche la legge che l'uomo deve temperare, giunta a quel grado di temperamento di cui è capace, bisogna pur che s'irrigidisca, e si applichi, e sia legge, limite dell'arbitrio. Lo Stato insegna, lo Stato amministra, ha servizi pubblici. In tutte le sue funzioni, grandi o piccole, deve sapere d'essere in faccia, in ogni istante della sua vita concreta, a un dovere, che non è astratta moralità, anzi è la concretezza della sua storica attualità, dove ogni atto è un omaggio a un ideale assoluto.

Tale religiosità non può essere dello Stato, se non è del popolo, cioè dell'individuo, in cui lo Stato ha coscienza di sè, e quindi realtà. E se lo Stato non dev'essere qualche cosa di astratto e di utopico, ma la forma concreta della vita d'un popolo, nello Stato — per esempio, nella sua cultura, com'è rappresentata nella scuola — non è realizzabile forma religiosa, che non abbia radice nella coscienza popolare. Di qui il problema politico attuale della religione, che il Partito popolare italiano vorrebbe porre ; e gliene manca la forza. Onde si regge sull'equivoco, appellandosi a una religione che non sa e non vuol definire. Ma il problema va posto in modo più coraggioso e più risoluto ; com'è possibile soltanto se da una parte e dall'altra, ossia così dal lato della vecchia coscienza liberale come da quello del vecchio cattolicesimo italiano, si smettono le preoccupazioni sospettose e gli atteggiamenti puramente negativi, e si riconosce sinceramente il terreno comune sul quale l'interesse politico e l'interesse religioso s'incontrano. Lo Stato deve guardare alla Chiesa come a propria alleata ; non per ciò che essa ha di particolare come una chiesa tra le altre ; ma per ciò in cui tutte le chiese s'accordano e procedono di conserva nella persecuzione di un comune ideale. Qui infatti è la forza della Chiesa, che lo Stato deve riconoscere. La Chiesa, d'altra parte, deve abban-

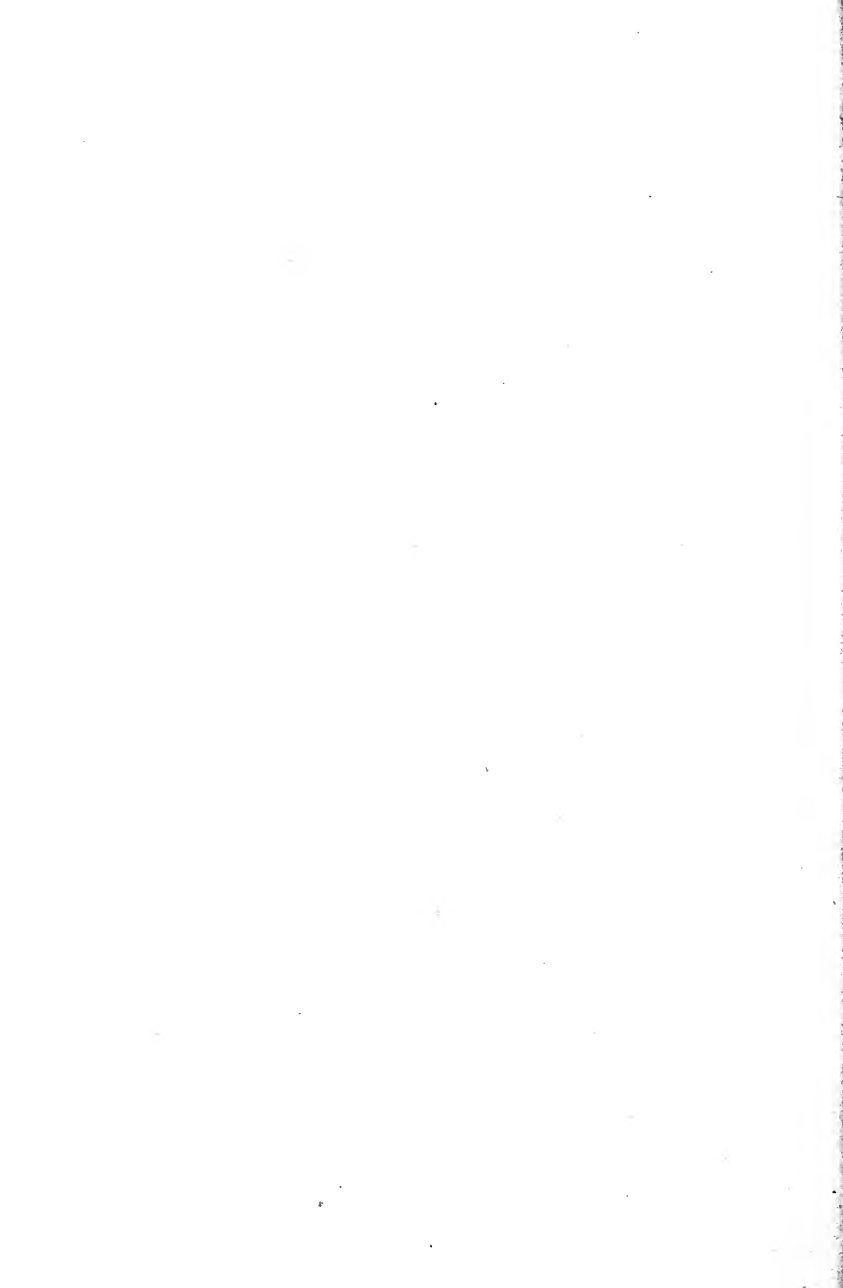
donare l'antica pretesa di prerogative e privilegi, che non si confanno al carattere della missione che essa esercita: e deve sentire che questa missione a lei sarà a gran pezza agevolata e favorita da uno Stato che, senza combattere in nessun modo nessuna particolare forma religiosa, riconosca ed affermi il valore della religione com'essa vive attraverso tutte le forme; a quel modo che ogni uomo di gusto rende il più alto possibile omaggio alla poesia non chiudendosi nella gelosa e schiva contemplazione d'un solo poeta. E infatti il poeta, ogni poeta, per grande che sia, non ambisce altro plauso che quello di uno spirito aperto all'apprezzamento d'ogni divina forma di bellezza.

Il problema religioso della politica non è dunque propriamente quello del rapporto tra lo Stato e la Chiesa. Questo è un semplice incidente, al quale il pensatore politico, riconosciuto che abbia il carattere intrinsecamente religioso della vita, guarderà senza pregiudizi nè preoccupazioni, sicuro che esso si risolverà a poco a poco, per logico svolgimento di situazioni spirituali, se chi sente e promuove l'interesse dello Stato, riconoscerà la funzione essenziale della religione anche nella vita politica dello spirito; e senza rinuncie e delegazioni assurde, affermando la sovranità assoluta e l'autonomia dello Stato, assegnerà a questo non solo un fine di astratta cultura, ma di formazione intera e compiuta delle energie spirituali, che esso disciplina e potenzia: formazione che non può essere intellettuale, senza essere insieme morale e religiosa.



II.

IL PROBLEMA FILOSOFICO



I.

La vita umana è vita spirituale. Il suo sviluppo, onde si viene sempre più realizzando il suo carattere umano, è l'incremento progressivo della sua spiritualità, ond'essa sempre più si distingue dalla natura. La quale vien rappresentata come un fatto o, se si vuole, come una legge: in ogni modo, come realtà già tutta determinata, con un suo modo di essere, immutabile, irriformabile, e però contrastante alle esigenze dello spirito; le quali tendono al nuovo, al diverso, a ciò che non è e si vuole che sia, e non può essere perciò se non frutto di libertà. La natura è meccanismo. Lo spirito è libertà. La quale è concepibile soltanto come attività consapevole, e si fa consistere infatti nella coscienza, in quanto autocoscienza. L'uomo, in verità, è libero non in quanto si realizza come corpo nè come anima, psicologicamente intesa, considerata come parte di un sistema, in funzione del quale essa agisca; ma solo in quanto si realizza interiormente come coscienza di sè, come essere pensante, quale nessuno può mettere in dubbio di realizzarsi. Giacchè il dubbio sarebbe esso stesso la realizzazione di un essere pensante. E il pensare non si sa concepire se non come attività assolutamente libera, ossia creatrice di se stessa:

e appena sorga il dubbio che il pensiero sia determinato da cause estrinseche alla sua propria natura, cessa egli di esser considerato come vero pensiero, cioè appunto come pensiero. Il pensiero dell'ebbro non si prende come pensiero: non se ne tien conto, come di fatto in cui non si manifesti la vera e propria personalità dell'uomo.

In verità, l'uomo può dubitare della propria libertà in quanto egli si obbiettiva a se stesso, e si contempla perciò come un oggetto tra gli oggetti, e quindi come un frammento della natura. Ma non dubita, e non può dubitare della libertà di se stesso come essere in atto pensante, di quello che egli manifesta a se stesso di essere in quanto attualmente pensa. Dubita di sè oggetto del pensiero; non dubita di sè come soggetto. E poichè per quanto faccia per considerarsi come semplice oggetto, egli non cesserà mai di essere soggetto anche di quell'oggettività in cui si rappresenta, e non cesserà mai di affermarsi, di farsi valere come soggetto (poichè non si è soggetto di nulla senza un atto onde il soggetto prima di tutto si afferma come tale, presentandosi come Io nel mondo del suo pensiero); così non è possibile pensare senza affermare la propria libertà.

E l'uomo si contrappone alla natura che è meccanismo, già con l'aver coscienza di questo meccanismo della natura, e pensarlo. Così è che l'uomo che si abbandoni, come noi tante volte abbiamo occasione di dire, al dominio degli istinti e delle passioni, e viva, al pari di tutti gli esseri della natura come trascinato dal vortice di una legge fatale, schiavo della sua vita perchè ignaro, non comincia a redimersi, a conquistare la sua libertà, e in essa il privilegio spirituale dell'uomo, se non in quanto apre gli occhi sul proprio animo, e acquista coscienza di sè e del proprio operare, e pensa.

II.

La vita umana, dunque, è pensiero. Questo pensiero è affermazione insieme teorica e pratica della libertà. Teorica, perchè pensare il pensiero è, come s'è veduto, pensare la libertà; pratica, perchè questo pensiero noi lo pensiamo, non presupponendolo, ma realizzandolo: esso è per l'appunto quello che noi generiamo pensandolo. E, per contro, il pensiero che pure pensiamo come già pensato e però presupposto dal nostro pensiero, quello è un pensiero che noi non pensiamo come libero, ma come determinato.

In questo pensiero c'è tuttavia il soggetto pensante e c'è l'oggetto: chi pensa e ciò che ei pensa: due termini che, posti come sono dal pensiero, cioè dalla loro relazione, l'uno di fronte all'altro, sono perciò contrari, ma legati tra loro così inscindibilmente da formare un'unità assoluta. E così il pensiero in cui il soggetto si realizza, e realizza la sua libertà, porta in sè stesso la sua flagrante contraddizione. Io sono pensando; e io pensando sono libero. Ma io penso pensando l'oggetto che contrappongo a me stesso. E contrapponendolo a me, non solo sono portato a concepirlo come investito da un attributo contrario a quello che appartiene a me: ossia, a concepirlo come meccanismo in antitesi alla

mia libertà ; ma sono portato anche a limitare la mia libertà, facendola coesistere col suo contrario, col meccanismo. Limitare, d'altra parte, la libertà è annientarla : perchè chi dice libertà dice infinità. Se c'è qualcuno o qualche cosa oltre di me, io ne sono condizionato ; e il mio operare, lo stesso mio essere non dipende soltanto da me ; io non sono libero. L'affermazione dell'oggetto non importa dunque solo l'affermazione del meccanismo, ma anche la negazione della libertà, che è come dire la negazione del soggetto. E il pensiero viene a dibattersi tra due necessità opposte e contraddittorie : bisogna affermare il soggetto ; ma bisogna pure affermare l'oggetto. Affermare il soggetto in tutta la sua libertà è chiudersi in sè stesso, e precludersi ogni via all'oggetto. Affermare l'oggetto in tutto il suo logico meccanismo è alienarsi affatto da sè, immergersi nello stesso oggetto, negarsi.

Tutta la storia umana, sia che si consideri dal punto di vista teoretico sia che si consideri dal punto di vista pratico, è un perpetuo travaglio dello spirito tra queste due opposte esigenze : ciascuna delle quali chiede di essere soddisfatta esclusivamente, a danno dell'altra ; e nessuna riesce a tacere mai del tutto, abbandonando il campo all'avversaria. E l'uomo ora, obbedendo al motivo della soggettività, celebra la propria libertà ; ora si sforza di soffocare in sè ogni aspirazione alla libera posizione del suo essere, preoccupato del valore essenziale dell'oggetto, in cui pur deve affisarsi.

Per liberarsi da questo travaglio non ha altro mezzo in vita che pensare, riflettere, potenziare il pensiero : e poichè vivere è a lui pensare, vivere la sua vita più intensamente ; e poichè pensare è liberarsi, sforzarsi di conquistare una libertà sempre più piena. Questo è filosofare. Ma non è un'arte da apprendere, e che l'uomo in quanto

uomo già non possegga ; sì lo sviluppo dello stesso pensare, di cui egli, come uomo, vive : sviluppo, a ciascun grado del quale tutti i precedenti sono superati, sono cioè pensiero insufficiente, pensiero che non è vero pensiero, pensiero che non è filosofia : e non è propriamente pensiero. Pensare, dunque, è sempre filosofare. Rinunziare a filosofare è rinunziare a pensare ; come rinunziare a pensare è rinunziare a vivere ; almeno per l'uomo.

III.

Filosofare non è affermare il soggetto, nè affermare l'oggetto: ma affermarli entrambi. L'origine della filosofia, come attività immanente del pensiero, sta nel bisogno di non affermare un termine senza l'altro, e nella impossibilità che a volta a volta l'uomo sperimenta di posare o nella coscienza della propria libertà o nella coscienza della ferrea necessità del mondo ond'è fiaccata e annichilita la sua libertà. Sta di fatto che l'egoista non può appagare il suo egoismo — affermazione della propria personalità come personalità illimitata e quindi unica e irresistibile — se non irretendosi in una realtà sociale (oltre che in una realtà naturale) costituita da rapporti obbiettivi sempre più saldi: leggi, istituzioni, obblighi; onde si viene sempre più disciplinando e assoggettando a norme superiori e limitatrici della libertà soggettiva la personalità dell'egoista. Agli altri infatti non si può comandare che servendoli. E serve il padre al figliuolo che vuole educare, e cioè piegare alle proprie idee e ai propri ideali, come serve il figlio al padre, da cui desidera esser curato e contentato. Si è parlato di astuzia della provvidenza che per tal via farebbe delle passioni virtù, e quindi trarrebbe gli uomini dallo stato ferino al civile, facendoli poi sempre più

avanzare nella civiltà. Ma egli è che la stessa passione come posizione della volontà umana nella sua astratta individualità o soggettività non può essere altro da quel che è ogni posizione spirituale : posizione di una volontà universale e creazione di un mondo oggettivo. Sta di fatto che non c'è poeta, il quale, per isdegno e fastidio della prosaica vita di questo mondo, cui conviene pure adattarsi per vivere, si rifugi nello sterminato campo della sua fantasia per non incontrare più ostacoli di nessuna sorta al libero spiegarci del suo pensiero, del suo animo, del suo cuore ; non c'è poeta, dico, che dentro ai suoi fantasmi non scopra il suo mondo : un mondo saldo, reale, di cui egli non può disfarsi, che gli s'impone, lo fronteggia, lo circoscrive : e diventa un mondo a lui più vero di quello in cui empiricamente si sente condannato a vivere e morire ; un mondo luminoso, a cui egli, se è poeta davvero, si vota, e che contrappone a quello stesso dei filosofi, filosofando perciò anche lui a suo modo. E per converso, non c'è spirito così devoto altrui e alle leggi, così disposto umilmente ad obbedire, così compreso della santità della norma, a cui deve conformarsi anzi immedesimarsi la sua volontà, la sua soggettiva personalità, il quale non ami energicamente questo suo mondo obbiettivo, di persone e di ideali ; e non lo faccia quindi suo, prestandogli il vigore del proprio volere, del proprio carattere, della propria personalità. L'amore, si dice, è tiranno. Geloso o no, si appropria l'oggetto : ciò che non potrebbe fare, se il soggetto non affermasse se stesso come centro a cui l'oggetto si appoggia o si riferisce. E sta pure di fatto che non c'è spirito così pieno di Dio e invasato dal sentimento del divino, che è realtà obbiettiva, e tutta obbiettiva, il quale dal suo Dio non si senta animato e sospinto alla propaganda religiosa, ossia, almeno in questo, ad attribuire a se stesso il valore e la forza di un'attività capace di produrre qual-

che cosa anche lei ; e non sia comunque tentato di teologizzare su quella verità che si trova dentro per superiore grazia rivelatrice, e teologizzando, per via positiva o negativa, di mettere se stesso nella cognizione di Dio e svolgere un'opera soggettiva. In conclusione, si vede sempre spuntare l'oggetto dal seno stesso del soggetto ; e il soggetto riaffermarsi energeticamente di dentro alla stessa coscienza dell'oggetto. Donde, dicevo, la necessità di filosofare, di vivere filosofando.

IV.

Tutte le altre vie del pensiero, per cui l'uomo si mette, hanno tutte il difetto di essere orientate o verso il soggetto, o verso l'oggetto, e non tener conto di questa unità onde i due termini sono tra loro inseparabilmente connessi nella vita *concreta* dello spirito. E s'indirizzano perciò tutte verso l'astratto. L'arte, l'ho accennato, è celebrazione della soggettività, come la religione si chiude, cioè tende a chiudersi, nella rappresentazione del puro oggetto. Tutte le scienze naturali, matematiche, morali movono dal presupposto che la realtà da conoscere preesista al conoscere: e se rispetto ad essa il soggetto non è altro che soggetto di conoscere, la realtà non è perciò soggetto, ma il suo opposto, oggetto. Oggetto anche quando, come nelle così dette scienze morali, si tratti di conoscere lo stesso soggetto: che è soggetto rispetto ad altri punti di vista, non è soggetto rispetto al punto di vista dello spirito che si metta in condizione di studiarlo, ed infatti lo studia scientificamente. La realtà matematica noi moderni sappiamo che è una realtà che si costruisce dallo stesso pensiero che la conosce; ma la matematica non si cura di questa soggettività del proprio oggetto, e lo intuisce come già determinato e come legge del

proprio pensiero. Così, del pari, lo scienziato moderno sa bene che gli schemi onde egli conosce la natura sono i suoi schemi ; ma questi schemi ritiene adoperabili alla ricostruzione sia pure soggettiva di una realtà preesistente alla costruzione stessa, e a questo titolo affatto oggettiva e contrapposta all'attività del soggetto. Lo scienziato si dimentica nell'oggetto : questo è il suo proposito e il suo ideale. La storia, così come d'ordinario la si concepisce, distinta dalla filosofia, si rivolge al passato, che condiziona come tale la ricerca attuale e tutto il lavoro dello storico. Fu realtà umana, e si vorrebbe perciò considerarla come libera : ossia come realtà spirituale, e però soggettiva. Ma il suo preesistere al soggetto importa di necessità che non possa essere diversa da quella che fu, e che rispetto ad essa perciò lo spirito si senta come costretto ad abdicare alla propria libertà, per rendere ai fatti storici quello stesso omaggio che il naturalista rende alla natura, alla quale non sente di doversi contrapporre, anzi di doversi ragguagliare e confondere.

Ma l'uomo non vive se non provvisoriamente, e come per un istante, d'arte, di religione, di scienza. E a rigore ne vive solo per quel tanto di concretezza che riesce a mettere dentro al soggetto oggettivandolo, o dentro all'oggetto soggettivandolo. La vita spirituale infatti è concretezza di pensiero. Uomini astratti sono e quelli che si chiudono nel puro mondo dei loro sogni e quelli che si immergono nella contemplazione del divino o nello studio speculativo della scienza. E il poeta non può così poetizzare la sua vita che non sia obbligato di continuo a riporre il piede nella prosa ; nè lo scienziato può così inaridire il suo animo nel freddo vero, da dimenticare affatto ogni più elementare bisogno onde all'individuo si fa sentire il suo essere richiamandolo alla realtà organica ed intera che egli, come uomo vivo,

vede con aperti occhi attorno a sè nel fuoco della propria coscienza.

La vita nella sua concreta pienezza non è per l'uomo nè arte, nè religione, nè scienza. È bensì moralità. Giacchè noi possiamo disinteressarci almeno per un momento dell'arte dell'artista; e possiamo volgere le spalle alla scienza per ricrearci negli affetti caldi della vita o nel vago sogno della fantasia. Noi possiamo attutire nell'animo nostro il senso del divino e lucrezianamente cantare la redenzione dell'uomo dalle ombre aduggiatrici della libertà. Possiamo, beninteso, in quanto guardiamo a quello che c'è di specifico ed esclusivamente caratteristico in queste forme della vita spirituale: da ciascuna delle quali, in quanto essa si distingue dalle altre, noi possiamo infatti trascorrere alle altre. Ma quello che noi non possiamo fare è di passare da un momento morale della nostra vita a un altro momento che non sia tale. Passiamo bensì continuamente da un problema ad un altro della nostra vita morale; ma questo dimostra infatti che noi viviamo la nostra vita — giacchè vivere non è impietrarsi in uno stato, ma mutare incessantemente; e che la vita che viviamo è morale. Morale anche quando crediamo di proporci un semplice problema teoretico (artistico o scientifico): giacchè lo stesso problema che diciamo teoretico, se ce lo proponiamo, è problema nostro: problema che noi sentiamo come nostro in quanto nella sua soluzione è riposto l'adempimento del nostro essere, ossia l'appagamento della nostra personalità nel suo dinamismo, quale personalità che tende a realizzarsi. Ora questo cercare una soluzione come ciò di cui noi non si possa fare a meno; tendere a una realtà in cui non è ma sarà la nostra realtà, questo, come vedremo meglio più innanzi, è lo slancio morale dell'uomo: ond'egli perde se stesso per ritrovarsi, e vive

quindi sacrificandosi, e nega se stesso per affermarsi. Nega la soggettività per affermare quell'oggetto, in cui è il suo vero essere subbiiettivo.

Ogni tentativo che si faccia per discriminare come particolarmente morale questa che è la stessa vita spirituale nella sua costante concretezza è destinato a fallire, com'è sempre fallito in passato. Nè c'è un fare spirituale (volere) che si distingua da un semplice vedere (conoscere), quasi che lo spirito potesse sapere mai di una realtà che non sia quella in cui egli si realizza ; nè c'è fare spirituale che possa generare effettivamente altra realtà da quello spirito, in cui consiste il bene, l'assoluto bene : la moralità. E l'esperienza attesta così all'artista come allo scienziato quanta morale austerità si richieda all'opera sua ; e quanta abnegazione dell'individuo, e che vivo senso del valore di quella vita che non si vive se non per lo sforzo nostro, come la nostra vita : la vita dello spirito.

L'uomo bensì può rovesciarsi dal cielo dell'ideale nel fango delle cose terrene, a cui l'avvince la sua primitiva natura, e può giacere nell'ignavia degli appetiti e degli istinti, che non egli s'è dati, ma governano il suo essere. Egli può essere immorale ; e in questa possibilità è la base del merito che acquista operando moralmente. E l'immoralità è vita umana, che non è morale ; e in cui perciò può parere che l'uomo viva pure, quantunque sottrattosi alla cerchia della moralità ; e sì non sarebbe più vero che dov'è vita umana, è moralità.

Ma la vita umana non è umana essendo, anzi potendo essere e non essendo immorale ; e dove sia, l'uomo non vi si può acquietare appunto perchè è immorale, e la sua vita è vita spirituale moralizzandosi. In verità l'immoralità è all'uomo quel medesimo che gli è il vivere naturale, in balia delle sue tendenze brute : un limite, dal quale l'uomo non fa se non

affrancarsi e allontanarsi sempre, quasi ideale punto di partenza del cammino che egli viene sempre compiendo. L'im-moralità è quella condizione del nostro spirito che noi respingiamo da noi. Il suo essere è un essere negativo, la cui attualità consiste nella moralità che gli sottentra. L'im-moralità che noi volgarmente consideriamo come realtà staticamente positiva non è altro che una sezione astratta del processo della vita reale dello spirito nel suo svolgimento.

La vita umana, dunque, è essenzialmente morale: e morale può essere nella sua concretezza, in quanto piena e intera attività spirituale o posizione insieme del soggetto e dell'oggetto: di un soggetto che è oggetto, e di un oggetto che è soggetto.

V.

Ma quello che diciamo praticamente morale non è altro da quello che teoricamente diciamo filosofia. La distinzione deriva, a nostro modo di vedere, dal concepire astrattamente il bene, che è oggetto della morale, e la verità, che è oggetto della filosofia: astrattezza, che è germe di un groviglio di astrattezze, dal quale la filosofia moderna tende a districarsi sempre più. Già l'intuizionista d'una volta, concependo la verità come termine dell'intuito intellettuale, era tratto dalla logica stessa del rapporto intrinseco tra la vita morale e la speculativa a distanziare lo stesso bene dal volere facendone egualmente il termine di un intuito intellettuale. Di cui si sentiva bensì che non basta semplicemente averlo presente per farsene norma all'azione, e quindi un vero e proprio fine della persona. E si invocava perciò un'aggiunta alla semplice conoscenza del bene: un'aggiunta, per cui si ricorreva all'amore, all'adesione del volere, all'apprezzamento o qualcosa di simile, onde si procurava di negare l'astrattezza dell'oggetto del volere, intrinsecandolo nel processo dello stesso volere. La critica, per esempio, di Aristotele all'intellettualismo socratico ha questo motivo. Ma la filosofia moderna ha veduto che non solo il bene, ma anche

il vero dev'essere sottratto alla sua fantastica astrattezza oggettiva e divenire produzione del soggetto. Di guisa che, eliminata l'astrattezza, bene e vero si ritrovano nell'identica posizione di fronte allo spirito, come l'oggetto in cui il soggetto possiede se stesso.

Giacchè, si badi, non il bene come effetto dell'azione è bene nel significato spirituale che ad esso deve attribuirsi : ma il bene che consiste nello stesso nostro fare : la nostra buona volontà. Nè il vero come prodotto del pensiero e dal pensiero separabile è il vero che si può considerare fornito di un intrinseco valore spirituale ; ma il vero che è il nostro stesso pensare come pensiero vero. E nell'atto dello spirito, si dica volontà o si dica pensiero, nell'atto vivo, è la vita libera e luminosa, la vita a cui aspiriamo, come alla meta di ogni nostro sforzo più degno.

Ebbene, attuare quest'atto dello spirito è affermarsi, sempre : ma affermarsi come unità di soggetto e di oggetto, come soggetto che non è reale se non mediandosi nell'oggetto, e come oggetto, che, viceversa, è reale soltanto mediandosi nel soggetto. Questo è far bene, questo è filosofare.

L'uomo, in quanto tale, nasce a far bene ; e filosofare pertanto è il suo destino : pensare l'oggetto, ma mediandolo nel soggetto ; pensare il mondo ma come il *suo* mondo. Questo è il problema della filosofia. Ed è il problema dell'idealismo ; giacchè la realtà che è nostra realtà, non è altro che idea : quella idea, in cui infatti si idealizza ogni realtà più materiale in quanto è da noi pensata.

VI.

La filosofia è idealismo da Platone in poi. Ma la filosofia precedente, chi ben rifletta, è già anch'essa idealistica : è un idealismo *avant la lettre*. La natura dei Presocratici, infatti, è la natura pensata ; la natura a cui, nel pensiero, si riduce la natura empirica. Sulla quale deve perciò esercitarsi il pensiero affinché dentro di essa, o di là da essa, si scopra la natura assoluta nella cui cosmogonica configurazione consisterà propriamente l'oggetto del nostro conoscere. Oggetto mediato dal soggetto. Quando Socrate s'accorge che questo oggetto che può mediarsi è concetto (soggetto di un predicato), la realtà stessa nella sua absolutezza diventa pensiero, idea. La filosofia acquista coscienza del suo carattere idealistico. Coscienza che si oscurerà tante volte nel corso del suo sviluppo storico ; ma che effettivamente, nell'indirizzo generale di questo sviluppo, si verrà sempre più schiarendo e fortificando.

Una volta formulato il problema della realtà come pensiero, questo problema non cadrà più ; e l'uomo non poserà mai, lavorando infaticabilmente a pensare questa realtà che sa di dover pensare come pensiero. Egli procederà di tappa in tappa alla coscienza sempre più profonda della

spiritualità del reale, che è l'autocoscienza stessa e la vita dello spirito nella sua pienezza sempre maggiore.

L'idealismo platonico-aristotelico è un idealismo ancora naturalistico. Giacchè l'essenza del naturalismo è tutta nel considerare la realtà come un presupposto dello spirito che entra in rapporto con essa e la conosce. Lo spirito entra in rapporto con quella realtà che è la realtà affermata da una filosofia, filosofando. E la realtà del naturalismo è propriamente il presupposto dello spirito dal punto di vista del filosofo naturalista. Ora tanto la filosofia platonica quanto quella aristotelica presuppongono la realtà. La prima, come mondo delle idee, che condizionano tutta la vita della natura e in essa anche la vita del filosofo, che è tale in quanto suddito anch'esso di Amore dominatore dell'universa natura, da lui spinta verso le idee. La seconda, come Dio, o atto puro, o pensiero del pensiero, senza di cui non si spiega nè il divenire della natura, nè, in particolare, il divenire della psiche elevantesi di grado in grado fino alla ragione. L'idea platonica, come il pensiero (o forma) di Aristotele, è rispetto allo spirito che l'afferma, una natura. Dal cui concetto è infatti esclusa ogni libertà, e che esclude per conseguenza ogni libertà dal concetto dello spirito.

L'idealismo platonico-aristotelico, come ogni naturalismo, è assurdo. Se la realtà, tutta la realtà è un nostro presupposto, noi restiamo esclusi da tutta la realtà, che ci sarà senza che ci siamo noi. E così noi affermiamo la realtà negando noi stessi che l'affermiamo: diciamo di essere alla presenza del Reale, e intanto diciamo di non esserci. Questo è l'assurdo di ogni concezione del trascendente come tale. Questo è l'assurdo di ogni concezione intellettualistica, che fa della realtà una condizione del nostro conoscerla.

VII.

All'idealismo greco sottentra l'idealismo cristiano : all'intellettualismo della filosofia naturalistica il volontarismo della dottrina spiritualistica bandita con profonda ispirazione morale dal Cristianesimo.

Il volontarismo cristiano (dottrina della carità, della fede) è un grande progresso rispetto all'intellettualismo ; ma non lo critica, bensì gli si pone accanto ; come farà ogni forma di volontarismo. Il quale afferma il valore specifico della volontà, in quanto la distingue dall'intelletto, conservando perciò anche questo, e così non sottraendosi all'intuizione intellettualistica del reale. La realtà vera, che è quella dello spirito, non si conosce, ma si ama : non è innanzi a noi, come spettacolo che noi si possa, anche passivamente, godere ; essa è innanzi a noi soltanto se noi facciamo che visia. Quindi l'importanza capitale della fede. La realtà insomma è quella realtà spirituale che lo spirito fa essere, e non presuppone.

Ma non c'è questa sola realtà, che è dello spirito, e a cui noi non possiamo sollevarci se non siamo attratti ad essa dalla grazia divina. Oltre il regno della grazia, c'è quello della natura. Oltre l'uomo nuovo, c'è il vecchio ; oltre lo

spirito, c'è la natura. La quale è radicalmente diversa dalla grazia, perchè è peccaminosa, essenzialmente incapace di libertà: oggetto cioè dell'intelletto. Così vi sono due anime, riferendosi alle quali Gesù può dire: *Qui invenit animam suam, perdet illam: et qui perdidit animam suam propter me, inveniet eam*¹⁾. Quella che bisogna perdere per salvarsi, è l'anima naturale; quella che si può trovare perdendo la prima è l'anima spirituale.

Abbiamo dunque una realtà spirituale in quanto abbiamo pure un'anima naturale, e lo spirito ha il suo rovescio nella natura; come la volontà onde si conosce lo spirito, lo ha nell'intelletto onde si conosce la natura.

Donde doveva derivare fatalmente la conseguenza che se la fede non attingibile razionalmente ci trasporta nel regno dello spirito, la filosofia, opera meramente speculativa dell'intelletto, non possa mostrarci altro mondo che naturale; e rivolgendosi allo stesso termine della volontà, non possa non concepirlo in altro modo che naturalistico. Ed è la tendenza di tutta la teologia cristiana, così incline a rifarsi nella sistemazione razionale del nuovo contenuto spirituale dalla filosofia antica, dalla vecchia logica aristotelica, organo d'un pensiero rigorosamente intellettualistico.

In verità, una critica diretta del naturalismo greco avrebbe dovuto dimostrare la spiritualità dello stesso reale, in cui si affisava quel naturalismo; avrebbe cioè dovuto dimostrare che quello appunto che il pensiero teneva per antecedente, almeno ideale, dello spirito, non è di qua da questo, ma nasce e si spiega totalmente dentro di questo. La filosofia cristiana, quella, si vuol dire, dei Padri, che elaborarono il domma della nuova religione, si arrestò alla

¹⁾ MATT., IO. 39.

trascendenza del reale, di Dio, inteso infatti come il presupposto del mondo, e dell' uomo nel mondo. E quella che nella Scolastica si svolse dentro i limiti segnati dal domma, fu tutta speculazione metafisica di una realtà definita bensì come spirituale, ma trascendente per modo la mente umana da non poter valere di fronte a questa se non come la vecchia natura greca, mortificatrice di ogni attuale spiritualità, ostacolo insormontabile all' intelligenza dell' umana libertà.

VIII.

Contro questo idealismo eclettico sorge perciò l'idealismo dell'Umanesimo, del Rinascimento, della Riforma, dell'empirismo baconiano e del razionalismo cartesiano: idealismo *immanentistico*, in quanto lo spirito non si rassegna più a collocare innanzi a sè nè la realtà dell'intelletto, nè quella della volontà. Onde l'uomo ritrova nell'uomo la realtà (un'astratta realtà immediata), che sola ha pregio e interesse per lui; ritrova la realtà, tutta la realtà che sia effettivo oggetto del pensiero, in quella divina infinita natura, con cui egli si immedesima, e che gli si svela infatti nel microcosmo della sua coscienza; ne ritrova la più certa manifestazione o nella sensazione, che è sensazione sua, dell'uomo; o nel pensiero, che è lo stesso pensiero di lui, essere finito, e però dubitante (*cogito, ergo sum*). Idealismo anch'esso insufficiente perchè nel pensiero finito, nello spirito finito dell'uomo, nella sua natura (*questa natura!*), nel senso o nell'astratta ragione, noi non possiamo trovare l'oggetto, il tutto, che non si può pensare se non come tale. Quindi lo scetticismo (Hume), o il dommatismo della metafisica (Leibniz): l'uno e l'altro, posizioni meramente soggettive che rinviano a un oggetto trascendente la stessa sfera del

soggetto. Nell'uno e nell'altro persiste pertanto l'antica disperazione dell'idealismo greco, di mai potersi render conto della vita, della libertà, della realtà del nostro spirito, posto che il reale rimane sempre di là da noi. Siamo ancora a un idealismo astrattamente o immediatamente immanentistico.

E codesto carattere d'astrattezza o immediatezza è criticato e superato dall'idealismo *trascendentale*, che è quello di Kant: il cui Io trascendentale (unità di intuizioni pure, categorie, idee) non trascende la realtà del nostro pensiero, nè di quella stessa forma sua, che è l'esperienza. Il mondo ritrova il suo centro in noi, in questo Io che lo costruisce. Oggetto della filosofia (divenuta gnoseologia) non è più nulla di contrapposto allo spirito e pensabile come suo presupposto: anzi è questa attività a priori, interna e veramente costitutiva dello stesso spirito. Quest'attività è universale, e comincia ad apparire perciò come il solido fulcro su cui può ben poggiare e reggersi l'universo. Comincia. Ma occorrerà un laboriosissimo travaglio speculativo prima che l'idealismo trascendentale si renda conto chiaramente e sicuramente di questa incrollabile solidità dell' Io puro, principio creatore, non pure del mondo dell'esperienza soggettivamente inteso (come Kant l'intende), ma dello stesso mondo dell'esperienza nella sua assoluta oggettività.

Fichte s'irretisce infatti in un idealismo soggettivo, in cui invano l' Io si sforza di uscire da sè. Schelling premette allo spirito, da cui non spera più di derivare il suo opposto, la natura come essa stessa spirito inconsapevole, in cui l'idea si realizza di qua dalla coscienza, che acquisterà nell'uomo. Ed Hegel, distinguendo la pura idea, come pensiero che spiegandosi totalmente si raccoglie e raduna nell'unità dal concetto, da quell'esteriore manifestazione di sè che essa realizzerebbe nello spazio naturale, premette allo spirito non pure la natura, ma il logo stesso che va innanzi a questa.

E lo spirito come attività (secondo che egli e tutti l'intendono sulle tracce di Kant), raccolto dentro di sè, e intento a cavare da sè ogni oggetto, si sdoppia in sè stesso, anzi si triplica, e ipostatizza questo suo fondo, o doppio fondo, in una trascendenza analoga alla prekantiana.

Permane insuperato un pregiudizio, a cui s'era arrestato l'iniziatore di questo idealismo trascendentale. Kant, di fronte alla tendenza già manifestatasi in Fichte di rendere assoluto l'idealismo eliminandone quel residuo *realistico* che nella *Critica* kantiana è rappresentato dal concetto del noumeno, si rifiuta di mettersi su questa via; e accentua il carattere realistico del suo idealismo, perchè l'animo gli ripugna a fermarsi in quell'idea che è pure la sua grande scoperta: nell'idea dell'apriorità (universalità e necessità) dell'Io, come di ciò da cui bisogna muovere per pensare checchessia nell'esperienza o fuori dell'esperienza: oggetto effettivo o possibile della cognizione. Che se si fosse fermato in quell'idea, non solo il fenomeno, ma il noumeno stesso a lui non sarebbe potuto apparire se non come condizionato dall'attività trascendentale dell'Io. E insomma egli avrebbe dovuto virilmente rinunciare a cercare in qualche cosa fuori di ciò che ha la sua radice in cotesta attività: e tutto che di più reale e di più saldo, anche in quella sua esperienza a cui egli si appella, avrebbe dovuto pur considerare come ben fondato in quell'attività. La quale, in vero, nella sua necessità e universalità, doveva apparirgli da tanto.

Ma in tal caso egli avrebbe dovuto anche vedere che la sua gnoseologia non era una « critica », bensì una dottrina della ragion pura. Non era una prefazione alla metafisica; ma la stessa metafisica. Giacchè solo in quanto la conoscenza è lo stesso processo della realtà, il conoscere può essere necessario ed universale, e l'attività che in esso si spiega veramente a priori, cioè libera. L'idealismo non doveva inten-

dersi come una limitazione, ma come una transvalutazione della totalità assoluta del reale. L'idea kantiana (come quella, in fondo, di tutti i suoi successori del periodo romantico) era soltanto la forma del reale, che risolvendo in sè la materia veniva a negare quello che già presupponeva come estraneo a sè. E quindi il motivo del sospetto con cui fu sempre guardato all'idealismo, anche nella sua forma di idealismo assoluto.

IX.

L'idealismo assoluto non fu propriamente assoluto, ammettendo un'idea in sè che non è per sè, ed è perciò idea senza essere spirito; ammettendo un'idea fuori di sè, alienata da sè, esteriorizzata e fissata nella sua esteriorità, di qua anch'essa dallo spirito. Bisognava che l'idea si manifestasse tutta come spirito, come essenzialmente spirito. Bisognava che l'idealismo trascendentale, di cui quello assoluto volle essere la forma più coerente, si facesse veramente trascendentale, concependo l'Io, l'attività a priori come assolutamente trascendentale, immanente cioè nell'esperienza perchè creatrice dell'esperienza. Cui essa non può creare, se non assorbe in sè originariamente quella materia dell'esperienza che Kant le contrapponeva.

Questo si propone di fare l'idealismo *attuale*, per cui l'idea hegeliana, come idea, non è avanti all'atto spirituale, ma è quest'atto. E quest'atto può essere, perchè quest'atto non presuppone a sè nulla: nè come natura nè come idea; e si sottrae pertanto ad ogni preconcetto naturalistico, secondo l'antica aspirazione cristiana diretta all'affermazione della realtà spirituale, come creazione della stessa attività affermante. L'idealismo attuale, recando a forma rigorosa-

mente coerente il principio dell'idealismo trascendentale, ritorna all'originaria intuizione del Cristianesimo, che è il fermento di tutta la civiltà moderna. Il mondo è il nostro mondo. Il mondo che è nostro in quanto fatto da noi non è fatto e poi abbandonato a sè quasi detrito dell'opera nostra, ma mantenuto intimo a noi perchè sorretto appunto in noi dalla nostra energia attuosa. Tale mondo non è solo quello che si dice pratico, la cui intimità e schietta umanità, svelata acutamente dalla coscienza cristiana, è concordemente riconosciuta da tutto il pensiero moderno; ma anche quello che si dice teoretico, se non s'intende come l'astratto contenuto del nostro pensare (il nostro pensato, senza il nostro pensare, senza di noi che lo pensiamo), ma per quello che esso effettivamente è: il contenuto concreto del pensiero; cioè il pensiero stesso in quanto coscienza di sè, *atto* di pensare. La storia è un passato, da cui siamo assenti, se è intesa come astratto pensato; è noi stessi, il pensiero con cui si attua la nostra personalità, se intesa come effettivamente essa è pensata, in concreto. Così la natura è un antecedente della nostra vita spirituale, se la guardiamo con attoniti occhi come oggetto astratto della nostra coscienza, immemori dell'atto di coscienza onde tale oggetto è possibile; è invece anch'essa la nostra interior vita spirituale, se colta nel suo concreto rappresentarsi in virtù della nostra operosità costruttiva come spazialità e temporalità e molteplicità ed esclusione reciproca e meccanismo — che sono tutte forme logiche dell'opera nostra. E allora nè storia ondeggiante nel crepuscolo dei secoli, nè natura celata e lampeggiante a tratti nella distesa sterminata dello spazio; nè nulla che altrimenti condizioni la vita spirituale: ma questa vita spirituale, questo è il mondo nella sua solidità, compattezza e incrollabilità. Un mondo che, visto di dentro, dove noi infatti lo conosciamo, non esiste già, ma si attua, e si attua acqui-

stando coscienza di sè; cioè come unità di realtà e di idea, ossia come idea che si realizza, e tanto è reale per quanto si realizza. L'universo pare che si riduca in un punto: ma questo punto, per l'occhio che vi è dentro, contiene l'infinità dello spazio e del tempo: contiene appunto l'universo, dove lo storico può indagare tutti i tempi; e il naturalista, tutte le regioni della terra e le plaghe, anche la più remote, del cielo; e lo stesso teologo speculare quella realtà trascendente, il cui concetto è pure forma dell'autocoscienza.

L'idealismo attuale è trascendentale, perchè il suo pensare, come verità del pensato, è lo stesso Io puro kantiano, ma concepito senza transazioni con le esigenze dell'ingenuo empirismo realistico; ed è assoluto, perchè l'idea, intesa infatti come spirito, e niente altro che spirito, non ha bisogno di uscire da sè nè di vedersi mai fuori di sè. Ma l'idealismo attuale, se è anch'esso antintellettualistico, come l'idealismo cristiano, non è volontaristico; poichè ha superato così l'uno come l'altro di questi punti di vista antagonistici. Il pensare per esso non è conoscere, come per l'idealismo greco; il quale presupponeva la cosa alla conoscenza; ma non è neppure volere, come per l'idealismo cristiano, il quale presupponeva il conoscere (e quindi la cosa, presupposto del conoscere) al volere stesso. Il pensare, nella sua attualità, come autocreazione della realtà assoluta, è conoscere in quanto volere, volere in quanto conoscere.

X.

Questo idealismo diciamo « attuale » per avvertire il bisogno che venga superata e vinta ogni preoccupazione che trasse in passato a presupporre allo spirito (che è reale solo in quanto spirito in atto) o tutta la realtà o parte di essa. E di questo idealismo riconosciamo volentieri che non è agevole sviluppare il principio senza incontrare forti ostacoli nelle forme più inveterate e resistenti di quella tradizionale filosofia che forma quasi l'interna struttura logica del pensare comune. Riconosciamo perciò come ben giustificate tutte le ribellioni contro i « paradossi », attraverso i quali è portata a svilupparsi una tale dottrina. Ma senza dire che di queste ribellioni e contrasti quasi ci compiacciamo come di prove sicure della necessità che si sente di dovere comunque risolvere i problemi messi innanzi dall'idealismo ; senza dire che ci parrebbe priva di significato una dottrina accettata appena formulata, poichè questo sarebbe manifesto segno del perfetto coincidere di una tale dottrina col pensare comune, che è il pensare precedente, cioè, secondo il nostro punto di vista, il non pensare ; noi ci limiteremo qui semplicemente ad osservare che per quante difficoltà possa obbligarci ad affrontare il principio dell'idea-

lismo attuale, esso è oggi, dopo tutto il movimento cristiano, dopo il Rinascimento, dopo l'Empirismo e il Razionalismo moderno, dopo Kant e la filosofia che ne svolse il pensiero fondamentale, e vorrei anche dire, se qui potessi illustrarne le ragioni, dopo il positivismo e il fenomenismo e l'empirio-criticismo e l'intuizionismo francese e la filosofia dell'azione e quella dello spirito, esso è inevitabile. Se non si accetta questo principio, oggi abbiamo viva e tormentosa coscienza della necessità indeprecabile di ricascare nell'intuizione precristiana, in quell'astratto idealismo intellettualistico che è il naturalismo greco: quel naturalismo, contro il quale stanno, non dico tutte le dottrine filosofiche che si sono maturate dopo l'ellenismo, ma tutta quanta la moderna civiltà pervasa dallo spirito del Cristianesimo. Una delle due: o l'atto spirituale presuppone qualche cosa; e questa lo determinerà; e non si può più parlare di libertà, di valore, cioè non si può più parlare di atto veramente spirituale. O si vuol garantire il diritto di parlare di spirito, di valore, di libertà; e allora l'atto spirituale non deve presupporre nulla. Possiamo rinunciare a questo diritto? *Credat iudaeus Apella*: un cristiano non lo può credere, perchè ha bisogno dello spirito. Ma oggi non lo può credere neppure un giudeo, nè un buddista, poichè oggi sappiamo che la libertà ci vuole anche per pensare, se il nostro pensiero deve avere un valore; e dire perciò: rinunziamo a parlare di libertà — è dire cosa priva affatto di senso.

Due sono le grandi alternative: o naturalismo (comunque si concepisca la natura, materiale o intelligibile); o spiritualismo. O tutto è natura, o tutto è spirito. Poichè tutto non può essere natura, perchè, in tal caso, noi non potremmo dire nè anche questo; dunque, tutto è spirito. E questo non può significare se non che lo spirito non ha presupposti, e perciò è creatore. Questo vuol dire che se io

ho bisogno, in concreto, di concepire me stesso pensante (pensante p. e. lo spiritualismo) come spirito, io, mi piaccia o no, sono pure nella necessità di non presupporre a me nulla : di sentire cioè tutto come interno a me ; di sentire la infinita responsabilità dell'atto in cui io mi pongo, in cui realizzo la mia vita, impegnando il tutto e generando effetti che si ripercoteranno su tutto.

Questo senso profondo dell'immanenza del tutto nell'atto dello spirito, questa è infine la radice della incoercibile coscienza morale, che non è, come vedremo, consapevolezza di una legge assoluta emanata da un giudice onnipotente, ma vivo sentimento di ciò che vi ha di più intimo nell'intimo del nostro stesso essere ; di ciò a cui pertanto non possiamo assolutamente sottrarci, e che di dentro ci sferza e non ci dà pace se noi vi contrastiamo.

XI.

Ripigliando dunque il primo motivo di questo discorso, dobbiamo dire: — La vita umana è vita spirituale. Ma vivere spiritualmente è pensare; pensare è filosofare; filosofia è idealismo; e l'idealismo dev'essere idealismo attuale. O uomo, che vuoi vivere una vita degna del posto che ti spetta nel mondo, abbi ognora presente l'infinita responsabilità di ogni tuo atto: rifletti che lì dentro c'è il Tutto, e c'è per opera tua. —

Ebbene, una tale posizione è religiosa, o empia? La domanda non è chiara, se non si pone mente a ciò che vi ha di essenziale nell'atteggiamento religioso dello spirito, e a ciò che, d'altra parte, caratterizza la concezione idealistica dello spirito stesso, quale è stata da noi sommariamente esposta.

L'essenza della religione è il misticismo, che fa dire a Paolo: *Desiderium habeo dissolvi et esse cum Christo* ¹⁾; ovvero: *Vivo autem, iam non ego: vivit vero in me Christus* ²⁾; ovvero anche: *Qui adhaeret Domino, unus spiritus*

¹⁾ *Philipp.*, I, 23.

²⁾ *Gal.*, 2, 20.

est ¹⁾. Che fa dire a Gesù ²⁾: *Si quis venit ad me, et non odit patrem suum et matrem et uxorem et filios et fratres et sorores, adhuc autem et animam suam, non potest meus esse discipulus*; e più energicamente ³⁾: *Si quis vult post me venire, abneget semetipsum*. È il misticismo che sul monte dell'Alvernia attrae così potentemente Francesco al Cristo, da stampargliene le stimmate nel corpo; e nella lauda di Jacopone ammonisce che chi vuol contemplare Deitate, gli è d'uopo vedere prima « la sua nichilitate »: un vedere, che non può essere nè pur esso virtù nostra, ma di Dio:

Capace veramente
Del nichil glorioso
Non è, chi sè non vede.
La illuminata mente
In nichil fa riposo
Per vertuosa fede.
De pace la provvede
Cristo, che fè el condotto,
Perchè gustasse el frutto
De sua nichiltade.
Annichilarse bene
Non è potere umano,
Anzi è virtù divina ⁴⁾.

11)

Poichè, come dirà Giovanni della Croce ⁵⁾, Dio è tutto, e l'uomo nulla; e il suo ideale non può essere se non quello che con tanta unzione sensuale esprimeva Francesco di Sales dicendo ⁶⁾ che « *comme un baume fondu qui n'a plus*

¹⁾ I Cor., 6, 17.

²⁾ Luc., 14, 26.

³⁾ Marc., 16, 24. Non enim vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis (Matth., 10, 20).

⁴⁾ Cfr. la mia *Storia della filos. ital.*, I, 101-2.

⁵⁾ *Subida*, I, 4.

⁶⁾ *Traité de l'Amour de Dieu*, VI, 2.

de fermeté ni de solidité, l'âme se laisse aller et couler en ce qu'elle aime : elle ne se jette pas par manière d'elancement ni elle se serre par manière d'union, mais elle s'en va doucement coulant comme une chose fluide et liquide dans la Divinité qu'elle aime ». E il gran Pascal, col suo concetto gianse-nisticamente rigoroso della grazia, benedirà tutti i giorni della sua vita il suo Redentore che, com'egli scrisse ¹⁾, « *d'un homme plein de faiblesses, de misères, de concupiscence, d'orgueil et d'ambition, a fait un homme exempt de tous ces maux par la force de la grâce, à laquelle toute la gloire en est due, n'ayant de moi que la misère et l'erreur* ».

Miseria, errore, niente : questa è la posizione della personalità del mistico di fronte a Dio, con cui perciò s'immedesima. La stessa posizione del naturalista di fronte alla natura : come acutamente e dolorosamente sente il Leopardi, che guarda infatti in atteggiamento religioso alla Natura. A chi cerca Dio viene incontro il celebre consiglio di Agostino. « *Noli foras ire ; in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas ; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcendere temetipsum* » ²⁾. Bisogna andare al di là della nostra natura, che come natura non può essere se non mutevole : trascenderla per trovare Dio che la trascende.

Dio è trascendente in quanto altro da noi : da noi che andare a lui non possiamo se egli stesso non ci attrae a sè (*nisi traxerit*) ³⁾ ; se il nostro andare non sarà suo piuttosto che nostro. Nè essere alla sua presenza potremo, se nel punto stesso del giungervi non spariremo dalla sua presenza e non ci negheremo in lui : per una negazione che, an-

¹⁾ *Pensées*, n. 550 (Brunschv.).

²⁾ *De vera relig.*, XXXIX, 72.

³⁾ GIOVANNI, 6, 44.

ch'essa, sarà sua piuttosto che nostra. Essere insomma altro egli da noi significa precisamente questo: che dov'è lui, non siamo noi: lui essendo, noi non siamo.

Ogni uomo nell'atto puramente religioso del suo spirito deve ripetere a se stesso l'ammonimento del vecchio mistico tedesco: « Che nessuno pensi di giungere a questa vera luce e conoscenza perfetta (e quindi alla vita di Cristo) con molto domandare e molto ascoltare, nè per via di letture e di studio, e neppure con le più ardue arti e il più gran magistero e neanche con la suprema ragione naturale. Io dico: anche più! Finchè l'uomo apprezza qualcosa che sia questo o quello, e ne fa oggetto del proprio amore e della propria bramosia e vi pone la mano (sia poi egli stesso o qualsivoglia cosa): fino allora, egli non vi giunge. Cristo stesso ha detto ciò: — Se tu vuoi venire con me, rinuncia a te stesso e seguimi; chi non lascia rinnega e perde se stesso e tutto, non è degno di me » ¹).

L'essere di Dio è il nostro non-essere. Chi non fissa in questi termini esatti il significato della trascendenza del divino, non si mette in grado di sottrarsi al giuoco dell'immaginazione, la quale spadroneggia nel campo della religione. E vi spadroneggia non senza un perchè, dal momento che l'immaginare non è altro che quel pensare corpulento, per cui l'oggetto si contrappone all'attività che se lo rappresenta, e però si materializza. Di qui pure la tendenza mitologica di ogni religione a dare forma fantastica alla divinità, a farla scendere nel regno delle cose naturali e finite, e quindi alla superstizione. Difetti da cui la religione nel suo sviluppo, che non può aver luogo se non per l'intervento dell'atti-

¹) *Libretto della vita perfetta d' Ignoto tedesco del sec. XIV*, trad. Prezzolini, Napoli, 1908, p. 48.

vità subbiettiva e libera dello spirito nella sua funzione trascendentale, procura in ogni modo di liberarsi.

Ma la religione, malgrado tutte le difficoltà contro cui deve combattere in conseguenza del suo stesso assunto, è questo mirare alla realtà che, veduta come altra dall'uomo che vi si affisa, si rappresenta come immediatamente infinita : come cioè insuperabile nella forma in cui si presenta, poichè superabile potrebbe essere in virtù del pensiero onde si pensa ; ed essa, come altra dal pensiero, non si pensa se non prescindendo dal pensiero, negando cioè il pensiero. La religione è questo affisarsi dell'uomo nell'oggetto della sua coscienza, e obliarvisi. Obliarvisi come conoscere e come fare, in guisa che nè possa presumere di conoscere egli ciò che conosce, nè possa presumere di fare da sè quel che fa (rivelazione, grazia) ¹). Obliarvisi come libertà, cioè come spirito. E quindi adorare, piegandosi, prostrandosi, la fronte nella polvere, innanzi all'infinito ; e quindi pregare, implorare il soccorso onde soltanto ci può venir fatto di adempiere la volontà divina. Che meraviglia se il Cristianesimo, come dottrina essenzialmente affermatrice della realtà dello spirito umano (idealismo volontarista) debba, abbia sempre dovuto travagliarsi in problemi insolubili, come da Agostino, anzi da Paolo in poi, quello della grazia? Esso come idealismo ha bisogno di non negare il libero arbitrio ; come religione, non può ammetterlo. Il giansenista, con logica da scuola, dice che tra grazia e libero arbitrio non c'è termine medio.

¹) Mi piace anche qui citare le precise parole del *Libretto della vita perfetta* : « In questa riparazione e rimedio [contro la caduta mia] nulla posso nè debbo fare di mio. Posso soltanto subirli, in modo che Dio solo operi e faccia tutto in me, ed io subisca lui e l'opera e la volontà sua ». E altrove : « Io mi attribuisco il Bene per l'illusione che sia mio, o che io sia buono. Il che è sempre segno di imperfezione e di follia ». (pp. 9, 11 ; cfr. p. 52).

Ma la Chiesa ha costantemente mirato al termine medio per vivere, per esercitare quella possente azione storica che essa ha esercitata sempre poichè, ispirata quasi da un provvidenziale istinto di vita, non ha consentito mai a sacrificare all'astratta esigenza religiosa dello schietto misticismo il grande principio morale proclamato dal Cristianesimo, dell'uomo creatore del suo mondo, o della realtà che solo la volontà umana può realizzare. La Riforma, negando senz'altro il libero arbitrio e disconoscendo, d'altra parte, il valore sacro della storia in cui lo spirito umano, nel suo sviluppo, si costituisce e organizza come società e come chiesa, e quindi demandando la verità al giudizio privato di un individuo astratto nella sua particolarità, scrollava le fondamenta dell'azione storica del Cristianesimo, e restaurando violentemente il misticismo puro, in cui l'anima germanica s'era educata, si precludeva la via ad una vera giustificazione filosofica dell'elemento religioso nel pensiero moderno.

XII.

Conseguenza della posizione religiosa del divino come negazione assoluta della soggettività è l'agnosticismo, che è il carattere *negativo* di tutte le teologie mistiche, o propriamente e schiettamente religiose. Il *Deus absconditus* è la divinità di tutte le religioni : l' Innominabile, l' Ineffabile, che non si conosce se non immediatamente, per intuito che è autorivelazione : ossia non processo dello spirito, ma autoposizione di Dio stesso. Ecco perchè Pascal ci dice che *le cœur a des raisons que la raison ne connaît pas* e che *Dieu veut plus disposer la volonté que l'esprit* ¹⁾; ed ecco perchè il pirronismo, l'*ignorance qui se connaît*, è la base della sua religiosità.

La ragione dell'agnosticismo religioso è questa svalutazione o annientamento del soggetto, da cui move l'affermazione del divino come tale. Il quale non è inconoscibile perchè esso è infinito ; ma è infinito perchè è inconoscibile : ossia perchè posto innanzi allo spirito e non superato da questo, nè potuto superare. Non potuto superare, perchè, concepito come altro, esso fronteggia lo spirito colla imperscrutabilità

¹⁾ *Pens.*, 277, 581.

di tutto ciò che ci si presenta come estraneo a noi, e non concepibile se non come estraneo.

Dio perciò si rivela, in quanto la conoscenza che noi presumiamo di averne, è tutta derivante da esso, nè da noi perciò sviluppabile, modificabile, trasformabile. Il dio ascoso non si disasconde pertanto mercè la rivelazione se non per lasciarsi della forma stessa in cui si manifesta e sigillarsi da capo in essa come in veste impenetrabile : giacchè la rivelazione, la stessa divina parola, avrebbe pur bisogno d'essere appresa, intesa e interpretata ; e questo stesso ufficio esegetico non s'appartiene all'uomo, che si ritrova innanzi il suo Dio, ma ad un organo privilegiato dello stesso spirito di Dio.

Dove l'uomo acquisti coscienza della soggettività che interviene nell'intelligenza o del nucleo originale della sua religione o dei prodotti derivati da questo nucleo, ivi si riafferma il soggetto di fronte all'oggetto ; ivi la conoscenza, come attività soggettiva, diviene la fonte da cui sgorga la determinazione concreta dell'essenza divina ; e questa, uscita dalla sua immediata infinità trascendente, si media nell'infinità immanente del pensiero. La religione si contamina con la filosofia.

È evidente che la valutazione e quindi lo svolgimento storico della religione sarebbe impossibile se, in effetti, non avvenisse costantemente questa contaminazione, in cui la religione non è soltanto la religione di Dio, ma è religione di Dio in quanto è religione dell'uomo : non è soltanto posizione immediata dell'oggetto, ma questa posizione in quanto realmente celebrata alla presenza del soggetto, e mercè la dialettica immanente dell'attività del soggetto. Nè la natura, nè Dio hanno storia ; e la storia è della scienza della natura e della cognizione di Dio, ossia del pensiero nel cui seno nascono e si sviluppano tutte le scienze e tutte le religioni ¹⁾.

¹⁾ Cfr. *Teoria generale dello Spirito come atto puro*. Cap. XIV.

XIII.

Il concreto non è nella natura, e non è in Dio. Il concreto è l'atto spirituale. La cui concezione immanentistica, così rigorosa com'è richiesta dal moderno idealismo, mentre è l'inveramento del Cristianesimo, può parere perciò anche la liquidazione della religione. Giacchè dove non c'è più trascendente, non è religione.

In verità, se ateo fosse questo idealismo attuale, ateo sarebbe già lo stesso idealismo primitivo del Cristianesimo, che col domma dell'incarnazione riconobbe la necessità di colmare l'abisso che la coscienza ebraica da una parte e la filosofia greca dall'altra avevano scavato tra lo spirito umano e la realtà; e riconobbe pure l'impossibilità d'intendere altrimenti la differenza, che nel seno stesso della coscienza sorge tra il soggetto e l'oggetto, che come derivante da una fondamentale unità. E certamente l'ateismo dell'idealismo d'oggi non sarebbe se non lo stesso ateismo del Cristianesimo primitivo pervenuto alla maturità del suo sviluppo mercè lo svolgimento di quel principio dell'immanenza, onde lo spiritualismo cristiano trionfò del naturalismo greco.

Ma se è vero che il carattere più cospicuo dell'idealismo attuale è la più rigorosa negazione della trascenden-

za ¹⁾, non bisogna credere che l'idealismo attuale passi la spugna su quell'idealismo platoneggiante che è la più congrua forma filosofica della posizione religiosa. La dottrina dello svolgimento dello spirito come atto importa che il passato sia negato come tale, ma sia conservato nel presente; importa che ogni idea si superi negandosi; ma non si neghi se non trasformandosi, e però conservandosi. Così la filosofia non potrebbe negare l'astrattezza della religione, se non la mantenesse nel sistema concreto della dialettica spirituale. E però l'idealismo attuale non crede di potere buttar via nulla di tutto ciò che comunque abbia formato o formi l'alimento della vita dello spirito. E come non si sogna di negare la natura materiale per chiudersi in una astratta rappresentazione immateriale a modo del Berkeley; come non accetta l'idea kantiana d'un fenomenismo soggettivo, a cui soltanto un'arbitraria escogitazione dommatica può dare un fondamento estrasubbiettivo; così non nega la religione, ma soltanto l'interpretazione che la religione dà di sè stessa, o meglio del proprio obbietto, e mira a un concetto della realtà, in cui all'animo sia dato posare con la stessa fede, con la quale egli s'abbandona a Dio nel più genuino de' suoi atteggiamenti religiosi.

L'idealismo moderno è il concetto della realtà come autocoscienza. Autocoscienza è soggetto, ma il soggetto è tale in quanto oggetto a sè stesso; è unità attiva, viva, dei due termini, onde consta l'atto spirituale: soggetto ed oggetto. Senza questa auto-obbiettivazione lo spirito sarebbe solo una semplice presunzione, non una realtà che si prova reale. Sicchè l'essere (che è divenire) dello spirito, è alienarsi da

¹⁾ Cfr. *Il metodo dell'immanenza*, nella mia *Riforma della dialettica hegeliana*. Messina, Principato, 1913, pp. 259-300.

sè ; e in questo alienarsi da sè realizzarsi come autoscienza, riflessione o ritorno a sè.

Senza il momento della obbiettivazione la vita dello spirito sarebbe infranta e repressa nell'atto stesso del suo slancio verso la realtà. Chi dice spirito, dice adunque oggetto. Dice oggetto bensì come termine attraverso il quale il soggetto passa per tornare a sè stesso : termine medio del circolo onde il soggetto si realizza, chiudendosi a volta a volta in sè stesso. Oggetto, voglio dire, interno al divenire di esso soggetto.

Tale la realtà spirituale, il cui atto è tutto il reale per l'idealismo attuale. Orbene : in questo atto la posizione dell'oggetto, che viene dal soggetto e vi torna, deve pure essere, ed è, oggetto. È cioè altro dal soggetto ; e in esso perciò il soggetto si differenzia, si aliena, e quindi si media, e pensa. Se l'oggetto apparisse immediatamente identico al soggetto, il soggetto non si differenzierebbe, cioè non si realizzerebbe, e non sarebbe soggetto. La realtà del soggetto richiede dunque ed implica quella dell'oggetto come altro da esso. Altro da esso, come momento del processo, per cui esso si attua.

Questa alterità dell'oggetto è pertanto la vita del soggetto, se questa vita si deve concepire dialetticamente, come svolgimento, e non come un presupposto immediato, a modo della vecchia psicologia metafisica. L'idealismo moderno accentua questo motivo dialettico della mediazione, che apparve per la prima volta nella dottrina cartesiana del pensiero come *attributo* della sostanza spirituale. Noi siamo noi in quanto ci dividiamo dentro di noi stessi tra noi che abbiamo coscienza e quel noi di cui abbiamo coscienza, e che come termine opposto al principio o autore della coscienza è diverso da noi : qualche cosa di assolutamente diverso : noi soggetto, ed esso oggetto. Fissare quest'oggetto

nella sua oggettività, è fissare un astratto ; poichè l'oggetto è termine medio del processo circolare onde il pensiero torna a sè stesso come soggetto. Appunto quest'astrattezza è un'altra determinazione della differenza dell'oggetto dal soggetto, che è il concreto. Ma quest'astratto, per cui il concreto passa a fine di realizzare la sua concretezza, e per cui non potrebbe passare se esso non fosse concreto e quello astratto, questo astratto è la vita, o il contenuto della vita del soggetto ; e senza di esso lo spirito sarebbe vuota soggettività : sarebbe, esso stesso, un'astrattezza.

L'oggetto è il logo astratto della logica ¹⁾ ; quel logo astratto della cui funzione essenziale nel logo concreto l'idealismo ha acquistato viva consapevolezza. Il quale logo astratto non è concetto, se non è giudizio, e non è giudizio se non è sillogismo, e in generale sistema : come essere che riflettendosi sopra di sè è pensiero, ma pensiero che è pensato o pensabile : epperò riflessione interna del reale che è identico a sè, e però s'interiormente duplice, ma di una duplicità di termini, che ragguagliati s'immedesimano : formando una relazione che si afferma contrapponendosi alla sua negazione, e negando perciò questa sua negazione. Sistema quindi circolare : che non si pone innanzi al pensiero se non chiudendo dentro di sè e assorbendo il pensiero stesso, come pensiero che aderisce immobilmente alla sua verità, e non gli consente progresso perchè la verità è quella, e da essa non si passa oltre. E perciò nella sua totalità non è suscettibile di sviluppo. Nel sistema dal principio alle conseguenze è un tutto che si deve accettare in blocco, o lasciare totalmente : come ogni fatto naturale, che è quello che è,

¹⁾ *Logo astratto e logo concreto, nel Giorn. crit di filos. ital. fasc. I (1920).*

senza perchè, misteriosamente ; come, per l'appunto, ogni oggetto in quanto semplicemente tale ; come la divinità, inconoscibile, e cioè conoscibile soltanto come immediata posizione.

Noi di fronte a quest'oggetto possiamo indietreggiare e opporre il più pronto e reciso rifiuto. Ma poichè la vita concreta dello spirito è passaggio per quell'astratto oggetto, nel quale soltanto ci è dato di attingere il concreto nostro essere, ecco che un rifiuto non è possibile se non in virtù di un'accettazione. Ogni negazione non può essere se non una affermazione. Una fede non si scaccia se non con un'altra fede. E l'oggetto risorge sempre con la vita che in esso si attua.

L'oggetto, come oggetto, come altro, è trascendente, è divino. Divino perchè, essendo altro da noi, in quanto tale, è infinito : e ci chiude infatti nel circolo delle sue determinazioni. È, in quanto infinito, conosciuto come inconoscibile : non se ne vedono principii nè conseguenze, nulla in cui esso s' inquadri e da cui si deduca, e per cui mezzo, mediandosi, si lasci conoscere. È quella verità, a cui l'animo umano si appoggia e si affida, di cui non può fare a meno, e in cui ritrova se stesso perdendo se stesso. È quella verità, a cui si abbraccia, sia che viva del mondo dei suoi sogni artistici, sia che si travagli nella dura opera del lavoro proseguibile soltanto perchè indirizzato alla realizzazione di un mondo, in cui si ha fede. Divino, perchè senza di essa verità noi non siamo niente ; e in essa è tutto il nostro essere ; in guisa che essa ci si pone innanzi come la vita, che ci attrae e in cui noi possiamo trovare la nostra poichè la nostra vita è in lei : e ad essa perciò noi partecipiamo misticamente.

Illusione ? Tanto varrebbe dire che noi potessimo disfarcene. E invece la nostra vita, secondo l'idealismo attuale,

consiste appunto in questa posizione di sè a se stesso : e di sè come altro da sè, e come infinito, e trascendente, e inconoscibile, e fermo, immoto, eterno, termine fisso d'ogni umano consiglio.

Mera rappresentazione soggettiva ? Ma il soggetto è la realtà, l'Assoluto ; e la realtà di questa realtà è rappresentarsi ; è autoconcetto. E il concetto con cui lo spirito si obiettiva, non è che il momento astratto dell'autoconcetto. Quell'astratto di cui si sostanzia la concreta realtà dello spirito come autoconcetto. Si ricordi Spinoza : Dio conosce ed ama d'amore intellettuale se stesso nella conoscenza od amore intellettuale onde l'uomo torna a Dio. E in questo ritorno Dio è Dio : Dio, non più naturale, ma Dio oggetto di adorazione religiosa. — Ebbene, l'idealismo attuale non attribuisce minore serietà all'atto del pensiero, onde Dio si attua ponendosi di contro al soggetto come oggetto : oggetto di adorazione. L'idealismo attuale vuole sì qualche cosa di più, in quanto dimostra che quest'astratta posizione, poichè è astratta, deve risolversi nel concreto. Ma questo concreto non deve escludere, sì contenere l'astratto. Non sarà il mero oggetto ; ma, come unità del soggetto e dell'oggetto, come vero, attuso soggetto, deve essere pure oggetto. La filosofia perciò deve contenere la religione: deve dare la coscienza all'uomo di questa immanente necessità dell'inerenza della religione, o della presenza di Dio, nella vita concreta dello spirito. Il suo progresso, il grande progresso dello spirito umano, è conservazione ed incremento.

XIV.

Si può dire : se Dio è un astratto che richiede la sua integrale nel concreto dell'atto spirituale, Dio come tutto, l' Infinito, non sarà quell'astratto, ma questo concreto, oltre il quale non sarà più davvero possibile spingersi. — Ma questa obbiezione non può che derivare da inesatta intelligenza del profondo principio dell'idealismo, con cui abbiamo procurato di additare il posto della religione. Infatti l'atto, come concretezza della vita spirituale, è quel superamento immanente del logo astratto, in cui lo spirito attinge se stesso, e in se stesso la realtà dialettica suprema. In quanto superamento, l'atto non è superato, nè superabile : cioè, non è concetto, ma autoconcetto ; non è oggetto, ma quel soggetto che è autocoscienza, unità di sè e d'altro. Se dunque ci si provasse ad obbiettivare lo stesso atto per divinizzarlo e prostrarci innanzi ad esso, noi per ciò stesso lo supere-remmo, e con ciò dimostreremmo che non esso è l'atto ; poichè l'atto consisterebbe nel superarlo, traendolo nell'orbita della riflessione, in cui il vero atto trionferebbe. L'atto è la filosofia : e la filosofia della filosofia non è altro che filosofia. L'atto cioè nella sua immanente realtà non si obbiettiva, e non si pone innanzi a se stesso.

Altro, insomma, è la religione, altro la filosofia ; altro il concetto, altro l'autoconcetto. La religione è immortale nella filosofia, e il concetto è eterno dentro la sfera dell'autoconcetto. L'uomo ha bisogno di Dio, ma ha pur bisogno di riflettervi su, e di entrare per ciò sempre in contraddizione con se stesso : affermando sempre la sua fede nel suo Dio come verità assoluta, e non rinunciando perciò mai a tornare sul contenuto della propria fede, per rifarlo da capo, e ridargli nuove sembianze e farne una verità nuova. La filosofia così lavora sempre sulla religione ; ma affinché possa proseguire il suo eterno lavoro, occorre che non le venga mai meno la materia. La quale non preesiste alla filosofia, checchè s'immagini il mistico, che è sempre anche lui, filosofo che ragiona e dialettizza la sua fede : ma nasce con essa, ed è prodotta dallo stesso atto in cui essa consiste.

Ed è, abbiamo detto, l'oggetto. Ma quale oggetto ? Il pensiero infatti ne ha infiniti. Ma ne ha pure uno solo : essendo tutti sempre quel medesimo che si sviluppa, poichè si sviluppa il pensiero dal cui seno esso sorge. Qualunque oggetto, come dimostra la fenomenologia religiosa, è, fissato che sia in sè, e guardato nella sua isolata particolarità astratta, infinito, Dio. Ma la dialettica del pensiero che dialettizza lo stesso oggetto, mostrando a volta a volta l'infinito finito, aspira a forme sempre più adeguate dell'oggetto, che come tale deve essere infinito. Se non che per ciò stesso che questo infinito sarà sempre oggetto del pensiero, esso sarà sempre un infinito destinato ad essere superato dal pensiero. La religione non chiuderà mai la sua storia. Ciò non importa per altro che la coscienza religiosa debba cercare disperatamente il suo Dio inattuabile. La dialettica del pensiero distrugge da una parte perchè da un'altra edifica. E noi siamo sempre alla presenza di Dio, e stretti ad esso dalla fede che non si potrà superare se non si sarà vissuta ; e quando

sarà superata, sarà in quello stesso atto restaurata in nuova forma.

Il cristiano è giunto a concepire l'oggetto come spirito : il suo Dio è spirito ; ma è uno spirito inteso in forma sempre nuova. La storia della filosofia onde si è venuto trasformando il concetto dello spirito si rispecchia nella storia della religione, sia che ogni singola forma religiosa generi un largo movimento spirituale, o culturale che voglia dirsi, sia che rimanga chiusa nel solitario pensiero speculativo, il cui effetto sarà risentito più tardi e per via indiretta. Ogni filosofia è un concetto ed è un autoconcetto. Come concetto, nel suo statico contenuto, è religione ; e filosofia propriamente è come autoconcetto, od energia costruttiva del concetto, processo genetico della verità nella sua soggettività.

Ma ogni uomo ha la sua filosofia, e quindi il suo mondo. Lo prenda sul serio, lo ami come quel mondo che è suo, perchè è la realtà in cui deve perdere se stesso per ritrovarsi ; e farà vibrare nel proprio cuore la corda religiosa.



III.

IL PROBLEMA MORALE



I.

La filosofia moderna come idealismo puro è essenzialmente un'etica, poichè la realtà a cui essa riduce ogni realtà è lo spirito, non postulato come essere immediato, ma come atto autocreativo, ossia realtà che non c'è se non in quanto e per quanto si realizza. Che è per l'appunto il carattere della realtà dal punto di vista del valore morale: quella realtà che non si conosce se non in quanto si valuta moralmente.

Per la stessa ragione tutta la filosofia antica, inconsapevole di questa realtà spirituale che è la realtà dello stesso soggetto che si propone il problema della filosofia, è una filosofia che non si può dire si sia mai proposto il problema specifico dell'etica, quantunque tuttavia si parli di morale orientale, p. e. indiana, e di morale greca (platonica, aristotelica, cinica, cirenaica, epicurea, stoica, ecc.). Il pensiero antico non ebbe cognizione della realtà morale, e perciò fu tutto, sia nel pessimismo orientale, sia nell'ottimismo naturalistico greco, orientato sempre verso l'eudemonismo: e la vita quindi concepì come problema economico, da risolvere con la ragione, ma posto dalla natura: da risolvere con la ricerca dei mezzi più razionali, ossia più naturalmente

appropriati al conseguimento del fine che la stessa natura assegna all'uomo. Il Buddismo con rigorosa coerenza logica lo risolve col raccomandare l'annientamento della volontà, radice di quella individualità, a cui s'appartiene propriamente il problema della vita e della vitamorale ; e lo stesso ideale negativo di rinunzia si riaffaccia dopo il cinismo nella filosofia greca della decadenza. Ideale riposto nella negazione di quella personalità, alla cui realtà appunto si riferisce la concezione morale della vita. Ma quando i Sofisti vogliono ritirare la vita morale e il costume dalla legge storica, propria d'un mondo posto dalla volontà umana, alla legge naturale ; quando Socrate crede che basti conoscere il bene per farlo ; quando Platone ipostatizza questo oggetto dell'intuito intellettuale in un'idea, e nella sua repubblica non sa additare fine più alto della giustizia, e Aristotele di questa fa la virtù fondamentale e l'anima della sua etica — quella giustizia che riconosce e rispetta, ma non crea l'essere di ciascuno e di tutto ; — essi sono sempre orientati nel senso della concezione universale propria dello spirito greco. Il quale presuppone tutta la realtà pensabile all'attività dello spirito ; anche all'attività, che pur bisogna evidentemente concepire autonoma e iniziatrice e però, incondizionata, perchè possa apparire autrice di un mondo suo, giudicabile, a sua volta, come bene o male. E infatti tutti questi ideali etici, a cui mira il pensiero greco, non sono ideali : sono, tutt'al più, via e mezzo all'ideale, al fine : che è il possesso della felicità. La quale non è altro all'uomo da ciò che ad ogni essere è il possesso del proprio essere, o della forma a cui il proprio essere è destinato, e a cui perciò naturalmente è destinato. La felicità non è fine voluto, ma fine naturale ; termine a cui naturalmente tende lo sviluppo del nostro essere, nel seno del divenire universale della grande natura. Noi dunque tutt'al più potremmo essere immorali,

affermando la nostra personalità e vivendo una vita nostra che si potesse dire nostra creazione ; ma non potremmo essere morali ; poichè la moralità consisterebbe sempre nell'osservare la legge di natura, nel negare la nostra volontà e l'essere propriamente *nostro* nell'essere della natura.

Ecco p. e. Platone, l'interprete più profondo dello spirito greco. Il Bene è idea, l'idea delle idee, poichè ogni idea nella sua intrinseca finalità è pur bene. Questo Bene (cioè le idee tutte) bisogna amarlo per esser buoni. Ed Amore, il divino Eros, figlio di Poro e Penia, è il concetto più alto a cui Platone si leva nel suo sforzo d'intendere la vita dello spirito come aspirazione all'ideale e realizzazione del pensiero. E amore, insegna Diotima, è « desiderio di possedere sempre il bene », a cominciare da quello della generazione che è desiderio d'immortalità, ossia dell'immortale idea, che è il compiuto e perfetto essere dell'individuo nato a morire. Ma questo desiderio dell'idea, piantato così da natura nel cuore dell'uomo, è forse una sua volontà ? « Socrate, quale credi tu essere la cagione di questa brama d'amore ? Oh non vedi come angosciano, nicchiano, tutti gli animali, i terrestri e i volatili, sì tosto ch'è entrata in loro la voglia di generare, e come son tutti ammalati a vedere, e languono d'amore, e quando e' sono sul meschiarsi fra loro, e poi quando abbadano a nutrire i loro nati ; e come pronti sono per essi sino i più deboli a venire con i più forti a zuffa e a morire ; e come per dar mangiare a' figliuoli si lascerebbero straziare dalla fame e farebbero ogni cosa. Gli uomini tanto si può credere facciano tutto questo per ragionamento ; ma gli animali che è che così li punge ? » ¹⁾. L'idea, che *di sè asseta* sveglia, suscita per entro alla na-

¹⁾ *Conv.*, cap. 26 (trad. Aciri).

tura dalla materia più inorganica fino a Socrate questo amore, che trae tutte le cose necessariamente, fatalmente, ineluttabilmente verso il Bene. L'amore dunque, questa suprema e immanente forza dello spirito, è vita dello spirito in quanto vita della natura : istinto, legge naturale, che non ha libertà e non si valuta.

A questa filosofia è estranea perciò l'intuizione della vita morale.

II.

Il punto di vista morale, nella dottrina della vita, sorge quando dell'Amore, come accade col Cristianesimo, non si parla più come di un fatto naturale, ma come di un'azione : quando esso è additato come un dovere : — *Ama* il Signore Dio tuo sopra ogni cosa ; *ama* il prossimo tuo come te stesso. — E così si distingue l'amore di se stesso, che è naturale, dall'amore del prossimo, che non è, ma dev' essere per noi dentro di noi stessi ; e si distingue pure l'amore di tutte le cose finite, alle quali naturalmente noi ci leghiamo nella vita quale si spiega in questa natura, che non è altro che il sistema di quelle cose finite, a cui noi, come esseri parimenti finiti, siamo congiunti e connessi, dall'amore di Dio, che deve metter al di sopra dell'amore naturale delle cose naturali. E insomma si tratta ora di un amore, che non è quello in cui la natura si prolunga e si potenzia dentro l'anima nostra senza il nostro proposito e senza l'opera nostra, senza la nostra iniziativa e senza bisogno, perciò, della nostra coscienza ; ma di un amore che non è più concepibile se non come opera nostra, nostra azione. Amore che non è più fatto, ma atto.

E se l'amore, per la filosofia precedente, è il principio

generatore di tutte le cose naturali, quest'altro amore (la carità) è del pari l'energia creatrice di tutta la nostra vita interiore : a cominciare da tutti i cosiddetti sentimenti, che la nostra coscienza, dall'ordinario punto di vista intellettualistico, coglie dentro di sè come semplici dati naturali, derivanti dalla realtà profonda con cui noi dobbiamo fare i nostri conti, e perciò emergenti come forze opposte alla libertà, e da dover domare nell'interesse della libertà. I sentimenti, nella nuova intuizione della vita essenzialmente morale, sono essi stessi la realtà instaurata dall'amore come atto in cui si spiega la nostra libera personalità ; e perciò sono tutti valutabili, e tutti soggetti al dominio della legge spirituale. L'uomo volgare continuerà a dire che al cuore non si comanda, e che, p. e., il coraggio, quando non l'ha, uno non se lo può dare. Ma appunto per questo suo linguaggio egli è l'uomo volgare : è il ridicolo don Abbondio, che rimane insensibile all'alta ispirazione morale del cardinal Federigo ¹⁾. Non si tratta più di vedere quel che c'è nell'animo nostro ; perchè, da questo aspetto, si dovrebbe prima di tutto ritenere come già esistente l'animo nostro, e degno di essere considerato come nostro. E se l'animo nostro già esistesse, come oggetto tra gli oggetti della cui conoscenza noi ci serviamo a comporre quell'insieme, che diciamo natura, lo stesso animo nostro sarebbe l'essere della natura. Ma se col nostro amore realizziamo la nostra vita interiore, realizziamo in essa appunto la nostra vivente individualità, il nostro animo : noi formiamo la nostra volontà, nella compatta unità di tutti i molteplici elementi che con l'analisi potremo astrattamente distinguervi. Non si tratta dunque di vedere quel che c'è nell'animo nostro ; ma quel

¹⁾ Cfr. il mio *Sommario di pedagogia*, I, p. 103-4.

che dev'esserci ; ossia si tratta di vedere quale dev'essere questo nostro animo : non come quell'animo per cui noi amiamo noi stessi, e noi stessi come essere finito tra gli esseri finiti, e quindi amiamo naturalmente e noi e le cose finite ; ma come quell'altro animo da instaurare, in cui si amerà il prossimo nostro non distinguendolo più da noi, e si amerà Dio al di sopra di tutte le cose.

III.

Concepire la realtà morale è concepire questa realtà che non è già (oggetto dell' intelletto), ma *dev'essere* (è oggetto della volontà). Ma un tal concepire, a rigore, non è possibile se l'essere si separa dal dover essere ; se, come accadde all'idealismo cristiano originario, in fondo alla differenza fra quello che si è, come anima che, secondo l'energica espressione del Vangelo, si deve perdere, e quello che si deve essere, come anima che si deve trovare, non si scorge un'unità : quell'unità che è il soggetto, lo spirito umano come attività trascendentale, che non è se stesso se non a patto di essere unità di sè e di altro ; di essere cioè sviluppo, e come tale processo di autocreazione. Restare con un piede nell'intellettualismo e affermare d'altra parte una realtà, che come nostra realtà sia il campo della nostra libertà, e però della nostra vita morale, è impossibile. E lo stesso Cristianesimo che col domma dell'incarnazione si sforza di redimere effettivamente l'uomo dalla natura e dargli il vigore della libertà spirituale, con quello della grazia torna a contrapporre l'uomo della natura all'uomo dello spirito ; torna a presupporre un Bene che, come quello di Platone, è *toto caelo* diviso dalla

umana volontà, da cui il processo della moralità dovrebbe tuttavia prender le mosse. E nel domma della grazia naufraga il vecchio cristianesimo come dottrina morale della vita.

Il Cristianesimo si svolge attraverso tutta la storia del pensiero moderno ; e si può dire che tutto il suo svolgimento consista nel liberarsi a grado a grado dal preconetto della trascendenza del Bene per impossessarsi della coscienza della sua attuale spiritualità ¹⁾, o della sua presenza nell'atto in cui lo spirito si realizza : che è come dire che consiste tutto nel superamento progressivo dell'opposizione della volontà all'intelletto, o del dover essere (la realtà spirituale) all'essere (natura). Il Cristianesimo fin da principio mirò a quel segno, a cui s'indirizza oggi l'idealismo che prescinde totalmente dal concetto di una natura preesistente alla vita dello spirito, ma questa vita intende come processo in cui lo spirito non c'è se non in quanto dialetticamente diviene, ed è perciò contenendo nel suo essere il suo non essere, e vince col fulgore della luce la tenebra, la quale c'è appunto perchè vinta. La natura così viene ad essere quell'essere che è il non essere dello spirito ; quel non essere di cui si parla soltanto perchè e in quanto lo spirito col suo affermarsi lo nega. L'essere, pertanto, non è di contro al dover essere, ma gli è dentro. Il reale, il vecchio reale, non è opposto all'ideale ; ma è il reale che è interno all'ideale, che si realizza appunto come negazione del suo reale. Il mondo così si idealizza, si spiritualizza, si illumina tutto, per diventare mondo della libertà, mondo spirituale, mondo morale. Mondo morale in atto : non età dell'oro, nè

¹⁾ Cfr. *Disc.* II, 6-8.

paradiso, senza male, nè contrasto tra bene e male, nè lotta per la conquista di quella gioia dello spirito, che si gusta soltanto se fu contesa e costò sforzo e fatica ; ma mondo che è reale in quanto si realizza, ed è morale *in fieri* : atto morale.

IV.

In quanto atto, e non fatto, la realtà morale si può definire : libertà. La quale vuol dire : 1° mediazione ; 2° universalità. Libero è lo spirito in quanto processo, in cui l'essere non è al principio, nè alla fine, ma nell'unità del principio con la fine. Io voglio liberamente in quanto nè io mi stacco dal mio volere come effetto della mia attività ; nè il mio volere si stacca da me. Staccati l'uno dall'altro, diventiamo, per adoperare il linguaggio kantiano, due fenomeni : e ciascuno intelligibile soltanto, come tutti i fenomeni, secondo il principio di causalità. Io allora non posso essere, quanto a me, se non quello che sono ; e *operari sequitur esse* ; quindi non posso manifestarmi se non in certe date azioni ; ciascuna delle quali sarà quella che potrà essere, date le sue condizioni. Io invece non sono se non quell'io che sono in quanto agisco, o voglio : il mio essere è il mio stesso operare, fuori del quale io non ci sono, e il mio essere è semplice presunzione. Io mi ritrovo perciò come reale a capo del mio operare : cioè, alla conclusione ; in quanto però questa non si consideri come azione materialmente cristallizzata nei suoi effetti esterni, ma si guardi nella sua interiore valutabilità, o spiritualità. Ma se io non sono se non

per effetto della mia stessa azione, non ha più senso la ricerca delle condizioni preesistenti alla mia azione, dalle quali io possa eventualmente essere determinato ad agire.

Questo processo o mediazione è il circolo in cui si attua la realtà spirituale, come attività riflessa che non agisce se non tornando a se stessa, e non produce altro che sè: e si esprime, fondamentalmente e immanentemente, dicendo di sè: Io. Che non è rappresentazione di una realtà che alcuno possa immaginare preesistente alla rappresentazione, ma realizzazione; e realizzazione che il realizzante fa di sè medesimo.

Mediazione e universalità. Giacchè la mediazione questo realizza: l'universalità del soggetto che si pone nell'atto; e senza l'universalità il soggetto tornerebbe a sè senza essersi differenziato dal suo essere immediato: cioè non tornerebbe nemmeno, perchè egli non si sarebbe allontanato da sè. L'operare spirituale è attuazione dell'Io, affermazione di sè: ma affermazione non sarebbe se non fosse elevazione da quell'io che dev'essere oggetto dell'affermazione all'affermazione stessa che è assunzione del presunto oggetto immediato del conoscere nel pensiero per un atto che è idealizzazione del primo oggetto (astratto) e posizione del nuovo concreto oggetto: idealizzazione che è universalizzazione, cioè universalità mediata (che non c'era e si pone). Questo è sempre il pensiero: riduzione, si dice, del particolare sotto l'universale, categorizzazione. E questo il pensiero è fin dal suo primo nucleo — che è poi la sua forma immanente: l'atto dell'autocoscienza. **E** questo è il volere o atto morale. Affermarsi; ma affermarsi come l'atto stesso dell'affermarsi; e cioè negare la propria astratta o presunta soggettività particolare, per essere soggettività concreta universale. A questo patto siamo liberi.

Noi crediamo infatti di essere naturalmente liberi; ma

tutta l'esperienza spirituale è lì a dimostrarci che noi conquistiamo la libertà, e che ogni affermazione che noi facciamo della nostra libertà è pure un implicito riconoscimento che liberi non eravamo. La storia dell'umanità nel tempo va dalla schiavitù alla libertà; e gli uomini hanno sempre lottato, lottano e lotteranno sempre per la libertà. La storia di ogni singolo uomo, considerato nell'empirica successione dei momenti della sua vita particolare, è progressivo affrancamento dai vincoli da cui via via l'individuo si accorge di essere stretto, e che sente il bisogno a volta a volta di spezzare. Dentro alla dialettica intima della nostra personalità è un immanente sorprenderci a cercare di soddisfare il bisogno che ci tiranneggia, ossia appunto a recare in atto la nostra libertà: quella concreta libertà in cui si risolve il problema determinato della nostra concreta personalità. E la nostra stessa esperienza ci dice che l'emancipazione progressiva dell'umanità nella storia, e la conquista che giorno per giorno ad ogni uomo riesce di fare della sua libertà nell'ambiente naturale e sociale, in cui si abbatte a vivere, e questa profonda libertà che si celebra nell'interno dell'animo nostro non è se non assoggettamento a una legge, che di grado in grado ci trae sempre più in alto. Essa ci spoglia dell'egoismo, onde l'individuo naturalmente ci apparisce racchiuso nella scorza della sensazione o di un pensiero suo particolare e relativo ed effimero e arbitrario, e però di una sua concezione egocentrica della vita, e si eleva alla sfera delle cose universali, dei valori, degli ideali: di quella realtà che non ha limiti nè di tempo nè di spazio, nè è circoscritta dentro condizioni accidentali; non è insomma particolare. Lo schiavo acquistò la coscienza e il bisogno della libertà, e fu mosso quindi alla sua lotta di liberazione, attraverso la stessa obbedienza, che lo assoggettò alla volontà del Signore, lo trasse ad attuare una volontà che non era la sua primitiva

volontà, ma quella volontà che era per lui legge : una volontà non più individuale, ma universale rispetto alla società elementare ond'egli si trovò congiunto alla personalità del domino. E dovette sempre più concepire come universale, e cioè superiore alla persona nella sua naturale esistenza, quella legge in nome della quale col volger del tempo potè invocare la parità del diritto per sè e per tutti gli altri membri della società. Attraverso la scuola, la convivenza sociale, le sue istituzioni, le sue idee, le sue credenze, i suoi costumi l'uomo vien procedendo sulla via della libertà, e nessuno saprà mai comandare che non abbia appreso ad obbedire : a riconoscere cioè come assoluta nella sua idealità la legge, della quale gli converrà usare come di norma e titolo della propria autorità. Poichè non c'è autorità che altri possa prender sul serio, se cominci a non credervi e a non rispettarla colui stesso che pretenda di esercitarla.

Ma da quando, anche nella solitudine ideale dell'individuo, ai primi albori dell'autocoscienza, che, spiegandosi, spingerà l'uomo incontro all'altro uomo, e lo condurrà a vivere una vita comune, nella concretezza positiva dell'universalità spirituale ; fin d'allora l'affacciarsi della personalità alla vita è (l'esperienza, ripeto, lo attesta) realizzare una realtà universale : pronunziare, anche solo mentalmente, una parola che non avrebbe significato e non corrisponderebbe a un momento reale di vita interiore, se non sorgesse come lampo di luce universale, vestita di valore trascendente gli angusti limiti del soggetto particolare, e librantesi perciò innanzi a questo come un che di superiore, e avente in sè un suo essere valevole in modo assoluto.

La libertà, dunque, è mediazione di sè ed è universalità viva, non presupposta, ma reale nel suo generarsi.

V.

I due termini, in cui abbiamo risoluto la libertà dell'atto morale, sono chi ben rifletta, complemento l'uno dell'altro, e concorrono perciò in un'unità indivisibile. La mediazione è mediazione dell'universalità, se per universalità noi non intendiamo (come già s'è avvertito) qualche cosa di universale presupposto all'atto che vi si riferisce, e perciò immediato. Quindi vera universalità, o universalità che abbia questo valore per lo spirito, è quella che si ottiene mercè la mediazione dell'atto spirituale. Basta riflettere su questo intrinseco rapporto del concetto dell'universale col concetto di mediazione, per rendersi conto della complementarità reciproca dei due termini nella quale la libertà della vita morale propriamente consiste.

Un universale soltanto per astrazione si può ritenere immediato, e quindi presupporre all'atto spirituale che vi si riferisce ; e tutti gli sviamenti così del pensiero scientifico come della pratica condotta derivano dall'arrestarsi al concetto dell'universale così astrattamente presupposto, come qualche cosa d'immediato. Guardiamo qui all'aspetto etico della questione che ora direttamente c'interessa. L'universale è la legge, come legge della volontà. Noi concepiamo

astrattamente la legge quando non la consideriamo nell'effettivo atto di volontà come la soluzione propria del nostro problema, derivante dal seno stesso di questo problema : ma come una soluzione preesistente, o cronologicamente o solo idealmente. La legge in tal caso non ha valore in conseguenza della nostra volontà ; ma, se mai, la volontà ha valore in conseguenza della legge che essa osserva, in quanto si suppone capace di partecipare al valore della legge. Ma, posto che la volontà, mediandosi, abbia pur modo, di fronte alla legge, di conformarvisi, bisognerà pur pensare che stia nella volontà il potere di apprezzare la legge stessa : chè l'osservanza materiale della legge, non sentita come tale, non veduta nel suo valore, evidentemente ci farebbe ritornare alla naturalità dell'amore platonico, e sottrarrebbe l'atto della volontà a quel mondo spirituale, in cui è moralità, perchè è libertà. La legge che ha valore per noi è la legge a cui si riconosce il valore mediante un giudizio (pratico, s'intende), il quale non può esercitarsi sulla legge stessa se non in quanto la ragguaglia a una legge che sia modello, categoria, predicato, ideale, o come altrimenti si voglia dire : e in ogni modo valga al soggetto giudicante come l'universale a cui la legge da giudicare va ricondotta.

Appropriarsi un ideale che non sia il nostro ideale, immanente all'atto positivo della nostra personalità, è possibile soltanto mercè il riferimento di quell'ideale a un ideale che sia il nostro. Che se noi trascuriamo di fare questo riferimento, e non facciamo intervenire nella nostra vita spirituale quell'ideale che soltanto rende possibile la messa in valore della legge, a cui noi ci sottoponiamo, la legge sarà da noi materialmente osservata, e noi uccideremo lo spirito morale dentro alla lettera della legge, o meglio dell'astratto legalismo.

Ogni universale è universale vivo, concreto, ossia vero

universale (e non universale da universalizzarsi col raggua-
glio al vero universale) solo se non preesiste all'atto, di cui
è l'universalità, e se è il prodotto, anzi la stessa vita, o rea-
lizzazione dell'atto stesso : e quindi non è immediato, come
tutto ciò che si presuppone, ma consiste nella stessa media-
zione.

VI.

Tale universalità è, nella determinatezza della sua dialettica, tutto il contenuto della morale. E perciò tutte le dottrine morali si appellano all'ideale, come negazione del naturale egoismo, sacrificio della particolare individualità, onde ciascun uomo comincia eternamente dalla coscienza delle differenze ond'egli si distingue dagli altri, come egli si distingue medesimamente dalla natura, e da tutto ciò che non conosce se non come oggetto della sua esperienza. L'antica dottrina instauratrice della coscienza della spiritualità del reale, in cui si celebra la vita morale, disse: « Ama il prossimo tuo come te stesso »; la moderna dottrina che formulò con la teoria della morale autonoma il principio filosofico dell'intelligibilità del mondo morale, chiudè in una definizione formale il concetto della suprema legge etica: « Opera in modo che la massima da te seguita nel tuo operare possa servire come principio di una legislazione universale ». Le due espressioni si equivalgono, in quanto accennano entrambe al solo carattere assegnabile come distintivo dell'operare morale: non la conformità del volere alla legge, ma il porsi del volere come legge. Si ama il prossimo nostro come noi stessi, quando si ama noi stessi come il nostro

prossimo, e però il nostro amore non s'indirizza più a noi in quanto noi siamo contrapposti al prossimo, e il prossimo è di contro a noi : ma s'indirizza a quel Noi, che accoglie in sè, indistinguibilmente, la nostra persona e ogni persona come la nostra : s'indirizza cioè alla nostra stessa persona nella sua universalità, come spirito puro, come spirito libero da quelle limitazioni naturali, che son proprie di tutti gli oggetti della nostra esperienza, ma non sono perciò di noi stessi, soggetto della nostra stessa esperienza, in cui cotesti oggetti ci si presentano, e sono infatti pensabili. Ritrovare te stesso nel tuo prossimo : quindi negare quel te stesso che s'accampa, nel guscio della sua carne, contro al prossimo ; e farne, mercè l'amore, un altro essere che non può essere più carne, ossia materialità, e perciò differenza, molteplicità ed esclusione reciproca, ma spirito, nella sua universalità, quello spirito per cui, anche solo se parliamo o cantiamo, ci s'incontra e ci si immedesima : ecco il segreto della tua vita morale. — E così, se vuoi distinguere quale delle tue azioni sia morale, guarda alla massima a cui ciascuna obbedisce : guarda cioè non ad una massima astratta, che tu possa proporti come oggetto di mera contemplazione speculativa, alla stregua della quale ti convenga giudicare l'azione ; ma a quella massima che tu infatti segui nel tuo operare ; ossia alla massima che è immanente all'azione, e della cui validità intrinseca tu già ti mostri di essere apprezzatore convinto col fatto stesso del seguirla : la massima infine, che è non il tuo astratto ideale, ma legge intima alla tua effettuale volontà. Ebbene, quella è azione morale, la cui massima ti possa apparire non la legge del tuo soggetto fenomenico, ma del tuo Io puro: di quell'Io che, dove si affermi e si spieghi, è principio di concreta e assoluta universalità. Il soggetto fenomenico è particolare come tutti i fenomeni, che s'alternano e si follano nello spazio e nel tempo ; appartiene al

molteplicità. Ma il soggetto puro o trascendentale è unità : e perchè è unità, esso è universalità. — Ma qual è dunque il contenuto della legge ? — Se si rispondesse a questa domanda, come pretenderebbero tutti i critici corrivi del formalismo etico kantiano (che ha bisogno piuttosto di essere inteso anche più rigidamente che l'autore della *Critica della ragion pratica* non potesse), si verrebbe a spezzare l'unità di mediazione e di universalità ; la legge, determinata nel suo contenuto, sarebbe una legge presupposta all'atto del volere, una legge immediata, astratta, e quindi fatale alla libertà, e però alla stessa vita morale.

Anche le dottrine morali più ingenue ed imperfette, come p. e. l'utilitarismo, e quelle immoralistiche e paradossali, come l'individualismo, non possono avere aspetto di dottrina morale se non concependo l'atto del volere come realizzazione dell'universale. L'utilitarismo che ammonisce l'uomo a preporre l'interesse comune all'individuale, perchè, collocandosi all'astratto punto di vista economico, vede l'utile del particolare identico all'utile comune, in quanto alla propria legge non dà il semplice carattere d'imperativo ipotetico (proprio della legge economica), ma quel carattere che si richiede a una dottrina morale, ossia d'un imperativo categorico, viene a porre questa comunità, al cui interesse generale si deve guardare, come lo stesso soggetto più profondo dell'individuo, in quanto soggetto universale. E dal punto di vista a cui egli si pone, non contraddice a Kant, ma ne conferma la dottrina. — Così l'individualista alla Nietzsche in tanto può attribuire valore deontologico all'individualità che attraverso alla vita idealisticamente considerata e vagheggiata deve affermarsi, in quanto l'individuo dominatore, ergendosi al di sopra della moltitudine servile, rappresenta e reca in atto una più alta umanità, della quale egli è strumento. Non in lui come individuo partico-

lare, ma in lui come superiore potenza dello spirito, come forma eccelsa di quella spiritualità, a cui anche gli schiavi inconsapevolmente aspirano, è il valore da difendere e rivendicare dall'oppressione soffocante del numero. Così il padre che instaura il suo rigoroso, e magari tirannico, regime paterno al di sopra delle capricciose e inconsapevoli velleità dei suoi piccoli figli, può avere la profonda coscienza di adempiere un sacro dovere morale poichè quella sua volontà dominatrice gli apparisce razionale : e cioè come quella stessa volontà che anche i figliuoli avrebbero, se sapessero ragionare come lui.

VII.

I nostri doveri sono sempre diversi : ma sono sempre, ad uno ad uno, il nostro dovere. Giacchè, oltre tutti i singoli doveri che distinguiamo l'uno dall'altro, e innanzi all'uno o all'altro dei quali noi possiamo fermarci talvolta perplessi, ne abbiamo uno, senza di cui non ci sarebbe modo di concepire nessun dovere determinato e particolare : il dovere di far sempre il nostro dovere. Che è il dovere del quale non abbiamo ordinariamente coscienza, come noi ordinariamente non abbiamo coscienza di noi stessi, che pur siamo presenti alla coscienza di tutto ciò che vediamo e pensiamo. Senza questo dovere che è a fondamento di tutti i doveri, noi potremmo; tutt'al più, apprenderli, gli altri, come semplici nozioni : nozioni strane, insipide, senza significato positivo e capace di suscitare in noi un interesse ; ma di siffatte nozioni non sapremmo mai fare gli obblighi reali del nostro volere. Li apprenderemmo come voci non dirette a noi. Se Dio ha detto a tutti gli uomini : « Onora il padre e la madre », io questo posso leggerlo in una dottrinella, o venirne altrimenti a notizia, senza perciò sentirmi punto impegnato all'osservanza del precetto : poichè già venire a notizia significa prima di tutto essere collocato (intellettualisticamente) al

di fuori del mondo, a cui la notizia si riferisce ; e però se Dio parla agli uomini, io che lo vengo a sapere sto fuori e al di sopra di quel mondo in cui avviene questa conversazione. Che cosa è che mi fa partecipare a cotesto mondo, e sentire dentro di me il precetto come diretto non solo agli altri uomini, e in generale agli uomini che io mi rappresento come oggetto del mio pensiero, ma anche, anzi prima di tutto, a me stesso ? È l'atteggiamento morale dello spirito, che si sente astretto a un ideale, che si determinerà variamente nello sviluppo della vita spirituale, ma come sviluppo, esso stesso, di un germe originario ; del quale perciò non si deve venire in possesso per intervento di qualche cosa che entri in noi dall'esterno.

E però accade, come attesta a gran voce l'esperienza educativa di ogni tempo e di ogni giorno, che non c'è ideale morale che possa efficacemente inculcarsi, nè come precetto, nè come esempio, se esso non scaturisca quasi per generazione spontanea dall'intimo petto dell'uomo. Giacchè non è vero soltanto delle prediche, che lascino il tempo che trovano. Al pari delle teorie morali, anche gli esempi più luminosi lasceranno sempre indifferente lo spettatore che sia semplice spettatore, e che non si senta già personalmente impegnato, col suo cuore, cioè con la sua stessa volontà, nella lotta in cui vede travagliarsi il suo eroe : e non trepidi e non lotti anche lui. L'esempio moralmente efficace è quello di chi ci sta da presso, ed è da noi amato, e guardato come lo specchio della nostra stessa persona, in guisa che l'azione a cui egli si accinge, chiami a raccolta anche le nostre energie, e metta in moto anche l'animo nostro. Nel qual caso non soltanto il suo esempio, ma anche la sua parola saprà trovare, anzi troverà naturalmente la via del nostro cuore, poichè ci suonerà dentro silenziosamente come la voce stessa in cui s'esprime la vita più profonda del nostro cuore.

Il dovere, dunque, è dovere per noi, con questo suo valore obbligatorio, in quanto è il nostro dovere : quello che scaturisce dall'atto spirituale, come l'ideale del nostro essere. E poichè il nostro essere non è, ma diviene, e appunto perciò esso distinguesi dall'essere della natura, ed è realtà libera e morale ; così anche il nostro ideale non è, ma diviene. Non è. E ciò significa che se tu cominci a definirlo, con la pretesa di fissarne l'essenza, e astrarre dallo sviluppo in cui esso si attua, tu già lo sopprimi, perchè lo materializzi e ne distruggi l'essenza spirituale, dov' è il suo carattere morale. Il dovere non si definisce, perchè bisogna definirlo sempre. E chi ne voglia una definizione perentoria, che il filosofo gli ammanisca una volta per tutte, ha tutta l'aria di volerselo vedere innanzi una buona volta questo dovere che non ci dà mai pace e non è mai contento di noi, e ci crucia inesorabilmente, obbligandoci a non guardare mai indietro, ma avanti, avanti, per una via che non hai mai termine : di volerselo recare in pugno, con un grande sforzo, una volta tanto, e così farla finita !

No, questo è possibile, quando è possibile, coi nostri debiti, la cui addizione può giovare a vedere di pagarli tutti e liberarsi da ogni molestia ; ma coi doveri no ; perchè oltre i doveri c' è il dovere, di cui essi sono tutti forme transeunti. E il dovere, come l'idealità, l'universale, la legge del nostro spirito, non può tramontare, poichè esso è il nostro stesso spirito che dovrebbe assistere al tramonto.

VIII.

L'universalità della volontà libera è il bene. Ma questo bene, come dev'esser chiaro da ciò che precede, non è il bene eudemonistico. Siamo lì: la felicità, come fine naturale dell'uomo, rientra nel quadro della natura, a cui pur l'uomo appartiene come essere empiricamente considerato, e mosso nella sua vita da quell'istinto di amore che muove, secondo Platone e tutto il naturalismo greco, tutte le cose. E di quella felicità non si può parlare se non dal punto di vista che non permette nè pur di scorgere la realtà morale: questa realtà alla quale, per altro, non possiamo sottrarci se non per astrazione, poichè negare la realtà morale non può significare se non negare una realtà morale (la realtà morale in quanto oggettivata e definita), e negarla affermandone un'altra, che sola può negarla. Sicchè, penetrati che si sia nel mondo morale, che è il nostro, il bene, a cui aspira l'uomo, non può essere inteso eudemonisticamente. Esso non può essere perciò premio della virtù, quasi termine, a cui l'operare virtuoso, la stessa volontà, aspiri. *Praemium virtutis ipsamet virtus*, diceva il nostro Pomponazzi; e già lo aveva detto, a

suo modo, lo stoicismo, e a suo modo tornerà a dirlo Spinoza. A suo modo lo disse anche Dante al peccatore :

O Capaneo, in ciò che non s'ammorza
La tua superbia, se' tu più punito.

Ma l'eudemonismo non si supera negandolo puramente e semplicemente come fece Kant, costretto perciò a restituire con una mano quello che aveva tolto con l'altra, postulando un regno trascendente dei fini, in cui possa compiersi quella giustizia, che l'esistenza del male impedisce nel mondo dell'esperienza morale. Al falso eudemonismo, che è quello naturalistico, convien sostituire il vero, l'eudemonismo spiritualistico ; giacchè se è vero che l'ideale greco della felicità non è un ideale, anzi la stessa realtà più reale che si pensa in quanto si presuppone, non è men vero che la felicità è forma essenziale dell'ideale, in quanto tale.

Che cos' è la condizione felice dell'essere secondo i Greci ? Per Platone e Aristotele, idealisti, è la condizione ideale dell'essere (idea, forma, essere che è puro essere, o essere perfetto, senza mistura del suo contrario). E questa condizione non è il fine verso cui si tende, se non perchè è l'antecedente di ogni tendere e vivere ed esistere. Per Democrito e i Sofisti, per i Cinici e i Cirenaici, per gli Stoici e gli Epicurei (materialisti), tale condizione è lo schietto essere naturale, che preesiste al volere, e a cui il volere deve tornare. La felicità preesiste alla sua tendenza, la condiziona, la genera. Quindi il mito dell'età dell'oro : che è il bene alle origini, come natura.

La concezione spirituale della vita comincia dall'avvertire che se il bene fosse all'origine, noi non lo potremmo fare ; e il bene che non si fa, non è bene. Esso perciò non è presup-

posto, ma risultato della vita e della storia. La quale non è decadenza, ma progresso; non è impoverimento e logorio della realtà, ma arricchimento e rinvigorimento. La felicità a cui il valore tende, non è la condizione di esso, ma la stessa realtà che esso realizza: la quale è felicità perchè è, come l'antica, pienezza di essere, perfezione; ma, non essendo di qua dal volere, è morale, coincide appunto con la stessa virtù o atto del libero volere.

Che è invero l'uomo giusto e sciagurato, vittima del male che egli non riesce a vincere con l'energia della sua virtù? Egli è l'uomo interiormente scisso tra l'intuizione morale e l'intuizione naturalistica del mondo: per quella scissura onde l'uomo una volta si vede padrone del proprio destino e *suae faber fortunae*, e un'altra volta soggetto alle forze fatali di una fortuna cieca alla ragione dello spirito. Ma è ovvio che se egli insistesse in questa seconda considerazione, e non si riscotesse mai dal sogno, in cui l'uomo si lascia trascinare dalla corrente del mondo (che è l'onda stessa delle sue immagini), egli non potrebbe prendere mai una posizione morale nel mondo, e non potrebbe per conseguenza paragonare la sua fortuna alla sua virtù; com'è pur ovvio, d'altra parte, che se si fermasse all'intuizione della sua potenza spirituale, per cui si fa cittadino del regno dei fini e respira il puro aere della vita morale, egli non avrebbe modo di conoscere, cioè apprezzare e desiderare altre gioie fuori di quelle che si godono nel mondo morale. — Ma è possibile passare dall'una all'altra delle due maniere di vedere? Sarebbe possibile, se effettivamente fosse dato di concepire, come tante volte ha tentato di fare la filosofia, e come primieramente tentò l'idealismo cristiano, dualisticamente la realtà: come realtà oggetto dell'intelletto e presupposto dello spirito, e come realtà oggetto della volontà e quindi

presupponente lo spirito. Essendo impossibile una tale concezione dualistica, continuare a deplorare il dissidio tra il merito e la fortuna, e a mettere bene e male, l'uno di fronte all'altro, come due cose o due forze egualmente reali e potenti, è giocare di fantasia, o voler tenere il piede in due staffe.

IX.

Ma è pur vero che non c'è bene senza male. Soltanto, il male del bene spirituale, o morale, non può essere anch'esso un male naturale. Il male naturale è l'opposto del bene naturale ; e se bene naturale è quello dato il quale non è concepibile bene morale, male naturale, parimenti, è quello che esclude la possibilità del male morale. L'uomo immediatamente o naturalmente cattivo, non può essere cattivo di quella cattiveria che è propria all'uomo, e perciò gli si imputa. Una natura malvagia infatti è un non senso se la natura stessa non si personifica e non si rappresenta quindi miticamente come, essa stessa, spirito.

Ma che cosa è il male naturale, o fisico ? È p. e. la malattia : la disorganizzazione dell'organismo. L'organismo che non è organismo : l'essere che non è. Così il male morale è il non essere di quell'essere che non è propriamente essere (come la natura), ma è piuttosto divenire: ossia, non è essere immediato, ma essere mediato. Il bene è l'universale ; ma si attua nella mediazione dell'essere spirituale ; e il male non è se non il non-essere di quell'universale, o di questa mediazione. Il male è perciò quell'essere immediato che è la natura veduta dallo spirito. Quella natura, che lo spirito ritrova nel

fondo di se stesso, come il punto di partenza del processo di mediazione, in cui l'esser suo consiste : quel particolare che esso universalizza ; quel reale che esso idealizza, e che soltanto se idealizzato e così trasfigurato apparisce dotato del suo valore, come legge dell'operare.

Il male dunque c'è, in quanto è negato, così come il particolare c'è in quanto si universalizza, e il reale in quanto si idealizza. Il bene, perciò, è il corpo saldo e vivo ; e il male è la sua ombra. O altrimenti : il male è come l'astratta materia (che come tale è inorganica) la quale è organizzata nel circolo della vita a costituire il corpo vivente. Ma il bene è il corpo vivente.

Questa inclusione e risoluzione del male nel bene è quello che si dice l'*idealità* del male ; in quanto esso non è reale come male, ma solo come bene ; ha la sua realtà nel bene, come ciò a cui questo, nella sua idealità, sottentra ; ossia come ciò che il pensiero dell'uomo, che realizza il bene, non può non sentire di aver superato.

La quale dottrina dell'idealità del male non è un paradossale urto contro la coscienza umana che afferma (e bisogna che affermi) solennemente l'esistenza del male. Ma è semplicemente un invito a riflettere rivolto a questa coscienza : incitata a riflettere che questo male che essa afferma, e giustamente, esistente, è quel male che appunto bisogna avvertire come male ; cioè non solo conoscere, ma condannare ; e cioè, nell'attualità spirituale in cui la condanna ha luogo, cancellare. Quello che la dottrina dell'idealità del male nega, non è l'esistenza del male che la coscienza umana, condanna e persegue con guerra d'esterminio ; ma l'esistenza del male, che possa conoscersi come tale e non distruggersi : come un fatto della natura, la cui cognizione è constatazione di qualche cosa, in cui lo spirito non possa nulla e a cui perciò la cognizione stessa sia indifferente. Il punto di vista morale è affatto

diverso. Da esso la realtà non si può considerare se non come quella che essa è in virtù del nostro atteggiamento spirituale. Da esso la cognizione del male è condanna, cioè non affermazione astrattamente teoretica o intellettualistica di cosa per sè stante ; ma affermazione pratica, realizzazione della buona volontà giudicatrice, coscienza rettamente morale del bene.

Nè bene nè male si conoscono dal punto di vista che si dice teoretico, e che si vuol dire propriamente intellettualistico. L'uno e l'altro si conoscono nel loro valore, in quanto si valutano, il bene come bene e il male come male ; in quanto nell'un caso e nell'altro si realizza una volontà, si prende un atteggiamento morale, si fa qualche cosa. E quello che noi facciamo, sia conoscendo il bene, sia conoscendo il male, è il bene.

Conoscere e fare il male non è possibile, per la contraddizione che no 'l consente, poichè conoscere, praticamente, dal punto di vista morale, non può significare altro dal fare. E chi fa male, non lo sa. Lo sa astrattamente come male ; ma effettivamente lo conosce come bene, il suo bene (quel bene che bisogna che sia il suo, affinchè sia bene per lui che deve farlo). E se in quel tanto che egli realizza della realtà spirituale, si esaurisse tutta la realtà dello spirito, e cioè tutta la realtà che (almeno dal punto di vista morale) non è altro che realtà dello spirito, il suo bene sarebbe assolutamente bene. Laddove esso diventa male e come tale vien condannato e però annientato nella coscienza giudicatrice e pronunziatrice della condanna, perchè la personalità del malfattore non esaurisce nell'atto del suo maleficio la totalità della sua vita spirituale. E così è che noi possiamo parlare di bene e di male : in questa vita che è una scala infinita dalla terra al cielo, dalla natura allo spirito, e tutta una storia di progresso incessante. Ogni gradino che si salga è bene, e male è ar-

restarsi all'un di essi, per lentezza e ignavia di spirito che pieghi alla natura :

Qual negligenza, quale stare è questo ?

Nella vita dello spirito ogni fermata è colpa.

D'altra parte, questa irrealtà del male, questa sua idealità, è pure, al suo posto, una realtà di supremo, di essenziale interesse morale. Non c'è male in natura ; e lo spirito è bene. Ma questo bene che lo spirito attua con l'atto suo, in quanto è mediazione, non può concepirsi altrimenti che come unità del mediato e dell'immediato, come unità dell'universale e del particolare, o dell'oggetto e del soggetto. La mediazione, abbiamo detto, è identità, oltre che differenza, del punto di arrivo e del punto di partenza ; è riflessione, circolo. Noi non ci possiamo allontanare dal nostro immediato essere, se non per tornarvi mediante l'atto dell'autocoscienza. Noi ci universalizziamo, ma nel seno dell'universalità che è negazione della nostra individualità dobbiamo pure ritrovarvela. Perdere l'anima, sì, ma per ritrovarla. La mia personalità in quella della mia famiglia, dello Stato che è mio, dell'umanità, dello spirito, della cui realtà immanente nel mio volere io vengo ad acquistare, volendo, salda coscienza, non vien soppressa, anzi elevata, ingrandita e invigorita. Il che importa che il male resta nel bene, dentro di essa, come la sua midolla. Così il passato, in cui noi astrattamente releghiamo il male, che nella storia dell'uomo o nello sviluppo del nostro personale carattere noi siam lieti che sia stato superato e annullato, questo passato è come l'interna sostanza del presente. Il quale altrimenti verrebbe vuotato, non del suo contenuto, ma dell'essere stesso che lo costituisce come atto o forma vivente realizzatrice di se medesima. Vero uomo buono non è l'innocente, che mai non vide la faccia del male, nè colui che lo conobbe già, ma se

n' è liberato affatto e lo ha obliato e, santificatosi, non ha più passioni che lo tentino allettatrici e gli contrastino il passo sulla via per cui quasi non cammina più, ma scende come portato dallo stesso pendio ; ma quegli che fa la sua vita, e celebra in essa la sua libertà, il suo valore, la sua potenza, debellando tuttavia il nemico che gli attraversa la strada, e gli fa sentire la fatica del cammino. Dove ogni difficoltà è superata, e lo spirito si riposa, ivi esso si addormenta, o rimette della sua forza, e interrompe quell'opera, in cui consiste la realtà del bene.

X.

Questo concetto del bene che faticosamente si apre la via nel mondo che è suo è un concetto religioso ed è un concetto irreligioso. La religione è l'atteggiamento dello spirito di fronte all'oggetto suo, concepito come puro oggetto, astratto dalla sua essenziale relazione col soggetto : concepito perciò, nella sua irrelatività, come infinito, e perciò non tollerante l'affermazione del soggetto. La concezione religiosa del bene, è quella di un Bene come lo concepiva Platone : che altri non può concepire se non precludendosi la via ad attribuire un qualsiasi valore all'attività soggettiva dell'uomo che presuma di realizzare essa il bene, o un bene. Concezione essenzialmente intellettualistica ; e quindi essenzialmente antitetica alla visione morale del mondo.

L'elemento più profondamente religioso della religione non è tanto l'affermazione dell'oggetto astratto, da cui esso certamente trae origine, quanto piuttosto la negazione del soggetto. Questo è l'elemento più profondo, se si considera che la stessa affermazione dell'oggetto astratto non può essere un atto spirituale se dall'oggetto il soggetto non ritorni a se stesso. E tornare dall'oggetto, inteso nella sua astrattezza, a se stesso, è tornare a sè per non ritrovarsi. Il Buddismo è

ateismo, ma è schietta religione, perchè non nega Dio per affermare, anzi per negare il soggetto : che è la conclusione necessaria e caratteristica della religiosità.

Del resto, spezzato il rapporto dell'oggetto col soggetto, l'affermazione di quello coincide con la sua negazione. L'oggetto senza il soggetto che lo conosce è l'ignoto : e se affermare è pure in qualche modo conoscere, l'ignoto non è affermato se non come quello che si nega. Il Buddismo è, per questo rispetto, lo svolgimento logico del Bramanesimo, come la miscredenza è figlia della superstizione ; giacchè dove il soggetto perda la fiducia nelle proprie forze, finisce naturalmente con lo smarrire anche la fede in quell'oggetto che non ci può stare innanzi se non per virtù del soggetto, o, per lo meno, anche del soggetto ; e non può esser collocato se non sugli altari che gli siano eretti dall'uomo.

Affermazione dell'oggetto, adunque, e negazione del soggetto : quindi negazione della realtà come realtà spirituale ; negazione della libertà ; negazione del bene come prodotto della libertà. Negazione insomma della libertà. Il Cristianesimo, lo abbiamo rilevato, ha il grande merito storico di aver rivendicato la libertà dall'intellettualismo dell'antica filosofia orientata tutta verso la realtà naturale. Ma il Cristianesimo non è soltanto una religione, sì anche una filosofia, e perciò una dottrina morale ; e la sua grandezza poggia sulle verità filosofiche e morali che esso bandì, e con cui esso riuscì a trasformare la civiltà umana, non sul suo schietto elemento religioso.

I Greci videro già la necessità di rompere la consegna degli dei per intendere la vita umana : vita di pensiero e di operare razionale, onde s'inizia e progredisce la civiltà, si fondano le città e si apre il libro della storia ; e concepirono il mito di Prometeo, che *rubò* agli dei il fuoco del loro cielo, per comunicare agli uomini il privilegio dei celesti. I quali

non sono celesti se non sono privilegiati di ciò che l'uomo concepisce come l'ideale (verità, bontà, immortalità, ecc.): di ciò in cui si affisa il suo pensiero, come realtà a cui egli pensando e sperando aspira, e di cui perciò ha bisogno. Prometeo, incatenato sul Caucaso perchè trasgressore della volontà di Giove, anzi della legge che, se Giove dev'essere Giove, lo contrappone, voglia o non voglia, ai mortali, come essere *toto caelo* diverso; Prometeo è l'empietà immanente alla legge della vita, in quanto vita umana, e non semplicemente naturale: vita che non si conserva qual'è, ma che l'«irrequieto ingegno» ¹⁾ degli uomini modifica, trasforma, compenetra di sè e spiritualizza. E questa empietà, di contro all'astratto, rigido, feroce, monoteismo ebraico e contro il naturalismo greco, è l'elemento progressivo e dinamico del Cristianesimo. Il quale si disfarebbe di tutto il contenuto religioso, se non conservasse accanto allo spirito la natura, smorzando perciò il suo slancio spiritualistico, e quindi negando la libertà e sequestrando il divino, pur trinitariamente concepito, da tutto l'ambito della natura, effettivamente mantenuta come vivaio, da cui la grazia cristiana debba togliere i suoi eletti. Ma l'idealismo, che trae alle sue rigorose conseguenze il principio rinnovatore della dottrina cristiana nell'intuizione assolutamente immanentistica e spiritualistica, non può più temperare il significato prometeico della vita morale; e deve dire che la morale e la religione sono termini antitetici, ciascuno dei quali è la negazione dell'altro: *mors tua, vita mea*.

¹⁾ LEOPARDI, *Inno ai Patriarchi*, v. 15.

XI.

Pure se, guardata da questo aspetto, la vita morale è vita irreligiosa, guardata da un altro aspetto essa include la religiosità, e supera l'antitesi di libertà e trascendenza che abbiamo additata. Di che sarà agevole convincersi se si tien conto del carattere mitico, di cui il pensare religioso tende a rivestirsi, e si distinguerà tra mito e verità di cui il mito è espressione.

La religione è indotta dalla sua stessa natura a rappresentarsi la sua verità in forma mitica. Che cosa è il mito? Il mito è la rappresentazione sensibile dell'idea, si diceva una volta; è cioè il pensare lo spirito nella natura. Mitica è la soluzione platonica del problema dell'immortalità dell'anima: la soluzione, intorno alla quale ha continuato per millennii e continua trepidamente a girare il pensiero, anzi il cuore umano, perchè concepisce come immortale non l'anima come spirito, che nella sua unità raccoglie ogni molteplicità (temporale, spaziale, naturale) ed è perciò, per definizione, immortale, ma come anima naturale, cioè come quell'anima che nel mondo della natura la nostra immaginazione fa corrispondere a ciascun corpo umano; anima molteplice, cioè spaziale essa stessa, temporale, finita, e per ciò stesso, per definizione, mortale.

Orbene : la religione rappresentandosi l'oggetto nella sua astratta irrelatività, non cessa perciò di considerarlo come spirito. Infatti quell'oggetto non è altro che lo spirito nella sua stessa soggettività, ma visto innanzi a sè come puro oggetto. E quindi quest'oggetto, a pensarci, è ragione e volontà, personalità. Ma nella sua pura oggettività, onde non è persona se non come esclusione assoluta della nostra, o come persona assolutamente trascendente la nostra, esso viene concepito come realtà immediata ; e in quanto talè, antecedente alla nostra realtà spirituale ; e in quanto tale, perciò, come natura. L'oggetto come puro oggetto, è personificato ; ma personificato sotto specie di personalità naturale, o materiale. In conseguenza di questa sua materializzazione si alloggia nel cielo, inteso come luogo sequestrato dalla nostra esperienza ; e può via via rivestirsi di ogni sorta di forme materiali consentanee alla sua spiritualità, come spiritualità trascendente.

Ma la religione se dalla posizione astratta dell'oggetto è indotta a mitologizzare, essa, in verità, mitologizzando, soffoca quel germe di verità di cui pur vive, e al quale deve perennemente attingere l'alimento della sua vita. Giacchè è vero che l'oggetto come opposto al soggetto è oggetto e non è soggetto. È vero che se il soggetto non si rappresentasse a sè come oggetto, e però come questo oggetto che non è soggetto, esso non sarebbe soggetto. Ma è anche vero che quest'oggetto che è negazione del soggetto è lo stesso soggetto quale realizzandosi si contrappone a se stesso. Cioè, lo spirito non si può vedere nella natura dove, miticamente, si vede, se non ritrovandovi se stesso e superando il mito di cui si serve per ritrovarsi. Se si resta al mito, cioè alla rappresentazione meramente naturalistica, noi staremo di fronte a Dio, e Dio di fronte a noi, nella coscienza religiosa, con quello stesso rapporto onde materialisticamente un atomo

è connesso con un altro atomo : rapporto affatto negativo, o negazione d'ogni rapporto : irrelatività (un atomo non contiene assolutamente nulla onde sia congiunto con l'altro). E nell'atomismo infatti gli atomi singoli sono reciprocamente trascendenti di quella trascendenza che la mitologia religiosa assegna a Dio verso l'uomo.

Ma è evidente che una tale trascendenza sarebbe la morte della religione. Dio che fosse così fuori della coscienza umana come un atomo è fuori dell'altro, o come, se si vuole, una monade leibniziana sarebbe fuori dell'altra senza l'armonia prestabilita, non esisterebbe per l'uomo. La mitologia nata dalla religione la logora e la distrugge. E perciò ogni riscossa del sentimento religioso è ribellione contro le rappresentazioni materialistiche del divino, e sforzo d'interiorizzazione e di approfondimento spirituale.

Dunque, opporre l'oggetto al soggetto, sì, ma senza introdurre in tale opposizione quella molteplicità radicale, originaria, che noi introduciamo nella natura, di cui siamo spettatori, ma non possiamo introdurre in noi stessi, senza diventare da spettatori spettacolo, e scendere da spirito a natura, e reprimere in noi e impedire lo slancio della vita spirituale, che occorre alla vita morale, ma occorre non meno alla vita religiosa. E se si bada a non soggiacere alla materialità del mito, religione e morale si vedono compenetrarsi reciprocamente e concorrere di conserva nel ritmo vigoroso della vita dello spirito.

XII.

Si compenetrano come mediazione e universalità. Si compenetrano nella libertà, che è la realtà morale. Giacchè se l'uomo non è morale, ma si fa, e si fa riconoscendo non a parole, ma nelle opere la legge, l'universale, che è l'oggetto della sua attività soggettiva, l'uomo non diventa morale se non nel sacrificio di se stesso. E questo sacrificio di se, questo sacrificio sentito come la propria vita vera, veramente nostra, veramente umana, come la sola degna, la sola che noi si possa vivere, in quanto la si vegga nella sua luminosità, nel suo pregio assoluto e irresistibile, questo è il momento religioso della vita morale: quel momento, attraverso il quale bisogna assolutamente passare per compiere un atto morale.

La morale indipendente, senza obbligazione e senza sanzione, se non è un equivoco, è uno sproposito: perchè chi dice moralità dice dipendenza del soggetto, e però obbligazione, che non sarebbe tale senza una sanzione, in cui l'obbligo bisogna che abbia la sua dimostrazione. Indipendente è bensì lo spirito, in quanto include tutto; ma lo spirito ha la sua radice nel soggetto, e dal soggetto trae la forza del suo sviluppo; e nel soggetto va riportato per attingere l'intimità del suo essere e il principio o la sorgente della

sua libertà. E come soggetto egli non può vedersi se non contrapponendosi all'oggetto, ossia negandosi come essere finito e particolare nell'infinità o universalità dell'oggetto.

L'oggetto per la religione è tutto, ed essa vi si abbandona. L'oggetto invece non è tutto : esso è il termine, abbiamo detto, attraverso il quale passa per tornare a se stesso. Passa : il che importa che l'oggetto non sia immediatamente il soggetto : anzi immediatamente esso non dev'essere il soggetto, bensì il suo contrario, la sua negazione : perchè il soggetto non tornerebbe a sè, e così non si affermerebbe, se non passasse attraverso la negazione di sè. Tale, come s'è veduto, è il ritmo della vita morale. Quindi questo ritmo è reso in fatti possibile dalla negazione del soggetto nella sua immediatezza : quel soggetto che noi siamo sempre, in quanto ci contempliamo e vantiamo o deploriamo il nostro essere. Il nostro « essere », come tale, è immediata soggettività che va negata affinchè il soggetto si medii come soggetto, nella sua libertà, e sia autocoscienza, uomo. L'uomo è uomo negando, sdegnando di essere quel che è, e volgendo gli occhi all'ideale che deve realizzare. E se questo ideale lo confondesse con quello che egli è già, egli si acqueterebbe così perfettamente nel suo essere, da addormentarsi nel sonno profondo della pietra. La sua perpetua vigilia spirituale è uscir da sè, è, proprio come diceva Paolo, « dissolversi », e assorbirsi nell'ideale, che è l'oggetto. Il quale è noi, ma essendo altro da noi. Altro, assolutamente altro : catena per cui ci cingiamo i lombi nostri di quella fortezza, senza la quale piegheremmo ad ogni soffio di vento, come il tenero stelo della pianticella, che è e non sa di essere, vive e non sa di vivere, e perciò non ha un programma di vita.

Questa religiosità è immanente non solo nella vita morale, in questa pienezza di vita onde l'uomo realizza un mondo che ha tutta la possibile solidità, perchè ha universalità as-

soluta ; ma è immanente perfino nella stessa vita artistica, la quale, chiudendo l'uomo nell'astratto mondo particolare de' suoi sogni, gli promette quivi la libertà più completa da ogni limite e freno esteriore od oggettivo. Anche nell'arte di questo suo astratto mondo interiore il soggetto fa un mondo, che è il mondo : il sorriso di Beatrice, o la bocca che Ugolino forbisce a' capelli della sua vittima : l'universo contratto in quel punto ; un universo che si svolge dal di dentro senza ricever o ammettere nulla dal di fuori : realtà infinita, in cui il poeta si affisa e si oblia attratto e portato dalla logica del suo oggetto, che si fa suo estro, o Dio che lo agita riempiendolo di sè, senza lasciargli libertà o respiro.

Altrettanto fa il pensatore ; altrettanto sempre lo spirito, che attinge se stesso, soltanto attraverso Dio. Nel quale egli per altro non posa ; perchè posarvi sarebbe materializzare Dio stesso, e materializzarvisi. Onde la vita immortale della religione si può dire una morte immortale : non come quella, in cui posa stanco l'animo di Lucrezio, ma come quella appunto in cui non si può posare, perchè questo morire è vivere : e il morire della religione è il vivere dello spirito che vive la religione superandola ; e superandola realizza il bene e adempie la sua missione eterna al di sopra di tutte le religioni.

La religione, da questo punto di vista, anzi che la negazione, è, in verità, la scuola o il tirocinio della volontà morale. Scuola, da cui non si crederà mai licenziato lo spirito che non crederà finita la sua giornata, e sentirà la sua vita come progresso incessante nell'apprendere che è fare la propria personalità.

INDICE

Dedica	<i>Pag.</i> 5
Avvertenza	7
I. Il problema politico	9
II. Il problema filosofico	43
III. Il problema morale	93







