

CLAUDIO BAGLIETTO

KANT E L'ANTIFASCISMO

ANTOLOGIA A CURA DI CLAUDIO FONTANARI

INDICE

INTRODUZIONE DI ALDO CAPITINI	5
IL CAMMINO DELLA FILOSOFIA TEDESCA NELL'OTTOCENTO	13
SCRITTI RELIGIOSI DI ALDO CAPITINI IN COLLABORAZIONE CON CLAUDIO BAGLIETTO	33

Claudio Fontanari

Dipartimento di Matematica

Università degli Studi di Trento

<http://www.science.unitn.it/~fontanar/>

INTRODUZIONE DI ALDO CAPITINI

(TRATTA DA: "ANTIFASCISMO TRA I GIOVANI",

TRAPANI, 1966, pp. 20-34)

Dentro la Normale mi avvicinai a Claudio Baglietto, studioso eccezionale prima di letteratura italiana, passato quindi alla filosofia: fece un ottimo lavoro su Heidegger, allora quasi sconosciuto in Italia. Baglietto era nato a Varazze nel 1908, figlio di persone del popolo: era una mente limpida e forte, un carattere disciplinato, uno studioso di prima qualità, una coscienza sobria, pronta ad impegnarsi, con una forza razionale rara, con un'evidentissima sanità spirituale. Cominciai a scambiare con lui idee di riforma religiosa, egli era già staccato dal cattolicesimo, né era fascista. Su due punti convenivamo facilmente perché ci eravamo diretti ad essi già in un lavoro personale da anni: un teismo razionale di tipo spiccatamente etico e kantiano; il metodo gandhiano della noncollaborazione col male. Si aggiungeva, strettamente conseguente, la posizione di antifascismo, che Baglietto venne concretando meglio.

Non tenemmo per noi queste idee, le scrivemmo facendo circolare i dattiloscritti, cominciando quell'uso di diffondere pagine dattilografate con idee di etica di politica, che continuò per tutto il periodo clandestino, spesso unendo elenchi di libri da leggere, che fossero accessibili e implicitamente antifascisti. Invitammo gli amici più vicini a conversazioni periodiche in una camera della stessa Normale dove io abitavo come segretario e Baglietto era perfezionando e poi assistente di filosofia di Armando Carlini. A queste conversazioni partecipavano con interesse (non dico: con adesione) Carlo Ludovico Ragghiami (stato sempre antifascista, normalista e poi assistente volontario di Matteo Marangoni), Claudio Varese (stato normalista, assistente volontario di Momigliano e intimo amico di Baglietto), Enrico Alpino (stato sempre antifascista, normalista esterno), Walter Binni, Vincenzo Maria Villa (normalisti), Giuseppe Dessi (studente di Lettere all'Università), Guido Di Pino, Alessandro Perosa.

Tra Baglietto e me c'era molta diversità: egli, più giovane, più inesperto della vita, con simpatie carducciane e goethiane, tuttavia cattolico fino a poco prima, capace di prepararsi rigorosamente in filosofia, poco partecipe di politica; io, dalla vita più affaticata e più anziano, dall'animo più leopardiano e anche sentimentale, non più cattolico da molto, attentissimo alla politica da una posizione non fascista, di studi letterari e filosofici. Entrambi non cattolici, egli aveva una profonda conoscenza della filosofia kantiana; io, con idee meno preparate in filosofia, premevo con un interesse, insieme teorico e pratico, e insistevo per esigenza moralistica sull'avversione al facile, attualistico storicismo fascista ed anche cattolicizzante, conciliazionistico, che era in alcuni di quella Università.

L'occasione a cominciare qualche cosa di pratico ci fu data da questo fatto. Una sera Baglietto mi raccontava di frequentare le riunioni della San Vincenzo, dove andava solo per aiutare quell'opera di carità, senza far nulla che fosse particolarmente cattolico. E io gli dissi: «Non è questo tuttavia un modo di collaborare con ciò in cui non crediamo? Perché non facciamo qualche cosa di simile, ma non in nome di un sistema religioso che non è il nostro?». E facemmo qualche cosa di quel genere, con un certo sforzo per il disagio che provavamo ad affrontare casi pietosi in nostra persona, senza aver dietro un'istituzione. Gli amici vedevano che ci stavamo impegnando per la nonviolenza, e cominciarono le regolari discussioni serali alla Normale o passeggiando. I fascisti lo sapevano, ma non ci vedevano chiaro. «Intellettuali, sgobboni, astratti». Loro stavano costruendo

l'Italia! Negli amici più assidui in queste conversazioni ci era come ho detto non adesione, ma interessamento attento. E' da notare che non si parlava sempre di «religione», ma di morale, di filosofia, di estetica e di politica.

I principi che costituivano il nucleo delle idee che presentavamo alla discussione degli amici, erano fuori della struttura di ogni religione particolare, ma erano, nello stesso tempo, l'essenza delle religioni più grandi. Venivamo dopo il Kant, e questo, da allora, mi è parso costante criterio per ogni lavoro religioso. C'era in noi un teismo, che valse a mantenere un riferimento di assoluta purezza a tutto il nostro lavoro, nel dover fronteggiare un immanentismo mondano, esteriore. In seguito ho visto, svolgendo l'esperienza religiosa, che al posto del rapporto tra umiltà dell'individuo e assolutezza e infinità di Dio, si collocava prevalente un atteggiamento di «apertura infinita dell'anima», di appuntarsi al *tu* volto alle singole persone. Ma quando questo *tu* perda la sua scaturigine di infinità e di tensione al valore, il *tu* teistico torna ad avere una funzione decisiva.

Baglietto portava di suo principalmente l'assoluta distinzione tra spirito e realtà. Egli mi aiutò a formulare con limpidezza la mia ostilità al mondanismo, la mia critica dello storicismo. Di particolarmente mio portavo l'urgenza di riferimenti pratici, di depuramento psichico, l'interesse per le persone. Io avevo più coscienza dei contenuti, il mio compagno della forma.

Più che l'adesione, i nostri principi religiosi, che parevano troppo scoscesi, eccezionali, personali (pur essendo guardati con attenzione), suscitavano scrupoli morali e riserve politiche; ma l'antifascismo sorgeva non sul diretto terreno politico, bensì da un fondo diverso: si pensi ai nostri principi di nonviolenza e di nonmenzogna. Era ben più che un antagonismo sul piano della politica: era portare l'assolutamente *altro*, la rigenerazione. Eppure amici veterani dell'antifascismo sul piano culturale e politico, come Ragghianti ed Alpino, ne uscirono rafforzati. Ed altri giovani, i quali, ancora fascisti, ci avevano guardato con riserva, con interesse, e talora anche con qualche scatto di avversione, quando poi scoprirono tutto l'inganno del fascismo, riandarono con l'animo a quell'ostinata intransigenza nostra, ne intesero la ragione, l'ispirazione. Perché da quell'episodio cominciò tutta una corrente di antifascismo. Gli amici si dispersero in Italia, quelli che rimasero alla Normale approfondirono il ricordo, ci cercammo e ci ritrovammo, cominciarono i convegni: Pisa, la Normale, si erano come allargate. Le nuove esperienze culturali e pratiche mi resero più complesso di motivi vari e più forte mentalmente, ma la purezza, l'innocenza di quel lavoro non potevo superarla. L'esigenza di razionalità è rimasta.

Il rapporto tra questo lavoro nostro e la situazione italiana di allora può essere considerato sotto questi punti di vista.

1. Anzitutto la riluttanza ad accettare il facile storicismo giustificatore del fatto compiuto, accoglitore della realtà della potenza, seguace di ciò che da astratto ideale si fa movimento di moltitudini, peso concreto nella storia, istituzione, governo. E' noto che al fascismo erano affluiti molti uomini di cultura, con a capo il Gentile: essi avevano in mano la direzione ideologica e pratica della scuola, e si cibavano di crescenti successi. In regime di dittatura e di mancanza della libertà di stampa, limitatissima era l'influenza di altre correnti culturali-ideologiche, e ben poco o nulla si riusciva a sapere dell'opposizione politica: non si ha un'idea oggi, con la stampa libera, di quanti fatti ignoravamo, con una stampa eguale e manovrata dall'alto. L'avversione allo storicismo di tipo gentiliano era, perciò, di carattere etico, e non principalmente politico, anche se la nostra attenzione, anzi il nostro interesse al liberalismo e al socialismo fossero ben vivi. Nel campo rigoroso del pensiero eravamo, in sostanza, kantiani fino al teismo, con distinzione netta tra realtà e valore. Le prime frasi di scritti, messi insieme da noi due e che facemmo girare in molte copie dattilografate, erano queste: «La realtà non importa nulla quando si faccia altra questione che non sia di fatto (cioè di scienza, cronaca, verità positiva, oggetto della scienza). Importa quello che è meglio fare, quello che si deve fare (il meglio, il bene, il valore). Che si trova pensandoci: la decisione avviene in sede morale, caso per caso, secondo le leggi generali (ma per vedere se il singolo caso rientra nella legge, devo decidere nel caso particolare)». I fogli di questi *Punti principali* terminavano con questo periodo: «La morale è l'affermazione razionale della vita, che è

l'unica che ci possa essere, perché è l'affermazione di un singolo momento di vita come un bene di tutti, affermazione che deve essere fatta per essere coerenti in qualsiasi cosa si compia».

2. L'insoddisfazione della religione tradizionale per la sua alleanza con il regime fascista, saldata in modo particolare ed evidentissimo con la Conciliazione del febbraio del 1929. Se un aiuto per contrastare il fascismo non era venuto dalla monarchia e dall'esercito, se non veniva dalla cultura ufficiale nei suoi nuclei organizzati, non veniva nemmeno dalla Chiesa di Roma. E allora risalimmo alle sorgenti stesse della vita religiosa, e particolarmente a Gandhi, il più vicino per il suo teismo aperto (si direbbe kantiano) e per il suo metodo di attiva noncollaborazione secondo i principi della nonviolenza e della nonmenzogna. Dobbiamo a lui di averci indicato il prezioso metodo di lotta che è il dir *no* e propagare attivamente. Gan

dhi stava conducendo in India una lotta contro l'oppressione, che proprio in quegli anni era al suo culmine. Liberi da ogni preoccupazione istituzionale in religione potevamo anche valerci, nello studio delle origini cristiane, dei risultati della critica storica, sfrondanti tante leggende sorte intorno all'assolutizzazione di Gesù.

3. La prospettiva che stabilivamo nella nostra teorizzazione e nella nostra pratica di «liberi religiosi» metteva in primo piano la nonviolenza. Quello della non violenza era un principio alquanto nuovo per noi stessi (anche se, quanto a me, mi ci andassi avvicinando fin dal tempo della Prima guerra mondiale); e questo spiega perché ne vedemmo tutti i riferimenti e le conseguenze solo procedendo. La noncollaborazione ci attraeva: pensavamo che se gli italiani fossero stati guidati a non collaborare col regime fascista, esso sarebbe in breve caduto; e quanto male si sarebbe evitato!

4. L'opposizione politica ne derivava; era insieme liberale e socialista, appunto per l'accentuazione morale e per una società di tutti. Ma il lavoro ideologico, politico e sociale doveva svolgersi in seguito; e sebbene Baglietto continuasse il suo studio separatamente da me a Basilea fino alla sua morte, mi è poi risultato che si trovava su posizioni di tipo liberalsocialistico (come alcuni di noi in Italia).

Il nostro episodio è da richiamare per mostrare il peso del lavoro dato alle idee e come la ragione profonda di un tipo di antifascismo fosse (il che è meno noto) di carattere religioso, non tradizionale, e non istituzionale. Risorse allora il problema di una riforma religiosa in Italia, e, credo, per non più arrestarsi. La duplicità di riforme, religiosa e politica, in una sola rivoluzione, che il Mazzini aveva proposto nel Risorgimento, si ripresentò a noi, dopo che era stata fatta l'esperienza che l'educazione degli italiani non li aveva resi sufficientemente attenti e ostili all'inganno del fascismo, e dopo aver visto la facilità dell'alleanza tra le due istituzioni ecclesiastica e statale.

Il nostro lavoro di chiarimento di idee nel nucleo della Normale diventò chiaro nella mente del vicedirettore Francesco Arnaldi, un latinista, intelligente critico e molto attivo per la Normale, ex-combattente della Prima guerra mondiale (della classe del 1897), tenace nazional-cattolico, e nella mente del direttore o più propriamente commissario, Giovanni Gentile. Dopo la morte del precedente direttore, Luigi Bianchi, ex-normalista, grande matematico, avevamo sollecitato - un gruppo di normalisti presenti a Pisa - Gentile a diventare direttore, come illustre ex-normalista. Non facemmo affatto questione del suo atteggiamento politico, ma ci parve che l'alto valore intellettuale del filosofo e il fatto che fosse stato normalista ci mettesse al riparo da interventi gravi (il direttore della Normale è nominato dal governo, che potrebbe avere anche la grossolanità di mandare a dirigerla uno che non sia stato alunno in quella comunità). Fu un vantaggio per la Normale la nomina di Gentile, che fu «commissario» con pieni poteri, senza Consiglio direttivo (nel metodo fascista) per ingrandire la Normale, che ebbe l'aggiunta di un grande edificio e quindi un aumento di alunni, e un riordinamento amministrativo. Mi diceva una volta Gentile mentre guardavamo da una finestra la bella Piazza dei Cavalieri: «Questa piazza deve diventare tutta nostra». Pensava alla moltiplicazione di collegi universitari sul tipo della Normale.

Armando Carlini diceva al Gentile, nelle visite che questi faceva alla Normale, un gran bene del valore filosofico di Baglietto, e Gentile procurò al mio amico una borsa di studio per recarsi a Friburgo di Germania dove insegnava Heidegger. Così nel 1932 accompagnammo Baglietto alla stazione, e restammo in corrispondenza. All'Estero egli continuò le riflessioni sulla nonviolenza, giunse alla persuasione dell'obbiezione di coscienza nei riguardi del servizio militare, e scrisse che non sarebbe più tornato in Italia, e si trasferì a Basilea come esule, per non usufruire più della borsa. Gentile ne fu indignatissimo, non tanto per l'opinione mostrata dal Baglietto, quanto per la seccatura che aveva dall'aver garantito per lui presso le autorità militari che avevano dovuto concedere il nulla osta per il passaporto. Ricordo che il Gentile, sapendomi scrupoloso moralista, voleva convincermi che quello era un atto scorretto, ma non ebbe da me alcun consenso. Il Gentile non sentiva il valore del farsi «esule», e di perdere tante cose. Poco più tardi feci dire dal vicedirettore (che era stato sempre benevolo con me, con amicizia e aperta stima) al Gentile che la pensavo come Baglietto: non volevo che il vicedirettore fosse compromesso dal proteggermi. Arnaldi andò a Roma a parlare con Gentile; questi gli disse: «Diciamo a Capitini di prendere la tessera del partito». Pensava di coprire così la cosa. Arnaldi gli rispose, che gli avevo già detto non avrei mai preso la tessera fascista, e Gentile decise di chiedermi le dimissioni da segretario della Normale; e in questo senso mi scrisse. Io gli risposi (erano i giorni di Natale del '32) spiegando la serietà delle mie idee e il mio impegno, dicendo anche che, con la chiarezza spirituale che avevo raggiunto, potevo eseguire meglio il mio compito di segretario della Normale e assistente disciplinare dei normalisti, e che perciò non intendevo dimettermi. Gentile mi dimise lui e mi invitò ad andarmene. E venuto a Pisa nei primi giorni del gennaio 1933 mi fece chiamare per salutarmi, e mi disse: «Credo che non riuscirei a persuaderla». Non risposi altro che: «Credo che anch'io non riuscirei a persuadere Lei». Il vicedirettore mi disse poi che Gentile era impaziente che io sistemassi le mie cose e me ne andassi, perché ero divenuto di colpo vegetariano (per la convinzione che esitando davanti all'uccisione degli animali, gli italiani - che Mussolini stava portando alla guerra -, esitassero ancor più davanti all'uccisione di esseri umani), e a Gentile infastidiva che io, mangiando a tavola con gli studenti come continuavo a fare, fossi di scandalo con la mia novità.

Giovanni Gentile aveva dato espressione filosofica con il suo idealismo e la teoria dell'Atto puro a quella ripresa romantica, che ebbe varie forme anche in Italia, e che in lui aveva un notevole rigore culturale ed un alto livello etico. Questo fu in lui comune con i migliori della *Voce*, con i modernisti (malgrado la differenza filosofica del suo attualismo che voleva essere tutto razionale di contro all'irrazionalismo e alla trascendenza), e più avanti con Piero Gobetti, e anche con noi che leggevamo del suo Atto puro, indipendentemente dalla sua politica e dal suo convocare gli intellettuali italiani dentro il fascismo per tenerlo, diceva lui, sulla linea buona. Poteva riuscire spiacevole una certa oratoria anche nello scritto, ma indubbiamente il suo fare aveva avuto dell'austero, del religiosizzante, con un ingegno superiore ed anche un animo caldo, trascinante e spesso anche generoso. Gli piaceva, nella sua grande salute, nella sua sicurezza del sonno e della digestione, nella consapevolezza dell'imponenza della sua figura, tutto ciò che fosse vivo, vitale, energico; le persone alte (così lo sentii una volta rallegrarsi, guardando il pubblico alla discussione della mia tesi di perfezionamento); voleva una volta indurmi a riconoscere che Attilio Momigliano era, sì, un uomo di valore, ma era così poco eloquente, così smorzato nel tono della voce, nel fare (tutte cose che, invece, a me piacevano moltissimo ed erano tanto coerenti con l'uomo); nella sua villa al mare disse una volta al capobidello della Normale che voleva molti, molti polli, un gran bel pollaio. Il fascismo perciò lo trascinava, e rendeva più grossolano e pericoloso questo calore vitale, questo gusto della spesa fluente di energia; e da qui le gravi sue compromissioni teoriche e pratiche, le sue prepotenze, e soprattutto l'amore per Mussolini che egli denominava «magnanimo», anche lui con cattivo gusto, ma sinceramente, associandosi alla gara di grandi epiteti per il «Duce». Gli piaceva moltissimo il fare deciso, propulsore, sprezzante anche; si divertiva un mondo a raccontare come Mussolini liquidava i suoi ministri con una semplice telefonata: «Accetto le vostre dimissioni», come era capitato a Pietro Fedele, tutto sorpreso e addolorato (secondo il vivo racconto di Gentile). Sapeva far crescere il potere nelle sue mani. Per l'influenza sulla classe culturale italiana con pronti aiuti e favoreggiamenti, con comprensione e anche frequente indulgenza raccontava spesso di quelli che, dopo aver firmato il manifesto Croce, erano andati da lui a scusarsi. Con l'intuito di capire chi meritava di essere aiutato, con la sollecitazione alla collaborazione

nell'Enciclopedia Treccani da lui diretta, egli potrebbe essere accostato alla decisiva responsabilità di appoggio al fascismo che ai nostri occhi avevano la Monarchia e il Papato. Con l'andare degli anni diminuivano i momenti liberali, e crescevano quelli autoritari; scomparivano i momenti più aperti (si pensi alla nota al cap. I della *Teoria dell'Atto*, nella quale parlava dell'ideale come «più reale del reale» e che «non è possibile di intendere prima di amare»); e cresceva il gusto dei momenti statalistici, quasi di grande questore, da cui gli veniva l'eccessiva sensibilità al pericolo costituito dai dissidenti. Ma, d'altra parte, era anche umano, - e tante volte ne ho visto prove -, e contro di me, quando fui fuori della Normale, - cioè oltre il fatto di avermi cacciato dal posto a trentatré anni -, non fece nulla, anzi diceva che in me c'era «la stoffa del martire»; e una volta che mi vide ad un convegno di ex-normalisti, mi strinse affabilmente la mano. Sul terreno del patriottismo scolastico e del gusto - particolarmente meridionale, meno abituato al civismo democratico - dell'autorità (ben diverso dalla costanza critica e insistente a sollecitare dal basso che ebbe Gaetano Salvemini), era avvenuto quell'intorbidamento delle premesse etiche. Anche il Gentile è un esempio del male di un'educazione patriottarda dall'alto, creatore e vittima di un costume da superare. L'Atto gentiliano, già negli scolari o studiosi che più ne avevano risentito, si apriva o nella posizione etica del *tu*, o nel problematicismo, o nel pluralismo democratico.

Nei primi giorni del gennaio 1933 stavo per lasciare la Normale non a Gentile e Araldi, sgraziati e miopi applicatori degli ordini crescentemente totalitari (e più tardi, quando prescissero l'iscrizione al partito fascista, come condizione per l'ammissione al concorso in quel collegio mantenuto con i denari di tutti, io mandai una durissima lettera di protesta proprio a Gentile), ma ad un gruppo di giovani, perché da allora un gruppo di antifascisti, o di attenti ascoltatori della critica al fascismo, vi fu sempre. I normalisti ebbero dal mio «no» un'impressione, perché videro che cos'era il fascismo; gli amici più vicini approvarono (Ragghianti fu tanto concorde che rifiutò il posto di assistente di Storia dell'arte, perché esigeva l'iscrizione al partito); qualcuno, pensando al danno che ricevevo e alla posizione che lasciavo, mi consigliò di ripensarci. Non mandai nemmeno le mie dimissioni da assistente volontario; ma più tardi ebbi la lettera che troncava l'assistentato per iniziativa dell'autorità universitaria. Prima del 15 gennaio, una mattina, partii per Perugia accompagnato da un gruppo di amici alla stazione e salutato anche da convinti fascisti come il caro Basilio Manià. Dicevo sorridendo che era la mia «fuga dalla Mecca».

A metà del '32 Baglietto aveva lasciato la Normale, ed ero rimasto io a tenere le frequenti conversazioni, sempre più politiche, con gli amici nella Normale. Con Baglietto rimasi in corrispondenza, e ci scambiavamo il racconto delle tappe delle nostre riflessioni. In una lettera mia a Baglietto del 1° settembre 1932, dicevo: «Lo scopo dell'educazione politica dev'essere quello di sedare, mediante uno spirito schiettamente religioso, l'eccessivo ribollire economico e la sensualità dell'odio e la tensione particolaristica. E la politica deve tendere a formare unità le più larghe possibili, in modo da circoscrivere e immobilizzare i popoli barbari, da render loro impossibile la soluzione violenta dei propri problemi. E questa oggi è la tendenza intima della storia; presto gli Stati Uniti riconosceranno e s'accorderanno con i Sovieti; e stringeranno essi le nazioni a tendenza imperialistica, come il Giappone ed altre».

In una sua lettera a Claudio Varese (da Friburgo, 1° novembre 1932) Baglietto scriveva:

«Ognuno deve andare per la sua via, fare quello che dopo avervi ben pensato, gli pare giusto, e poi quello che ne verrà sarà sempre bene. Nessuno ha il dovere di arrivare a persuadere altri delle sue idee. Si starebbe freschi! Quindi può essere per me di importanza molto limitata e particolare quello che idee da me accettate possono produrre in altri. In senso assoluto anzi, io non ho da occuparmi affatto di ciò. Come ogni uomo, anch'io ho un solo dovere, quello di cercare di chiarirmi le idee (quello che si dice cercare la verità) e di agire senza transigere conforme a quelle che mi sembrano migliori: e le due cose (e questo è molto importante) sono una cosa sola. Questa è poi per ogni uomo anche l'unica via per la felicità, intesa nel senso vero della parola: e sarà tutta mia fortuna e vantaggio mio, non di altri, se io lo farò. Gli altri sono naturalmente per me una sola cosa con me. Questo dunque io cerco di fare, e certo ogni cosa che mi possa dire anche uno di quelli che comunemente parlando si dicessero dissenzienti da me, mi può essere molto utile, se io cercherò di capirla. Ma bada bene che lo stesso è il caso tuo e il caso di ognuno. Se la religione,

come ogni altra idea, fosse vera, cioè ricca di possibilità universali, sarà tutto vantaggio tuo il capirla (che è lo stesso che praticarla, cioè viverla): sarà tanto di chiarezza e di forza, e quindi di gioia (di quella gioia che è pienezza spirituale, e che è l'essenza stessa dello spirito come «creatività») che verrà a te. A me, né ad alcun altro, non solo non me ne entra in tasca niente («in tasca» in tutti i sensi), ma nel caso tuo come di molti altri il vostro atteggiamento può forse contare anche assai poco quanto al farmene comprendere la verità, cioè le possibilità universali...

«La religione è la lirica della buona fede e della buona volontà. «La distinzione di spirito e realtà (o storia), in quanto comprensione che si tratta di due categorie diverse, e che quindi non possono mai coincidere e coprirsi, certo è il primo passo per uscire dal qui pro quo fondamentale della mentalità "idealistica" più volgare».

In una lettera a me da Basilea, del 19 novembre 1932: «E in generale, come sai, mi pare che noi corriamo sempre troppo il pericolo di pensare a un'attività sugli altri invece che in noi stessi, e che quindi valga la pena di badare quanto è possibile a non pensare mai nessuna idea come una verità di cui si debba cercar di persuadere gli altri; che è sempre, in quanto tale, una posizione falsa. Io per ora non riesco a risolvere psicologicamente la cosa se non a questo modo: che naturalmente dirò sempre a quelli che me lo chiedono, o a cui so che interessa, quello che penso; anzi non ho forse mai sentito così forte come ora il valore dell'amicizia e della comunità con tutte le persone a cui si è naturalmente legati da affetto. Ma cercherò sempre quanto più mi sarà possibile (e, almeno a me, riesce molto difficile) di dirla come un fatto, a titolo di informazione sulle mie opinioni e come naturale spiegazione del perché mi pare di aver il dovere di agire a un dato modo. Se no, mi pare di aver veduto per troppo lunga esperienza che si ricasca troppo facilmente (e con tutti questi propositi, io ci ricasco sempre) nell'atteggiamento che immaginosamente diciamo politico, cioè di affermazione della propria individualità per sé stessa: si fa peggio degli altri, ma con l'idea ferma di essere moralmente migliori, e di essere senz'altro dalla parte di Dio. Che è la situazione religiosamente più mostruosa in cui possa essere un uomo, ed è di per sé giustamente antipatica a tutti, e chi l'assuma in quanto tale è fuggito giustamente da tutti come pestilenziale».

Al prof. Armando Carlini il 5 dicembre 1932 da Basilea: «Quello che io penso non si possa ammettere è il servizio militare, dato quello che esso implica, come ho già accennato nella prima lettera, nella forma presente. Per lo meno, il servizio militare obbligatorio. E quindi io in Italia non tornerei qualunque regime ci fosse, anche liberale o di sinistra quanto si può pensare, quando ci fosse il servizio militare obbligatorio. E così non tornerei in patria, essendone fuori, se fossi cittadino francese, o svizzero, o belga, e di quasi tutti gli stati del mondo. La ammissibilità e la utilità pratica di agire in tal modo saranno da vedere a parte, ma così di fatto penso. Io sono così lontano dal pensare a un'attività politica nel senso comune della parola, cioè a una lotta che è quasi sempre violenza e ad ogni modo lotta e antipatia contro determinate persone e gruppi di uomini, che penso invece che la cosiddetta «azione» di questo genere sia affatto inammissibile, e che non sia ammissibile altra azione che quella «religiosa». In che modo (come nel caso mio) l'azione religiosa sia naturalmente anche un'azione politica, e quale linea di azione «politica» quindi la religiosa implichi, questo è un problema difficile, da vedere a parte: io credo di averlo almeno teoricamente press'a poco risolto: ma come ho detto, non v'è certo da pensare ad una politica nel senso che ha comunemente la parola. Il primo e più elementare requisito della religione, e quasi la sua essenza, è, cosa assai vecchia, l'amore per ogni uomo in quanto tale, l'assoluta uguaglianza virtuale di ogni uomo nell'amore che noi dobbiamo avere per lui, quindi la esclusione assoluta che si possa odiare ed avere antipatia per un uomo qualsiasi. Ed evidentemente, se pensassi che si possano ammettere a trattare come nemici anche solo quelli che si dichiarano tali verso di noi, non avrebbe senso la mia decisione. Ma io penso che un solo pensiero di odio o di antipatia per una persona qualsiasi è spiritualmente un male così grande che anche tutti i «successi» politici non sarebbero e non sono, in confronto, nulla. Giuste o sbagliate, pratiche o ingenuie che siano queste idee, ad ogni modo io sono così lontano dal pensare a un'azione «politica», e dall'essere rimasto all'estero per questo che anzi credo che uno scopo come quello toglierebbe a me ogni diritto morale a non tornare».

Baglietto dalla Germania era passato in Svizzera a Basilea, e li viveva studiando e dando lezioni. Si occupò della «Giovane Europa» e di teorie economiche, fu visitato da Bruno Buozzi. Era molto stimato, un esule italiano così preciso, colto, rigoroso. Morì nel 1940: ne ebbi notizia in una cartolina scrittami in latino da Bernouilli. Sono stato più volte a Basilea; ho conosciuto il Bernouilli, Maria Muller Senn (vicepresidente della Dante, scolaria generosa e devotissima del Baglietto, ora morta), ho visto l'alto ricordo da lui lasciato. Egli è sepolto nel cimitero di Basilea; i suoi parenti vivono a Varazze.

IL CAMMINO DELLA FILOSOFIA TEDESCA NELL'OTTOCENTO

(ANNALI S.N.S. 1950, pp. 113-142) ⁽¹⁾

1. La distanza dell'idealismo speculativo dallo spirito kantiano. Il naturalismo hegeliano e i limiti dell'umanesimo romantico. Il significato delle affinità e delle divergenze tra i grandi idealisti e gli altri maggiori filosofi della prima metà del secolo.
2. La dissoluzione della scuola hegeliana e la chiarificazione dei compromessi. L'accentuazione delle vecchie antitesi: teismo e illuminismo, spirito reazionario e spirito liberale, irrazionalismo ed empirismo. Il bisogno del positivo. Dalla prima alla seconda metà del secolo: la tradizione hegeliana, il teismo speculativo e la scuola dello Herbart. L'età dello sviluppo sociale, economico e politico. Le ragioni del materialismo e del naturalismo.
3. Nuove generazioni e nuove esigenze. Il lento appianarsi dei contrasti nel bando alla metafisica: positivismo e neokantismo: le nuove oscillazioni e incertezze tra la metafisica e l'empirismo. Gli ultimi rappresentanti della tradizione idealistica e le nuove vie di scoperta dell'assolutezza dell'apriori: dal positivo alla filosofia: metodologia e gnoseologia. L'efficacia della grande tradizione culturale: gli inizi della sintesi tra lo spirito kantiano e lo storicismo idealistico. Deficienze della nuova cultura tedesca tra l'Ottocento e il Novecento.

(1) Si pubblica questo saggio, per suggerimento e a cura di Aldo Capitini, che fu compagno di discussioni filosofiche e religiose del Baglietto, negli anni della loro comune vita normalistica.

Quello che il Kant ci può insegnare di più suo e di più profondo, non si trova naturalmente per noi in dottrine particolari, che si possano riportare nelle loro materialità, o indicare nelle sue opere, come se fossero scoperte di fatto, ma in quello che si suol dire in un pensatore il metodo: cioè in quella nuova forma mentale che il grande filosofo elabora faticosamente in se stesso, e porta, più o meno, a maturità.

L'essenza del metodo critico consiste nella nuova interiorità e larghezza, nella nuova chiarezza e nella più rigorosa coerenza con cui il Kant ha compreso e applicato concretamente il principio della assolutezza della ragione e della sua assoluta indipendenza. La ragione, in quanto ragione pura, pura spiritualità, ha conquistato con lui più chiaramente la coscienza di non aver nulla al di fuori di sé: nulla per lo meno di ciò che la possa interessare, e al di fuori nel senso che essa debba quasi uscire di sé per trovare ciò su cui essa ha da decidere, e debba quindi attendere da quello, da un qualcosa estraneo a sé, la sua decisione. Ma questa assoluta interiorità (e questo è il lato più originale dello spirito kantiano) è per la ragione dell'individuo empirico, interiorità di diritto, non di fatto: anzi, si potrebbe dire, di dovere e non di diritto. Il Kant ha compreso, con una chiarezza e con una determinatezza rigorosa, che noi possiamo parlare con certezza solo di ciò che abbiamo fatto nostro, così nostro che sia diventato parte di noi, perché solo in quanto lo abbiamo fatto tale e lo possediamo così bene, noi possiamo vedere che esso non può essere altrimenti da quello che è. Per giudicare quindi di una cosa qualsiasi, noi dobbiamo farla intimamente nostra: e appunto perché essa è diventata parte di noi stessi, noi non possiamo mai passare sopra alle sue ragioni interne, eppure siamo sempre noi che dobbiamo decidere e decidiamo del suo posto e della

sua importanza. Si capisce così come quella che è un'estensione all'infinito dei limiti della ragione sia insieme una delimitazione del potere della nostra ragione, e si affermi nel Kant in tutti e due i sensi con quella ricchezza di risultati in direzioni opposte che troppo facilmente e troppo spesso si guardano senz'altro come contraddizioni. Alla base del pensiero kantiano c'è la distinzione della ragione intesa come ciò che noi siamo in dignità dalla ragione intesa come ciò che noi siamo di fatto: la distinzione netta della ragione dalla natura, i due termini che tutta la mentalità illuministica identificava. E perciò quell'affermazione kantiana della ragione che sembra ed è in parte pensata nella direzione di tutto l'Illuminismo, è, veduta più profondamente, il suo superamento completo. E quella apriorità delle decisioni dalla ragione che è un'altra espressione del principio dell'interiorità, è proprio l'opposto di quell'apriorismo vuoto che era uno dei difetti della mentalità illuministica, ed è sempre un difetto molto forte di tutti gli uomini: quell'angustia mentale che ha sempre già pronti i suoi giudizi, e ragiona a vuoto di ogni cosa senza curarsi di vederla ben d'avvicino, per comprendere dall'interno di essa le sue ragioni: quella tentazione che sentiamo continuamente di portare alla massima certezza e compiutezza le nostre idee nel modo meno faticoso, procurando di rinchiuderci nei nostri piccoli ragionamenti, e di negare l'esistenza di ciò che noi non abbiamo.

Così il pensiero kantiano afferma insieme alla massima indipendenza della ragione dall'esperienza la massima importanza dell'esperienza. Poiché se da un lato ogni problema in assoluto è sempre una questione sul significato e il valore di una qualsiasi realtà, cioè sulla importanza e il posto che noi dobbiamo darle nel nostro mondo, e questo solo la ragione ce lo può dire; d'altro lato noi possiamo comprendere il suo significato e decidere del suo valore solo dopo averla fatta veramente nostra, dopo averla vissuta con la massima attenzione alle sue richieste, con la massima rinuncia alle nostre preferenze preconcepite e ai nostri pregiudizi. E il Kant, nonostante quel tantino di pedanteria senile e quegli schematismi scolastici che saltano all'occhio, ha un rispetto insuperabile per l'esperienza nella sua forma genuina, e segue con una meravigliosa larghezza di comprensione tutti i problemi, anche quelli che sembrerebbero i più lontani dalla sua mentalità, e sono realmente i più estranei alla sfera dei suoi interessi spirituali più immediati. Meravigliosa è appunto l'intensità di vita propria che egli riesce a mantenere alle più varie esigenze spirituali, pur traducendole tutte nelle formulazioni più strettamente razionali, nella medesima lingua dell'intelletto. Perché uno degli elementi essenziali della grandezza del suo pensiero e della forza sicura e conscia di sé che in esso si esprime è quella rigorosa serietà di lavoro scientifico che era il portato migliore dell'Illuminismo tedesco, quel bisogno di chiarezza mentale e di precisione razionale a cui i pensatori più vivi dell'età moderna sono stati educati anche, in gran parte, dalle scienze matematiche, e soprattutto quel senso acuto della realtà dell'esperienza e quell'abito di onestà e di integrità intellettuale che si è formato sulle scienze naturali e in generale sulla ricerca positiva. Senso acuto dell'esperienza che si unisce nel Kant con tanto amore per la verità oggettiva e tanta sincerità mentale, e che lo porta quindi, pur con le costruzioni di metafisica psicologica e la terminologia scolastica, a formulare tutti i problemi e tutti i valori spirituali nella lingua più semplice e più comune, nella forma più chiara che gli riesca. Egli sente sempre vivissimo il bisogno di rendersi conto di tutto ciò che dice, di darsi ben ragione di ogni passo che fa, e, pur avendo un senso largo del valore di tutte le esigenze, anche opposte, e cercando di soddisfarle, cerca quanto può di non fare compromessi momentanei, di non lasciare possibilità di equivoci: dove gli pare di veder chiaro, taglia netto.

Dentro al suo ampio mondo spirituale, il problema della metafisica scolastica, che gli si forma in connessione stretta appunto con la sua mentalità positiva, è solo uno dei vari problemi; benché sia stato, come si sa, quello in cui si decise il momento fondamentale per la sua maturazione mentale, e quella filosofia gli sia poi continuamente presente, come una delle più importanti tra quelle in contrapposto alle quali si svolge la sua. La mentalità scientifica, avendogli acuito il senso della realtà positiva, gli ha reso chiaro che quelle determinazioni concettuali che la metafisica scolastica credeva di poter usare per arrivare a una presunta totalità della realtà spaziale e temporale, o addirittura a una realtà non spaziale né temporale, non hanno significato se non all'interno del mondo dell'esperienza, cioè appunto all'interno della realtà spaziale e temporale. Questo non toglie però, che, da un lato, quelle determinazioni concettuali non abbiano un valore

assoluto a priori, e dall'altro, che non si esprima in quella metafisica un complesso di problemi che attendono in altra sede una risposta.

Qui appunto si vede agire nel modo migliore la nuova forma mentale che costituisce il suo metodo critico. L'apriorità dei vari principi significa, come si è accennato, che spetta alla ragione, e non ad una supposta esperienza, di decidere se ammetterli o no per buoni, perché la ragione ha già e deve avere dentro di sé l'esperienza. La ragione non fa quindi che determinare in se stessa certe direzioni, esprimendo più esplicitamente queste determinazioni in quelli che si dicono i principi; i quali hanno perciò sin dall'origine, per la loro stessa essenza, una portata determinata, certi limiti oltre dei quali la loro validità non giunge. In quanto la filosofia, come razionalità, è la coscienza precisa di tutti questi limiti vicendevoli delle varie esigenze della ragione, essa è tutta critica, gnoseologia; ma in quanto questa coscienza dei limiti è puramente negativa, la critica gnoseologica non è che il lato negativo della filosofia, e quasi tutto quello che si è detto sinora ha semplicemente un significato negativo. Positivamente, la filosofia è affermazione, l'autoaffermarsi delle varie esigenze della ragione. E allora questa affermazione sarà veramente un'autoaffermazione, se quelli che, guardandoli dall'esterno e quasi raccogliendoli tutti insieme in un'unica rappresentazione, in uno spazio ideale, si possono dire i vari problemi o i vari valori o le varie esigenze della ragione o le diverse forme dello spirito, non si trattano a questo modo, non si descrivono, non si definiscono dall'esterno (queste saranno tutte considerazioni derivate, secondarie, fatte già dall'interno di una tra quelle particolari esigenze), ma si lascia che si affermino ognuna colla propria direzione di vita e col proprio linguaggio, in modo che ognuna porrà in atto tutta un'impostazione nuova della vita, e ognuna prenderà rispetto alle altre quel posto o meglio quell'ufficio che le sue stesse ragioni interne le assegnano.

Tutto questo significa, come si accennerà in seguito, la più forte affermazione della purezza della spiritualità; e nel suo lato negativo, significa la negazione più radicale di ogni metafisica, in quanto definizione o descrizione di una supposta realtà assoluta naturale o spirituale avente le sue leggi indipendentemente dalla mia attuale spiritualità; perché quei valori o esigenze o forme non sono realtà se non da un punto di vista particolare, empirico, e di realtà, in generale, non si può parlare se non da un punto di vista tale, e mai in assoluto. Da questa meravigliosa larghezza, da questa ricchezza di motivi contrastanti, eppure tutti necessari nel complesso, e non da mancanza di coerenza, deriva la impossibilità, ormai molte volte sperimentata nel corso della storia, di trarre la filosofia kantiana, nonostante i molti appigli a una metafisica che essa contiene, ad una particolare metafisica, sia una metafisica dell'io o dell'assoluto o della ragione o dello spirito o del valore o della storia o del fare o della vita o dell'esistenza o dell'atto, e di qualsivoglia altra realtà o irrealtà. Metafisica è in fondo per il Kant ognuna delle possibili affermazioni di apriori, in quanto non ha da attendere la sua verifica dall'esperienza; ma l'esserci più di una metafisica significa proprio, quanto a negazione della vecchia mentalità, come il non essercene nessuna. Poiché se per metafisica si intende la definizione di un qualcosa come realtà assoluta, una realtà assoluta deve essere sempre unica, se anche sia una assoluta pluralità o molteplicità o relazione o distinzione.

Il Kant è rivolto tutto in senso contrario, alla ricerca e all'esame critico di tutte quelle ideali direzioni della ragione che hanno in sé non valore di universalità, e quindi alla formulazione dei loro principi a priori. La sua razionalità tanto cauta e larga quanto rigorosa e fine è interiorità ai problemi volta per volta studiati, interiorità che ha fortissimo il senso dell'autonomia di ciascuno di essi, e la rispetta tutto quello che è possibile senza introdurre vere e formali contraddizioni all'interno della ragione. Se c'è un punto per cui egli è rimasto unico e insuperato in profondità in tutta la storia del pensiero posteriore, è proprio questo, che è un portato del suo principio dell'apriori che s'è accennato. Egli tiene fermo sempre al principio della razionalità, eppure, nonostante il suo formalismo esteriore, svolge i più vari problemi con una intima aderenza al loro diverso contenuto, seguendo in ognuno la sua necessità interna di svolgimento, quasi lasciandolo parlare sino in fondo. Sintomatico per questo lato è anche il modo come si è svolto il suo sistema, proprio negli anni della maturità e della sua maggiore creatività. Come si sa, ancora quando scrisse la *Critica della ragion pura* egli pensava di lasciarla unica, e da ciò deriva la forma del titolo: alla critica, doveva seguire la parte positiva, la metafisica della natura e la metafisica dei costumi. Egli dà la prima, ma

accingendosi alla seconda la fondazione critica gli pare insufficiente, e scrive una *Fondazione della metafisica dei costumi*. Nel progresso del pensiero, neppure questa gli basta, e scrive la seconda *Critica*. Poi trova ancora due problemi che al tempo della prima *Critica* egli non pensava neppure che potessero essere oggetto di filosofia critica, l'estetico e il teleologico, e scrive la terza *Critica*. E poi il problema della religione, e i problemi del diritto o della storia, o in opere ampie o in brevi scritti e recensioni, senza quasi avere il tempo di svolgerli adeguatamente tutti, perché glielo impedisce la morte. Ogni problema gli si impone quasi con un'energia propria, ed egli vi si sprofonda, e ogni volta quasi torna da capo e prende una nuova strada. Nonostante che egli specialmente nelle tre *Critiche* applichi lo stesso procedimento formale e segua, come si sa, pedantesco persino lo stesso schema della sua tabella delle categorie, egli ha un senso così profondo del valore originale di ogni contenuto, che ogni parallelismo nella sostanza manca quasi affatto. Appunto i parallelismi, che nei filosofi posteriori sono il segno del prevalere di una direzione spirituale a scapito di altre che saranno magari di maggior valore, in lui rimangono limitati quasi esclusivamente alla formulazione scolastica: una esigenza spirituale non si sovrappone a un'altra: la teoria della scienza è la formulazione stessa dei principi a priori della natura, la filosofia morale è chiarimento del principio dei doveri; la teoria del genio vien data nella critica dell'estetico, e così via. Da questa ricchezza di contenuto pur nella esteriore monotonia formale è derivato anche in gran parte il fatto che, come si sa, tanti filosofi posteriori, che hanno svolta una metafisica dando a uno o a un gruppo di quei principi la prevalenza a scapito degli altri, hanno potuto richiamarsi tutti a lui, pure andando in tante direzioni opposte.

Questo però, s'intende, è stato possibile anche per la insufficiente chiarezza a cui nel Kant (come si può dire di ogni filosofo) sono rimasti quelli che a noi ora sembrano i punti più vivi del suo pensiero. E non è qui il caso di vedere nei particolari quali siano, secondo questo modo di guardarlo, i punti più insufficienti, perché essi sono più o meno comunemente riconosciuti come tali, e perché ora questo non ci interessa: ma, lasciando stare anche quei problemi che egli positivamente ha svolto poco, come il problema della storia e il problema della religione, importa mettere in rilievo quei lati per cui il suo pensiero ha lasciato la possibilità, anzi per qualche punto la necessità, entro certi limiti quasi inevitabile, di essere svolto come avvenne. Egli ha distrutto, come si dice, la metafisica scolastica. Ma in quanto per la metafisica, come si è detto, si intenda, nel senso più rigoroso, la definizione di una presunta realtà in sé, sia pure lo spirito o qualsivoglia altra cosa pensata come realtà, in quanto cioè per metafisica si intenda l'intellettualismo nel senso più largo, egli ha mantenuto in sé un'altra metafisica della specie peggiore. Non già quella che egli chiama metafisica della natura o dei costumi, che è lo svolgimento a priori dei principi puri della scienza della natura e di quelli della morale: questo anzi è l'esempio più bello e più puro che egli ci abbia dato di una nuova filosofia. Una metafisica molto vecchia gli è rimasta invece nella parte gnoseologica della sua filosofia, quindi nelle *Critiche*, e s'intende in modo tutto speciale nella prima. È una metafisica, o mitologia che si dica, così radicata nella tradizione filosofica e nella mentalità comune, che si capisce bene che al Kant, inteso a tutt'altri problemi, non sia passato neppure per il capo di eliminarla, e che anzi estrinsecamente egli abbia basata su di essa la fondazione della sua filosofia: benché sia una fondazione tutta apparente, nella quale si compendia invece tutto ciò che di più insoddisfacente c'è nel suo pensiero: poiché si può dire che nascano e consistano tutti in questa metafisica quei problemi che i suoi successori, dai suoi contemporanei sino ad oggi, hanno sentito come non risolti in lui, e si sono tanto preoccupati di risolvere, in un modo o nell'altro; i problemi della gnoseologia, quindi le questioni sulla conoscenza o sulla realtà del mondo esterno. La metafisica che rimane in lui, che è la sostanza e si potrebbe dire il sublimato della eterna mentalità intellettualistica, è di origine sostanzialmente psicologica. E la metafisica delle facoltà dell'animo o della ragione, quindi dell'attività e della ricettività, delle forme e della materia, delle categorie e della cosa in sé, e quante altre dualità si vogliano mettere insieme, che tutte si equivalgono. Come la mentalità comune e tradizionale, egli parte da queste espressioni metaforiche o simboliche prese per cose reali, e lavora una volta di più una nuova mitologia. Queste dualità, immaginate come tali necessariamente in uno spazio ideale, non si può più, per definizione, ridurle a unità, perché è nella loro essenza di essere dualità. Quando poi i due termini non si concepiscano come assolutamente vuoti e astratti, ma si dia a ciascuno di loro un proprio

contenuto, ne verrà di conseguenza l'impossibilità di passare logicamente dall'uno all'altro; e se uno dei termini sarà l'apriori e la ragione, l'altro termine sarà per necessità logica irrazionale: donde il problema dell'irrazionalità del contenuto o della realtà. E si potrebbe continuare ancora molto, per quei tanti problemi, che come si sa, nascono necessariamente su questa forma mentale.

Quando si guardi a questo modo lo spirito kantiano, si è naturalmente molto lontani da quella maniera hegeliana di rappresentarsi lo svolgimento del pensiero postkantiano, secondo la quale l'idealismo dal Fichte allo Hegel sarebbe lo svolgimento logico del kantismo. Già, anche solo a guardare all'ingrosso come si formarono la mentalità e i problemi dei tre maggiori rappresentanti dell'idealismo, si vede come il pensiero del Kant fosse solo uno degli elementi, benché sempre di importanza fondamentale, nella formazione del problema metafisico che essi mettono in evidenza come il centro del loro sistema. Ma anche questa forma estrinseca in cui prende corpo il loro pensiero, ci interessa qui solo per quello che dice dello spirito intimo che essa esprime: e in questo spirito intimo, che è nel modo di sentire la vita e tutti i valori spirituali, nella finezza e profondità e solidità del modo di filosofare e quindi di vedere la realtà, noi sentiamo la maggiore perdita e la maggiore angustia degli idealisti rispetto al Kant, nonostante tutta la grandiosità e lo splendore esterno dei loro sistemi: essi hanno guadagnato molto, ma hanno perduto tutti, come si vedrà, ciò che più importa e che è insostituibile, la purezza della spiritualità.

Si è detto, per spiegare il rigurgito di naturalismo succeduto specialmente in Germania all'età dell'idealismo, che gli idealisti non erano stati veramente capiti dai contemporanei, che il passo in avanti compiuto da loro sul naturalismo della mentalità comune era troppo grande perché potesse essere compiuto insieme a loro da molti altri. C'è in questo modo di prospettare le cose parecchio di vero, come si cercherà di vedere in seguito: ma con più verità penso che si potrebbe dire questo del Kant rispetto agli idealisti. La distruzione compiuta dal Kant della radice di ogni naturalismo, dell'intellettualismo, era per certi punti così radicale e profonda, come non è più stata raggiunta dopo di lui da nessuno; ma a prima vista, e specialmente, come si è detto, nella prima *Critica*, che era pur sempre l'opera gnoseologicamente fondamentale, il naturalismo psicologico appariva anzi, particolarmente nella prima parte, più fitto di prima alla superficie: e l'intellettualismo della mentalità comune, per tanti punti, come si sa, tutt'altro che superato dallo stesso Kant, portava a svolgere questa psicologia in una nuova metafisica. Fa appunto questa, come si sa, la strada per cui si misero gli immediati successori del Kant, e collegandosi direttamente a tutti questi, il Fichte.

Il Kant aveva dimostrata impossibile, per chi avesse compreso anche solo qualche cosa del suo pensiero, una metafisica ontologica del tipo scolastico leibniziano o wolffiano. Ma c'era nella tradizione filosofica, e, come si sa, cominciava allora ad essere largamente conosciuto in Germania, un'altra tipo di metafisica che il Kant non aveva avuto presente e di fronte al quale egli non aveva quindi preso posizione, anche perché esso era venuto di moda solo tardi. Per di più, la metafisica dello Spinoza pareva e in parte era gnoseologicamente meno ingenua di quella wolffiana: e soprattutto era una costruzione di una grande saldezza e coerenza, l'espressione di una di quelle concezioni così lungamente e profondamente elaborate che passano in una nuova forma mentale, e che specialmente per noi abbiamo, come capite a gran parte degli uomini, una qualche inclinazione spirituale in quel senso naturalistico, sono di effetto quasi irresistibile. Ma anche solo l'aver presente una metafisica di questo genere per combatterla da un punto di vista idealistico, per uno che non avesse raggiunto il senso nuovo e cauto della apriorità della ragione che aveva raggiunto il Kant, dovesse essere una tentazione pericolosa per costruire una nuova metafisica della forma. Questo, come è ben noto, è il caso del Fichte, che con una sublimazione dei concetti di attività e di coscienza in generale provava ancora una volta, per contrapporre una metafisica della libertà a quella della necessità, una deduzione di tutto l'universo da un unico principio. Ma il Fichte, nonostante tutto questo intellettualismo metafisico, che ben a ragione il Kant respingeva come estraneo al suo pensiero, rimane ancora un po' più vicino allo spirito kantiano per l'idealismo etico: l'energia morale lo salva in parte dal naturalismo, benché alle spese della sua larghezza di comprensione storica). Invece al naturalismo estetico andava a finire direttamente lo Schelling, per quanto, si sa, senza evidenti grossolanità gnoseologiche, e con un senso esteticamente alto dei valori

dello spirito: la impostazione metafisica dello Spinoza, veduta attraverso al panteismo estetico del Goethe, prendeva con lui decisamente il sopravvento. Si affermava così sino in fondo quello che già s'era iniziato col Fichte, e che era la cosa più estranea allo spirito del Kant, la prevalenza di una direzione spirituale a scapito delle altre in una metafisica: si potrebbe dire, intellettualismo estetico, invece che intellettualismo ontologico. Anche tutti quelli che presi e purificati dalle pretese metafisiche, sarebbero bellissimi capitoli di una visione estetica della realtà storica e naturale, presi come espressione di una visione totale danno una posizione spirituale che per la vita storica ha dimenticato ogni senso più profondo di interiorità morale e religiosa e ogni capacità di uno studio esatto della realtà positiva, oltre che ogni profondità e rigore di pensiero critico. Anche il pensiero dello Spinoza, inferiore naturalmente per l'ampiezza di orizzonte culturale e per lo splendore estetico, è però per tutti gli altri lati, cioè per quelli in cui più si vede la forza e l'altezza di spiritualità di un pensatore, immensamente superiore a questo storicismo mistico, in cui, tolto quello che v'è di ricchezza esteriore, il senso intimo della spiritualità è spesso molto vicino o poco superiore per esempio a quello di un panteista indiano.

E s'intende che non è la metafisica di per sé la deficienza maggiore, ma il fatto che anch'essa era possibile solo per un'incomprensione e un abbandono completo del metodo critico. La prevalenza e l'imporsi arbitrario di una forma spirituale alle altre, così come la deduzione di tutto l'universo da un unico principio, erano possibili solo a chi avesse compreso certe forme estrinseche della filosofia kantiana, e non lo spirito intimo di onestà attenta e rigorosa, quindi di larghezza e chiarezza mentale. Mentre nei Kant lo spirito costruttivo e quindi la meccanicità delle simmetrie esteriori rimane quasi soltanto un mezzo euristico dove non è il soggiacere alla stanchezza dell'opera troppo gravosa o scolastica pedanteria, qui è la sostanza dell'opera che consiste nella costruzione. Col risultato, che, da un lato, rimaneva impossibile il togliere a questo modo quella dualità di forma e contenuto, quel distacco di apriori e di esperienza, che si voleva superare, e il Fichte riconosceva sempre più l'impossibilità di dedurre i contenuti individuali; dall'altro, come in ogni costruzione metafisica si sovrapponeva naturalmente all'esperienza un qualcosa d'altro che avrebbe dovuto esserne la spiegazione, e invece rimaneva esso stesso da spiegare. La deficienza era all'origine, in quello spirito teso e violento che non sapeva più rispettare i caratteri dell'esperienza genuina, che nella sua febbre di fare non sapeva più intendere la legge dell'oggetto. Il male non era tanto, si può dire, che mancasse spesso la severità e la chiarezza mentale, quanto che se ne sentisse così poco l'importanza e il bisogno. Il sistema attacca e si svolge senza che sia reso conto dai concetti sui quali tutto è basato. L'Io, che cosa vuol dire? Lo si intravede appena: e la conseguenza di questa insufficiente determinazione della distinzione del trascendentale dall'empirico è che spesso l'Io in grande si scambia con la propria personcina. Così come i trapassi sono spesso irrazionalità, nei senso peggiore, cioè arbitri, vere proprie lacune logiche, sorpassate con decisioni che sono tra l'atto di volontà e la violenza.

Se nel Fichte invece della razionalità si sente l'attrito della volontà, nello Schelling, come si sa, si sente lo spirito contemplatore dello storico artista: gli abissi logici della mistica, sono coperti di fronde: benché siano anche più profondi, e del resto siano proclamati e teorizzati, e comincino presto a venire in luce appena passato il primo empito creativo. Ma forse la impossibilità di trovare un passaggio alla realtà dell'esperienza da quella metafisica si vede anche meglio nello Hegel, proprio per il fatto che questo lo cerca molto più energicamente. Egli combatte la filosofia fantastica dell'intuizione geniale e dell'analogia, e vuol portare la filosofia ad essere scienza severa, concetto, e con tutto ciò non arriva che a fissare nella forma della necessità concettuale un contenuto per molti lati assai vicino a quelle fantasie speculative. Non si può non pensare che quei filosofi avevano addirittura perduta, o meglio non si erano mai formata, la capacità di vedere il fatto, il fatto comune dell'esperienza, e di apprezzarne il significato, e come a ciò occorreva quasi tutta una nuova educazione, affatto indipendente dalla loro cultura filosofica. Così si cominciano a capire anche le ragioni del positivismo.

Come si vede qui la grande distanza di questo idealismo da quello kantiano, così in tanti altri motivi. Tutto lo storicismo idealistico deriva da quei mondi di cultura i cui rappresentanti avevano combattuto già in vita il Kant: e lo Hegel continua in gran parte in questa direzione. Anche nella sua

metafisica, insieme allo spinozismo schellinghiano e goethiano, allo Jacobi e alla mentalità greca, uno tra i mondi a cui più immediatamente si ricollega il suo pensiero è la tradizione dei grandi filosofi della storia del Settecento tedesco. Più ancora che lo spirito kantiano, è lo spirito del Lessing e dello Herder che rivive, in forma più grandiosa, e quindi anche più profonda per la formulazione filosofica, nello Hegel. Mentre il Kant, veduto del resto quasi sempre attraverso all'idealismo già metafisico del Fichte, rimane nello sfondo, ripreso direttamente solo in qualche motivo secondario, come in quello della dialettica, sono svolti direttamente, benché su un piano più alto, molti di quei motivi che già il Kant aveva combattuti nella interpretazione herderiana della storia. Proprio i concetti fondamentali della visione hegeliana della realtà, i concetti dei gradi di svolgimento e della necessità storica delle forme inferiori come punti di partenza ideali e reali, la visione quindi di tutta la realtà come serie ascendente di fasi di sviluppo che si avvicinano con processo graduale all'Idea, sono i concetti che già il Lessing e lo Herder avevano derivati per la concezione della storia dalla mentalità leibniziana; e lo Hegel li riprende con un'interpretazione più metafisica, in cui quello che c'è di kantiano è legato a una forma mentale che si potrebbe dire aristotelica.

Ma, su qualunque piano si porti, questa concezione di una realtà assoluta come divenire, svolgimento, è naturalistica. Perché non bisogna dimenticare, anzi bisogna prendere molto sul serio, quel concetto che da noi è stato tanto ripetuto, che ogni realtà concepita come altra dal pensiero che l'afferma attualmente è natura; e che quindi ogni filosofia impostata come concezione di una realtà assoluta di questo genere, è in quanto tale a rigore naturalistica; e anche se, in seguito, di questo naturalismo nella fondazione gnoseologica potranno rimanere nascoste le conseguenze nocive alla purezza dello spirito, come è avvenuto in tanti sistemi, non per questo ci sarà meno la possibilità che esse vengano chiaramente in luce; come è avvenuto in altrettanti altri sistemi, quando in date circostanze storiche un pensatore ha perduto quel senso della spiritualità che ai manteneva prima aiutato da altri motivi. Ciò per cui quella critica di ogni concezione della realtà come altra dal pensiero attuale da molti non è ammessa ed è sentita confusamente come la richiesta di una cosa impossibile, è l'idea che non si possa concepire altrimenti un mondo reale, né alcuna cosa della vita ordinaria. Ma comprendere che una realtà in quanto concepita a quel modo è natura, non significa affatto dover abbandonare quella concezione: significa semplicemente conoscerne i limiti, in modo da non lasciarci poi prendere da essa la mano, dandole nella nostra vita spirituale un'importanza che essa non deve avere. Questo è come si sa il significato profondo del fenomenismo kantiano, lasciando da parte ora la questione se il Kant ai sia mantenuto ad esso nella sua gnoseologia dei tutto coerente: l'affermazione della necessità di tenere sempre presente che anche questa, come ogni realtà, è sempre un nostro modo di rappresentarcela, quindi sempre una realtà empirica, che non è possibile elevare ad assoluta senza soffocare la spiritualità più alta.

Se il parlare di sviluppo non lo si sente tanto lontano dalla spiritualità o vicino alla natura, ciò deriva, come è chiaro, dal fatto che la realtà, a questo modo, non è concepita come meccanismo, ma come organismo, quindi natura vivente. La realtà storica, ossia il concetto di storia, è nato di fatto e si è svolto, specialmente negli ultimi due secoli, parallelamente alla scienza non meccanica della natura, e, appunto come questa, si è rivolto contro la scienza matematica della natura, che non ammetteva naturalmente se non il meccanismo. Da ciò l'analogia continua nella concezione e i paragoni frequenti anche nello Hegel dei processi della vita storica con quelli della vita naturale, specialmente vegetale; ma da ciò anche tutte le metafore che noi pure continuamente e più o meno consapevolmente adoperiamo, parlando appunto di vita storica, di vita spirituale, e così via. E si sa come la dialettica fosse escogitata e svolta specialmente dallo Hegel appunto per comprendere adeguatamente e per così dire ritrarre la realtà vivente: ma è anche chiaro allora, per quanto sia generalmente poco notato, che la dialettica di qualsiasi genere, e in grado maggiore o minore ogni suo raffinamento, qualsiasi dialettismo, in quanto tale è naturalismo, e rimane sempre in bilico tra la natura e lo spirito, col pericolo continuo di finire in un naturalismo storico-estetico, come si può benissimo vedere in quel nostro filosofo che pure ha portato alla massima intensità la polemica coi naturalismo. Punti come si vedrà molto importanti tutti per comprendere le forme prese dalla filosofia specialmente tedesca nell'Ottocento e anche in seguito, e la reazione di tante nuove scuole.

I momenti essenziali di questa rappresentazione della realtà come svolgimento sono, come è noto, il concetto della necessità delle forme inferiori di sviluppo e quello del passaggio da queste alle superiori. Ma finché si considererà il progresso nella realtà dalle infime forme concepibili sino alle più alte, e come nella realtà naturale così nella storia si seguirà il corso del passaggio dalla natura allo spirito, dal mondo naturale al mondo morale, non si farà evidentemente sin qui qualcosa di molto diverso da quello che intende fare ogni più radicale naturalista ed evoluzionista, e sorgerà quindi, cosa sintomatica, la domanda: quale differenza ci sia tra le due concezioni. In generale, la risposta è chiara. Questi storici sono, per così dire, naturalisti dello spirito, cioè studiano e costruiscono, sugli schemi dei metodi con cui si costruisce la realtà naturale, una realtà che invece essi sentono bene come realtà umana: sono pieni del senso dei valori spirituali, senso che essi hanno acquistato, s'intende, affatto indipendentemente da quegli schemi indifferenti tra la natura e lo spirito. Il panteismo, appunto, in quanto tale, è la forma caratteristica in cui si conchiude questo naturalismo che ha il senso dello spirito, per lo meno il senso estetico e mistico della realtà. Nello Hegel poi, e specialmente nella parte speculativa, la differenza è anche molto maggiore. Il concetto di sviluppo e quello del passaggio da ogni forma a quella superiore sono concepiti con tanta scaltrezza gnoseologica e con tante finezze logiche che ogni grossolanità naturalistica ne è naturalmente molto lontana: nella forma dialettica, specialmente per la parte logico-metafisica, la realtà è così sublimata da dare continuamente il senso della spiritualità e poi, in quell'accordo polifonico così largo di tutte le affermazioni opposte raggiunto per mezzo della dialettica, lo sviluppo nell'assoluto c'è e non c'è: lo Hegel speculativamente sa che nell'assoluto non c'è cominciamento, e che l'idea è presupposta sin dai principio.

La caduta decisa nel naturalismo c'è, come si vedrà, nella considerazione concreta della realtà storica. Qui intanto, se ne vede ben chiaramente la possibilità e il pericolo continuo. Questo idealismo è sostanzialmente volto tutto al problema della realtà, quindi del mondo della natura e della storia: e ciò poteva essere, in quanto, leibnizianamente, nell'idea di sviluppo esso vede coincidere immediatamente realtà e valore, natura e spirito. Da quando è nata la filosofia fino ad oggi, tutti i grandi sistemi metafisici in cui non s'è fatta sentire fortemente la visione meccanica della natura, e perciò la realtà non è stata sentita in contrasto così forte con l'idea, c'è stata la tendenza ad unificare i due termini: tendenza manifestatasi nell'antichità in due forme principali, l'una rappresentata forse meglio da Aristotele, in cui è accentuato di più il concetto dello sviluppo, l'altra da Plotino, in cui si accentua più propriamente, mediante il concetto di emanazione, la corrispondenza della quantità di realtà alla quantità di bene, e quindi l'identità di realtà e valore. Queste due idee, che già la filosofia cristiana e la scolastica avevano riunite, e che per mezzo loro e della poesia dantesca sono passate ormai nella mentalità cattolica comune, furono fuse più profondamente e messe al primo piano dal Leibniz nella sua ampia sintesi metafisica, in cui ogni individuo tanto ha valore quanto è reale, e tanto è reale quanto è sviluppato. E come su questi concetti leibniziani dell'individualità e dello sviluppo, così intermedi e neutri fra la natura e lo spirito, avevano lavorato il Lessing e lo Herder, intenti a sfruttarli per l'interpretazione della storia, così li riprendeva nuovamente da loro e dalla metafisica tradizionale l'idealismo e specialmente lo Hegel, giustificandoli gnoseologicamente mediante l'identificazione kantiana del valore con la razionalità sempre immanente nel mondo dell'esperienza: sino al Croce, che in modo abbastanza sicuro psicologicamente, ma gnoseologicamente ingenuo e dogmatico ha trasmesso questa identità immediata di realtà, e valore a tutto o quasi tutto il nostro idealismo.

Ma di fronte a questa identificazione immediata, la tendenza opposta dei filosofi meno facili ad elevare a realtà metafisica la realtà empirica, la tendenza rappresentata già nell'antichità da Platone, e poi tanto più profondamente dal Kant, si è dimostrata alla prova molto più salda contro il naturalismo. Le filosofie che hanno veduto troppo facilmente lo spirito come realtà del mondo, si sono mostrate, per la loro tranquillità gnoseologica, come la preparazione peggiore quando le circostanze storiche le portavano dinanzi all'invadenza del naturalismo. Quando la prevalenza delle scienze naturali ha abituato un'epoca di cultura a vedere il mondo coi loro occhi, la realtà è rimasta spoglia di quei valori, mera realtà di fatto o natura, su cui non restava se mai altro da fare che una propria sconsolata poesia. È quello che anche la Germania ha veduto capitare in questi ultimi due secoli. Dalla concezione lessinghiana della storia come progressiva educazione del genere umano

per opera di Dio, si andò attraverso la gnoseologia kantiana, intesa fichtianamente, alla concezione idealistica della storia come autorivelazione, autosviluppo; e di qui al monismo evoluzionistico. Prima due realtà, di cui l'una influiva sull'altra dal di fuori, poi, necessariamente, una sola realtà spirituale umana che si sviluppava da sé: e di qui alla semplice indifferenza di spirito e natura. Il procedimento era logico: dato che si cercava la realtà vera, si doveva pur fluire per trovarla nella realtà dell'esperienza più comune e più innegabile perché anche più grossolana. Il Kant aveva già superato questo dilemma, tenendo fermo all'affermazione che anche questa realtà più comune era idea, e che anzi viveva alle spese della più vera e più alta idea, della spiritualità pura. Ma quella distinzione, ancora un po' incerta nei particolari seppure ben dichiarata in principio, per cui il Kant supera il naturalismo e l'intellettualismo del Settecento illuministico, la distinzione di natura e ragione, e con essa la vera affermazione della spiritualità pura, era stata compresa poco o nulla ai suoi tempi, era stata intesa a metà ma quasi messa da parte come inutile e senza ragione dall'idealismo, ed era infine affatto ignorata dal naturalismo puro. Tutti questi filosofi, idealisti ed empiristi, sono ancora lontani dal punto centrale della mentalità critica, e cercano ancora la vera realtà della natura. Così come innatisti e sensisti cercavano gli uni e gli altri la vera natura dell'intelletto, come giusnaturalisti e teorici positivisti del diritto cercavano tutti, per intendere la sua razionalità, se esso fosse veramente da natura, come nel Settecento tedesco classicisti razionalisti e quelli dello *Sturm und Drang* si accordavano nel voler la naturalezza, salvo poi a identificarla con cose molto diverse.

Ma specialmente nella considerazione della realtà storica, tutto lo storicismo romantico, per non dire di quello posteriore, rimane, senza vederne i limiti, a questo punto di vista, inferiore a quello kantiano; realtà e valore sono veduti coincidere immediatamente nell'idea dello sviluppo, e questa idea serve ad interpretare ugualmente lo spirito e la natura, veduti così sullo stesso piano, anzi ridotti metafisicamente ad una realtà unica, la storia come svolgimento. E dalla riduzione della storia ad autosviluppo dello spirito, veduto sostanzialmente come realtà, veniva di conseguenza la identificazione immediata dello spirito con quello che diciamo il nostro spirito, con lo spirito umano come di fatto lo vediamo, l'unico spirito che l'esperienza ci dà come realtà, realizzantesi nella storia: risoluzione tanto più radicale, quanto più appunto lo spirito è veduto come realtà, l'idea è veduta come pienamente risolvendosi nel fatto. Ma questa identificazione, che il Kant non avrebbe ammessa tanto facilmente, che anzi per certi lati avrebbe respinta naturalmente come senza senso, conteneva dei pericoli gravi, a cui non sfuggì certo del tutto lo Hegel, e in generale l'immanentismo idealistico.

Il primo era già venuto in luce nei Fichte, negli equivoci per cui e nel filosofare e nell'agire l'Io principio della realtà, e, in modo non chiaro, realtà esso stesso, gli si scambiava col suo piccolo io che naturalmente è la prima realtà che chiunque sia in quella posizione può immediatamente trovare. E lo stesso soggettivismo naturalistico affiora come si sa nello Hegel, dove al posto dell'idea principio e termine ultimo della storia vengono vedute le proprie idee; gli errori soliti all'idealismo più primitivo, e inevitabili in una mentalità in cui il da fare si veda come un fatto, e l'idea come una realtà anche empirica. Dalla stessa forma mentale deriva l'errore che a prima vista ed estrinsecamente sembra opposto, ma realmente è lo stesso: lo storicismo naturalistico. Se l'idea si lascia discendere a una determinata realtà empirica, niente di strano che poi si possa trovare un'altra realtà che sia superiore a questa. Se lo spirito è lo spirito umano che si realizza nella storia, le idee morali per esempio come tutte le idee, sono naturalmente un prodotto dello svolgimento storico: e come lo Herder aveva mostrato nel corso della storia il passaggio dalla natura al mondo morale, così lo Hegel, accogliendo un modo di vedere simile nella considerazione della storia, poneva anche nel suo sistema il passaggio ideale dalla natura allo spirito. Ma quando si giunge a questo punto e non si va oltre, si pone implicitamente la storia come un principio superiore alle idee secondo cui di solito la si giudica, o, come si dice con espressione equivoca, ai valori che in essa si realizzano, anche al valore morale; e si comprende quindi come naturale l'affermazione dello Hegel, che la storia del mondo si muove su un piano superiore alla morale, e che gli spiriti rappresentativi di essa non si possono giudicare secondo le regole della morale comune. E con vanificazione storicistica dell'apriori morale lo Hegel non si avvedeva probabilmente di cascare in quello stesso naturalismo

che egli aveva deriso nella teoria romantica della morale delle nature geniali, superiore di diritto alla morale comune e non soggetta quindi alle sue regole.

Viene così in luce ancora una volta quello che da molti con più o meno giustezza è stato notato, come questa visione contempla la via della realtà come sviluppo confusi per tanti lati con lo stupore di ammirazione che si prova dinanzi al fatto naturale, specialmente se straordinario, e rischi quindi continuamente di diventare acquiescenza al fatto bruto, equivocando tra la grandiosità e l'estensione materiale dell'avvenimento ed il suo valore spirituale. Perché guardando bene si trova che questo atteggiamento spirituale, tanto comune specialmente dopo di allora nel mondo tedesco e anche presso di noi, dello storico che, fatto intento a rivivere il passato, sacrifica a quella che si dice la grandezza degli avvenimenti e degli uomini politici la condanna morale che egli pronuncerebbe su un avvenimento comune, non è affatto, generalmente, cautela di ricercatore che non ha in mano elementi sufficienti per decidere, ma meraviglia fantastica che prende il sopravvento sul giudizio critico e spassionato. Nella storia dell'arte e del pensiero il pericolo è molto minore, perché minore è l'estensione materiale dell'avvenimento che si giudica, opera personale che si rivive intera e personalmente, e molto maggiore la possibilità di riviverla adeguatamente; e perché l'atteggiamento estetico qui è molto di più al suo posto. Ma specialmente nella storia politica, in parte anche per la possibilità molto minore di conoscere bene lo stato dei fatti, ma soprattutto per la ripercussione materialmente molto maggiore che in essa ha l'azione di un individuo eminente, accade molto più facilmente che lo storico, spesso di temperamento prevalentemente e troppo esclusivamente contemplativo e fantastico, senta in un avvenimento esteriormente grande una poesia di cui egli stesso più o meno inconsciamente lo ha rivestito, e quindi un significato spirituale che di fatto a quell'azione mancava del tutto. E questa è una delle ragioni per cui molti temperamenti contemplativi, anche grandi letterati o filosofi o storici o studiosi d'altro genere, ma senza un senso morale molto saldo, non avendo ragioni personali si lasciano a volte dominare più o meno ingenuamente dall'ammirazione per un personaggio politico che almeno esteriormente faccia azioni rumorose, e sono spesso più o meno consciamente come ogni filisteo grandi ammiratori di chi onestamente o disonestamente vince. Essi non si chiedono poi, giacché non interessa al loro atteggiamento contemplativo, se con fatto questo e nonostante quella superiorità che certamente in qualche senso più o meno grosso c'è sempre in chi vince, non possa essere molto superiore e la sola degna di essere sostenuta la parte di chi esteriormente e per allora ha perduto.

Da questo atteggiamento spirituale è nata in parte anche la famosa satira hegeliana del dover essere fichtiano e kantiano. In parte, essa contiene anche motivi giusti e profondi. Quel dover essere, specialmente nel Fichte, era inteso per certi lati quasi come una cosa che sia da fare e che pure non possa mai esser fatta, come il compito di giungere al punto dove a guardarle pare che s'incontrino due rette parallele: compito assurdo, non altro. Di fronte a questa incompiutezza, quel tanto di spirito profondamente religioso che è nello Hegel afferma con ragione che l'Idea ha una ben altra realtà che questa illusione di Tantalo. Ma poi l'Idea, pensata necessariamente come realtà, gli si converte immediatamente nella realtà del mondo, nella realtà storica che di fatto s'è già realizzata; e gli rimane a questo modo mutilata. Con lo stesso errore della mentalità che egli combatte, e portato dall'equivoco insito nella parola stessa, egli vede la realtà dell'idea sullo stesso piano della realtà dell'empirico, e interessandogli di più questo, finisce per negare l'altra. Così restava incompresa la dignità propria dell'ideale, diversa da quella della realtà ma non già per questo inferiore, e con essa restava incompresa in gran parte o non aveva il posto che le spettava la sostanza migliore dell'età moderna e anche dell'illuminismo, quel senso non solo sempre più forte ma anche sempre più puro dell'ideale che si esprime in tante forme diverse e apparentemente indipendenti, tanti modi diversi in cui si è affermato nell'età moderna lo spirito cristiano: la subordinazione dell'individuo, di ogni individuo, alla legge universale, l'uguaglianza di ogni individuo come persona, quel rispetto infinito della persona che è d'altra parte umiltà e abnegazione dinanzi all'opera da compiere, sacrificio di sé all'idea. Tutto questo lo storicista Hegel, pur vivendone e pur celebrandolo in parte teoricamente, non l'ha sentito così profondamente che non gli prendesse la mano il gusto un po' torbido del reale, e quindi la soddisfazione intellettuale di fare quasi lo smalzato, l'uomo positivo, che bada alla realtà effettuale, e guarda un po' dall'alto quegli ingenui

che si perdevano dietro alle nuvole del dover essere. Dopo, materialisti ed evolucionisti faranno gli spregiudicati e gli smalzati anche con lui, l'ingenuo che credeva ancora all'Idea.

Tutto questo spirito romantico, idealistico ma torbido, ha pesato e pesa ancora sulla Germania, sulla sua cultura e sui suoi destini. Specialmente quel naturalismo etico, nella considerazione storica e nella pratica della vita si offriva, essendo anche più volgare, con tante più attrattive e possibilità immediate di applicazione che non il rigorismo puro dello spirito kantiano, il quale rimase così nell'ombra, mentre questo temperamento spirituale hegeliano ebbe i suoi rappresentanti celebrati nella poesia, nella filosofia, nella storiografia, nella politica, in modo da radicarsi sempre più nello spirito tedesco. Mommsen, Burckhardt, Nietzsche, Bismarck, Marx, sono solo alcuni dei più famosi e dei più efficaci discendenti e predicatori di questo naturalismo, trasformato in vari modi ma sempre riconoscibile, e sempre torbido e impuro nonostante la grandezza degli uomini e delle loro opere. E si capisce bene che l'idealismo romantico non è l'origine prima, ma solo un anello di congiunzione e un punto di diffusione di questo spirito. Forse più ancora che la filosofia idealistica fu la poesia goethiana a diffonderlo: l'idealismo stesso, nato dal Goethe, aveva attinto dall'individualismo faustiano molte delle sue impurità, e più che storicismo questo atteggiamento radicato nello spirito tedesco si può dire faustismo. Nel romanticismo di Jena, la patria di questo idealismo, insieme al clima della rivoluzione francese e della filosofia kantiana e fichtiana, era stato pure l'umanesimo del Goethe uno dei momenti che avevano avuto più efficacia nella sua formazione. Quella celebrazione del puro umano che si era fatto il suo modello nella vita della Grecia classica, inconsciamente aggiungendo molto ad essa per qualche lato, e impoverendola altrettanto e più per altre parti, aveva trovato il terreno preparato da molte circostanze; e così il nuovo ideale estetico della vita si era diffuso largamente, radicandosi nello spirito tedesco ed espandendosi in un nuovo umanismo, senza che si vedessero in generale le deficienze, le impurità, la povertà spirituale che c'erano pure, e per più lati, sotto lo splendore di quella ricca cultura personale.

Intanto, come sempre, con questo senso semplicemente umanistico della vita era possibile uno sviluppo culturale di tipo storicistico ed estetico, anche ricchissimo, ma alle forme più alte e universali della vita etica doveva necessariamente mancare la base. È un segno e un elemento della grande forza e ricerca di questo periodo culturale il fatto che esso portasse in sé non soltanto una vita letteraria intensa, ma anche una corrispondente filosofia, e quindi tutta una visione della realtà, nella quale si cercò in tutti i modi di risolvere compiutamente anche le basi religiose delle visioni della vita a cui esse si contrapponevano; ma l'impresa era tutt'altro che facile, e ad un senso della vita come era quello doveva riuscire solo in parte. Cercando di radunare e fare rientrare nel suo individualismo umanistico quelle forze più alte che si sono formate nella storia affatto indipendentemente da un ideale di vita come quello, la religione e lo stato in quanto ideale religioso, il romanticismo filosofico cadde inevitabilmente nella contraddizione così comune nella età moderna, specialmente dal Settecento in poi, sino ai nostri giorni, di non vedere la religione e lo stato come nazione e patria se non dal lato storico e psicologico per cui esse sono forme nello quali di fatto si realizza o si è realizzato lo spirito umano, senza ammettere veramente per noi la validità della impostazione di vita che esse implicano; di non vivere veramente noi, di non comprenderle come forme attuali, di sentirle, se non di teorizzarle, come forme del passato, come momenti superati, e di volerle tuttavia non solo giustificare ma anzi secondare: l'assurdità di proporsi di insegnare il falso ai fini della verità. Lo Hegel poteva pensare di aver fondato filosoficamente l'idea dello stato, pure avendola impoverita della sua base religiosa; ma lo Schleiermacher rimaneva ben lontano dall'aver fondato la religione. In quel panteismo estetico c'è la dipendenza dall'ordine dell'universo; non c'è Dio. A questo modo, anche per gli spiriti più religiosi, la religione non riusciva che ad un sentimento come appunto nello Schleiermacher, o, come nello Hegel, ad un intellettualismo mistico, che è sempre più intellettuale: lo spirito assoluto diventa sempre più incline allo spirito oggettivo. Ma l'Idea che si celebra come spirito assoluto, arte religione e filosofia, è una cosa ben piccola e meschina rispetto a Dio. Anche solo nell'atteggiamento psicologico, in cui pure la divergenza è infinitamente piccola rispetto a quella che è nell'idea dell'oggetto, c'è tra i due termini la differenza che passa tra ciò che si ammira nel rapimento estatico che si prova tutt'al più di fronte al sublime, sentimento in fondo mistico e lirico, insomma di natura

prevalentemente fantastica, e ciò che non solo si guarda a questo modo, ma si adora, e si concepisce e si cerca di ricordare sempre come ragione e fine morale di ogni attimo della nostra esistenza: ciò per cui è naturale che si viva, e, occorrendo, si dia la vita. La grande deficienza di questo umanismo, è, appunto, che tra i suoi ideali di vita ci sono il poeta ed il filosofo, c'è magari anche il politico ed il soldato; mancano il santo e l'eroe, l'eroe puro, religioso. Si comprende la cultura, la vita, non il sacrificio.

Ma certo al clima spirituale di questo mondo di cultura motivi come questi si sentono quasi affatto estranei. Come sinché si rimane ad una concezione della realtà come sviluppo, si rimane ad una natura, per quanto purificata raffinata ed elevata nell'intento di spiritualizzarla; come qualsiasi dialettica, per quanto anch'essa raffinata e volatilizzata e sublimata, è naturalismo, così nell'umanismo che si esprime teoricamente anche in questi motivi, il fine e il valore della realtà, per quanto si faccia, si concepisce ancora secondo uno schema e a un modo eudemonistico. Dalla natura al mondo morale si può vedere il passaggio nelle realtà oggetto dell'esperienza, ma finché ciò che interessa è questa realtà, si è ancora fuori del vero spirito morale: dal punto di vista ideale, tra i due termini non c'è passaggio, ma salto; dal fatto contingente, al dovere assoluto. E finché, come in ogni umanismo per quanto alto, non si pongono in atto le esigenze morali, ma si guarda, nel fatto, a quella che si dice allora la *realtà* morale, quello che di più alto si potrà trovare come spiegazione del valore morale sarà lo svolgimento della personalità, la formazione del carattere, la celebrazione dello spirito, il trionfo dell'Idea: evidentemente, felicità sempre più alte e più fini, ma sempre felicità: che si parta dalla realtà umana, come in ogni metafisica dello spirito, si arriverà nel caso migliore a comprendere il valore dei principi morali che si sono ricavati da altre fonti, e anche questo non sempre Ano in fondo; ma tutta la spiritualità morale si vedrà sempre come dal di fuori, o alla rovescia dal di sopra; e non si feconderà se non assai debolmente, il puro umano pare che basti nella vita contemplativa benché già in quella tenga a rinchiudere sempre più in un estetismo egoistico e moralmente sterile, che non porta conseguenze più gravi solo perché arginate ancora dalla vecchia educazione; e così quell'idealismo, a cui quella concezione della vita da sé non avrebbe mai potuto portare, poteva durare in quell'isolamento di studiosi artisti e filosofi. Ma quando venga poi la necessità di agire, viene pure in luce la sterilità di quel modo di sentire la vita, la mancanza di fede nell'ideale che in esso a poco a poco si matura, e che abitua a seguire non l'idea ma la realtà, cioè il novanta per cento, semplicemente la via più comoda a noi stessi. E così, lasciando da parte le generazioni formatesi sull'idealismo, si può vedere già negl'idealisti stessi, specialmente in quelli più romantici ed umanisti, come di fronte alla realtà pratica dimostrassero spesso tutt'altro che fede pura nell'idea, ma invece fiacchezza di carattere, e strappi e incoerenze forti, e per lo meno mancanza di elevatezza morale. È, in generale, l'inferiorità morale dello spirito goethiano allo spirito kantiano. Dietro agli uomini Goethe e Hegel, noi vediamo sopravanzare, tanto più alti, il Kant e se mai il Beethoven: ma questi, appunto perché tanto più alti, rimanevano rispetto a quelli moralmente senza seguito. E quello che è peggio, e che forse avrà più. conseguenze nello svolgimento posteriore della cultura nazionale, non è il fatto di per sé che agli idealistici romantici l'elevatezza morale mancasse nella pratica della vita, ma il fatto che anche nella loro filosofia mancasse un punto d'attacco a ciò: con quelle celebrazioni dei trionfi dell'Idea manca poi il senso della necessità di tenerle fede ferma nell'umile realtà quotidiana.

In questo modo, all'idealismo speculativo rimaneva estraneo proprio nella sostanza lo spirito kantiano. Se il Kant aveva puntate tutte le forze verso la dissoluzione della vecchia mentalità metafisica, questi riprendevano da essa l'impostazione fondamentale del loro sistema. Mentre il Kant aveva mirato a rispettare con la sua cauta razionalità l'autonomia e lo spirito intimo delle varie esigenze della ragione di cui egli ricercava criticamente i principi, questi partendo col loro nuovo razionalismo dall'identità di pensare ed essere, del naturale e del ragionevole, di Dio e della realtà, lasciavano perdersi sin dal principio quell'autonomia e dando la prevalenza ad una di quelle esigenze impoverivano la vita spirituale in una metafisica, nella quale gli altri valori o mancavano quasi affatto, come avveniva nel Fichte, o, come era nello Schelling e nello Hegel, essi pur essendo accolti in gran numero venivano livellati in una visione naturalistica o storicistica. La comprensione poi della scienza positiva della natura, e della scienza positiva in generale, mancava quasi affatto a tutto l'idealismo, che così si isolava da tanta parte della cultura contemporanea, e dava in mano agli

avversari una ragione di più, e delle più forti, contro l'idealismo e la filosofia in generale. Ma, perdita più grave, mancava ugualmente agli idealisti quello spirito di onestà e chiarezza mentale che la ricerca positiva sola, in generale, può dare. Al suo posto, la forma mentale era data a gran parte degli idealisti romantici dallo spirito della teologia e della mistica tedesca, passate specialmente nello Hegel e nello Schelling con tanto misticismo confuso, torbido ed anche equivoco, e da essi e con essi in tanti contemporanei, nell'epoca del Romanticismo, in quella maturazione ed espansione violenta di un popolo giovane e ancora un po' primitivo, che passava quasi di un salto dal chiuso di un mondo medioevale all'affermazione di tutte le libertà. Il misticismo teosofico del vecchio Schelling e tutte le forme analoghe, non erano che lo straripare di quelle correnti, già prima presenti, so quegli argini della logica che appena nello Hegel erano riusciti a stento a contenerle.

Mentre dunque intanto da una parte il Kant aveva cercato, mettendo al bando ogni metafisica, di non oltrepassare e non travisare la esperienza, ma di comprendere con la massima larghezza ogni contenuto dell'esperienza nella sua indipendenza, e d'altro lato aveva cercato e raggiunto la massima absolutezza di ogni principio, gli idealisti perdono le due cose insieme. Sovrapponendo al pensiero comune il pensare speculativo, all'intelletto la ragione, all'esperienza una metafisica, senza riuscire a mediarle, si perdeva da un lato l'originarietà dell'esperienza viva, e si ammetteva d'altra parte quasi una dualità di principi che significava la perdita della loro absolutezza; non larghezza, ma incertezza e mancanza di chiarezza. Per tutte queste ragioni, se la filosofia consiste nel valore del metodo, nella profondità e larghezza e sicurezza della mentalità, tutto l'idealismo è molto inferiore al Kant. Non parliamo dello Schelling, così debole e incerto gnoseologicamente; ma anche lo Hegel, il più forte e smaliziato, che dava tanta importanza alla logica ed alla gnoseologia ed ha interpretati e giudicati tanti filosofi e sistemi, con tutta la sua malizia storica e le sue satire dell'ingenuità del Kant, è alle radici nascoste della sua mentalità molto più ingenuo di lui. L'intellettualismo e naturalismo fondamentale che si esprimono nel suo panteismo storicistico rappresentano di fronte al metodo critico una mentalità molto più antiquata e nell'intimo più rozza e ineducata, più primitiva, quasi medioevale di fronte alla mentalità così moderna del Kant: cosa di cui si potrebbe avere anche una riprova nel facile diffondersi e quasi popolareggiarsi dello hegelismo nei paesi a cultura arretrata, specialmente scolastica, mentre la filosofia kantiana si è infiltrata e si infila molto più lentamente» e rimane molto più ristretta al mondo dell'alta cultura.

Tutte queste limitazioni naturalmente mirano non a concludere che il movimento idealistico non fosse un grande e intenso movimento filosofico, ma solo a non vedere la sua grandezza dove non è, dimenticando i suoi lati deboli, che è non poco importante notare, specialmente presso di noi e nel nostro ambiente culturale. L'idealismo, lo si sa bene, ha fatto molto anche nel lavoro di assimilazione di critica del kantismo, portando molto innanzi e a prima vista quasi a compimento l'eliminazione del significato teoretico della cosa in sé, e così facendo la critica di tutti i dualismi della riflessione che rimangono nel Kant quasi come realtà metafisiche. La risoluzione delle dualità di forma e di materia, di pensiero e sensazione, e di tutte quelle analoghe, giunge a volte, specialmente nello Hegel, così a fondo, che per tanti punti noi non potremo dire nulla di più profondo e di più conclusivo: e allo stesso modo è spesso insuperabile il senso dell'apriorità che è nello Hegel, per cui parte di quello che di incerto e di incompiuto rimane nel soggettivismo kantiano, è veramente superato nella nuova oggettività hegeliana, dove lo spiegarsi del concetto è la stessa vita e necessità interna dell'oggetto. Pure, ciò che l'idealismo specialmente di tipo hegeliano ha di più suo e insostituibile, non è questo, ma è la ricchezza di esperienza storica, quindi la grande quantità e diversità di valori spirituali che esso sistema nella sua concezione della realtà: la grande varietà di forme e di vita che esso raccoglie e presenta, dalle più umili a quelle più alte, sulle quali batte più forte l'accento. Quella certa religiosità mistica ed estetica che sa di primitivo è la convinzione quasi inevitabile per poter giungere a tanta larghezza di passione contemplativa e quindi di comprensione nei mondi della storia, e quella certa mancanza di chiarezza e di certezza che rimane spesso nell'indirizzo della sua vita e del suo pensiero ne è quasi inevitabilmente la conseguenza. Ma insomma, per la fondazione critica di tutti questi valori, e per acquistarne il senso preciso nella loro purezza, noi dovremo ancora andare direttamente al Kant, e servirei dello Hegel piuttosto come mezzo a intendere e ad approfondire il suo predecessore, svolgendo il metodo

hegeliano come una delle tante possibilità interne di quello kantiano: cioè, il valore dell'idealismo lo troveremo sempre, più considerandolo come contenuto che giudicandolo come forma mentale.

A conclusioni analoghe si giunge, quando si mettano a confronto con lo spirito kantiano, come prima si è inteso, gli altri maggiori filosofi contemporanei presso a poco ai tre grandi idealisti a cui si pensa comunemente e che perciò si sono tenuti di mira sinora. Si sa che in quella grande fioritura del pensiero tedesco che si ebbe nei primi tre o quattro decenni dell'Ottocento, si possono trovare rappresentati anche da grandi pensatori tipi molto vari di filosofia. Dovendo raccogliarli in una caratterizzazione breve e un po' esteriore, si potrebbe passarli in rassegna, giacché il tipo di filosofia predominante in quel periodo è rappresentato anche dalla triade più famosa si è chiamato idealismo speculativo, a seconda che essi si possono avvicinare più o meno o niente affatto all'idealismo speculativo. Così, andando dallo Schopenhauer al Krause allo Schleiermacher allo Humboldt, mentre si sente una certa affinità per cui tutti si possono dire idealisti, si avverte pure un passaggio presso a poco graduale da un tipo di filosofia più speculativa a un tipo sempre meno metafisico, e più umanistico, d'impostazione storica ed estetica: mentre lo Herbart sta a parte, e pur appartenendo anch'esso alla classe dei metafisici e pur potendo esser detto idealista per la sua gnoseologia, coi suo spirito così prevalentemente matematico e così poco storico, umanistico ed estetico, si differenzia troppo dal tipo generale dell'idealismo contemporaneo per poter essere messo con gli altri idealisti. E ci sono poi quelli molto minori, ma notevoli e sintomatici per vari motivi, che non sono né idealisti né metafisici, il Bolzano, il Fries e il Beneke, tutti in vario modo molto vicino al naturalismo. Tutti questi filosofi, anche i minori, hanno la loro importanza e sono da tener presenti da chi voglia seguire con una qualche volontà le vicende del pensiero tedesco nell'Ottocento. Quelle tendenze a semplificare che sono sempre molto forti in noi tutti e che ci portano a rappresentarci in modo molto schematico e convenzionale nella storia, ci portano in questo caso, insieme con le altre ragioni, a vedere incentrato troppo esclusivamente sullo Hegel la storia della filosofia nel periodo dell'idealismo, e questo modo di presentarla si può trovare in tanti filosofi anche tutt'altro che hegeliani. Quanto più, esclusivamente poi per quelli dell'una o dell'altra parte la filosofia di quel periodo si assomma nella filosofia hegeliana veduta nella sua forma esteriore, tanto più, naturalmente gli uni guardano a quell'epoca come ad un paradiso perduto, e nell'abborrimento per tutto ciò che se ne allontana, non vedono altro scampo che, come si dice, un ritorno all'idealismo, e tanto più gli altri non dando valore a null'altro che al positivo, si compiacciono e si gloriano che siano state per sempre sorpassate e dimenticate quelle aberrazioni. Ma è facile vedere che anche restando a quello che si dice l'idealismo si tratta di tutto un modo di pensare di sentire e di vivere che ha avuto in questo periodo oltre allo Hegel altri grandi rappresentanti e maestri. Lo Hegel, raccogliendo in sé gran parte di quella cultura e portandola nella sua persona molto in vista e in prima linea nel mondo universitario, è rimasto poi sempre segnapolo in vessillo: ed è avvenuto così, come sempre accade in quei casi, che siano riportate e si riportino al suo nome tante idee e forme mentali che realmente hanno trovato in lui solo un rielaboratore o uno dei tanti rappresentanti o seguaci. Così, senza dire delle scuole vere e proprie altre dalla sua, a volte molto numerose come quella dello Schelling, c'è appena bisogno di accennare che spesso anche quei teorici o storici che si mettono tradizionalmente nella sua scuola, risentono oltreché della sua dell'efficacia dello Schelling e dello Schieiermacher o dello Humboldt o di altri molto più di quanto non si noti generalmente quando si segue confusamente il bisogno di classificare e si guarda più che ad altro alla fortuna ed al successo esterno della sua scuola e del suo nome.

Ma anche questo mondo di cultura idealistica è solo una parte, per quanto quella più ricca e più grande, della vita filosofica di quel periodo. Il fascino estetico di quelle ricche personalità, filosofiche che hanno il loro corrispondente in letteratura nella poesia e nel mondo culturale del Goethe, dello Schiller e dei romantici, finisce col far guardare da molti più o meno esclusivamente ad essi, con una unilateralità che si ripercuote poi nel modo di vedere tutta la storia del pensiero posteriore. Perché non considerando i fili che legano molti problemi e pensatori del secondo Ottocento o anche del Novecento a problemi dei pensatori della prima metà del secolo che rimasero estranei all'idealismo come comunemente s'intende, si esagera di conseguenza il distacco tra i primi e gli ultimi decenni del secolo; vedendo tra i due periodi una soluzione di continuità nella tradizione

filosofica maggiore e diversa da quella che pure ci fu realmente. Basta invece dare anche solo uno sguardo ai più importanti filosofi tedeschi e non soltanto tedeschi del periodo posteriore, per vedere come importino nella loro formazione anche filosofi del periodo precedente non idealisti, oltre che idealisti che non sono lo Hegel: e per intravedere che dunque questi filosofi debbono avere un'importanza maggiore di quella che comunemente viene loro data anche da quegli stessi tra i loro successori che da loro hanno imparato molto. Per quanto, per esempio, il pensiero dei Lotze derivi in prima linea dallo Hegel e dalla tradizione dell'idealismo, non è possibile intenderlo senza tener conto anche dello Herbart. E per prendere un esempio molto vicino, si sa da tutti, nonostante che da principio fosse notato troppo poco, che il Croce ha preso bensì dallo Hegel i due concetti che esteriormente sono rimasti fondamentali nel suo pensiero, e che del resto sono anche più discutibili, i concetti di filosofia dello spirito e della dialettica; ma, anche a parte quello che il Croce ha ripreso direttamente dal Kant e dal neokantismo e storicismo tedesco, una certa forma mentale herbartiana è rimasta profondamente radicata e fondamentale nello spirito più intimo della sua filosofia. E non è meno significativo il fatto anch'esso comunissimo nella filosofia degli ultimi cinquant'anni, di filosofi che pur non derivando da quelli, sono stati portati dalla necessità stessa dei loro problemi a riprendere più o meno indipendentemente e più o meno consapevolmente, concetti e impostazioni affini. Così il Croce per lo Humboldt e lo Schleiermacher, così lo Husserl per il Bolzano e anche lo Herbart, e così il Lask, con più indipendenza iniziale e in conseguenza di una semplice affinità di problemi, per filosofi anche minori, il Krause e il Fries.

Il punto da cui ci interessa di più guardare tutti questi filosofi, è naturalmente la loro posizione rispetto a quello che si è inteso come il più profondo spirito kantiano. Più d'uno tra di loro, come già fra i tre maggiori idealisti, crede e afferma di essere il vero e legittimo successore del Kant, e tutti in un modo o nell'altro gli sono molto lontani, e riprendono motivi e forme mentali che il Kant aveva esplicitamente o virtualmente dissolte; dandoci così quasi una riprova della profondità dell'opera kantiana e della necessità di un grande lavoro per assimilarla. Quello per cui più generalmente sono lontani dal Kant è prima di tutto lo spirito speculativo. Porte non solo in quelli che si dicono idealisti ma anche negli altri, esso è accentuato di più, così da costituire il cuore del sistema, specialmente nello Schopenhauer, nel Krause e nello Herbart: in un modo poco importante e nuovo nei primi due, in un modo invece originale nello Herbart, che anche per la forma del sistema è il più forte e vivo, insieme al Fichte e allo Hegel, tra i successori del Kant.

Come si sa, l'importanza dello Herbart, considerato dal punto di vista a cui noi ci mettiamo, sta nell'aver ripresi dal Kant e svolti conseguentemente alcuni dei motivi, fondamentali nella mentalità kantiana, che l'idealismo dal Fichte allo Hegel aveva trascurati e anzi spesso misconosciuti: e per questa ragione lo Herbart è per parecchi lati più vicino dello Hegel al Kant e interprete più fedele del suo stile. Ma nonostante questa sua opposizione agli idealisti, la sua forma mentale e quindi l'impostazione della sua filosofia sono di carattere altrettanto speculativo. Esse sono lontane quanto quelle degli idealisti da lui combattuti dal soddisfare alle richieste dell'esperienza, ed ebbero perciò come quelle direttamente poca presa sullo spirito del naturalismo. Le sue dottrine nascono troppo dalla contrapposizione a quelle dell'idealismo romantico, e già questo farebbe sospettare in quel senso. Difatti, il suo così detto realismo è, come si sa, metafisica come l'idealismo: alla base di tutti questi sistemi rimane il presupposto che l'assoluto si deve conoscere come si conosce ogni realtà di fatto: se no, si deve scavalcare la ragione comune e finire coll'irrazionalismo ad una particolare intuizione o razionalità, distaccata da quella comune. È vero che i reali per lo Herbart non sono conoscibili teoricamente, allo stesso modo che non è conoscibile teoreticamente la cosa in sé kantiana. Ma nell'indecisione in cui questa è rimasta nel Kant, indecisione prodotta da motivi profondi ma non giustificata e, come si sa, contraddittoria, non è escluso che essa potesse eventualmente anche essere conosciuta in qualche modo, per esempio da altri esseri: concetto a cui si aggiunge, nello Herbart, l'aggravante che egli poi effettivamente ammette dei reali e del loro rapporto col mondo dei fenomeni una conoscenza molto più vasta e quindi più vicina a quella empirica di quella che avrebbe ammessa il Kant.

Tutto dunque punta, anche lo Herbart, su una realtà concepita come assoluto: segno sempre sicuro che si farà poi della metafisica, e non si soddisferanno mai le esigenze della positività della

realtà naturale e storica. Anche per lo Herbart quindi, naturalmente, alla « vera realtà », che Sa filosofia raggiunge, si arriva soltanto con una nuova elaborazione dei concetti a cui porta l'esperienza, in tutte le scienze che su di essa si basano: la filosofia della natura è una scienza sui concetti fondamentali della scienza. Si capisce che a questo modo lo Herbart, par avendo il senso del positivo dell'esperienza, non riesca a portarlo nella sua filosofia, né a trovare un punto di passaggio tra i due termini, per una ragione, si può dire, direttamente opposta a quella per cui non lo trovava la filosofia del Romanticismo, e con conseguenze ugualmente opposte. I filosofi del Romanticismo, avendo per lo meno più scarso il senso del positivo, violentavano l'esperienza per ridurla ai loro schemi; ma da queste violenze era venuto fuori un impulso non trascurabile alla ricerca positiva, che a quel modo era maltrattata, ma era anche scossa e riempita di problemi. Invece lo Herbart, anche, appunto, per il senso più forte del positivo da rispettare, e con la fine coscienza dei limiti che lo distingue, cerca di evitare che la filosofia s'immiserì nel lavoro materiale delle scienze particolari, e pretenda conoscere ancora una volta a modo suo quello che esse hanno già conosciuto: essa deve analizzare soltanto i concetti fondamentali di materia, di atomo e simili, per far vedere che in essi non vi sono contraddizioni se si considerano semplicemente come la forma fenomenica del divenire reale, a noi sconosciuto. A questo modo, la sua filosofia della natura non cambiava nulla dei risultati delle scienze positive, ma era pur una costruzione affatto artificiosa e nuova, e naturalmente rimaneva, come poi quella del Lotze che la intese in modo molto simile, quasi senza effetti su di esse. Come si vede, il nome di realismo dato alla sua filosofia, che, come si sa, non avrebbe senso se si intendesse con quella parola il realismo comune, da cui egli, come il Kant, non è meno butano di quello che si dice idealismo, è invece molto significativo se si intende come dev'essere inteso, come contrapposizione a quest'ultimo. E' però, come si è detto, una contrapposizione sullo stesso piano. Tutt'e due le filosofie sono metafisiche; ma quella dell'idealismo è metafisica antiintellettualistica, mentre la sua, proprio in quella parte che egli ha svolto come metafisica, è il trionfo dell'intellettualismo, sebbene la sua filosofia, presa nell'insieme, contenga motivi antiintellettualistici e kantiani che l'idealismo ignora. La realtà, che essi teorizzano nella loro metafisica, è per l'idealismo, pieno del senso della storia e della vita vivente, tutta satura di contraddizioni, tutto un contraddirsi: per l'intelletto matematico dello Herbart, se le contraddizioni vi sono, esse vanno eliminate per raggiungere la «vera» realtà, la quale deve essere priva di contraddizioni, In tutti e due manca la visione chiara, che era invece spuntata per esempio nel Kant, che si tratta di contrasti, non di contraddizioni, e che quindi essi debbono restare; ma che con questo non si nega per niente la logica dell'intelletto, la razionalità comune, e che l'assolutezza e l'universalità del diritto storico, come di quello della scienza astratta, rimangono con ciò intatte. Anche qui si vede come l'inferiorità di tutti questi al Kant si possa riassumere tutta nell'aver ripresa la mentalità metafisica. L'idealismo, partendo dall'unità, non è riuscito ad arrivare alla pluralità: dall'unica realtà assoluta non gli è riuscito, naturalmente, di dedurre i fenomeni contingenti dell'esperienza. Lo Herbart, partito dalla pluralità, non riuscì ad arrivare all'unità, che non si riesce a trovare in nessun modo nel suo sistema. Dio si presenta come oggetto di un bisogno etico-estetico, e non ha nulla a che vedere con i reali: cosicchè non si capisce più che cosa questi significhino, e se ci siano più assoluti. Egli comprese e volle mantenere un lato importantissimo del metodo kantiano, la necessità di svolgere i vari problemi indipendentemente: ma quei problemi, nella sua mentalità intellettualistica, gli si trasformarono quasi in realtà, tra le quali egli naturalmente non riuscì a trovare nessun vero punto di collegamento: e gli rimasero dinanzi tante scissioni assolute, senza che fosse spiegata neppure la loro ragione. Qualche cosa di questo metodo kantiano, meglio che nell'idealismo metafisico, è nello Schleiermacher e nello Humboldt; ma senza una fondazione gnoseologica, e quindi senza che la loro trascuranza del problema metafisico nella sua forma più caratteristica abbia il valore di una soluzione. Anche la loro importanza è piuttosto nella ricchezza di contenuto storico e umano che nel metodo: come gli idealisti, e più ancora, specialmente più del Fichte e dello Schelling, essi sono ricetti di umanità e svolgono anche parecchi problemi che quelli non avevano compresi: ma questa ricchezza di contenuto si può dire che riesca anche in essi, anzi in essi molto più che in quelli, a scapito di una profonda consapevolezza e novità nella loro forma mentale. Essi si tormentano assai poco sul problema gnoseologico e metafisico, e nonostante spunti particolari molto felici, nel complesso ritornano o rimangono in gran parte a vecchie posizioni. Così lo Schleiermacher rimane, nella costruzione del suo sistema, a quella tradizione immediata dei

diversi valori in diverse forme di vita psicologica che era anche, però già virtualmente superata, nel Kant, e sarà poi in tanti sistemi del neokantismo, sino al nostro idealismo: e rimane ugualmente nel problema della conoscenza all'indecisione kantiana tra la ricettività e la spontaneità.

A questa impostazione psicologica kantiana, in forma molto più accentuata, si ricollegano anche gli altri due filosofi minori che si danno come seguaci e continuatori del Kant, il Fries e il Beneke. Avversi tutti e due all'idealismo speculativo, compreso in questo, fatto da notarsi, lo Herbart, accolgono qualche cosa dello spirito realistico solo dell'autore appunto meno metafisico, lo Schleiermacher: ma vogliono tenersi stretti al Kant, e precisamente al lato che l'idealismo speculativo aveva trascurato e anzi combattuto, l'empirismo e lo spirito della scienza naturale. Non c'è prova migliore che i filosofi di tutta questa epoca sono lontani dal positivo, del fatto che non lo raggiungano neppure questi che se lo propongono così espressamente. Il Fries si proclama empirista: ma empirista egli è solo in quanto concepisce la filosofia come scienza psicologica dell'esperienza, scienza cioè che ricerca nell'esperienza psicologica le proposizioni *a priori*, le quali, nei loro vari generi, vengono non dimostrate, ma mostrate nella coscienza. È chiaro che in questo egli riprende anche un grande motivo kantiano, ma lo riprende con una mentalità che il Kant aveva cercato di distruggere. La sua filosofia è veramente quello che si dice: empirismo, non comprensione dell'esperienza. E come ogni empirismo anche questo è sullo stesso piano della metafisica: le proposizioni *a priori* vengono provate come fatti, non penetrate e poste dalla ragione come la sua stessa essenza. Perciò non meraviglia il fatto che la filosofia del Fries riprenda, come ogni forma di idealismo psicologico, quella metafisica delle facoltà dell'animo e delle attività spirituali che l'idealismo speculativo dello Hegel aveva gloriosamente combattuta e abbandonata. Il Fries, come faranno poi molte correnti della seconda metà del secolo, cerca di mantenere del Kant, contro l'idealismo, il senso della positività delle scienze naturali, ed ha del Kant, più che lo avessero gli idealisti, lo spirito alto di onestà e di rigore etico; ma è per tanti lati, come portava la sua formazione, più vicino all'empirismo prekantiano che al Kant, e perde del Kant quel punto fondamentale che l'idealismo aveva invece svolto e scavato a fondo: non comprende coerentemente l'apriori, e finisce nello psicologismo.

Che è quello che capita, ma in forma molto peggiore, anche al Beneke. Notevolmente posteriore, il Beneke ci mostra in che direzione doveva naturalmente tendere questo empirismo, man mano che diminuiva il contatto diretto col Kant e si accentuava quello col naturalismo contemporaneo. Non è più solo il Kant, nella interpretazione dello Schleiermacher e del Fries, ma è più ancora l'empirismo e naturalismo inglese e tedesco uno dei punti di collegamento più importanti per il suo pensiero. E questo non è più semplicemente empirismo, ma schietto naturalismo psicologico. La filosofia è la scienza naturale dell'esperienza interna, del fatto psicologico, che studia la genetica dell'anima, i suoi processi psichici fondamentali. E con tutto questo, nonostante tutta l'avversione alla psicologia metafisica e matematizzante dello Herbart, il Beneke non fa però affatto della psicologia veramente scientifica. La sua psicologia non è meno speculativa di quella dello Herbart: non è osservazione, ma costruzione. Da filosofia si dovrebbe secondo lui contenere di fronte ai dati dell'esperienza come la fisica, e dovrebbe, come la fisica, semplicemente costruirli; ma di fatto nella sua filosofia di esperienza ce n'è poca, e la costruzione è il lavoro dominante: altro esempio decisivo della diffusione dello spirito speculativo in quell'epoca e della scarsezza del senso del vero positivo, non metafisico, ma empirico. Che invece questo non si trovi neppure nel Bolzano, si spiega in altro modo. Il Bolzano non subiva tanto l'efficacia dello spirito metafisico e speculativo degli ultimi cento anni, perché aveva addosso un carico più grave, tutte la mentalità scolastica che da buon cattolico egli tentava di dover mantenere, e voleva mantenere. Si permetteva in generale di rammodernarla tutt'al più con quella leibniziana, ma una vera originalità, come accade spesso ai cattolici in questi ultimi tempi, egli non poteva raggiungerla se non in quei campi con cui i suoi pregiudizi metafisici non avevano nulla a che fare: in quelle acute analisi e in quelle costruzioni di rigorosi schemi logici, in cui la sua solida e sottile educazione mentale di matematico poteva lasciar libero e far fruttare il suo senso forte dell'oggettività. Anche in questo, egli è il rappresentante di una mentalità che riapparirà in molti altri filosofi tedeschi dei cento anni seguenti: dotati dell'occhio del matematico, rigoroso e profondo per certi problemi di logica astratta, ma di nessun senso vero del positivo, e di nessuna educazione mentale più propriamente filosofica, alla metafisica e alla

gnoseologia. Così egli è di fronte all'idealismo in quella posizione che era già allora di molti, ma sarà specialmente nel cinquantennio seguente la situazione dichiarata di moltissimi, e non solo di cattolici e non solo di mentalità matematiche, ma di tanti che intenderanno esser filosofi. Egli sa vedere e far notare le equivocazioni concettuali, gli arbitri costruttivi dell'idealismo, e da uomo così ammirevolmente onesto come egli era, confessa quello che allora ben pochi o quasi nessuno confessava apertamente, di non capire tante cose in quella filosofia. Ma, appunto, non capiva; ed era perciò ben lontano da poterla correggere, dal potersi provare a far anello che pure era necessario: cercar di raggiungere quello che ad essa mancava, mantenendo quello che essa aveva di positivo.

Ma, a parte questo esempio di una mentalità rimasta si può dire affatto estranea al kantismo, si è veduto come lo spirito kantiano fosse compreso o meglio attuato solo in piccola parte, anche da quelli che al Kant si richiamavano. Tanto i sistemi speculativi e costruttivi quanto l'empirismo e lo psicologismo sono lontani da soddisfare a quella conciliazione della ragione con l'esperienza che il Kant aveva cercata e avviata nel concetto di apriori. Il concetto della spiritualità pura, era compreso solo in piccola parte e idealisti o realisti o naturalisti, facevano tutti della metafisica: l'empirismo ne è solo una forma speciale. Il Kant aveva distrutto virtualmente l'intellettualismo, e questi erano tutti molto intinti di mentalità intellettualistica; tutti più o meno partivano e rimanevano nella così detta mentalità realistica, alla dualità metafisica di soggetti e oggetti, spirito e natura. Il problema era di superare questa dualità immediata di esperienza e condizioni della esperienza, di realtà storica e forme ideali: e invece rimaneva anche qui, come nel Kant, il distacco di *a priori* e *a posteriori*, di razionale e reale. Si potrebbe dire prendendo dei tipi di pensatori vicini insieme a noi e a quell'idealismo, che l'intellettualismo si faceva sentire o più come ingenuità ossia debolezza gnoseologica, come da noi nel Croce, o più a scapito dell'autonomia dei diversi valori, come nel Gentile. Ma come l'idealismo aveva realizzato in varie forme dei grandi progressi sui Kant tanto nella soluzione del problema gnoseologico quanto nella capacità di comprensione storica, così questi nostri filosofi sono molto più innanzi di tutti quelli in un punto fondamentale, proprio secondo le nostre idee direttive. Quello che c'era di più antiquato e di più debole nel Kant, per cui egli rimaneva più legato alla vecchia mentalità intellettualistica, era la concezione della ragione. Era rimasta per varie parti nel Kant, quasi come naturale e indiscutibile, la concezione del vecchio razionalismo, per il quale la ragione era la facoltà direttiva [Così nel dattiloscritto; ma probabilmente: deduttiva] e la razionalità e l'apriori erano quindi possibilità di deduzione in senso stretto, oscillante tra la commensurabilità matematica e la derivabilità per emanazione. Questi filosofi, rimasero alla mentalità comune proprio in questo punto in cui la mentalità kantiana non ne divergeva espressamente, vedendo la razionalità quali più nell'uno quali più nell'altro di questi due sensi, e prendendo posizione di fronte ad essa, a seconda che la loro mentalità inclinava più all'uno o all'altro, o a nessuno dei due. Gli uni cercarono di dedurre razionalmente tutta la realtà da un principio da cui essa quasi emanasse, altri si accontentarono di far vedere quasi la commensurabilità razionale interna dei vari ordini di realtà e irrealità, altri infine, per tenersi stretti alla positività, non vollero sapere di razionalità di nessuna specie. Così da un lato l'idealismo, per salvare l'assolutezza dell'apriori, e non cadere in un empirismo naturalistico, credette necessario dedurre la realtà empirica dall'idea; col risultato che da una parte fece violenza all'esperienza e non seppe rispettare la sua effettiva individualità, dall'altra fu costretto a riconoscere col Fichte che non si poteva arrivare a dedurre i contenuti particolari della sensazione, e con lo Hegel che razionale era la realtà nel senso enfatico della parola, non la realtà accidentale dell'esperienza comune. D'altro lato lo Herbart, per non violentare la realtà positiva, lasciò la metafisica e tutta la filosofia come staccata da essa, e solo collegata nella dimostrazione che non c'era contraddizione tra di loro, né all'interno della vera realtà né tra le soluzioni affatto staccate dei vari problemi della filosofia. E infine gli empiristi, per non cadere nella speculazione che oltrepassasse la cerchia della esperienza, e non costruire deduzioni sul vuoto, perdettero il valore autonomo e assoluto dell'apriori, la razionalità della filosofia!», cioè la sua sostanza e la sua ragione d'essere, e finirono nel fatto psicologico naturalisticamente inteso, in certi punti nel fatto bruto; che non era però esperienza genuina, ma anch'esso una costruzione arbitraria più o meno inconscia. Si capisce che con queste posizioni, nonostante grandi passi fatti specialmente dallo Hegel nella sua soluzione, permanesse più o meno

chiaramente il dilemma; razionalismo o irrazionalismo. La ragione e l'esperienza rimanevano ancora come due fatti l'uno di fronte all'altro.

Si cercherà di vedere come la filosofia tedesca nell'Ottocento ha lavorato a questi problemi, e quindi in quali forme e fino a qual punto essa ha assimilato e realizzato quello che si è posto al principio come il più vero e profondo spirito kantiano. Naturalmente il dire che la filosofia tedesca dell'Ottocento ha lavorato a questi problemi non ha un senso strettamente storico, e già l'aver presentato a quel modo il pensiero kantiano, benché sia anche storicamente giustificata la scelta del Kant e non di altri per quel posto, dipende tutto dalle nostre tendenze speculative. Noi abbiamo determinato quale sia lo spinto più profondo del kantismo ponendo già in quello, almeno in germe, ciò che crediamo sia del tutto migliore che si può trarre da tutto quello del pensiero posteriore che noi conosciamo. Chi ponga come ideale della sua filosofia la massima larghezza di comprensione insieme alla massima sicurezza di giudizio, al massimo rigore e alla massima coerenza dei principi, troverà questo in un modo speciale nella mentalità kantiana, come massimo rispetto e fedeltà alla esperienza e alle leggi delle sue forme autonome, insieme alla massima assolutezza della ragione, dell'apriori. Lo stesso ideale si può tradurre come l'ideale della capacità di sprofondarsi in ogni forma di vita spirituale, della massima ricchezza di vita anche fantastica, e della massima larghezza di comprensione storica, unita con la massima chiarezza mentale, con la capacità di rendere tutto quel contenuto nella semplicità della mentalità comune o scientifica: ed è insomma sempre l'ideale della massima ricchezza e libertà di vita, unita con la massima forza dominatrice della razionalità. Di questo che noi crediamo nelle sue conseguenze particolari, che non è qui il caso di cercare di esporre, il migliore risultato possibile di tutta la filosofia contemporanea, si cercherà di vedere dunque quanto la filosofia tedesca moderna abbia realizzato. E siccome la superiorità di un criterio di un giudizio storico si vede dalla sua capacità a far comprendere la massima parte della ricchezza che la storia ci offre come materia da intendere, così questo principio si vedrà alla prova, secondo la larghezza e la profondità con cui essa ci farà intendere intanto i motivi importanti di pensiero affermatasi nella cerchia dell'ambiente che noi studiamo ⁽¹⁾.

(1) Il saggio, scritto nel 1931, fu lasciato incompiuto dal Baglietto. Egli, nato a Varazze nel 1908, e stato a Pisa dal 1926 al 1982, morì esule a Basilea nel 1940. Di lui rimangono, oltre questo saggio che doveva essere il primo capitolo di un libro sulla filosofia tedesca nell'Ottocento, la tesi di laurea in letteratura italiana, dal titolo "Il problema della lingua nella storia del pensiero e della cultura del Manzoni sino al 1836"; la tesi in filosofia, dal titolo "Martin Heidegger e la filosofia tedesca contemporanea"; larghi capitoli di un lavoro che egli preparava sul capitalismo, sull'equilibrio economico, sulle dottrine del Gesell. Su di lui sono uscite note biografiche accompagnate da frammenti di lettere, in *Svizzera italiana*, dicembre 1948 e *Il Ponte*, luglio 1949.

SCRITTI RELIGIOSI DI ALDO CAPITINI

IN COLLABORAZIONE CON CLAUDIO BAGLIETTO

(TRATTI DA: "ANTIFASCISMO TRA I GIOVANI", TRAPANI, 1966, pp. 149-157)

Questo gruppo di scritti fu composto in collaborazione tra me e Baglietto, e considerato parola per parola in lunghe conversazioni, a fianco a fianco, ad un tavolo della Normale. Io stesso non saprei ora più distinguere in molti punti ciò che fu suggerito da lui e ciò che fu suggerito da me.

I Punti principali sono soprattutto una critica all'idealismo, falso idealismo, che naturalizza lo spirito in quanto lo concepisce come «realtà», come fatto, anche se definito «farsi». Il nostro era un richiamo strenuo al dover essere, a ciò che è meglio fare, e che si trova «razionalmente», e che è «atto morale». Il mio avvertimento del pericolo di naturalismo insito nell'idealismo (che allora conoscevo molto meno; ma tuttavia confermerei quell'avvertimento) si incontrò con il kantismo, per dir così, di Baglietto. Egli faceva anche veri sforzi mentali per depurare il modo di pensare da ciò che fosse immaginazione, residuo naturalismo: voleva pensare in pura sede di razionalità (e diceva che era tanto difficile). Diceva anche che se un giorno avesse dovuto concepire un sistema filosofico, l'avrebbe formulato come sistema dei «punti di vista» (estetico, politico, ecc.) appunto per eliminare la naturalizzazione dello spirito. Lo strenuo moralismo fu così il nostro punto d'incontro, lui dalla tensione razionale, io dall'avversione alla «giustificazione» della storia.

Il tema della razionalità è costante e fiancheggia quello dell'amore; la inorale è sempre presente in questa impostazione religiosa. Ma sentimmo anche la necessità di far valere la verità della vita spirituale, dell'educazione.

Alle preghiere dedicammo cure più lunghe che ai Punti principali. Questi ci vennero fatti rapidamente perché li avevamo nel pensiero; e bastava metterli in relazione e a fuoco. Le preghiere ci facevano faticare per l'espressione che doveva essere semplice, non troppo sentimentale, di sopra ad ogni stile. Mi ricordo, per es., che nella Professione di fede avevamo messo «alla Tua volontà perfetta che germina in me»; poi a «germina» sostituimmo «parla». Io ricordo ancora con rapimento la sobrietà e reverenza insieme con cui Baglietto leggeva i vocativi a Dio di questa preghiera.

I. GNOSEOLOGIA – VALORE

1.) La realtà non importa nulla quando si faccia altra questione che non sia di fatto (cioè di scienza, cronaca, verità positiva, oggetto della scienza).

Importa *quello che è meglio fare*, quello che si deve fare (il meglio, il bene, il valore). Che si trova pensandoci; la decisione avviene in sede morale, caso per caso, secondo leggi generali (ma per vedere se il singolo caso rientra nella legge, devo decidere sul caso particolare).

2.) La realtà intesa comunemente: ciò che è spazialità (temporalità), cioè l'oggetto della scienza, ciò che è positivo, che si sperimenta. La realtà è un particolare bene, quello scientifico, pratico, che è necessario per sapersi regolare praticamente: contrapposto all'ideale è un ideale inferiore. La realtà piace, la si gode perché si trova (è nello spazio), non fa sudare; però poi fa soffrire: es. il vivere considerato come un piacere; pensando di restarne privi, si sente allora dolore. Filosoficamente: non cercare altro che la realtà (concepire l'assoluto come realtà) è naturalismo (concezione spaziale, per forza).

3.) Errore dei cattolici: far tutto questione di realtà, quindi di felicità, godimento. Distinzione di naturale e soprannaturale, viziosa perché fa dal soprannaturale una realtà come quella naturale.

I fondamenti della religione cattolica sono i dogmi, cioè verità su realtà di un altro genere, e conosciute quindi con altra forma di conoscenza. Venuti fuori dalla mentalità intellettualistica (la realtà da una parte, il pensiero di fronte: la verità, la loro adeguazione).

4.) Errore degli idealisti: dire che la verità è pensiero (o spirito), e concepire poi di nuovo lo spirito come realtà, cioè storia, farsi, realtà metafisica, che viene definita (lo spirito è atto, le quattro forme). Invece non fatti, ma ideali direttivi necessari.

5.) La realtà è pensiero - è ciò che si pensa quando si dice realtà. La vecchia mentalità elevava la spazialità ad assoluto; invece la spazialità è un empirico, un particolare, perché ve ne sono altri: la bellezza, il dovere, ecc. *Tutto è particolare*, anche il tavolo è un particolare, come la spazialità.

Errore dello stabilire una *causa causarum* come realtà metafisica, mentre la realtà non può essere che empirica, cioè realtà particolare, e come tale non importa nulla, anche se è *causa causarum*. Insomma cercare la causa è restare nell'empirico (cioè scienza). Non ha senso far questione di creazione iniziale perché la creazione è continua.

II. SPIRITUALITÀ' – AMORE

1.) La realtà c'è da sé, il meglio c'è solo nell'amore per il meglio (concezione spaziale e concezione spiritualistica).

2.) L'amore per il meglio è amore per l'universale, cioè per ciò che è meglio universalmente (che ognuno in quella situazione deve fare). L'universalità dell'universale non ha a che fare nulla con la spazialità.

3.) L'amore se è amore concreto è fare secondo quell'amore, quindi è in tutte le attività spirituali, e tutte sono da accogliersi secondo che è meglio che uno faccia una data cosa.

4.) Si amano i beni, perché sono tutti il bene; e amore del bene vuol dire amore di tutto, di tutte le creature perché sono tutte beni. La realtà si ama dunque per quello che c'è di bene, cioè di universale, sopra il piacere o il dispiacere di un individuo, anche se è il piacere o il dispiacere di tutti gli uomini, perché tutti gli uomini sono una realtà particolare, un'individualità. Non dunque amore per noi (in quanto individui particolari), che è sempre qualche cosa di particolare, ma amore del bene per sé, che c'è anche nella religiosità, ma che s'accresce e isola nella religione.

Amore per noi vuol dire cercare di realizzare, *attività*; dove c'è già in germe l'amore del bene per sé; ma quanto più diventa amore del bene per sé, tanto più diventa preghiera, cioè ha bisogno di

una espressione a sé, la preghiera. Pregare vuol dire svolgere coerentemente l'amore che c'è in qualsiasi, anche debolissima, attività spirituale.

5.) L'educazione dell'amore è la religione; naturalmente l'educazione dell'amore implica anche la formazione del senso di ciò che si deve amare, cioè l'educazione religiosa richiede, almeno in forma elementare, l'educazione spirituale in generale che è, in primo luogo educazione morale, e, per quanto è possibile, artistica, teoretica, scientifica, ecc.; ossia ogni insegnamento che intensifichi, allarghi e purifichi l'umanità di un uomo. (Non si tratta di «salvare un'anima», che sarebbe una concezione eudemonistica, materiale).

III. RELIGIONE – PREGHIERA

1.) Solo nella religione si raggiunge l'amore assoluto; l'amore assoluto è senz'altro religione, dedizione totale.

2.) La preghiera è l'atto d'amore che è il riconoscimento dello assoluto (che ci serve a sentirlo, a capirlo sentimentalmente), riconoscimento che Dio ci dà tutto. Anche per quello che gli chiediamo, nella preghiera impariamo a sentire che tutto ciò che avverrà, viene da lui (anche se è il contrario di ciò che chiediamo). E ci dà tutto, anche se non lo preghiamo: perciò dobbiamo pregarlo, appunto per la sua *bontà*.

3.) All'amore assoluto del bene per sé (Dio) è essenziale la coscienza continua di non amarlo abbastanza; quindi la dichiarazione che lo si ama poco, cioè la confessione dei peccati (che sono l'aver dimenticato in certi momenti l'assoluto per l'empirico, non averlo amato abbastanza).

4.) Il fare tutto per amore di lui, anche soffrire; gioia dell'amore di Dio è pensare tutto riferendolo a Dio, cioè per suo amore (quello che capita ad uno di male è logico come cosa che purifica del male che egli fa non amando Dio abbastanza); la gioia, quando capita una sofferenza, di soffrire per amore di lui, e la gioia della penitenza che uno si dà da sé, l'imporsi delle privazioni *per amore di Dio*, fermandosi naturalmente dove questo sarebbe peggio per lo spirito.

5.) Da tutto questo, il senso della redenzione, della liberazione spirituale, gioia che consegue dall'amore dell'essere per sé stesso, pur con tutti i sacrifici, gioia della pace interna con tutti.

6.) Capovolgimento del modo di sentire la vita; amore di ciò che naturalmente si fuggirebbe. Perché diminuendo noi stessi, aumenta ciò che offriamo per amore.

7.) L'amore al bene per sé porterà, naturalmente, a pensare sempre a dare senza chiedere mai nulla (il contrario della considerazione comune, per cui si dà sempre solo per avere, se non per sé, per un'individualità più estesa): questo è assoluto dare, nel dare si ha l'amore, quindi nel dare si realizza veramente l'avere.

Altra conseguenza affine sarà il senso che tutto ciò che abbiamo è un di più; tutto ciò che ci capita è un sovrappiù.

IV. MORALE-DOVERE

1.) Se si ama Dio, si cerca di fare la sua volontà. E perciò tutti sono tenuti a vita morale, e non tutti ad arte, ecc. La vita morale è spiritualità in quanto tutti la debbono realizzare, perché il suo momento caratteristico è quello del *dovere*, che una cosa si deve fare.

2.) Che cosa si deve fare si risolve in sede razionale; ma razionalmente si arriva solo, quando ci si arriva, a capire quale è la legge, non alla forza di realizzarla. La forza la può dare fino in fondo e

in abbondanza soltanto l'amore che si educa nella vita religiosa, perché allora non si pensa soltanto che lo si *deve* fare, ma lo si ama, e lo si fa.

3.) Essendo in sede razionale, la morale è una legge in quanto si pensa come legge assoluta, universale (anche il mettere una parola migliore in poesia). Quindi l'universalità assoluta dell'amore (quindi per tutto), della verità (quindi della sincerità), della religione (quindi tutti sono religiosi in assoluto, cioè tutti lo sono inizialmente, essenzialmente, appunto perché possono diventarlo). Noi non sappiamo in assoluto se noi siamo più o meno di loro nella verità.

4.) Si fa la volontà di Dio tanto facendo un'altra attività, quanto pregandolo, cioè quello della preghiera è un dovere come tutti gli altri; e il mancare ad esso è una colpa non maggiore né minore delle colpe morali.

5.) La morale è l'affermazione razionale della vita, che è l'unica che ci possa essere, perché è l'affermazione di un singolo momento di vita come un bene di tutti, affermazione che deve essere fatta per essere coerente in qualsiasi cosa si compia.

V. PROFESSIONE DI FEDE

Noi Ti troviamo nell'amore per quell'assoluto che è presente in ogni cosa che è; nell'amore all'essere dello spirito, per cui ogni idea ha il suo senso infinito, e noi mirando ad esso viviamo; nell'amore a quello per cui ogni realtà è un valore, e può essere infinitamente di più. Tu sei ideale e non realtà, ma noi sappiamo per Te che solo l'ideale è realtà vera; perché di tutto ciò che è mondo Tu non sei nulla, ma dinanzi a Te tutto il mondo è nulla e quello che siamo è tutto da Te.

Noi Ti chiamiamo col nome santo che gli uomini Ti hanno dato per adorarli e Ti diciamo Dio, e per Te riconosciamo con amore l'insegnamento di tutti gli uomini che Ti hanno fatto e Ti fanno conoscere ed hanno reso testimonianza di Te. Ammaestrati da essi, noi vediamo nel mondo la Tua volontà in tutto ciò che è meglio che noi facciamo, nel bene, nella verità e nella bellezza, nell'idea più alta che guida ogni nostro pur misero lavoro; e riconosciamo le Tue azioni, fin dove possiamo giungere, nelle vicende degli uomini e di tutte le creature.

Tu, infinito, sei sempre in ascolto accanto a me e mi vedi fino ai miei più riposti pensieri, anche se ignoti a me stesso; Tu sai tutto e sai i miei bisogni, che io non so, Tu mi ami veramente mentre io mi amo male, Tu soffri del male che io faccio per tutto quello che dovrei soffrirne io: dinanzi a Te io sono persona negativa, limite e ostacolo alla Tua volontà perfetta che parla in me. Io Ti riconoscerò se amerò lo spirito di verità che mi faccia preferire la morte alla menzogna anche solo pensata; se sarà in me l'ardore di carità che mi faccia cercare Te nel viso dei miei simili, che mi faccia vivere per essi come per me, che mi tolga di sentire mai il bene e il male di un altro come opposto al mio o a me indifferente; se sarà in me la purezza perfetta, così che io Ti veda in ogni cosa e mi senta sempre con gioia davanti a Te. Allora io sentirò che la morte non tocca ciò che è più Tuo, e i morti vivono, ed io, avendo fede in Te, vivrò con essi, così come coi vivi, una sola vita.

Io Ti prometto, o mio Dio, che tutta la mia vita sarà offerta a questa fede, e se questa è la Tua volontà, fa' che così sia.

VI. CONFESIONE DELLA PROPRIA ARIDITA'

Perdonami, o Dio, tutta la mia giornata. Io ho parlato molto di Te, ho studiato come Ti hanno pensato gli uomini, mi sono presa la parte di insegnare agli altri ad amarTi; come se io già Ti

amassi e Ti sentissi presente. Perdonami d'aver pronunciato tante volte il Tuo nome, mentre la mia mente era vuota e il mio cuore era rivolto a tutt'altro che a Te, e nello stesso tempo mi vedo e considero quello che faccio, e i suoi aspetti e le sue conseguenze; guardo al mio atteggiamento, ed anche quando parlo a Te, persino ora che sento come una vergogna questa mia natura, e vorrei abbandonarmi a Te, persino ora mi considero, e penso più a me che a Te. Perdonami, o Dio, di toglierTi tutto questo, col mio istinto continuo di guardare a me; di pensarTi con freddezza invece di amarTi almeno con la stessa passione con cui ho amato tante cose terrene; di parlare a Te come se Ti avessi in me, io che sono invece così lontano da Te, con questa aridità nell'intimo, dove gli altri non vedono.

Perdonami, mio Dio, ma prima di darmi un momento di pace aspetta che io pianga: che Ti dichiari la mia debolezza di credere alla realtà dell'universo e di tante cose che penso, e non vedere Te più grande e più visibile di tutte le cose: che senta la vergogna di essere così incapace di alzare a mala pena un po' di reverenza a Te, mentre dovrei già trovarTi in me più saldo di ogni cosa, e non mettere del tempo a cercarTi e a riconoscerti nel momento in cui prego, per poi perderTi subito: aspetta, o Dio, che io pianga di tutto questo, prima che io mi muova per tornare alla servitù del mio corpo. Ogni altro essere al punto in cui io sono Ti amerebbe, mentre io mi faccio bello di Te, e ho la stoltezza di dire che mi occupo di Te, e prima di ogni mio atto ci penso due volte perché riesca utile, e Tu non badare a me, toglimi tutto, allontanaTi da me.