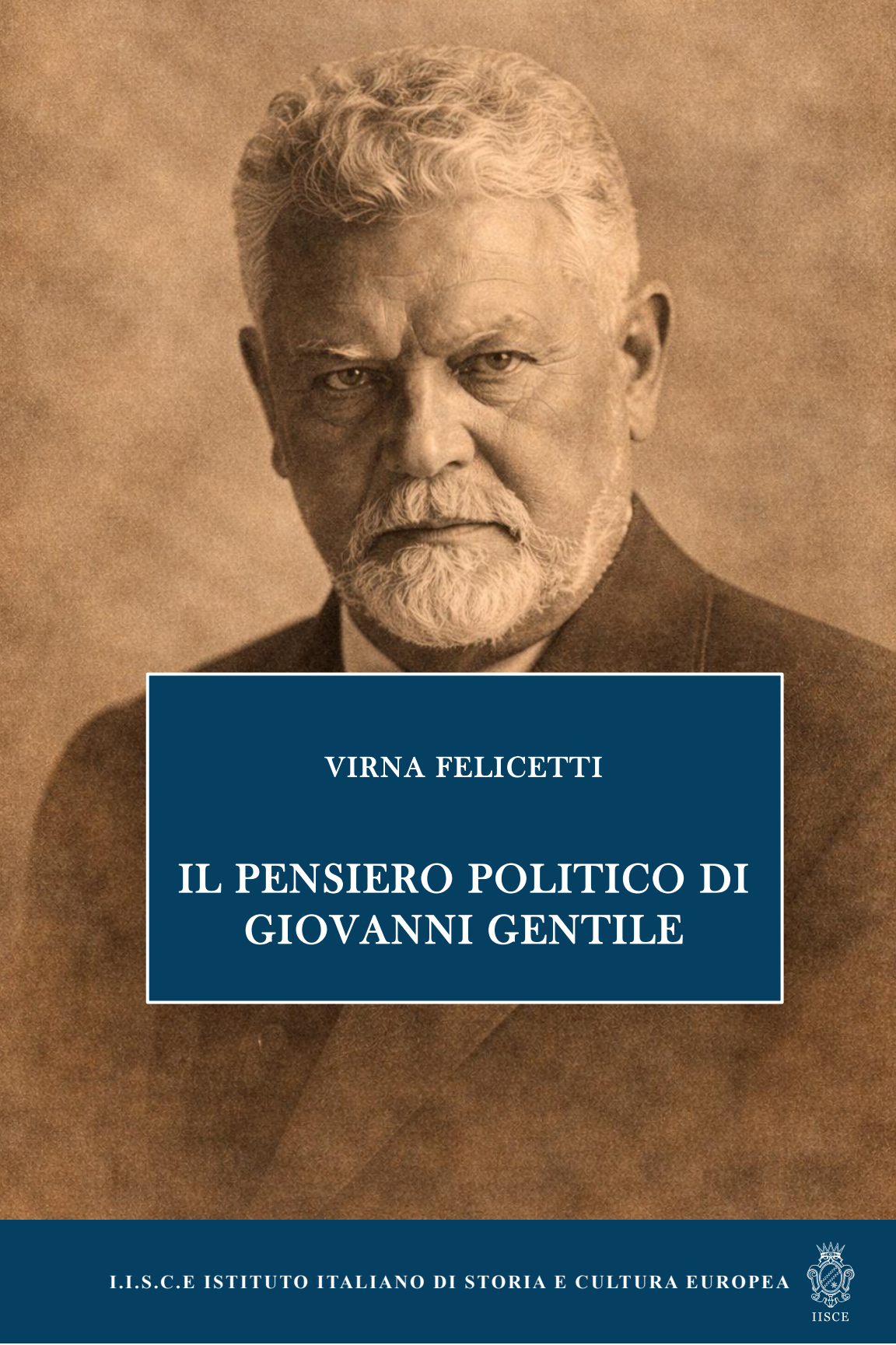




VIRNA FELICETTI

**IL PENSIERO POLITICO DI
GIOVANNI GENTILE**

VIRNA FELICETTI

IL PENSIERO POLITICO DI GIOVANNI GENTILE



ISBN 979-12-985747-0-0

PROPRIETA' LETTERARIA RISERVATA



Copyright © 2026

I.I.S.C.E. Istituto Italiano di Storia e Cultura Europea -ETS
San Giustino (Pg)

I Edizione anno 2026

Sommario

Presentazione del volume	I
Prefazione	II
Introduzione	VII
Capitolo 1 - Il primo Gentile e il problema etico - politico	1
1.1. La formazione di Gentile	1
1.2. Gentile e il marxismo	7
1.3. Gentile e il liberalismo	15
Capitolo 2 - L'evoluzione del pensiero politico gentiliano	21
2.1. Dal liberalismo al fascismo.....	21
2.2. Lo Stato etico	30
2.3. Lo Stato, la politica e l'economia	38
2.3. Stato e religione.....	44
2.5. Stato e cultura	52
Collettanea di scritti gentiliani	58
Marxismo teorico e marxismo pratico (1897)	58
Rosmini e Gioberti (1898)	64
L'eroismo e l'eredità morale di Bruno (1907).....	69
Dopo la vittoria (1920)	74
La filosofia di Dante (1921)	94
Spiritualità della cultura (1923)	126
Cosa è il fascismo (1925).....	143
La formazione politica della coscienza nazionale (1930).....	174
La filosofia del fascismo (1941)	187
Lo Stato (1943)	204
Bibliografia.....	217

Presentazione del volume

Il presente volume trae origine dal lavoro di ricerca svolto da Virna Felicetti in occasione della propria tesi di laurea, dedicata all'analisi del pensiero politico di Giovanni Gentile, ricostruendone lo sviluppo teorico dalle prime elaborazioni fino alla formulazione del concetto di Stato etico.

Questa opera ha visto la luce grazie alla collaborazione tra l'autrice e l'Istituto Italiano di Storia e Cultura Europea e, per scelta redazionale, si è optato per conservare intatta la prefazione dell'originaria tesi di laurea, a cura dello storico aretino Stelvio Dal Piaz, recentemente scomparso.

La pubblicazione si propone pertanto di offrire al lettore un contributo organico alla riflessione sul pensiero gentiliano.

Simone Castronovo

Prefazione

*Lo Stato è lo stesso individuo
nella sua eticità*

— Giovanni Gentile

La tesi della dottoressa Felicetti è meritevole di attenzione e di meditata lettura anche per il coraggio dimostrato nell'affrontare un argomento così complesso come la personalità e la filosofia di Giovanni Gentile, ma soprattutto *politicamente scorretto* in ambiente accademico. L'analisi è condotta con rigore e le notazioni risultano sempre pertinenti e coerenti con gli argomenti trattati nei vari capitoli.

La modernità dei nostri tempi, ha riportato l'individuo a vivere, sul piano filosofico, come un atomo solitario, a monade senza finestre in mezzo ad altre monadi, per cui tra gli individui non c'è più comunicazione e solidarietà, ma neppure tra l'individuo e lo Stato che, nella migliore delle ipotesi deve limitarsi a garantire la difesa di interessi privati o settoriali più che il bene della Collettività nazionale.

Gentile determina la sua filosofia come *attualismo*, intendendo che tutto l'essere dipende dal pensiero in atto, il pensiero pensante, l'atto puro del pensiero. Perciò, il dovere primario dello Stato è quello di attuare la propria volontà che è la medesima del cittadino in quanto volontà generale. Risulta chiaro che per Gentile lo Stato non è una entità astratta ed indifferente, ma è ciò che io e gli altri creiamo giorno per giorno perché lo Stato è dentro di noi e come è dentro di me, così è dentro l'altro ed insieme collaboriamo alla sua edificazione col nostro lavoro, manuale o intellettuale che sia.

Il bersaglio polemico della filosofia politica gentiliana non è il liberalismo *tout court* (Gentile è Uomo del Risorgimento) ma il *liberalismo individualistico* che viene considerato l'espressione politica del *naturalismo meccanicistico*. I limiti di questo liberalismo *atomistico* e *materialistico* fondato sul diritto naturale sono evidenti: esso non è infatti riuscito a costruire un'unità politica (del popolo italiano) ed è al contrario giunto a produrre una società meccanica in cui il diritto è interamente centrato sull'individuo e sulle sue pulsioni egoistiche che producono settarismo sociale ed economico.

Gentile, pur approcciandosi ai due pensatori con rispetto e con rigoroso approccio filosofico, prende le distanze sia dal pensiero hegeliano sia dalla dialettica marxista, facendo riacquisire all'Uomo (in quanto appartenente ad un'entità collettiva definita Stato) quella centralità già definita durante l'Umanesimo, che trova piena concretizzazione nell'esercizio del lavoro quale attività della Comunità Nazionale. Evidente quindi il distacco dall'*individuo* teorizzato dal filosofo di Treviri, e attualizzando le idee della Rivoluzione Francese ormai marxistizzate in chiave classista.

In merito a quanto sopra esposto afferma lo stesso Gentile: «All'umanesimo della cultura, che fu pure una tappa gloriosa della liberazione dell'uomo, succede oggi o succederà domani l'umanesimo del lavoro. Perché la creazione della grande industria e l'avanzata del lavoratore nella scena della grande storia, ha modificato profondamente il concetto moderno della cultura. Che era cultura dell'intelligenza soprattutto artistica e letteraria, e trascurava quella vasta zona dell'umanità, che non s'affaccia al più libero orizzonte dell'alta cultura ma lavora alle fondamenta della cultura umana, là dove l'uomo è contatto della natura, e lavora. Lavora da uomo, con la coscienza di quel che fa, ossia con la coscienza di sé e del mondo in cui egli s'incorpora. Lavora dispiegando cioè quella stessa attività del pensiero, onde nell'arte, nella letteratura, nell'erudizione, nella filosofia, l'uomo via via pensando pone e risolve i problemi in cui si viene

annodando la sua esistenza in atto. Lavora il contadino, lavora l'artigiano, e il maestro d'arte, lavora l'artista, il letterato, il filosofo. (...)

Da quando lavora, l'uomo è uomo, e s'è alzato al regno dello spirito, dove il mondo è quello che egli crea pensando: il suo mondo, sé stesso. Ogni lavoratore è *faber fortunae suae*, anzi *faber sui ipsius*. Bisognava perciò che quella cultura dell'uomo, che è propria dell'umanesimo letterario e filosofico, si slargasse per abbracciare ogni forma di attività onde l'uomo lavorando crea la sua umanità. Bisognava che si riconoscesse anche al "lavoratore" l'alta dignità che l'uomo pensando aveva scoperto nel pensiero. Bisognava che pensatori e scienziati e artisti si abbracciassero coi lavoratori in quella coscienza della umana universale dignità. (...)

In cui lo Stato non può essere lo Stato del cittadino (o dell'uomo e del cittadino) come quello della Rivoluzione francese; ma dev'essere, ed è, quello del lavoratore, quale esso è, con i suoi interessi differenziati secondo le naturali categorie che a mano a mano si vengono costituendo. Perché il cittadino non è l'astratto uomo; né l'uomo della "classe dirigente" – perché più colta o più ricca, né l'uomo che sapendo leggere e scrivere ha in mano lo strumento di una illimitata comunicazione spirituale con tutti gli altri uomini. L'uomo reale, che conta, è l'uomo che lavora, e secondo il suo lavoro vale quello che vale. Perché è vero che il lavoro è lavoro, e secondo il suo lavoro qualitativamente e quantitativamente differenziato l'uomo vale quel che vale.»

Queste note sono tratte dal libro *Genesi e Struttura della Società*, scritto nell'estate del 1943, opera pubblicata postuma e che rappresenta il compendio del pensiero politico-filosofico di Gentile. Ritengo significativo perché emblematico del Suo stato d'animo in quel particolare momento, riportare la nota di suo pugno che precede il testo: «Questo libro è stato scritto a sollievo dell'animo in giorni angosciosi per ogni italiano e per adempiere

un dovere civile, poiché altro non ne vedevo innanzi a me pensando a quella Italia futura per cui ho lavorato tutta la vita.»

Sarebbe qui inutile rigettare il fatto che per Gentile, il Fascismo aveva suscitato una prima ed incompiuta risposta i cui frutti non potevano e non dovevano andare perduti. L'esperimento costituzionale fascista, benché viziato dalle necessità transitorie del momento politico (interne ed internazionali) era venuto incontro all'esigenza di una rappresentanza organica del popolo che doveva assumere la forma e l'organizzazione dello Stato Corporativo. Educando al senso politico e al principio del bene comune. Il fascismo aveva assecondato l'ideale della partecipazione del popolo alla formazione delle leggi, tentando così di corrispondere alle tendenze e ai bisogni del cittadino lavoratore secondo i suoi effettivi interessi. Del resto lo stesso Mazzini, che di libertà se ne intendeva, non aveva forse proclamato che la libertà non apparteneva all'individuo astratto ma al popolo?

Garante di tutto ciò doveva essere lo Stato Nazionale del Lavoro, essendo il lavoro in tutte le sue esplicazioni la trama stessa del divenire dell'Uomo, celebrato dall'avvento di un nuovo umanesimo, appunto l'Umanesimo del Lavoro (antitesi dell'attuale mercato del lavoro, sistema nel quale il lavoratore è semplicemente una merce).

Giovanni Gentile è quindi veramente - ed indiscutibilmente - un *Intellettuale* con la I maiuscola. Oltre a quella organica riforma della Scuola Italiana del 1923, entrata a regime negli anni successi e vanto della Pedagogia italiana, come non menzionare la realizzazione dell'Enciclopedia Italiana. I francesi erano i fondatori dell'Encyclopédie con Diderot e Alembert, gli inglesi nell'800 avevano costituito la celebre Enciclopedia Britannica; nessuno all'epoca avrebbe azzardato che in breve tempo, la pur vetusta e prestigiosa, ma da sempre disorganizzata e rissosa, cultura accademica italiana avrebbe espresso un'opera così organica e lineare. Eppure Giovanni Gentile, coordinando una

squadra di lavoro di oltre tremila studiosi di ogni estrazione politica e culturale in pochi anni riuscì nell'impresa di cui l'Italia può vantarsi ancora oggi.

Concludiamo con il prof. Vincenzo Pirro che nel suo libro *Regnum Hominis - L'umanesimo di Giovanni Gentile* (Fondazione Ugo Spirito e Renzo De Felice) scrive: «Gentile aveva sempre concepito la morte religiosamente, come martirio, sacrificio estremo per testimoniare la fedeltà all'ideale, la coerenza di pensiero e azione. E perciò citava spesso gli esempi classici di Socrate e di Giordano Bruno, per confermarsi nell'idea che una filosofia ha valore se attestata a prezzo della vita...» E così la morte «venne co venne, certo è che la morte del filosofo per mano di giovani partigiani comunisti non ha paragoni nella cultura occidentale. La sentenza nei suoi confronti fu eseguita senza un processo, né davanti a un tribunale laico, come nel caso di Socrate, né davanti a un tribunale ecclesiastico, come nel caso di Bruno»

Stelvio Del Piaz

Introduzione

Il presente lavoro si propone di analizzare l'evoluzione del pensiero politico di Giovanni Gentile. All'interno della vasta produzione di scritti politici del filosofo siciliano ho individuato un filo conduttore che delinea appieno l'iter politico gentiliano. Esso è tracciato da due opere in particolare: *La Filosofia di Marx* del 1899, che costituisce il primo lavoro di filosofia politica e *Genesi e Struttura della Società*, definito il testamento politico di Gentile, pubblicato postumo nel 1946.

In base all'analisi di questi due scritti il presente lavoro è diviso in due parti: nella prima parte ho trattato il primo Gentile e il problema etico-politico, mentre nella seconda parte ho affrontato più da vicino l'evoluzione del pensiero politico gentiliano. La prima parte, coincidente con il primo capitolo, inizialmente affronta il tema della formazione di Giovanni Gentile, i suoi studi all'Università di Pisa e il conseguente rapporto con i maestri D'Ancona, Crivellucci e Jaja. Soprattutto i legami con quest'ultimo, che si spinsero oltre il semplice rapporto allievo-professore, diedero spazio ad una profonda amicizia, divenendo determinanti per il processo formativo del pensiero di Gentile. Nel 1897 fu lo stesso maestro Jaja a suggerire al giovane allievo di scrivere la tesi di laurea in filosofia sulle figure di Rosmini e Gioberti.

Dopo questo excursus biografico, ho esaminato il complesso interesse del filosofo per il marxismo. Tale interesse fu per il giovane Gentile, come più volte egli stesso dichiarò, di tipo teorico ed esclusivamente filosofico. Si avvicinò al marxismo tenendo in considerazione l'interpretazione data da Labriola del materialismo storico e per mettere in discussione gli scritti di Croce, autore in quegli anni della memoria *Sulla Concezione Materialistica della Storia*, letta all'Accademia Pontaniana di

Napoli il 3 maggio 1896. In questo scritto si sostiene che il materialismo storico è solo una "concezione realistica della storia", in nessun modo una filosofia della storia. Contrariamente a ciò Gentile, in una lettera al maestro Jaja dell'ottobre del 1897, dichiarò che il materialismo storico ha un significato solo se viene considerato come una filosofia della storia. Dal punto di vista teorico sono dunque chiari i limiti dell'interesse del filosofo siciliano per il pensiero marxista.

La prima parte di questo lavoro si conclude con l'analisi della posizione assunta da Gentile nei confronti del liberalismo, posizione ritrovata nella raccolta di saggi dal titolo *Che cosa è il Fascismo - Discorsi e Polemiche*, pubblicata nel 1925 e di cui viene proposto un brano in appendice. Il liberalismo cui fa riferimento Gentile è quello sorto dal secolo diciannovesimo, che portò in tutta Europa alla riaffermazione dei valori spirituali in seguito alla critica del liberalismo materialista sviluppatosi durante il secolo precedente. Gentile accetta dunque una sola ideologia liberale: quella che afferma lo Stato come realtà etica, realtà che a sua volta si realizza solo con la libertà. Questo tipo di Stato liberale non annulla l'individuo, poichè lo Stato è l'essenza stessa dell'individualità umana. Solo questo, dunque, è il liberalismo che affonda le sue radici nella tradizione liberale del Risorgimento, e che ora, come ogni idea che si trasforma, si deve chiamare *Fascismo*.

Nella seconda parte, coincidente con il secondo capitolo, ho inizialmente evidenziato i motivi ideologici che portarono Gentile ad aderire nel 1923 al P.N.F. Il distacco dal liberalismo tradizionale di Spaventa e della Destra storica italiana avvenne nell'ottobre del 1914, come testimonia lo scritto *Sulla Filosofia della Guerra*.

Tale distacco diverrà definitivo nel 1919 in occasione della discussione con Mario Missiroli su *Liberalismo e Liberali*. Qui Gentile sostiene con fermezza e in accordo con il fascismo l'identificazione completa tra Stato e libertà: uno Stato che deve

porsi come *societas in interiore homine*, con le prerogative di uno Stato totalitario, le cui componenti sono considerate parti organiche di un tutto unico.

Grazie al testo *Genesi e Struttura della Società* ho approfondito nei restanti paragrafi della seconda parte la natura dello Stato etico e il conseguente rapporto che questo stabilisce con la politica, l'economia, la religione e la cultura. Lo Stato etico per Gentile è uno Stato autoritario che, per essere tale, deve elaborare un programma di riunificazione nazionale, possibile solo attraverso la filosofia dell'attualismo. Al suo interno non esiste un operare politico distinto da uno etico, in quanto la vera politica si presenta come facente parte della stessa concezione etica della vita. Nello Stato etico anche l'economia viene postulata da Gentile come una forma di attività etico-politica, rifiutando la differenziazione tra l'*Homo Oeconomicus* e l'*Homo Ethicus*, essendo l'uomo in ogni momento e contemporaneamente entrambi. Per Gentile anche la religione non deve mai essere assente all'interno di uno Stato eticamente concepito, poichè essa assicura l'unità storica della vita nazionale che è fondamento necessario di qualsiasi programma politico costruttivo e non utopistico. Come la filosofia anche la religione serve a dare, così sostiene Gentile, *una visione del mondo*. Dove non entra e non può entrare la filosofia, deve entrare la religione positiva, grazie alle sue soluzioni facili ed arbitrarie. Ecco dunque che il filosofo dimostra in modo evidente una reciproca implicazione tra filosofia e religione.

Nel paragrafo conclusivo di questo lavoro ho esaminato il ruolo svolto dalla cultura all'interno dello Stato etico: una cultura che è sapere ed è indispensabile per la formazione dell'uomo, in quanto schiarisce e allarga la coscienza che ogni uomo deve avere di sé. Ad essa deve mirare lo Stato poichè tutto abbraccia e nulla respinge. Per estendere la propria egemonia culturale le istituzioni statali devono promuovere un'adeguata politica scolastica, dirigere le collezioni, le edizioni e incentivare le riviste,

come avvenne per l'Enciclopedia Italiana, promossa dallo stesso Gentile con il concorso del senatore Treccani.

Capitolo 1 - Il primo Gentile e il problema etico - politico

1.1. La formazione di Gentile

Nell'ottobre del 1893, dopo aver conseguito la licenza liceale presso il liceo classico "Ximenes" di Trapani, Gentile si trasferì all'Università di Pisa¹, dove trovò i suoi primi maestri nelle figure di D'Ancona, Crivellucci e Jaja. D'Ancona e Crivellucci seguirono il giovane Gentile nei suoi studi intorno al metodo storico e alla critica letteraria, mentre Domenico Jaja contribuì in maniera determinante alla formazione della sua personalità filosofica.

I legami con quest'ultimo si spinsero oltre il semplice rapporto allievo-professore, dando spazio ad una profonda amicizia che si protrasse fino alla morte del maestro, avvenuta nel 1924². Gentile accettò con entusiasmo le teorie di Jaja, tant'è che in una lettera inviata al maestro il 27 luglio 1894 dichiarò che « venuto alle sue lezioni con una certa quale prevenzione contraria alle teorie che vi esponeva, io presto ho ammirato la sua mente e presto mi son sentito tutto compenetrare di entusiasmo per quelle dottrine³ ». Basti ricordare che proprio a Pisa Jaja ha già scritto l'opera *Sentire e Pensare*, un testo in cui l'autore sostiene fermamente che il sentire non è più considerato un "ponte" tra il soggetto e l'oggetto, tra l'uomo e il mondo, ma è invece una coincidenza tra l'uomo e l'altro termine: « Nel sentire coincidono (...) il chi sente e la cosa sentita⁴ ».

¹ cfr. A. Negri, *Giovanni Gentile. I/Costruzione e senso dell'attualismo*, Firenze, 1975, La Nuova Italia, p.1

² cfr. A. Lo Schiavo, *Introduzione a Gentile*, Editori Laterza, 1986 II ed. , p.19

³ cfr. G. Gentile - D. Jaja, *Lettera a Jaja del 27 luglio 1894*, sta in *Carteggio, I* (1894-1899), a cura di M. Sandirocco, Firenze, 1969, p.1

⁴ cfr. D. Jaja, *Sentire e Pensare*, Napoli, 1886, p.114

Ecco dunque la teoria di Jaja che considera la realtà in modo antipositivistico, quella stessa teoria che il maestro chiama "*idealismo nuovo*", definizione che costituisce il sottotitolo di *Sentire e Pensare*⁵.

Dall'insegnamento di Jaja Gentile trae in primo luogo lo stimolo per lo specifico campo di ricerca, come si evince dalla lettera inviata dallo stesso maestro al giovane Gentile il 1° settembre 1894 e nella quale il professore ricorda all'allievo: «studia in questa vacanza il Nuovo Saggio del Rosmini, l'Introduzione del Gioberti e il Saggio Critico della Conoscenza del Galluppi, e fatti, o comincia a farti, una esposizione di ognuna di queste opere, che vorrò leggere man mano dentro l'anno"⁶». Jaja sollecita la mente del giovane Gentile anche con un continuo richiamo alla lezione di Spaventa, e, attraverso questa, a Hegel, fino ad arrivare, forse, a Kant.

È dunque in questo modo che il problema gnoseologico entra a far parte dell'attualismo, come, del resto, vi entra anche un modo di fare filosofia, sicuramente immanentistico, ma sempre attento ad assicurare l'istanza religiosa dello spirito, al punto di evitare ogni rischio di possibili strappi col cattolicesimo. Attraverso questa via entra a far parte dell'attualismo anche una forma di idealismo esageratamente formalizzante; sarà inoltre lo stesso Jaja a suggerire al giovane Gentile uno stretto rapporto tra la ripresa metafisica in Italia e la tradizione spiritualistica della filosofia del Risorgimento.

Seguendo sempre un suggerimento del maestro, Gentile scrisse nel 1897, come tesi di laurea in filosofia, l'opera *Rosmini e Gioberti*, che venne poi pubblicata l'anno successivo. Già in questo testo l'interesse teorico-critico prevale su quello storico-interpretativo, come lo stesso autore sottolinea nella Prefazione alla prima edizione, evidenziando l'esigenza di dover andare a

⁵ cfr. A. Negri, Giovanni Gentile. *1/Costruzione e senso dell'attualismo*, Firenze, 1975, La Nuova Italia, p.5

⁶ cfr. G. Gentile – D.Jaja, *Carteggio*, cit., I, p.5

volte oltre le "intenzioni" dei due pensatori per scoprire "*i succhi vitali*" del loro pensiero, da accettare e rendere fertile «se in Italia si vuol riprendere a filosofare⁷».

La convinzione che la ricerca erudita fine a sè stessa è priva di ogni valore deriva dall'accettazione che la filosofia, come viene considerata da Kant, «è Forma non Contenuto mentale», o meglio «è essa stessa formazione, e quindi vita storica, nella quale ogni grado riassume i sé tutti i precedenti »; ecco dunque che fin da questi anni filosofia e storia della filosofia diventano per Gentile la medesima cosa. Per il filosofo, quindi, riprendere la filosofia italiana del Risorgimento è prima di tutto un fatto speculativo e poi storiografico, o meglio, anche questo in funzione di quello. E fu proprio il primo capitolo del *Rosmini e Gioberti* ad offrire la misura delle preclusioni insite in questo criterio seguito dall'autore.

Qui, infatti, Gentile sostiene che la rinascita della spiritualità italiana si è attuata solamente nell'età della restaurazione romantica e politica, non riconoscendo nessuna rilevanza positiva e costruttiva alla cultura derivante dall'Illuminismo del XVIII secolo, sia essa razionalistica e cartesiana che sensistica e condillacchiana; per non parlare poi del piano filosofico e di quello etico-pratico demarcati entrambi dal materialismo e dall'ateismo. In questo modo il discepolo di Jaja riconduce alla reazione romantica e spiritualistica tutto il bene del moto che doveva condurre all'unità morale e politica della nazione, senza riconoscere in essa nessun limite, né nella corrente del romanticismo letterario, né nell'indirizzo spiritualistico portato avanti dal Rosmini e dal Gioberti e nemmeno della restaurazione religiosa e cattolica, ritenuta dallo stesso Gentile necessaria a livello storico⁸.

Tutto ciò viene spiegato dall'autore attraverso queste righe: «E quel riversarsi degli spiriti nel cattolicesimo non senza un

⁷ cfr. A. Lo Schiavo, *Introduzione a Gentile*, cit., pp.19-20

⁸ Ivi, pp.20-2

desiderio confidente di rinnovarne e rinfrescarne le forme e l'anima, non fu caso o capriccio o arte degli uomini. La sua concomitanza con le aspirazioni politiche a cui si ridestava la coscienza nazionale, con le tendenze letterarie riformatrici e col nuovo orientamento speculativo del pensiero, ne dimostra già la necessità storica e la rispondenza a un reale e universale bisogno degli animi"⁹. Allo stesso modo che «Il rialzarsi e il rinvenirsi del concetto religioso era una generale e spontanea reazione contro l'ateismo e il vuoto teismo, che fin allora aveva dominato le menti per effetto della filosofia sensistica"¹⁰. Antonio Rosmini forma il suo pensiero in quest'ambiente, dove la filosofia era «essenzialmente ispirata da un atteggiamento dello spirito che l'opposizione al sensismo suggeriva e richiedeva come soddisfazione del risorto bisogno di concepire religiosamente la vita, tornando a quella concreta religiosità storica, che l'illuminismo aveva demolita». Per il giovane Gentile, solo con questa fede sarebbe stato possibile costruire una dottrina coerente in grado di rispondere ai bisogni più profondi dell'essere umano"¹¹.

Il filosofo compie anche un'analisi critica della teoria della conoscenza del Rosmini, tutta basata su un continuo rapporto col criticismo di Kant e sorretta dalla dottrina, reputata irrinunciabile, dell'intuito. Di essa Gentile riesce ad individuare tutti i limiti e le insufficienze, ma nonostante ciò cerca di giustificarla proprio in base a quelle esigenze di "*ristorazione del sentimento religioso*" che operavano in Rosmini"¹². Considerato ciò, questa dottrina si rivela a Gentile come una "*superfetazione trascurabile*" e l'intuito viene considerato niente di più che un semplice "nome"¹³. Gentile ha cercato di legare questa filosofia a quella di Gioberti, presentando entrambe come un'unica filosofia, rilevata nel suo svolgimento e ritenendo la controversia che negli anni della

⁹ cfr. G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, (Tomo XXV delle *Opere*), Firenze, 1958 III ed., p.27

¹⁰ Ivi, p.32

¹¹ Ivi, p.41

¹² Ivi, p.205

¹³ Ivi, pp.207-8 e pp.211-2

maturità Gioberti ebbe col Rosmini una semplice "crisi" o un "travaglio interno" di una stessa linea di pensiero¹⁴.

Il maestro Jaja giudicò in maniera estremamente positiva il lavoro *Rosmini e Gioberti*, esprimendo con queste parole la sua soddisfazione per i risultati raggiunti dall'allievo: «*Ebbene, oggi ho il vivo compiacimento di dirti, che tu hai inteso esattamente la profonda analisi critica kantiana, precorritrice di quelle più ampie conquiste, carne della sua carne e ossa delle sue ossa, che, nate immediatamente dopo con moto rapidissimo e con una certa oscura involutezza e densità sul suolo stesso dove nacque Kant, presentite ed indicate dai grandi del nostro risorgimento e da Giambattista Vico, daranno al mondo una terza grande era, acchiudente in sé tutto il passato della storia umana, e coronandolo. Ho il vivo compiacimento di dirti, essere ormai certo, che di ciò che ti è stato messo dinanzi, hai cominciato a cibarti solidamente*¹⁵». In seguito il maestro riconobbe la positività di un altro aspetto del saggio, esprimendosi così in un'altra lettera al giovane Gentile: «Mi è piaciuto il punto di partenza o base storica data al tuo lavoro; parlo del fine, comune al Rosmini e a tutto il movimento storico-letterario contemporaneo, ch'era la restaurazione religiosa¹⁶».

L'importanza dello scritto *Rosmini e Gioberti* non fu riconosciuta dal solo Jaja: fu lo stesso Gentile che giudicò tale saggio un pilastro della sua formazione quando, 45 anni dopo, volendo ripubblicare il suo lavoro giovanile dichiarò di vedere in esso «i primi lineamenti di certe idee intorno alle quali ho poi lavorato lungamente, enucleandole in forma sempre più sistematica¹⁷».

Dopo alcuni anni dalla pubblicazione del *Rosmini e Gioberti* Gentile scrive un altro saggio, tutto incentrato sulla figura del Gioberti «...astro di prima grandezza nel cielo del nostro

¹⁴ Ivi, pp.84-5 e p.117

¹⁵ cfr. G. Gentile – D. Jaja, *Lettera del 26 settembre 1897*, in *Carteggio*, I (1894-1899), cit., p.24

¹⁶ Ivi, p.35

¹⁷ cfr. G. Gentile, Prefazione alla II ed. (1943) del *Rosmini e Gioberti*, Firenze, 1955

Risorgimento nazionale¹⁸.» In questo lavoro del 1901 Gentile ripropone anche la visione del Risorgimento come corrente unitaria di idee, cui egli dà il nome di rosminianismo, specificando con queste parole il concetto: « Rosminianismo significa risorgimento dello spirito italiano, e quindi restaurazione del sentimento religioso: idealismo in filosofia, romanticismo in letteratura, liberalismo in politica (...) Di questo rosminianismo il grande filosofo è esso, Rosmini, il poeta è Manzoni, e Gioberti il politico...¹⁹ ».

Ciò nonostante, il giovane Gentile, pur riconoscendo l'importanza dell'esperienza religiosa per la società, non rivalutò appieno il cattolicesimo.

Prova di ciò sono le sue continue letture attente ed appassionate dell'opera di Bertrando Spaventa, dei cui *Scritti Filosofici* si fece editore, raccogliendoli e pubblicandoli nel 1900²⁰. La lunga premessa che Gentile scrisse per questa raccolta di saggi evidenzia più volte l'ostilità di Spaventa nei confronti del cattolicesimo ufficiale, senza però giungere ad una risoluzione in senso laico. Spaventa, infatti, ha della vita una concezione comunque religiosa che lo porta a stabilire addirittura un'unione ideale con quegli spiriti religiosi, da Manzoni a Gioberti, « che concorsero a formare l'anima della nuova Italia²¹ ». Oltre al D'Ancona e al maestro Jaja, anche Spaventa, attraverso i suoi scritti, svolse dunque un ruolo determinante nel processo formativo del pensiero di Gentile, che precisò così l'intimo legame tra la filosofia e la religione, sottolineando anche il carattere nazionale di questa tradizione filosofica²².

¹⁸ cfr. G. Gentile, *Vincenzo Gioberti nel primo centenario della sua nascita*, "Rivista d'Italia", 1901, 114, in *Albori della nuova Italia*, 2 voll., a cura di A. Bellezza, (tomo XXI delle *Opere*), 1969 2^a ed., II, p.15

¹⁹ Ivi, p.22

²⁰ cfr. A. Lo Schiavo, *Introduzione a Gentile*, cit., p.29

²¹ Cfr. G. Gentile, *Bertrando Spaventa*, Firenze, Vallecchi (s.d.), 1924, pp.8-9: ristampa del Discorso premesso all'edizione degli *Scritti Filosofici* dello Spaventa, Napoli, 1900

²² cfr. A. Lo Schiavo, *Introduzione a Gentile*, cit., p.31

1.2. Gentile e il marxismo

Nell'evoluzione del pensiero di Gentile svolge un ruolo importante per i contenuti e per la speculazione successiva del filosofo l'opera *La Filosofia di Marx*, del 1899. L'interesse che spinge il giovane Gentile a studiare Marx, come egli stesso ebbe modo di dichiarare più volte nei suoi rapporti epistolare con Croce e con Jaja, ossia i due filosofi con i quali ne discusse più a fondo, era di tipo teorico ed esclusivamente filosofico²³.

Nella prefazione al volume del 1899, Gentile specifica che del materialismo storico si possono dare due interpretazioni: la prima porta a considerarlo « come filosofia della storia, il cui principio si può esprimere brevemente con le parole, con cui Engels riassume il concetto fondamentale del Manifesto nella prefazione del 28 giugno 1883, in cui dichiarava che la produzione economica e il congegno sociale che in ciascuna epoca storica necessariamente ne deriva, è base della storia politica e intellettuale dell'epoca stessa; che conforme a ciò (dopo il dissolversi della primitiva proprietà comune del suolo) tutta la storia fu storia di lotta di classi, lotta fra classi sfruttate e sfruttatrici, dominate e dominatrici, nei vari gradi dello sviluppo sociale; che questa lotta ha ormai raggiunto un grado con cui la classe sfruttata e oppressa (il proletariato) non può più liberarsi della classe che sfrutta e opprime (la borghesia) senza liberar insieme e per sempre dallo sfruttamento e dalla oppressione tutta la società – questo pensiero fondamentale (che è poi tutta la filosofia della storia da me criticata nella prima memoria) appartiene a Marx unicamente ed esclusivamente – e come tale rappresenta uno speciale grado del suo pensiero; e come metafisica o intuizione del mondo, secondo quell'artificiosa costruzione che nel 1845-46 Marx architettò, per pigliar posizione anche in filosofia...²⁴ ».

²³ cfr. G. Galasso, *Il debutto politico di Gentile*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", VI serie, volume XIV, anno LXXIII (LXXV), Le Lettere, Firenze, Fasc. II-III, Maggio-Dicembre 1994.

²⁴ cfr. G. Gentile, *La filosofia di Marx*, Studi critici, Firenze, Sansoni, 1959 IV Ed., pp.6-8

Ancor prima di fare questa distinzione Gentile ne aveva compiuta un'altra più radicale, che può essere considerata basilare per il suo interesse verso Marx, sia che esso scaturì da motivi occasionali, accidentali oppure meno casuali²⁵. Resta, comunque, il fatto importante che il giovane Gentile abbia analizzato a fondo e si sia interessato del pensiero di Marx.

L'interesse per la filosofia marxista potrebbe essere dovuto ad una iniziativa personale di Gentile, a differenza di quanto accadde per il Rosmini, per Gioberti e per Kant, verso i quali fu condotto dalle sollecitazioni del maestro Jaja. Non è da escludere, però, che l'interesse di Gentile per Marx scaturisse da una diversa sollecitazione esterna, e cioè dagli scritti del Labriola e del Croce sulla concezione materialistica della storia o l'invito di Crivellucci a scrivere qualche recensione in materia per i suoi *Studi Storici* o, magari, da entrambe le parti²⁶.

Una cosa, comunque, è certa: Gentile legge Marx tenendo conto dell'interpretazione data dal Labriola del materialismo storico e riassume così la lezione appresa: « E' vero che io posso persuadermi della veduta, profonda certamente, del materialismo storico, e pur non farmi socialista; ed Ella qui ha ragione. Ma non è vero, se il materialismo ha un significato e quel significato - che il Labriola, fedele agli autori di esso, gli dà - come di autocritica della società, non è vero, dico, che la società presente non si Debba, ma soltanto si Possa, dissolvere per consociare successivamente i mezzi di produzione²⁷ ».

Sicuramente Gentile si avvicina alla filosofia marxista anche per mettere in discussione gli scritti di Croce, autore in quegli anni della memoria, letta all'Accademia Pontaniana di Napoli il 3 maggio 1896, *Sulla Concezione Materialistica della Storia* (ora col titolo *Sulla Forma Scientifica del Materialismo Storico*); in essa si

²⁵ Sulla questione, in senso non solo fattuale, cfr. E. Garin, *Introduzione a G. Gentile*, Opere filosofiche, Milano, Garzanti, 1991, pp.34 sgg.

²⁶ cfr. G. Galasso, *Il debutto politico di Gentile*, cit. p.405

²⁷ cfr. G. Gentile, *Lettera del 17.1.1897*, sta in *Lettere a B. Croce*, I, Dal 1896 al 1900, a cura di S. Giannantonio, Firenze, Sansoni-Le Lettere, 1972, p.27

sostiene che il materialismo storico è solo una "*concezione realistica della storia*", in nessun modo una filosofia della storia. Questa tesi viene sostenuta in modo coerente dal Croce, proprio in base al concetto, più volte espresso dallo stesso, che la storia non può e non deve essere riducibile a filosofia della storia.

L'irriducibilità della storia a filosofia della storia è dunque sostenuta dal Croce in base al fatto che in questo modo si presuppone la possibilità di ridurre concettualmente anche il corso della storia²⁸. È proprio questo che Gentile non accetta del Croce, sostenendo altresì che non «vero che, per avere una filosofia della storia, si dovrebbe poter ridurre a concetti il corso della storia». Certamente, "cotesta riduzione, senza dubbio, non è possibile"; ma è pur vero che "alla filosofia della storia non il corso storico, nella sua vivente unità e continuità, è d'uopo ridurre a concetti; bensì i suoi fattori, o, se meglio piace, gli elementi del sostrato economico, i quali con leggi più o meno costanti (come spetta alle scienze morali definire) determinano nel tempo e nello spazio cotesto corso della storia"²⁹.

Nonostante fossero di diversa natura e qualsiasi fossero i motivi che spinsero Gentile ad avvicinarsi alla filosofia marxista, quel che conta è che tale interesse per Marx si sia subito delineato in Gentile come mero interesse filosofico.

Ecco perché il libro su Marx non deve essere considerato un fior d'opera nella formazione del pensiero gentiliano. Addirittura c'è chi ha individuato, forse in maniera eccessiva, una "*profonda unità che connette le due prime opere di Gentile*", *Rosmini e Gioberti* del 1898 e *La Filosofia di Marx* dell'anno successivo: una unità «così stretta, se ben si guarda, che idealmente potrebbero venire unificate in un sol libro», avente come oggetto di studio «la critica della religione nella filosofia tedesca e la sua

²⁸ cfr. B. Croce, *Sulla forma scientifica del materialismo storico*, in *Materialismo storico ed economia marxista*, Bari, 1961 (10), pp.1-21

²⁹ cfr. G. Gentile, *Frammenti di estetica e letteratura*, Lanciano, Carabba, 1921, p.393

riaffermazione nella filosofia italiana³⁰». Nella *Filosofia di Marx* Gentile risolve con determinazione l'alternativa tra il marxismo inteso come filosofia della storia e il marxismo inteso come metafisica, sostenendo che "*la teoria storica rivoluzionaria*", ossia la filosofia della storia « sorse prima e indipendentemente dal sistema metafisico nella mente del fondatore del comunismo critico³¹ ».

Resta il fatto, comunque, che il giudizio di Gentile su entrambe le alternative del marxismo era negativo. Lo era sulla filosofia marxiana della storia perchè portava « a fare un a priori di ciò che è empirico, a dire determinabile a priori ciò che si deve rimettere alla esperienza » e che "non appartiene perciò alla filosofia della storia, ma alla storia pura (diciamo storia o storiografia) la quale non si occupa, lo sanno tutti, se non del già Accaduto³² ».

Lo era pure sulla "*metafisica o intuizione del mondo*" di Marx come esprimeva lo stesso Marx nel 1844-45 e, più in generale, lo era perchè il «materialismo storico» cui essa perveniva era "un materialismo che per essere storico, è costretto a negare nella sua costruzione speculativa il proprio fondamento: che non siavi altra realtà all'infuori della sensibile; e a rifiutare quindi i caratteri essenziale d'ogni intuizione materialistica: come ad esempio, la concezione atomistica della società, e lo stesso naturalismo. Questo, insomma è un materialismo che per essere storico non è più materialismo³³ ». In effetti materialismo vuol dire "*riconoscere per reale*" solo "*ciò che è sensibile*"; ma il sensibile è per sua natura concettuale statico e rifiuta dinamicità teorizzata dal carattere di storicità che Marx vuol attribuire al proprio materialismo. Nell'uomo Gentile individua "*il puro animale*", mentre «Marx in forza del suo concetto della prassi è costretto a vedere nell'uomo qualcosa di più che puro animale, a vederci per

³⁰ cfr. A. Del Noce, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 1990, p.49

³¹ cfr. G. Gentile, *La filosofia di Marx*, cit., p.7

³² Ivi, p.57

³³ Ivi, p.61

l'appunto...l'uomo, vale a dire l'animale sì, ma l'animale per natura sua politico, secondo la vecchia espressione aristotelica³⁴».

In entrambi i casi, c'è dunque per Gentile una *contradictio in adiectis* da parte di Marx, una "contraddizione tra contenuto e forma"³⁵. E in entrambi i casi c'è, secondo Gentile, una negazione del valore filosofico del pensiero marxista. «Io sono venuto – scriveva al maestro Jaja nell'ottobre del 1897 – a dire questo: il materialismo storico, se vuole avere un significato, deve considerarsi come una filosofia della storia³⁶», e quindi non come metafisica o intuizione del mondo, visto che così considerato il marxismo rappresenta solamente una «artificiosa costruzione che nel 1845-46 Marx architettò per pigliar posizione anche in filosofia", cioè "un grado ulteriore nello sviluppo del pensiero di Marx" conseguente la spiegazione della sua filosofia della storia "già vari anni prima del 1845"; un grado, specifica Gentile, "in cui Marx – bisogna convenirne – non insistette³⁷».

Dunque, una filosofia della storia considerata come concezione materialistica della storia, proprio qui aveva le sue radici la distinzione – fondamento dell'interesse di Gentile per il pensiero marxista. «O – scriveva a Croce nel febbraio del 1897 – la concezione materialistica della storia è una filosofia della storia, ed essa allora è o può essere la coscienza scientifica del socialismo; o non è filosofia della storia, e in tal caso non ha nessuna necessaria, cioè nessuna scientifica connessione col socialismo³⁸». Per questa ragione, confermava una volta di più Gentile in una lettera dell'aprile 1898 indirizzata sempre a Croce, «un dilemma (gli rimaneva) irrefutabile innanzi e inesorabile: o il materialismo storico ha carattere filosofico, e allora fonda il socialismo; o non ha cotesto carattere, e in questo caso, anche essendo esso verissimo, non offre nessun'arma appropriata ai socialisti e, in quanto teoria, può giovare a loro come a' loro

³⁴ Ibidem

³⁵ Ivi, p.165

³⁶ cfr. G. Gentile – D. Jaja, *Carteggio*, I (1894-1899), Gentile a Jaja 7.10.1897, cit., p.44

³⁷ cfr. G. Gentile, *La filosofia di Marx*, cit., pp.7-8

³⁸ cfr. G. Gentile, *Lettera del 18.2.1897*, in *Lettere a B. Croce*, I, Dal 1896 al 1900, cit., p.29

avversarii³⁹». La concezione materialistica della storia, cioè il materialismo storico, non era altresì del tutto "verissimo", stando alla dimostrazione fatta da Gentile nella sua "tesi di abilitazione", che, come dissertazione filosofica, aveva provocato scandalo in qualcuno, essendo dedicata ad un argomento allora molto polemizzato nel campo politico⁴⁰.

Nella *Filosofia di Marx*, Gentile ricorda che se «il moderno socialismo voleva definirsi scientifico, non più utopistico», lo poteva esigere «solamente nel senso che esso, a differenza delle utopie già tramontate, si rivolge non più a ideali metafisici di giustizia, o a forme di società egualmente concepite a norma di sistemi filosofici, ma alla critica economica delle condizioni sociali; non già nel senso, in cui più spesso si accoglie, cioè del socialismo, che ha già la coscienza scientifica (=filosofica) della propria necessità⁴¹». Di conseguenza, se la sua validità sotto questo aspetto stava nella «critica economica delle condizioni sociali», è chiaro anche perchè Gentile ritenga che gli argomenti che ammettevano il socialismo potevano fornire armi sia ad esso che ai suoi avversari: non occorre, cioè, essere socialisti per avvertire il bisogno di «una critica delle condizioni sociali» o per giustificarla con validi argomenti.

Dal punto di vista politico, sono dunque evidenti i limiti dell'interesse di Gentile per il pensiero marxista. Nel filosofo non era infatti presente quella spinta che, al contrario, per diversi anni aveva condotto Croce a provare simpatia per quel movimento, visto come forza di rinnovamento della vita politica e sociale del paese⁴². In Gentile era presente sia una insoddisfazione per il genere di lotta politica e sociale attuata dalla società industriale, per gli assetti presenti di quest'ultima e per quelli percepibili nel futuro, come pure una insoddisfazione creata nel riconoscere, pur se in forma implicita, validità a questo o a quel motivo di

³⁹ Ivi, 9.4.1897, p.35

⁴⁰ cfr. G. Gentile – D. Jaja, *Carteggio*, vol. I, n.1, cit., p.20

⁴¹ cfr. G. Gentile, *La filosofia di Marx*, cit., p.57

⁴² cfr. G. Galasso, *Croce e lo spirito del suo tempo*, Milano, Il Saggiatore, 1990, pp.124 sgg.

critica delle condizioni sociali portato avanti dal socialismo. Resta il fatto, comunque, che il mondo etico-politico di Gentile è già allora caratterizzato dall'interesse per il pensiero italiano del Risorgimento, verso il quale era stato indirizzato dal maestro Jaja⁴³.

L'opera *La Filosofia di Marx* si compone di due saggi, scritti dal filosofo in periodi diversi.

Il primo dal titolo *Una Critica del Materialismo Storico*, scritto e pubblicato nel 1897 sulla rivista del Crivellucci, in cui Gentile intende dimostrare che questa dottrina è, e non può non essere, una filosofia della storia⁴⁴.

Il secondo e più ampio lavoro, *La Filosofia della Prassi*, viene invece pubblicato nel 1899 assieme al precedente. Qui Gentile intende analizzare il nucleo stesso di questa filosofia, prendendo spunto dalla critica, che Marx aveva mosso al materialismo della *Essenza del Cristianesimo* di Feuerbach, fatta nelle famose Undici Tesi o frammenti del gennaio 1845, poi ritrovate da Engels⁴⁵.

Per Gentile le *Tesi su Feuerbach* sono fondamentali per farci comprendere «l'evoluzione del discepolo rispetto al maestro e, quindi le storiche relazioni del marxismo con l'hegelismo degenerare della sinistra, rappresentato specialmente dal Feuerbach»⁴⁶.

Dallo studio di queste "tesi" Gentile trae la convinzione che in Marx è presente una filosofia che «non è un'aggiunta arbitraria voluta fare un bel giorno dal Marx ai naturali e storici svolgimenti del suo pensiero», sì bene «un anello necessario nella catena di essi svolgimenti»⁴⁷. Nella prima, nella seconda e nell'undicesima di queste Tesi, Gentile vi trova espressa «la chiave di volta» del

⁴³ cfr. G. Galasso, *Il debutto politico di Gentile*, cit., p.407

⁴⁴ cfr. A. Lo Schiavo, *Introduzione a Gentile*, cit., p.14

⁴⁵ Ivi, p.16

⁴⁶ cfr. G. Gentile, *La filosofia di Marx*, cit., p.65

⁴⁷ cfr. G. Gentile, *Lettera del 26.8.1899*, in *Lettere a B. Croce*, I, dal 1896 al 1900, cit., p.197

pensiero di Marx, vale a dire il concetto di *Prassi*. Tale concetto, sostiene il filosofo, è sconosciuto al Feuerbach e al materialismo precedente, ma non all'idealismo di sempre, che, attraverso il filosofo Vico, diventa consapevole dell'intimo legame di fare e conoscere, e di una mente non più solo spettatrice ma produttrice del mondo storico.

Il principio dell'operare è in Marx non la mente ma i bisogni dell'individuo sociale; nonostante ciò il concetto della prassi rimane quello stesso dell'idealismo. Questo permette a Marx di rimproverare con validità al vecchio materialismo di considerare la realtà come un *Dato* anziché come un *Prodotto* e di vedere in modo naturale e astratto soggetto ed oggetto contrapposti tra loro; laddove, invece, entrambi sono elementi correlativi e «l'uno all'altro inscindibilmente legati, per modo che la loro realtà effettiva risulti dal loro rapporto nell'organismo⁴⁸». In questo modo, quindi, la prassi è intesa *soggettivamente*, come attività umana, al punto che la realtà «è una produzione soggettiva dell'uomo».

Attraverso questa critica Marx ritorna in modo diretto a quell'Hegel «che ben comprese una verità indiscutibile: esser la conoscenza una produzione continua, un fare incessante, una prassi originaria»⁴⁹. Sostituendo l'individuo astratto ed isolato, così come era concepito dai filosofi del XVIII secolo e dallo stesso Feuerbach, con l'uomo sociale, unito in modo intrinseco alla società e al processo storico da cui dipende⁵⁰, in altre parole sostituendo all'astratto il concreto, Marx arriva a creare un "vero" realismo che nella sostanza conferma il miglior idealismo.

Dal concetto di prassi, poi, Gentile trae una visione finalistica del processo storico, nel quale si trova una più chiara giustificazione del marxismo come filosofia della storia. La prassi è dunque realizzazione dell'uomo nella società e nella storia, realizzazione

⁴⁸ cfr. G. Gentile, *La filosofia di Marx*, cit., pp.72-6

⁴⁹ Ivi, p.78

⁵⁰ Ivi, pp.84-91

implicante sia le condizioni del vivere sociale che un processo di sviluppo continuo di queste condizioni; di qui la necessità della società e della storia, e, dunque, il motivo per cui c'è in esse "*un'immanente finalità di sviluppo*"⁵¹. Gentile individua nel marxismo come nell'hegelismo una fede ottimistica nel cammino della storia, che in Hegel è il cammino fatale dello Spirito del mondo verso la libertà, mentre in Marx è lo scioglimento progressivo dalle catene della dipendenza economica e l'avvento del comunismo; per entrambi, sostiene Gentile, la storia ha comunque in sè "*una finalità*", "*una meta*", "*che è il bene di tutti, il bene assoluto*"⁵². Nonostante ciò, è stato notato più volte da vari studiosi, tra i quali Ugo Spirito, che tutte le conclusioni gentiliane, «anche quando si accostano a Marx, seguono il consenso con un Marx che è già in Hegel. Niente in fondo Gentile concede a Marx che superi effettivamente l'idealismo hegeliano: nella migliore delle ipotesi si riconoscono a Marx talune esigenze del più vero Hegel». Ma c'è di più: "...nella prassi è già un qualche germe dell'atto puro. La chiave d'oro è la stessa", almeno se s'intende Marx nel senso in cui venne inteso allora dal Gentile⁵³.

1.3. Gentile e il liberalismo

In un articolo dal titolo *Il Mio Liberalismo*, contenuto nell'opera *Che Cosa è il Fascismo - Discorsi e Polemiche* (1925), Gentile chiarisce la sua posizione nei confronti del liberalismo. Il filosofo ammette l'esistenza di due ideologie liberali: la prima quella portata avanti dai suoi avversari, che affonda le sue radici nel liberalismo materialista del XVIII secolo, nato in Inghilterra nel secolo precedente, e divenuto poi il credo della Rivoluzione Francese. Questa concezione del liberalismo opponeva con tutte le sue forze l'individuo allo Stato storico, considerando quest'ultimo un nemico ed un ostacolo alle aspirazioni dell'individuo. Questo, per Gentile, era il liberalismo classico,

⁵¹ Ivi, pp.91-92

⁵² Ivi, p.155

⁵³ cfr. U. Spirito, *La Filosofia del Comunismo*, Firenze, 1948, p.124

«per cui lo Stato presuppone la libertà e non può rispettarla senza limitarsi a soggiacere a una tendenza verso una forma politica limite, equivalente alla negazione dello stesso Stato»⁵⁴.

L'altro tipo di liberalismo cui si riferisce Gentile è invece quello sorto nel secolo XIX, proprio in seguito alla critica del materialismo, che in tutta Europa portò alla riaffermazione dei valori spirituali. È questo, per il filosofo: «...il solo liberalismo che si possa logicamente pensare, perchè il solo coerente e capace di reggere a una concezione veramente liberale della vita. Un liberalismo invero senza Stato è un liberalismo senza libertà. Uno Stato che presupponga la libertà, la nega appunto perchè la presuppone, non essendovi libertà fuori di quella vita dello spirito che, a differenza delle cose naturali, non si presuppone, ma si crea, si conquista, si sviluppa. Liberi si diventa, non si è naturalmente. E lo Stato è liberale, di fatto e non a parole, se promuove lo sviluppo della libertà considerandola come ideale da attuare, e non come naturale diritto da garantire»⁵⁵.

Questo è dunque il liberalismo di Gentile: il liberalismo che invece di negare, afferma con vigore lo Stato come realtà etica, realtà che a sua volta si può realizzare solo con la libertà.

Questo tipo di Stato liberale non annulla l'individuo assorbendolo in sé, perchè lo Stato eticamente concepito non si può raffigurare materialmente o definire in modo obiettivo di contro al cittadino, nella cui coscienza esso deve vivere. Il liberalismo nuovo, non essendo altro che la dottrina dello Stato etico, non deve essere giudicato, per Gentile, dal punto di vista del vecchio liberalismo, per il quale lo Stato, concepito materialisticamente al pari dell'individuo, si opponeva a quest'ultimo e viceversa.

Bensì, si deve giudicare il liberalismo tenendo conto che lo Stato non è esterno all'individuo, ma è, anzi, l'essenza stessa

⁵⁴ cfr. G. Gentile, *Il Mio Liberalismo*, in *Che cosa è il Fascismo. Discorsi e polemiche*, Vallecchi editore, Firenze, 1925, p.119

⁵⁵ Ivi, pp.119-20

dell'individualità umana, che si manifesta solo come volontà che vuol essere universale, superando ogni limite ed ostacolo: una volontà quindi che sia legge. Gentile sottolinea come la politica di questo liberalismo non sia «...quella gran festa o lotteria che è la politica della volgare democrazia, tutta prudenza o candore. Né prudenza di serpenti né candore di colombe basteranno mai a far sentire la massiccia realtà di quello Stato etico, che addimanda animi disposti a concepire la vita in modo austero, sotto la legge del sacrificio e della subordinazione d'ogni interesse privato a un ideale superiore. Ma la vita politica è per definizione vita di abnegazione e di disinteresse, e religione di Patria: è fiamma che consuma nell'uomo le scorie del basso egoismo, e lo purifica nel culto di un'idea. Perciò io sono fermamente convinto della necessità suprema di uno Stato forte, come dovere e come diritto del cittadino, e di una disciplina ferrea, che sia scuola rigida di volontà e di caratteri politici. Perciò sono fermamente convinto della necessità di svegliare e sviluppare in politica un senso energico di religiosità e di moralità, e di portare, dall'altra parte, un senso di misura e di determinatezza politica, cioè di concretezza sociale e storica nello sviluppo etico-religioso»⁵⁶.

In altri saggi di Gentile, raccolti sempre nel volume *Che cosa è il Fascismo*, il filosofo sostiene con fermezza che il Fascismo è liberalismo: quel liberalismo degli uomini che credettero nella libertà, e ne ebbero di conseguenza un concetto austero.

Questa concezione emerge chiaramente in una lettera del 31 maggio 1923, indirizzata al Presidente del Consiglio Benito Mussolini. In essa il filosofo dichiara che «il liberalismo, com'io l'intendo e come lo intendevano gli uomini della gloriosa Destra del Risorgimento, il liberalismo della libertà nella legge e perciò nello Stato forte e nello Stato concepito come una realtà etica»

⁵⁶ Ivi, pp.121-22

non lo credeva in Italia rappresentato dai liberali, che assumevano posizioni più o meno manifeste contro di lui⁵⁷.

Il liberalismo di Gentile affonda dunque le sue radici nel liberalismo italiano del Risorgimento, pervaso di spirito mazziniano. Proprio quel liberalismo che, per opera di Mazzini, in Italia fu l'antitesi dell'individualismo, considerando la libertà come attributo del popolo più che dell'individuo, che ha valore solo se concorre, perfino con la morte, all'essere e alla vita della sua nazione, incarnata nello Stato. Conseguentemente a ciò, l'individuo e lo Stato hanno lo stesso valore, poiché il primo è partecipe della fondazione e dello svolgimento del secondo.

In questo modo, l'uomo si realizza solo se in tutta la sua vita cerca di fare della sua nazione uno Stato libero e strumento di libertà.

Ecco dunque che, per Gentile, la vita dell'individuo è missione. Come lo è stata per gli uomini della gloriosa Destra del Risorgimento, fra i quali Mazzini, Garibaldi, Cavour, Ricasoli, Farini, che pensarono ad un'Italia libera, indipendente, unita e forte di ordinamenti costituzionali moderni, che le garantissero la forza per entrare a far parte delle grandi nazioni d'Europa.

E quando arrivò il momento di agire e di farla, tutti videro nella dittatura l'unica soluzione, rifiutando il chiacchierio fanatico delle assemblee⁵⁸.

Gentile, dunque, non concepiva altro liberalismo se non quello della libertà che si organizza nello Stato e che si attua solo nello Spirito Universale: cioè in quello spirito il cui operare si uniforma ad una regola morale, o estetica, o logica o giuridica valida per tutti.

Il Fascismo, di conseguenza, polemizza con quel liberalismo che ammette solo la libertà dell'individuo nei confronti dello Stato, e

⁵⁷ cfr. G. Gentile, *La tradizione liberale italiana*, in *Che cosa è il Fascismo. Discorsi e polemiche*, cit., p.129

⁵⁸ cfr. G. Gentile, *Libertà e liberalismo*, in *Che cosa è il Fascismo. Discorsi e polemiche*, cit., pp.88-9

si rifà invece all'ultima e più matura forma del nuovo concetto di libertà, figlia del diciannovesimo secolo⁵⁹.

In definitiva «l'uomo moderno – dichiarò Gentile – è a un bivio: di qua la libertà degli egoisti, che conduce all'anarchia e alla rovina degli ideali, in cui l'uomo può trovare sé stesso; di là la libertà degli uomini, che al di sopra del proprio io particolare sentono la potenza dell'ideale, che è la Patria com'è la famiglia, è lo Stato ed è la legge, ed è la libertà, non come privilegio della nascita e dono gratuito degli dei, ma come conquista dei nostri sforzi, onde si crea la famiglia e lo Stato e una legge superiore, in cui è il pregio del mondo e il premio della nostra opera. Da una parte, il diritto di chi non ha nulla da dare al mondo; dall'altra il dovere di chi non ha nulla da chiedergli»⁶⁰.

La continuità del Fascismo col Liberalismo viene ancora una volta evidenziata da Gentile nella Prefazione al libro di Carmelo Licitra *Dal Liberalismo al Fascismo*, pubblicato nel 1925. Gentile insiste su questa continuità, proprio perchè convinto che il liberalismo autentico è quello sorto dal rinato romanticismo e spiritualismo del XIX secolo, e non quello individualistico e laico, vessillo della rivoluzione borghese del XVIII secolo⁶¹. Al termine di questa prefazione il filosofo dà un avvertimento "*ai liberali ignari della libertà*": la loro tanto acclamata "*rinascita liberale*", potrebbe essere un'illusione. Infatti, la maggior parte di essi si era dimenticata da decenni del liberalismo: i più si facevano chiamare democratici con variopinta aggettivazione, visto che il liberalismo come partito vivo e designazione di una corrente della politica attiva non aveva più per nessuno una ragione di esistere.

Solo a questo punto, per Gentile, alcuni di essi teorizzano una "*rinascita liberale*", avvertendo il bisogno di stare sotto un comune denominatore, uniti da un proposito positivo o reale, e non

⁵⁹ Ivi, p.91

⁶⁰ Ivi, pp.93-4

⁶¹ cfr. A. Lo Schiavo, *Introduzione a Gentile*, cit., p.120

quindi da un fondamento comune di idee che concordemente professino, ma da un solo proposito negativo.

Il loro unico interesse è quello di ostacolare il Fascismo e cercare di liberarsene, visto che esso non si fa né addomesticare né ridurre ad un qualsiasi partito e tantomeno non sembra disposto ad andarsene per conto suo.

Ecco quindi che il liberalismo di questi è semplice antifascismo, privo di contenuto, che non sia di semplici parole, di prevenzioni e di motivi passionali o personali.

«Quanto a me - afferma Gentile - il liberalismo non rinasce, perchè non era morto. Come ogni idea, si è trasformato nella vita, che non si vive mai invano, e in cui nulla perciò si conserva immutato. Si è trasformato, e ora si chiama, e si deve chiamare Fascismo: la più coerente, la più storicamente matura e perfetta concezione dello Stato come libertà»⁶².

⁶² cfr. G. Gentile, *Dal Liberalismo al Fascismo*, in *Che cosa è il fascismo. Discorsi e polemiche*, cit., p.177

Capitolo 2 - L'evoluzione del pensiero politico gentiliano

2.1. Dal liberalismo al fascismo

Il distacco di Gentile dal liberalismo tradizionale di Spaventa e della Destra storica italiana e il conseguente passaggio alle concezioni populistiche del primo fascismo avvenne durante la guerra mondiale, senza che, molto probabilmente, nemmeno lo stesso filosofo ne fosse pienamente consapevole. Già nella discussione del febbraio e marzo 1919 con Mario Missiroli su *Liberalismo e Liberali*, questo distacco si era verificato; un distacco, peraltro, più che annunciato nello scritto dell'ottobre 1914 su *La Filosofia della Guerra*.

Nella discussione con Missiroli, "*il principio liberale*" viene totalmente trasformato nell'"*unità*" della "*doppia equazione*", dalla quale deriva "*la concezione dello Stato come libertà e della libertà come Stato*". Dunque si ha l'identificazione completa tra Stato e libertà nel senso che «lo Stato compone in sé e risolve tutte le forme che vivono nel suo seno»⁶³. In tal modo il *prius* logico e politico non è più la libertà ma lo Stato, per cui tutto si riconduce entro la sfera dell'azione dello Stato.

Con Gentile si assiste quindi allo spostamento di accento dal concetto di libertà a quello di Stato, visto che anche per la destra storica quest'ultimo era considerato uno strumento della libertà, pur se eticamente fondato, centrale e dominante. Infatti, solo con Gentile lo Stato viene ad assumere una forma suprema e prioritaria, inevitabile ed onnicomprensiva di ogni forza ed esperienza sociale, ivi compresa quella della libertà.

⁶³ cfr. G. Gentile, *Dopo la vittoria*, par.1, Roma, "La Voce", 1920, p.130

Sarà proprio da questo spostamento che emergerà il "nuovo" Gentile, il Gentile estensore della voce *Fascismo* per l'*Enciclopedia Italiana*⁶⁴.

Quando nel maggio 1923 Gentile aderirà formalmente al Partito Fascista, sarà lui stesso a giustificare la propria scelta, evidenziando l'identità del fascismo di Mussolini col liberalismo della destra risorgimentale, così come lo stesso Gentile l'intendeva e cioè quel «...liberalismo della libertà nella legge e perciò nello Stato forte e nello Stato concepito come realtà etica»⁶⁵. Il filosofo vede in questa nuova realtà politica una restaurazione del carattere degli italiani, che li libera dalla vecchia malattia dello scetticismo e dell'indifferentismo; ed è proprio in questa nuova realtà che Gentile vede concretarsi la sua *fede antica*, vale a dire la nuova filosofia idealistica, il sindacalismo soreliano, l'impegno etico della guerra, il rinato sentimento religioso; in breve, tutta l'inquietudine ideale e morale che ha caratterizzato i primi 20 anni del secolo.

Sono quindi le tendenze inquiete del nuovo che avanza che reagiscono contro le logore ideologie illuministiche, democratiche e socialistiche della vecchia Europa, sfociando in modo naturale nella marcia su Roma e nelle energie generate dal Fascismo⁶⁶.

Proprio questo diventa agli occhi di Gentile l'interprete della vita nazionale, il compito in cui tutti gli italiani che non accettano più di "starsene alla finestra" dovranno riconoscersi⁶⁷.

In seguito, quando nel 1925 Carmelo Licitra pubblica un testo dal titolo *Dal Liberalismo al Fascismo*, prefatto dallo stesso Gentile, il filosofo ancora una volta evidenzia proprio nella

⁶⁴ cfr. G. Galasso, *Il debutto politico di Gentile*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", VI Serie, XIV Vol., Anno LXXIII (LXXV), Casa ed. Le Lettere, Fasc. II-III, Maggio-Dicembre 1994, pp.409-410.

⁶⁵ cfr. G. Gentile, *La Riforma della scuola in Italia*, rist. Il ed., Firenze, 1937, p.126

⁶⁶ cfr. G. Gentile, *La marcia su Roma* (1923), in *Che cosa è il Fascismo - Discorsi e polemiche*, Firenze, Vallecchi, 1925, pp. 123-4 e G. Gentile, *La Riforma della scuola in Italia*, cit., p.304

⁶⁷ cfr. G. Gentile, *Ognuno al suo posto* (1924), in *Che cosa è il Fascismo - Discorsi e polemiche*, cit, pp.139-141

prefazione la continuità del Fascismo rispetto al Liberalismo, fermamente convinto che il liberalismo autentico non sia quello classico, individualistico e laico nato dalla rivoluzione borghese del XVIII secolo, ma quello della rinascita romantica e spiritualistica del secolo successivo. È proprio quest'ultimo che, secondo Gentile, ha di fatto avuto il merito di riportare dentro lo Stato l'individuo, la libertà e il fondamento etico universale di ogni divenire sociale. L'individuo universalizza la sua natura particolare facendo coincidere la sua volontà con la volontà etica dello Stato e, di conseguenza, sottoponendosi alla "*legge del sacrificio*", che è abnegazione, disinteresse e "*religione di patria*"; in tal modo l'individuo viene a coincidere con lo Stato e lo Stato etico, così considerato, diviene anche lo Stato forte, in grado di affermare «una disciplina ferrea, che sia scuola rigida di volontà e di caratteri politici»⁶⁸.

Perciò l'unica libertà che il liberalismo di Gentile può ammettere è quella che si realizza nello Stato e che si identifica con la sua legge, impedendo il generarsi di contrasti tra l'individuo e la realtà statuale nella quale esso è inserito. Per il filosofo, dunque, c'è stata una vera e propria trasformazione del liberalismo, che, come lo stesso Gentile affermerà, «...si è trasformato, e ora si chiama e si deve chiamare fascismo: la più coerente, la più storicamente matura e perfetta concezione dello Stato come libertà»⁶⁹.

Il Gentile-filosofo cercherà in seguito, durante una conferenza tenuta a Bologna nel 1926, di spiegare il collegamento liberalismo-fascismo richiamandosi ad alcuni temi fondamentali del suo pensiero puramente filosofico: la relazione di pensiero e azione, l'equazione di libertà e spirito posta per la prima volta dal cristianesimo con la sua fede nella potenza creatrice dello spirito, la rappresentazione di tutta la storia dell'umanità come storia

⁶⁸ cfr. G. Gentile, *Il mio liberalismo* (1923), Id., pp.119-122; *La tradizione liberale italiana* (1924), Id., pp. 125-135; *Dal Liberalismo al Fascismo* (1925), Id., pp. 171-7; G. Gentile, *La Riforma della scuola in Italia*, cit., pp.440-1 e p.450.

⁶⁹ cfr. G. Gentile, in *Che cosa è il Fascismo - Discorsi e polemiche*, cit., p.177.

della libertà e, infine, il concetto dello spirito universale come *matrice* delle libertà realizzatesi nello Stato.

In questo modo emerge un'entità originaria e indipendente, vale a dire la società, che essendo lo Stato *in interiore homine* non si divide in una molteplicità di individui, ma rappresenta quella *universalità profonda* che è la vera e sola personalità individuale che l'attualismo riconosce.

Ma l'essere lo Stato nell'individuo non comporta una diminuzione dell'autorità e superiorità dello Stato stesso, ma anzi, come il filosofo specifica in un parallelo Stato-Dio, è chiaro che «...non perchè Dio si trova nel nostro petto, cessa di essere la suprema della realtà a cui ogni uomo che rifletta si senta indissolubilmente avvinto»⁷⁰. Il Fascismo è dunque per Gentile un processo storico, un ideale da realizzare e non un'ideologia o un sistema chiuso; per questo motivo il filosofo ritiene utile anche l'apporto di tutti quei pensatori che fanno una critica spesso costruttiva, con funzione nazionale, a tale processo.

Al contrario, il pensatore si scaglia contro «la democrazia degli avvocati arruffapopoli, il socialismo radicaloide e umanitario, il liberalismo dello Stato negativo e agnostico», dato che il Fascismo, come ogni serio movimento storico, è "*sentimento religioso*" da ripristinare negli animi e nella coscienza collettiva⁷¹. È più che evidente, dunque, che in Gentile la vita politica assurge al rango di vera e propria fede, al punto che «...a chi dice moralità, dice carattere, dice energia di una fede»⁷². Ed è proprio da quell'aspetto mistico dell'energia creatrice del fascismo, che prenderebbe vita per Gentile la fede rigeneratrice della vita nazionale, senza la quale anche la scienza e la cultura perderebbero valore: si rende quindi necessario portare "*il Fascismo nella cultura*" per ridarle forza e significato positivo nella società. Tutto questo per Gentile diventa possibile perchè il

⁷⁰ cfr. G. Gentile, *Libertà e liberalismo* (1925), ivi, pp. 65-94.

⁷¹ cfr. G. Gentile, *Fascismo e cultura*, Milano, Treves, 1928, pp.44-66.

⁷² cfr. G. Gentile, *Guerra e Fede*, Roma, De Alberti, 1927, II ed., p.165.

nuovo processo storico che è il fascismo non è solo una politica ma soprattutto una religione⁷³.

Il concetto etico-religioso della vita, il richiamo ai valori dell'unità nazionale, il considerare la libertà nello Stato e per lo Stato, sono gli elementi essenziali per i quali lo stesso Gentile pensa di poter far valere la sua tesi del Fascismo come "*figlio del Risorgimento*"⁷⁴.

In particolar modo, il Fascismo è per Gentile il vero ed unico interprete ed erede del messaggio mazziniano dato che in entrambi è possibile riscontrare lo stesso avvio rivoluzionario e violento, seppur di una rivoluzione non negativa e di una violenza non privata, essendo ambedue espressione di una forza spirituale, che è garanzia della nuova legalità e del nuovo Stato⁷⁵.

Nella prefazione a *I Profeti del Risorgimento Italiano* del 12 febbraio 1923, Gentile raccoglie i due saggi su Mazzini e Gioberti contenuti nel volume in prima edizione, ponendo in evidenza lo spessore patriottico delle due «...guide spirituali del nostro Risorgimento nel suo periodo eroico, quando fu posto il problema della nostra esistenza nazionale e se ne additò la soluzione a mo' di profezia»⁷⁶.

Per il filosofo, in particolare, è il Mazzini che ha posto il problema "*dell'esistenza nazionale*" come comunità etica, cioè come Stato etico che si fonda su una «concezione dialettica o storica dell'individuo»⁷⁷. L'anticipazione della nozione di Stato etico, fatta dal Mazzini con coscienza anti-paleoliberalista ed anticomunista, porterà dunque Gentile a considerare il patriota genovese come una insostituibile "*guida spirituale*" per la Nazione italiana. Il messaggio mazziniano viene accolto completamente dal filosofo, che vi ritrova motivi a lui cari come la fiducia

⁷³ cfr. G. Gentile, *Il Fascismo nella Cultura* (1925), in *Che cosa è il Fascismo - Discorsi e polemiche*, cit. pp.95-116.

⁷⁴ cfr. G. Gentile, *Il liberalismo di B. Croce* (1929), in *Che cosa è il Fascismo - Discorsi e polemiche*, cit., p.155.

⁷⁵ Ivi, pp. 23-33, p.43 e p.124.

⁷⁶ cfr. G. Gentile, *I profeti del Risorgimento italiano*, Firenze, Vallecchi, I ed. (1923), p.7.

⁷⁷ cfr. G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, Pisa, Mariotti, I ed. (1916), p.107.

nell'efficacia rigeneratrice e costruttiva della guerra, il richiamo continuo al dovere, allo spirito di sacrificio, all'unità e alla disciplina collettiva; senza dimenticare il concetto antinaturalistico di nazione come conquista perenne, atto di energia del volere, forza o processo spirituale che si identifica con la forma stessa dello Stato⁷⁸.

Da ultima, anche se non meno importante, resta per Gentile la convinzione profonda che solo sulla base dell'impegno generoso e della fede di tutti i cittadini impegnati nell'opera comune, si avrà l'edificazione della Patria⁷⁹. L'insegnamento di Mazzini trasparirà anche in altre pagine di Gentile, soprattutto quando il filosofo rievocherà in modo più generale il motivo dell'alta missione e della grande dignità dell'Italia⁸⁰, pur senza angustie di gretto nazionalismo⁸¹.

Questo stretto rapporto ideale fra Gentile e Mazzini, si ripresenterà nel momento in cui il primo inizierà la sua analisi dell'ideologia marxista. Mazzini ebbe un atteggiamento ambivalente nei confronti di Marx: ne condivise la polemica contro il borghesismo individualista ed utilitarista, ma poi denunciò la sopravvivenza di tale borghesismo nella lotta di classe come lotta di gruppi *individualisticamente* uniti in difesa dell'individuale più ostile a mettersi in un rapporto dialettico con l'universale e dell'economico che non si fa "negare" dall'etico.

Anche Gentile, in parte influenzato dalla polemica mazziniana sul marxismo, assumerà un atteggiamento ostile verso il liberalismo individualista ed utilitarista, un atteggiamento, quello del filosofo fascista, suggerito ancora una volta dall'assunzione dialettica che l'individuo o lo Stato, il particolare o l'universale, l'economico o l'etico possono diventare astrazioni, o lo diventano

⁷⁸ cfr. G. Gentile, *Guerra e fede*, cit., pp.54-7 e *La riforma dell'educazione*, cit., pp.11-5

⁷⁹ cfr. G. Gentile, *Dopo la vittoria*, cit., p.34 e pp.51-3

⁸⁰ cfr. G. Gentile, *Guerra e fede*, cit., p.76 e pp.124-5

⁸¹ cfr. A. Lo Schiavo, *Introduzione a Gentile*, Bari, Laterza, 1986, p.106

di fatto, quando uno dei due termini si isola o prevarica sull'altro⁸². Nel 1925, Gentile scriverà a proposito delle posizioni del Marx che «...il fascismo combatte l'astratta concezione classista della società, scrollando l'antitesi in cui poggiava l'artificioso mito della lotta di classe... Del marxismo i fascisti combattono poi quello che ne combatteva già Mazzini con apostolico ardore. Mazzini, profeta del nostro Risorgimento e, per molti aspetti della sua dottrina, maestro dell'odierno Fascismo: la concezione utilitaria, materialistica, e quindi egoistica della vita, intesa come campo di diritti da rivendicare, anzi che come palestra di doveri da compiere, con sacrificio di sé per un ideale. Questo marxismo che restringeva gli orizzonti del pensiero e del cuore umano e rappresentava la storia come un gran teatro di interessi economici, la dottrina fascista ha il merito di combatterlo col metodo appunto di Giuseppe Mazzini»⁸³.

Da queste parole emerge la volontà di Gentile di valorizzare la figura del Mazzini antimarxista ed antiliberalista, che ripudia da un lato l'utilitarismo e l'individualismo inteso come borghesismo classista, dall'altro tutto il portato delle concezioni materialistiche del Marx. Infatti, questa sfida contro il marxismo verrà accolta nella sua totalità da Gentile, che, allo stesso tempo, cercherà di realizzare il superamento dell'individualismo, pur non essendo un dato di fatto necessario la "negazione" dell'individuale.

L'identificazione del particolare coll'universale, dell'economico con l'etico è, per il filosofo, una tensione dialettica, dipendente dalla disposizione dello stesso particolare-individuale a farsi universale, comunità e, al fine, Stato. Questo per Gentile diventa realizzabile solo se l'individuale, che tra l'altro viene considerato solo un prodotto dell'immaginazione mediante il quale ognuno di noi si rappresenta sé stesso come uno dei tanti nella folla, non

⁸² cfr. A. Negri, Giovanni Gentile – *I/Costruzione e senso dell'attualismo*, Firenze, 1975, La Nuova Italia, p.61.

⁸³ cfr. G. Gentile, *il Fascismo e la Sicilia* (1924), in *Che cosa è il Fascismo - Discorsi e polemiche*, cit., p.43

si isoli nell'interesse materialistico e borghese; più precisamente può farsi universale, e quindi Stato, l'italiano che saprà emanciparsi dall'egoismo in funzione della «mazziniana coscienza della santità dello Stato»⁸⁴.

Gentile era convinto che l'italiano in particolare e l'individuo in generale potesse farsi universale, assurgendo poi al livello di comunità organizzata di uomini. Di qui la sua milizia filosofica, il suo impegno ideologico, politico e culturale, in cui respira la pervasione e la convinzione che il Fascismo "*figlio del Risorgimento*" diventerà anche "*l'eroico creatore di uno Stato moderno*"⁸⁵.

Mazzini è stato dunque il teorico di uno Stato etico inteso come "*Stato forte*"⁸⁶, che traeva la propria forza dalla sua spiritualità e tramite la quale poteva porsi come Patria o come "*unità fondamentale e spirituale dei cittadini*". Questo Stato risulta veramente etico solo nel momento in cui si genera come comunione morale e non come accordo *inter homines*, laddove quest'ultimo lascia *inter homines* un legame superficiale caratterizzato solamente da un interesse economico. Dunque questa nuova idea di Stato etico e forte fa in modo che esso possa porsi come *societas in interiore homine*, con le prerogative di uno Stato totalitario dove tutte le componenti (individui, gruppi, partiti e classi sociali) sono intese come parti organiche di un tutto unico⁸⁷.

La forza con la quale Gentile si fa fautore della continuità delle idee mazziniane è evidente in queste parole: «...la sua dottrina è fondata sopra un'intuizione profondamente spiritualistica della vita; in cui egli vede operare unicamente forze spirituali. Lo spirito domina e fonde nella sua unità quello che materialmente

⁸⁴ cfr. G. Gentile, in *Che cosa è il Fascismo - Discorsi e polemiche*, Firenze, Vallecchi, 1925, p.26

⁸⁵ cfr. G. Gentile, *Risorgimento e Fascismo* (1931), sta in *Memorie italiane e problemi della filosofia e della vita*, Firenze, 1936, p.120

⁸⁶ cfr. G. Gentile, *La tradizione liberale italiana*, in *Che cosa è il Fascismo - Discorsi e polemiche*, cit., p.130

⁸⁷ cfr. A. Negri, Giovanni Gentile – *I/Costruzione e senso dell'attualismo*, cit., p.130

apparisce frammentario, diviso, molteplice. Così gli individui particolari non hanno valore se non in quanto si ritrovano in sé stessi, nella loro coscienza, una comune natura, che è la fonte della loro vita morale, governata da interessi comuni: interessi della società di cui essi sono parte: famiglia, nazione, umanità. Ogni individualismo così in politica come in morale è materialismo pervertitore e assurdo. La vita dello spirito unisce e non divide: affratella e stringe insieme gli individui in una realtà superiore»⁸⁸. Questa realtà è, appunto, lo Stato di Mazzini.

L'Italia del Risorgimento mazziniano si presenta dunque come Stato etico e come Nazione, l'Italia che agli occhi di Gentile è stata voluta da Garibaldi e plasmata in modo diplomatico dal liberale Cavour, a sua volta disposto a trasformare i principi del vecchio liberalismo che, se fatti valere, avrebbero portato in rovina il nuovo Stato⁸⁹.

L'iter ideologico percorso da Gentile ci mostra che il Fascismo non è stato un episodio accidentale nella vita del filosofo; questo è a maggior ragione vero se si pensa all'impegno pratico e all'azione di collaborazione e di stimolo esercitata da Gentile durante tutto il periodo fascista. La fede di Gentile nel fascismo non venne mai meno, anzi il filosofo continuò ad identificare nel partito nazionalpopolare del messaggio fascista il futuro stesso della Nazione e la «concretizzazione storica della sua filosofia»⁹⁰. Nonostante Gentile si presentasse come l'uomo del regime, il filosofo al potere⁹¹, ci furono «...fascisti che diffidavano di lui, lo consideravano un liberale, lo attaccavano e ne desideravano la fine politica...»⁹². A tal punto che fu spesso al centro di crescenti

⁸⁸ cfr. G. Gentile, *Albori della nuova Italia, Varietà e documenti*, I, Firenze 1969, II ed. riv. e accr. da V.A. BELLEZZA, p.265

⁸⁹ cfr. A. Negri, *Giovanni Gentile – I/Costruzione e senso dell'attualismo*, cit., p.136-7.

⁹⁰ cfr. A. Lo Schiavo, *Introduzione a Gentile*, cit., pp.125-6 e D. Coli, *Il caso storiografico G. Gentile*, "Studi Storici", XXVII, 1986, pp.503-518

⁹¹ cfr. S. Romano, *Giovanni Gentile. La filosofia al potere*, nuova edizione integrata, Milano, Bompiani, 1990, pp.189-191

⁹² cfr. G. Sasso, *Visitando una mostra (considerazioni, ricordi, polemiche)*, "La Cultura", XXIV, 1986, pp.5-37

attacchi da parte dell'ala oltranzista del Partito Nazionale Fascista, nonostante il rapporto privilegiato con Mussolini⁹³.

2.2. Lo Stato etico

«Il volere come volere comune e universale è Stato. Per intendere il quale, secondo la sua essenza, non bisogna fermarsi ad alcuno dei suoi aspetti empirici". È proprio Gentile a definire così il concetto di Stato nella sua ultima opera, pubblicata postuma» (Genesi e Struttura della Società).

In questa opera, che può definirsi il testamento politico del filosofo, Gentile sostiene che lo Stato è volontà «che crea a fa essere la nazionalità" e non viceversa, e "che conquistando la propria unità e indipendenza celebra la sua volontà politica, realizzatrice dello Stato". Per Gentile "lo Stato è lo stesso individuo nella sua universalità", entrambi con la stessa moralità "quando nell'individuo lo Stato non sia un presupposto – limite della sua libertà – ma la stessa attualità concreta del suo volere».

Di conseguenza la distinzione e l'opposizione fra Stato e individuo si ha solo sul terreno empirico, dove si può manifestare una moralità individuale incongruente con la legge dello Stato. Ma, al contrario, per Gentile «lo Stato come volere ha una legge universale, un imperativo categorico», che è moralità; da qui il filosofo arriva a dichiarare che l'individuo è libero solo se il suo Stato è libero, quindi se non è soggetto allo straniero, se non è diviso ed è in grado di far maturare la coscienza della propria unità. Dunque «...libero è l'individuo che è Stato libero, poichè lo Stato, realmente, non è tra gli individui, ma nell'individuo, in quella unità di particolare e universale che è individuo»: queste

⁹³ cfr. M. Ferrari, *Gentile ritrovato? Note sui più recenti studi gentiliani*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", VI Serie, XIV Vol., Anno LXXIII (LXXV), casa editrice Le Lettere, fasc. II-III, Maggio-Dicembre 1994, pp.516-7

parole svelano l'immanente eticità dello Stato gentiliano, eticità che, al fine, «è nella coscienza dell'uomo di Stato»⁹⁴.

Al culmine della sua riflessione politica Gentile arriva a teorizzare una "*società trascendentale o società in interiore homine*"⁹⁵, proprio partendo da questa sua teoria anti-individualista ed anticlassista dello Stato. Di uno Stato che è, quindi, la base e la sostanza interiore dell'individuo, il "*presupposto*" e non il «risultato delle classi, la cui genesi non supera quella particolarità che è propria dell'astratto individuo». Lo Stato così concepito deve contenere le classi sociali nello stesso modo in cui contiene gli individui, senza essere "*il prodotto né della loro somma, né della loro lotta*": in breve uno Stato inteso "*come spirito o idea*"⁹⁶. Questa convinzione di Gentile si ritrova anche nella già citata polemica con Missiroli, nella quale il filosofo sottolinea che lo Stato così inteso si differenzia dallo Stato liberale, crudamente concepito come "*somma di individui*" o "*somma di classi*".

Simile concezione dello Stato, presente già nel 1916 né *I Fondamenti della Filosofia del Diritto*, è secondo lo stesso Gentile una creazione della mentalità individualistica, giusnaturalistica, contrattualistica, meccanicistica materialistica, per la quale «la società rimane un aggregato di individui umani ciascuno, chiuso in sé stesso, senza nessun rapporto necessario con gli altri»⁹⁷.

L'analisi del filosofo si fa ancora più profonda quando viene messa in evidenza che simile concezione dello Stato non è autenticamente liberale, visto che essa non coincide con una «concezione dialettica o storica dell'individuo»⁹⁸. "Non è, in una parola, lo Stato etico, il cui concetto è stato scoperto da Hegel"⁹⁹.

⁹⁴ cfr. G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, Sansoni, Firenze, 1946, p.57 e pp.66-8

⁹⁵ Ivi, pp.33-43

⁹⁶ cfr. G. Gentile, *Dopo la vittoria*, "La Voce", cit., 1920, pp.172-73

⁹⁷ cfr. G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, Firenze, 1961, III ed. riv. e accr., p.106

⁹⁸ Ivi, p.107

⁹⁹ Ivi, p.102

A tal proposito è illuminante il contenuto di una lettera di Gentile a Mussolini scritta nel 1923 per spiegare la sua adesione al PNF. In essa il filosofo ricorda che lo Stato resterà liberale solo se eticamente concepito e, inoltre, confessa al nuovo Capo del Governo con parole inequivocabili la sua necessaria presa di distanze dal liberalismo del tempo: «Liberale di profonda e salda convinzione (...), mi sono dovuto persuadere che il liberalismo, com'io l'intendo e come lo intendono gli uomini della gloriosa destra che guidò l'Italia del Risorgimento, il liberalismo della libertà nella legge e perciò nello Stato forte e nello Stato concepito come una realtà etica, non è oggi rappresentato in Italia dai liberali»¹⁰⁰.

Lo Stato risorgimentale liberale, che Gentile oppone anche allo Stato liberale di Croce, è, dunque, Stato etico, hegeliano, inteso come coscienza nazionale¹⁰¹; questa visione dello Stato come fondamento dei diritti dei singoli individui, principio di qualsiasi realtà sociale, "*valore morale assoluto*", col quale viene ad identificarsi la volontà legittima dei cittadini e al quale nessun interesse umano è estraneo, diviene il punto focale del fascismo e dell'attualismo. Quest'ultimo concetto viene considerato come una "*filosofia della prassi*" secondo il significato più completo del termine, ossia, per dirla con Gentile, "*non è una filosofia che si pensa, ma che si fa*". Ecco perchè il fascismo con Gentile si presenta come unità di pensiero e azione, programma da realizzare, «sistema aperto e dinamicamente capace di svolgimento»¹⁰².

Questo sistema filosofico, che si realizza a pieno nel fascismo, doveva essere l'imperativo di una operosità che, dalle rovine della Grande Guerra, facesse rinascere l'uomo e i suoi valori, dandogli

¹⁰⁰ cfr. G. Gentile, *Lettera a Mussolini del 31 maggio 1923*, in *La riforma della scuola in Italia*, Milano, 1932, p.127

¹⁰¹ cfr. A. Negri, *Giovanni Gentile – I/Costruzione e senso dell'attualismo*, cit., p.129

¹⁰² cfr. G. Gentile, in *Che Cosa è il Fascismo. Discorsi e polemiche*, cit, pp.33-6; G. Gentile, *La filosofia del fascismo (1928)*, in *Origini e dottrina del Fascismo*, Roma, 1934, p.65; G. Gentile, *Origini e dottrina del Fascismo*, cit., pp.38-42

«fiducia nella sua forza, nelle sue capacità, nella sua libertà e nella sua missione»¹⁰³.

È questa la ragione per cui Gentile inserisce la sua filosofia nell'educazione, considerando quest'ultima il richiamo all'unità fondamentale degli uomini, all'amore contro l'odio, alla pace contro la guerra. «Tutte le vie convergono a un centro, dove tutti converremo a vivere una vita comune, la vita propriamente umana. Lì dobbiamo incontrarci ed intenderci; e abbiamo perciò bisogno di parlare tutti lo stesso linguaggio: il linguaggio dell'uomo. Abbiamo bisogno di vivere tutti la comune vita dello spirito, di formare tutti uno spirito solo...Spiritualizziamo, e cioè ravviviamo lo spirito, lasciamo che egli si spieghi e s'aderga liberamente nella organica unità della sua natura; facciamo che vigoreggi e grandeggi, robusto e agile, equilibrato, completo nel circolo delle sue funzioni, che possono prosperare e conservarsi solo a un patto, che si accordino tra loro e cospirino alla vita comune che io chiamo filosofia. E se la filosofia vi paresse ancora cosa ardua e peregrina, chiamatela umanità»¹⁰⁴. L'attualismo di Gentile è dunque «un appello, un richiamo, un messaggio di fiducia, un invito a ricordare, fra tanta dispersione di uomini e cose, la comune umanità, e quanto in essa, sol che si ponga mente alla radice, sembra che sopravanzi all'infinito ogni limite»¹⁰⁵.

È quindi evidente l'intento di Gentile di polemizzare, attraverso la filosofia dell'attualismo, contro la dispersione e la discordia, al fine di elaborare un programma di riunificazione nazionale.

In mezzo ad una comunità in frantumi e in mezzo ad una battaglia che aveva soppresso l'ultima legge, quella che il filosofo definì *bellum omnium contra omnes*, la filosofia incoraggiava gli uomini a credere ancora nell'unità dell'umanità.

¹⁰³ cfr. E. Garin, *Cronache di filosofia italiana 1900-1943. 15 anni dopo – 1945-1960*, vol. II, Universale Laterza, 1975, p.363

¹⁰⁴ cfr. G. Gentile, *La riforma dell'educazione, Discorsi ai maestri di Trieste (1919)*, IV ed. Riv., Firenze, 1935, p.179

¹⁰⁵ cfr. E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, cit., p.364

Come si sforzò di spiegare nella *logica*, Gentile non intendeva né distruggere né privare di valore gli elementi distinti o i processi concreti particolari, ma insistere, oltre le divergenze, su una basilare convergenza: su una parentela dell'uomo con il suo simile e con quell'universo da cui nasce e in cui si muove¹⁰⁶.

Le parole del filosofo sono alfine illuminanti: «Pensiamo pure l'arte, e la religione, e la scienza, e il volere, e il sentire, e l'odiare e l'amare, e le stelle e il cielo, e la terra e la vita, e le piante e gli animali, e tutto ciò che ci occupa la mente e in mezzo a cui viviamo lieti e dolenti, col lavoro che mai non ha tregua, con la speranza che mai non ci abbandona, con un ideale innanzi che mai non si spegne: ma questo che pensiamo, perchè possiamo pensarlo, senza che questa luce venga meno, senza che ci muoia in cuore la speranza, senza che ci si perda nel buio? Perchè tutto è pensabile, è pensiero, è noi stessi»¹⁰⁷.

Per il Fascismo, come per l'attualismo, lo Stato dunque coincide con la personalità dell'individuo, con quella personalità, però, "*spogliata dalle differenze accidentali*": tale coincidenza, evidenzierà Gentile, non avviene quindi con l'individuo particolare, bensì con l'individuo universale simboleggiato dalla coscienza nazionale¹⁰⁸.

Di conseguenza, lo Stato così concepito si mostra «come personalità autonoma, che ha il suo valore e i suoi fini, e subordina a sé ogni esistenza e interesse individuale, non sopprimendoli, ma riconoscendoli soltanto come realizzazione della stessa personalità dello Stato».

Da ciò "*discende logicamente una forma di Stato autoritario*", che, per Gentile, non limita la libertà politica, se per libertà si considera solamente "*la libertà dello Stato (non dell'individuo)*"¹⁰⁹.

¹⁰⁶ Ivi, p.364

¹⁰⁷ cfr. G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, II ed. Completa, Bari, 1922-23, Vol.II, p.336 sgg.

¹⁰⁸ cfr. G. Gentile, in *Che Cosa è il Fascismo. Discorsi e polemiche*, cit., pp.33-6 e *Origini e dottrina del Fascismo*, cit. pp.44-8

¹⁰⁹ cfr. G. Gentile, *Origini e dottrina del Fascismo*, cit., p.66

Lo Stato così inteso assume anche una funzione pedagogica insostituibile nella scuola e nella cultura¹¹⁰, delle quali esso non può non occuparsene senza venir meno alla sua funzione principale. In questo Stato anche l'economia cerca di diventare politica, visto che l'individuo esce dalla scorza del suo particolarismo «per realizzarsi come volontà universale, che è legge, e quindi Stato, e nello Stato potenza realizzatrice di un bene comune, in cui, per definizione tutti gli interessi individuali sono conciliati»¹¹¹.

Questo è il problema che il Fascismo cerca di risolvere con la creazione dello *stato corporativo*, in cui anche il sindacato viene incorporato dallo Stato, trovandovi piena sintesi. La struttura corporativa dello Stato riporta le masse lavoratrici dentro lo Stato, legando gli interessi sindacali all'interesse nazionale e creando così nell'organismo statale "*una base popolare e veramente democratica*"¹¹². In questo modo il Fascismo abbandona l'antitesi tra Stato e Sindacato e supera il *sindacalismo*, pur riconoscendo «l'idea della funzione educativa e moralizzatrice dei sindacati»¹¹³.

Supera contemporaneamente anche il *socialismo*, che, evidenziando il momento della lotta delle classi, gli sfugge la matrice comune da cui nasce l'opposizione che è "*l'economia nazionale nella sua inscindibile unità*".

Da ultimo il Fascismo supera anche il *liberalismo*, ossia l'antitesi di libertà e autorità, poichè, ponendosi "*come il sistema della vera e concreta libertà*", entra in una posizione conflittuale con il sistema della libertà astratta e formale propria del liberalismo. Il concetto originale a cui si rifà lo «stato corporativo è il "concetto dell'unità non amorfa ed astratta, ma organica e però determinata, specifica, e concreta della nazione che è Stato. In quest'ultima

¹¹⁰ "E allora la conclusione è, che la scuola e tutta l'educazione nazionale potrà informarsi allo spirito del fascismo via via che questo avrà riformato tutti gli elementi storici e morali della coscienza italiana", cfr. G. Gentile, *Il Fascismo e gli intellettuali* (1931), ivi, pp.68-71

¹¹¹ cfr. G. Gentile, *Politica ed economia* (1929), ivi, p.85

¹¹² cfr. A. Lo Schiavo, *Introduzione a Gentile*, cit., p.129

¹¹³ Ivi p.129

l'individuo non agisce più isolatamente ma rapportandosi a tutti gli altri, e la sua attività non è più attività meramente economica, ma è anche attività politica e morale in accordo con l'interesse superindividuale della Nazione»¹¹⁴.

È grazie alla soluzione corporativa che Gentile ritiene di aver trovato la strada maestra per realizzare sul terreno economico-politico quella unità e quella sintesi portata avanti in sede teorica dall'attualismo. Con questa soluzione il fascismo evidenzia ancora una volta il carattere etico-religioso dello Stato.

In verità per Gentile, la «coscienza che attua la realtà dello Stato, è la coscienza nella sua totalità, con tutti gli elementi da cui risulta. Moralità e religione, elementi essenziali ad ogni coscienza, non possono perciò mancare in essa, ma non possono non essere subordinati alla autorità e legge dello Stato, fuse in esse, assorbite»¹¹⁵.

Ecco perché l'essenza totalitaria del fascismo deriva dalla sua concezione religiosa della vita¹¹⁶; ed è per questo che l'idea fascista non guarda solo all'aspetto istituzionale e politico della Nazione, ma investe la volontà, il pensiero, il sentimento, e ogni aspetto della sua vita, educando l'uomo nella totalità delle sue energie spirituali. Il fascismo è perciò "totalitario" e "intollerante" conformemente alla fede religiosa e, «come ogni fede religiosa, tende a investire tutta la vita spirituale dell'individuo, creando stati di coscienza fondamentali, che come governano la condotta pratica, si manifestano in ogni espressione dello spirito, dall'arte alla filosofia»¹¹⁷.

¹¹⁴ cfr. G. Gentile, *Politica ed economia* (1929), cit., pp.50-2; *Il sistema corporativo dello Stato* (1930), in *Origini e dottrina del Fascismo*, cit., pp.90-2; cfr. G. Gentile, *Dottrina politica del Fascismo*, Padova, 1937, pp.5 e sgg. e p.21 e *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., pp.131-2

¹¹⁵ cfr. G. Gentile, *Origini e dottrina del Fascismo*, cit., p.53

¹¹⁶ cfr. G. Gentile, in *Che Cosa è il Fascismo. Discorsi e polemiche*, cit., pp.39 sg.; *Origini e dottrina del Fascismo*, cit., pp.36-7 e p.43; *Dottrina politica del Fascismo*, cit., p.20

¹¹⁷ cfr. G. Gentile, *Origini e dottrina del Fascismo*, cit., p.71

Appare dunque chiaro che il *totalitarismo politico* del fascismo di Gentile deriva in modo diretto dal *totalitarismo religioso* implicito nel misticismo della filosofia attualistica.

Queste tematiche sono affrontate da Gentile anche in scritti non riguardanti direttamente il Fascismo. Ne è un esempio uno scritto pubblicato nel 1924 sul *Giornale Critico della Filosofia Italiana* nel quale il filosofo cerca di smentire l'accusa mossagli da più parti di statolatria; nonostante ciò egli continua a sostenere che l'individualità è universalità, che lo Stato etico da lui stesso teorizzato è "*lo Stato nella sua storica esistenza*", dentro al quale trovano la loro ragion d'essere, non essendo esterni ed estranei, anche i concetti di opposizione e rivoluzione¹¹⁸.

Un chiaro rapporto della tematica dello Stato etico con le tesi attualistiche si ha nello scritto del 1929, *Lo Stato e la Filosofia*. Anche in esso emerge come la realizzazione dello Stato sia possibile solo in seguito all'universalizzazione dell'individuo particolare come "*umanità piena e perfetta*", di modo che nello Stato etico resta assente il conflitto fra l'autorità e la libertà, ed anzi la libertà dello Stato diventa la libertà del cittadino. Lo Stato, in definitiva, è «la stessa autocoscienza universale, con cui si immedesima l'autocoscienza del cittadino: e la vita dello Stato consiste appunto nel processo continuo e progressivo di tale immedesimazione, che è il processo stesso per cui l'autocoscienza umana si fa universale attuandosi storicamente»¹¹⁹.

Quanto Gentile insista sul tema riguardante lo Stato, arrivando a farne l'espressione, sul terreno storico, della soggettività assoluta e infinita dell'IO attualistico, è dato constatare nel saggio *Il Concetto dello Stato in Hegel*, preparato in occasione del congresso hegeliano di Berlino del 1931. Gentile, pur riconoscendo ad Hegel il merito di aver parlato per primo dello Stato come "*sostanza etica consapevole di sé*", obietta al filosofo

¹¹⁸ cfr. G. Gentile, *Stato etico e statolatria*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", 1924, PP.467-8

¹¹⁹ cfr. G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, Milano-Roma, 1933, pp.174-88

tedesco di aver limitato il concetto di Stato sotto diversi aspetti: concependolo come Stato tra altri stati, inserito nel momento dello spirito oggettivo al di sotto dello spirito assoluto e preceduto, all'interno dello stesso spirito oggettivo, dalla famiglia e dalla società civile.

Tutto ciò a causa di residui elementi di empirismo ancora presenti nel metodo del filosofo tedesco; laddove, invece, secondo il metodo della più rigida immanenza, lo Stato si realizza solo nella nostra coscienza affermandovisi nella sua unicità assoluta, senza subire limitazioni, condizionamenti e superamenti. Da tali considerazioni, Stato e storia universale vengono a coincidere come Stato e famiglia e Stato e società civile.

Riconoscendosi nella sua unicità assoluta, lo Stato ritrova la sua infinità e scopre «in sé quel divino, che è l'essenza della vita morale e di tutta la vita spirituale»¹²⁰. Né, tuttavia, lo Stato etico così considerato si esaurisce in una semplice funzione ideale o deontologica, visto che esso si afferma contemporaneamente come realtà attuale e operante, che vive nella storia e si determina storicamente¹²¹.

2.3. Lo Stato, la politica e l'economia

In *Genesi e struttura della Società*, Gentile definisce la politica come l'attività dello spirito in quanto "Stato" e afferma che «l'attività politica dell'uomo in concreto è la stessa attività etica in quanto la volontà risolve all'infinito l'alterità della società, e riduce perciò tutto il mondo suo delle relazioni nell'infinito processo di realizzazione di sé medesima»¹²². Il rifiuto dell'esistenza, all'interno dello Stato, di un operare meramente politico distinto

¹²⁰ cfr. G. Gentile, pubblicato col titolo *Lo Stato né I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., pp.103-20

¹²¹ Ivi, pp.116-7; cfr. G. Gentile, *Stato etico e statolatria*, cit., p.467; *Introduzione alla filosofia*, cit. pp.,180-1; *Dottrina politica del Fascismo*, cit., pp.11-2

¹²² cfr. G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., pp.115-6

da uno etico è in Gentile evidente quando egli afferma che «o non c'è operare politico; o se c'è, esso è già operare etico, in quanto l'etica rappresenta la forma dell'atto spirituale più adeguata alla natura dell'atto stesso»¹²³.

Dunque, il singolo soggetto che agisce in politica deve essere guidato da un «sentimento politico, segreta scaturigine di ogni passione con cui si dispiegherà l'attività politica dell'individuo; inaridita la quale, l'azione politica, priva di sincerità e calore, si vuoterà di ogni energia costruttiva, e decadrà a semplice velleità dilettantesca». È proprio questo "*sentimento politico*" a costituire per Gentile "*l'HUMUS in cui affonda le radici l'albero dello Stato*". Il sentire cui fa riferimento Gentile può avere nell'individuo diverse intensità: quanto più sarà forte e vigoroso, tanto più sarà potente ed efficace l'azione politica, in maniera tale che in questo sentire si fondi dunque il segreto del *genio* politico. Il *genio* politico, come quello di altri creatori (artisti, filosofi, santi...), non è arte ma natura, non è il risultato di riflessione di disciplina e dottrina, bensì di una «certa divina ispirazione, deus in nobis, quella sorta di natura dello spirito e nello spirito che è il sentire»; è da qui che provengono le intuizioni, le rivelazioni, le scoperte, le imprese ardite che non trovano certo il loro fondamento su meditate deduzioni e filati ragionamenti.

Vista l'immediatezza del sentire, la genialità nella politica, come nell'arte, si rivela in modo evidente nel fanciullo, poiché in lui non si è ancora formata la maturità dell'esperienza e la capacità di riflessione. Tale convinzione trova conferma in queste parole del filosofo: «nell'ambito della sua vita relativamente limitata ed angusta egli già spiega non soltanto una sicurezza e fermezza di sentimento politico che gli anni e il pullulare dei problemi che la vita nel suo sviluppo presenta, potranno attenuare piuttosto che rafforzare, ma anche una mirabile prontezza di vero e proprio intuito politico». Il fanciullo fa così la sua politica, cercando «di raggiungere d'ora in ora quella unità del suo mondo (nel suo

¹²³ Ivi, p.117

proprio volere), che di ora in ora gli si disgrega avanti e scompone per varie direzioni». Tutto questo non è altro che l'eterna politica innata allo spirito umano, in grado di sostenere l'uomo dalla nascita alla morte¹²⁴.

In ultima analisi, per Gentile l'individuo fa politica in tutte le sue attività; c'è infatti una politica dell'arte, una politica della scienza e anche una politica della fede, intesa quest'ultima nel suo significato più nobile. La politica della fede, infatti, si rende necessaria perchè Dio, considerato maestro, amico e benefattore dell'uomo, crea con quest'ultimo una società che necessita per forza di cose di un ordine e anche di una politica.

Da essa dipendono dunque tutti i problemi particolari, che storicamente si generano nella comunità degli individui appartenenti a una Chiesa, tra questa comunità e le altre che coesistono nello stesso luogo e tempo, e in particolare tra Chiesa e Stato; in cui la religiosità delinea le norme della condotta della chiesa verso lo Stato; «ossia dell'individuo credente e partecipe della Chiesa con quello che nella sua stessa coscienza è lo Stato»¹²⁵.

La vera politica si presenta per Gentile come facente parte della stessa concezione etica della vita¹²⁶, in quanto fare politica è un diritto di ogni uomo «in tutte le età, in tutte le condizioni, in tutte le forme di vita spirituale che si possano distinguere...e chi si proponesse di restar fuori d'ogni politica, dovrebbe rinunziar a vivere» Gentile, approfondendo questo concetto, evidenzia che il diritto di ogni individuo è esistere, come solo ognuno può, cercando di conquistare continuamente quell'essere che l'individuo stesso può diventare solo se vuole liberamente. Tale diritto ad esistere nella più totale libertà si ha nell'uomo in quanto, nello stesso tempo, questo rappresenta anche un suo dovere; non a caso, afferma Gentile, «il mio diritto è quello che gli altri hanno

¹²⁴ Ivi, pp.126-7

¹²⁵ Ivi, pp.128-33

¹²⁶ cfr. A. Lo Schiavo, *Introduzione a Gentile*, cit., p.107

il dovere di rispettare». Precisando ancor meglio tale principio, Gentile sostiene che «il mio diritto all'esistenza è il dovere dell'altro a farmi esistere», laddove questo dovere «nasce dal rapporto tra l'uno e l'altro, pel quale a mano a mano che il rapporto si attua, l'altro cessa di essere un altro e si immedesima con l'uno. Il quale, in virtù del rapporto, non può ricevere se non quel che dà. Ha così quel diritto che è il suo dovere».

La politica la si deve perciò considerare come un diritto che non può essere negato all'uomo, visto che vivere politicamente è un dovere al quale nessuno può sottrarsi; ovviamente i diritti devono essere riconosciuti e il primo che dovrà fare ciò è il soggetto stesso dei diritti in questione. Ciascun associato può quindi veder riconosciuti i propri diritti solo dopo aver dato egli stesso il suo buon esempio, che, per Gentile, equivale al sottrarsi «all'infingardaggine abituale della comune coscienza morale: pronta ad affermare i propri diritti, ignara che si tratta per l'appunto dei suoi doveri». Da qui la concezione della vita come la percepì Mazzini: *"né piacere né diritto, ma dovere"*¹²⁷.

All'interno dell'organizzazione dello Stato la politica ha sempre subito secondo Gentile le interferenze da parte dell'economia, che ha cercato di imporre leggi allo Stato senza peraltro considerare i singolari problemi che storicamente si hanno per la vita della società nella sintesi concreta dei suoi momenti¹²⁸. Per rappresentare la vita dello Stato come svolgimento di una realtà fondamentalmente etica, anche l'economia viene postulata da Gentile come una forma di attività etico-politica¹²⁹.

La tesi gentiliana del superamento dell'economia nell'etica è fondata di nuovo sopra motivi antidistinzionistici ed anticrociani: motivi dialettici che ispirano pure la stessa filosofia politica e l'impegno ideologico del filosofo. Gentile si è da sempre opposto all'assunzione dell'uomo come puro *homo oeconomicus*, che

¹²⁷ cfr. G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., pp.136-7

¹²⁸ Ivi, pp.86-7

¹²⁹ Ivi, p.72

vive la sua vita in base ai soli "*interessi materiali*" e, in difesa di questi, disposto ad ogni battaglia: sia essa per la difesa della proprietà privata che per la lotta di classe. Da parte del filosofo c'è un'aperta denuncia del *materialismo* liberale e marxista, basata su quell'assunzione, portata avanti dal liberalismo crociano e dal marxismo, che l'uomo è, prima di ogni altra cosa, «un homo oeconomicus, non spontaneamente risolubile in homo ethicus, un individuale non facilmente risolubile in universale»¹³⁰. Gentile, proprio opponendosi a questa tesi, è convinto che, neppure per un momento, l'*homo oeconomicus* si differenzi dall'*homo ethicus*.

Nemmeno per un momento, quindi, la politica o l'economia possono far parte di un'area di immediatezza e di amoralità dato che "moralità – dice Gentile – è il preteso valore economico della pura volontà che vuole energicamente, operosamente e utilmente, e dovere è appunto, prima di tutto, volere, volere, fortemente volere, e avere carattere, ed essere uomo; moralità è quel superiore agire dell'uomo come Stato che è la politica, ancorché a tutta prima possa parere che conculchi e disperda le norme elementari e più salde del concetto morale di vita". Gentile, anticipando l'obiezione che Croce gli avrebbe mosso nel leggere una simile tesi, continua con questa lapidaria affermazione: «Conclusioni, questa, innanzi alla quale adombrano i soliti critici, pronti ad opporre: - ove tutto è morale, niente è morale. La distinzione è necessaria alla stessa unità, la differenza alla identità»¹³¹.

A questa obiezione lo stesso filosofo può rispondere che la distinzione è in effetti superata nell'unità, la differenza nella identità; tale distinzione deve essere superata per non considerare nemmeno per un istante l'uomo come individuo e quindi come "*uomo astratto*". Da ciò deriva che «l'uomo pertanto, in questa situazione, che è propria della pura economia, è un individuo; e

¹³⁰ cfr. A. Negri, *Giovanni Gentile – 1/Costruzione e senso dell'attualismo*, cit., pp.113-4

¹³¹ cfr. G. Gentile, *Economia ed etica* (1934), sta in *Memorie italiane e problemi della filosofia della vita*, Firenze, 1936, pp.284-5

il suo interesse è legato alla tutela guardinga e gelosa di questa individualità. L'uomo dell'economia è edonista, liberista, liberale, materialista»¹³².

In queste parole Gentile stigmatizza una volta di più la comunanza tra materialismo, liberalismo crociano e marxismo, ma non tralascia di evidenziare anche come l'uomo dell'economia pura è l'individuo borghese, chiuso nel suo egoismo. Il chiudersi dell'uomo nell'individualità materialistica e borghese è la cifra fondamentale dell'economia pura che il filosofo si rifiuta di accettare: sono dunque un richiamo al non cadere nell'egoismo queste sue parole: «Vivere, esistere spiritualmente è superare la posizione dell'economia...»¹³³.

Sono parole, queste, che chiariscono quel concetto di Stato come "*società trascendentale o società in interiore homine*" già presente né *I Fondamenti della Filosofia del Diritto* (1916) e rielaborata in seguito in *Genesi e Struttura della Società* (1943). "*L'individuo umano* – si legge nell'opera postuma di Gentile – «non è un atomo. Immanente al concetto di individuo è il concetto di società. Perchè non c'è Io, in cui si realizzi individuo, che non abbia, non seco, ma in sé medesimo, un alter, che è il suo essenziale socius: ossia un oggetto, che non è semplice oggetto (cosa) opposto al soggetto, ma è pure soggetto come lui»¹³⁴.

Se dunque l'affermazione di Gentile è vera, "l'uomo è sempre, contemporaneamente, *homo oeconomicus* ed *homo ethicus*, particolare ed universale, individuo e Stato"; per cui il primo termine perde la sua caratteristica di atomo e il secondo non ha in nessun modo la possibilità di innalzarsi con la prepotenza, contrattualistica o meno, di uno Stato come società *inter homines*"¹³⁵.

¹³² Ivi, p.290

¹³³ Ivi, pp.291-2

¹³⁴ cfr. G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p.33

¹³⁵ cfr. A. Negri, *Giovanni Gentile – I/Costruzione e senso dell'attualismo*, cit., p.116

2.3. Stato e religione

L'attenzione di Gentile verso le problematiche religiose, già presente nella stessa produzione storiografica¹³⁶, si fa più evidente negli anni che vanno dal 1903 al 1908 con la comparsa di una serie di articoli scritti per "*La Critica*", riuniti in seguito nel volume dal titolo *Il Modernismo e i Rapporti tra Religione e Filosofia*, in cui il filosofo polemizza con il modernismo ed i suoi fautori. La posizione di Gentile nei confronti del modernismo è di aperta condanna, poiché non è possibile unire due cose inconciliabili come «il principio del Dio trascendente del cattolicesimo col metodo soggettivista dell'immanenza»: l'equivoco dei modernisti sta appunto nel mettere insieme intellettualismo antico e soggettivismo moderno¹³⁷.

In questa polemica non mancano motivi che fanno pensare a posizioni di radicale laicismo da parte di Gentile, come quando sostiene, in contrasto con Padre Semeria, l'impossibilità di far convivere ricerca storica e credenza religiosa: «Il credente non cerca insomma; e chi cerca non crede, e non ha da credere; e se crede, non cerca veramente; e la profondità e la saldezza della fede è in ragione inversa della sincerità dell'indagine storica»¹³⁸.

Quindi, per Gentile, da una parte sta la fede come immediatezza, dall'altra la mediazione della filosofia. Questo non significa che il filosofo intenda negare la religione, vuole invece dimostrare che essa ha una sua verità, un suo "fondamento teoretico" e una sua "razionalità", diversa da quella della scienza.

Dunque, questa religione è una filosofia "primitiva" o "provvisoria", "la filosofia della coscienza volgare", che ha pur

¹³⁶ cfr. G. Gentile, Studi sullo stoicismo romano del primo secolo dopo Cristo, parte I, Vecchi, Trani, 1904, in cui sono ripresi materiali già raccolti nel 1896 "Intorno ai rapporti storici dello stoicismo col Cristianesimo"

¹³⁷ cfr. G. Gentile, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Bari, 1909, pp.61-2

¹³⁸ Ivi, p.8. E appresso aggiunge: "bisogna esser sinceri, questo bacio la scienza non lo darà mai alla fede, essendo questa la sua mortale nemica. E dico mortale, perchè l'immediatezza della fede è l'assoluta negazione della mediazione dimostrativa del pensiero scientifico; come questa è l'assoluta negazione di quella. Non si può pensare scientificamente senza cessare di credere, e viceversa" (p.10)

sempre "uno stato teoretico" generato dalla coscienza che dà "*un disegno rozzo, ma completo dell'universo*"¹³⁹.

Per Gentile «il cattolicesimo è veramente la religione più perfetta", e il modernismo appare agli occhi del filosofo come "uno dei grandi scontri fatali, che, nella storia dell'umanità, devono necessariamente accadere tra la religione che è la filosofia delle moltitudini e la filosofia, che è la religione dello spirito"¹⁴⁰.

Quest'ultima, soprattutto, lavora sulle contraddizioni dello spirito religioso, in particolar modo del cattolicesimo¹⁴¹, ma non per eliminarlo bensì per dimostrare la sua verità e conservarlo al suo interno¹⁴². Attraverso queste parole si può dedurre che per Gentile il modernismo accetta una situazione di compromesso, che non soddisfa completamente né l'istanza scientifica né quella religiosa; mentre l'unica soluzione delle due esigenze imprescindibili risiede nel nuovo idealismo, che supera le contraddizioni della religione positiva reintroducendo e rivalutando i suoi valori eterni nell'ambito della filosofia.

Nella relazione del 1907 su *Scuola Laica* Gentile evidenzia che il problema risiede nello "scoprire in fondo al concetto dello spirito laico qualche cosa di ciò che è essenziale allo spirito religioso". In altre parole: «La negazione di una religiosità trascendente non è possibile ... senza una implicita affermazione d'una religiosità immanente»¹⁴³. La lontananza di Gentile dal laicismo moderno risulta evidente anche quando il filosofo parla della scuola, nella quale cerca una laicità immanente alla religiosità e, quindi, una

¹³⁹ Ivi, pp.166-9 e 179

¹⁴⁰ Ivi, pp.43 e 40-1

¹⁴¹ Ivi, p.43

¹⁴² In uno scritto del 1909, affermando la "sovranità assoluta" della filosofia su tutte le altre forme dello spirito, riconosce pienamente questa permanenza della religione nella filosofia: "Non c'è una religione della filosofia se non come religione essa stessa assorbita nella filosofia, ossia filosofia che, superando la religione, ne conservi, com'è necessario, l'essenziale ed eterno" (ivi, p.213)

¹⁴³ cfr. G. Gentile, *Scuola laica* (relazione al IV Congresso della Federazione insegnanti scuole medie, tenutosi a Napoli nel settembre 1907), in *Educazione e scuola laica*, Milano-Roma, 1932 (4), pp.97-9

laicità positiva contrapposta ad una certa laicità negativa tipica del modernismo.

La scuola deve dunque avere una fede, «una visione del mondo: e questa visione o la dà la religione o la dà la filosofia. Dove non entra e non può entrare la filosofia, deve entrare la religione con le sue soluzioni facili e arbitrarie; altrimenti ne scappa via ogni profonda convinzione morale, e ogni verace senso di umanità»¹⁴⁴.

Proprio per questo Gentile giungerà ad ammettere l'insegnamento della religione nella scuola elementare, quale *initium sapientiae*. La scuola così concepita implica un concetto corrispondente di Stato, il quale, per il filosofo, non deve essere solamente mera organizzazione politica e amministrativa, ma contenuto che *"raccoglie e garantisce tutta la vita materiale e morale d'un popolo"*¹⁴⁵. È importante ricordare anche il saggio *Giordano Bruno nella Storia della Cultura*, che risale anch'esso al 1907, nel quale Gentile analizza ancora una volta il rapporto tra la filosofia e la religione, cercando di mostrare un Giordano Bruno al di sopra delle parti (clericali e liberi pensatori).

Volendo salvare sia Bruno sia la religione il filosofo insiste soprattutto sull'intrinseco senso religioso della filosofia bruniana: «Faurire le Religioni! Ecco un principio della filosofia bruniana, che non si dovrebbe dimenticare quando si fa appello al Bruno. Pel quale non c'è legge, ossia non c'è Stato, senza religione. Quell'assurdità, che oggi si formula con la frase, vuota d'ogni senso speculativo, di "Stato ateo", per Bruno era appunto un'assurdità. (...) Bruno all'uomo vaso di Dio contrappone, come s'è veduto, l'uomo artefice ed efficiente di Dio, sacro per la sua stessa umanità. Questa negazione, non del divino, ma della trascendenza del divino, importa, se mai, l'unità della legge e dello Stato con la religione, non la separazione, che oggi si

¹⁴⁴ cfr. G. Gentile, *Educazione e scuola laica*, cit., p.133

¹⁴⁵ Ivi, p.197

proclama, e quindi l'eliminazione del divino dalla legge e dalla vita civile»¹⁴⁶.

Di conseguenza la religione, concepita da Gentile come una realtà immanente, è più che un grado spirituale, è una necessità intrinseca della filosofia.

Il pensiero filosofico dunque non uccide la religione; al contrario unendosi ad essa diventa teologia¹⁴⁷.

È proprio attraverso gli studi su Giordano Bruno che Gentile cerca di giustificare l'impossibilità per lo Stato di separarsi "dalla religione del popolo", ossia, nel particolare caso dell'Italia, di allontanarsi dal cattolicesimo, considerato un elemento della storia e della identità nazionale¹⁴⁸.

Anche i saggi del 1916-20 che vengono riuniti nel volume del 1922 *Gino Capponi e la Cultura Toscana nel Secolo Decimonono*, dimostrano in modo evidente questa reciproca implicazione tra filosofia e religione, che, per Gentile, deve essere il principio di ogni serio sistema di idee, così come l'unità storica della vita nazionale, assicurata dalla religione positiva, è il fondamento necessario di qualsiasi programma politico costruttivo e non utopistico¹⁴⁹.

Come osserva Pantaleo Carabellese in un suo saggio dal titolo *Cattolicità dell'Attualismo*, Gentile, fin dall'opera *Rosmini e Gioberti* del 1898, rapporta la tradizione del pensiero cattolico italiano con l'hegelismo, sostituendo l'Idea con un Me avente la personalità del Dio creatore; quindi, attraverso l'attualismo

¹⁴⁶ cfr. G. Gentile, *Giordano Bruno nella storia della cultura*, Sandron, Palermo, 1907, e *Giordano Bruno e il pensiero italiano del Rinascimento*, Firenze, Vallecchi, 1920 (1), (XIV delle OPERE), pp.259-310

¹⁴⁷ cfr. A. Lo Schiavo, *Introduzione a Gentile*, cit., p.59

¹⁴⁸ cfr. G. Gentile, *Giordano Bruno e il pensiero italiano del Rinascimento*, cit., (passim)

¹⁴⁹ cfr. G. Gentile, *Gino Capponi e la cultura toscana nel secolo decimonono*, Firenze, 1926 (2), p.404

creazionistico, Gentile avrebbe indicato le vie tramite le quali il credo cattolico può oggi rientrare a far parte della filosofia¹⁵⁰.

C'è tuttavia anche la possibilità di pensare alla religione non necessariamente identificata con il pensiero filosofico. Infatti Gentile, in *Genesi e Struttura della Società*, parla di una laicità di chi conosce la religione, se ne appropria e la supera: quindi solo chi riesce a fare ciò identifica la religione con la filosofia. Chiaramente, c'è anche chi non è in grado di fare questo: di conseguenza la religione non viene superata in quanto tale, restando un'oggettiva "*forma assoluta dello spirito*", un qualcosa di "*unilaterale, astratto e falso*"¹⁵¹, perché non facente parte della filosofia.

Per identificarsi con quest'ultima, come si legge né *Le Forme Assolute dello Spirito* (1909), la religione deve unirsi all'arte che, tra l'altro anche essa, al di fuori della connessione con la religione resta qualcosa di astratto, di unilaterale e di falso. La religione deve dunque diventare *artistica* e soggettiva, visto che l'arte è anche soggettività¹⁵².

Gentile ammette questa trasformazione con la consapevolezza che a Dio non viene meno la sua trascendenza, anche quando entra a far parte della coscienza dell'uomo: «Non c'è Dio, per sublime e sopraceleste che ci si sforzi di concepirlo, il quale, a poter stare così in alto, al disopra dell'uomo, non abbia bisogno della stessa coscienza religiosa dell'uomo capace di concepirlo così altamente»¹⁵³.

In seguito, nel saggio *La Mia Religione* del 1943 Gentile specificherà meglio che Dio non esaurisce completamente la sua trascendenza diventando uomo, e che la religione non distrugge del tutto il suo carattere di oggettiva "*forma assoluta dello spirito*"

¹⁵⁰ cfr. P. Carabellese, *Cattolicità dell'attualismo*, sta in Giovanni Gentile, *La vita e il pensiero*, I, (14 voll.), Sansoni, Firenze, 1948-1972, pp.125-44

¹⁵¹ cfr. G. Gentile, *Il modernismo e i rapporti fra religione e filosofia*, Firenze, 1962, III ed.riv., p.274

¹⁵² cfr. A. Negri, *Giovanni Gentile – I/Costruzione e senso dell'attualismo*, cit., p.103

¹⁵³ cfr. G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, Firenze, 1958, rist. II ed.riv. con Appendice, p.149

unendosi con l'arte, facendosi soggettiva e rientrando nella filosofia. E nemmeno la parola di Dio perde la sua caratteristica di Verbo quando viene ascoltata da «ciascuno nel suo proprio linguaggio, che è il suo modo di sentire e di parlare»¹⁵⁴. In questo saggio Gentile scrive: «L'oggetto in crisi affissa il nostro sentire e pensare, più si sente e si pensa, e più ci parla e s'intende; e a mano a mano la sua parola suona al nostro orecchio come la parola che ci sgorga dal petto: la stessa parola, la stessa anima. Nell'oggetto che è lo stesso soggetto (cioè il nostro più intimo essere) non può a noi non svelarsi quello che noi siamo: spirito»¹⁵⁵.

Per Gentile, dunque, l'individuo come uomo di fede deve essere "*spirito*": se non si è in grado di essere tali, la religione resta solo culto esterno, una forma priva di contenuto spirituale, visto che essa, a differenza del pensiero filosofico, è solamente «culto, rito, forma e formalismo ipocrita e fanatico, ma non fede, non attività spirituale»¹⁵⁶.

Motivo in più, questo, che induce il filosofo alla risoluzione della religione in filosofia.

Il 9 febbraio 1943, circa un anno prima della morte, Gentile nel corso di una conferenza tenuta a Firenze sul saggio *La Mia Religione*, si dichiarerà orgogliosamente cristiano, anzi cattolico fin dalla nascita¹⁵⁷. Per spiegare i motivi di questa dichiarazione è necessario ricondursi alla concezione gentiliana della religione cristiana. Essa, infatti, è per il filosofo «la religione dello spirito, per la quale Dio è spirito; ma è spirito in quanto l'uomo è spirito; e Dio e uomo nella realtà dello spirito sono due e sono uno: sicchè l'uomo è veramente uomo soltanto nella sua unità con Dio; pensiero divino e divina volontà. E Dio da parte sua è il vero

¹⁵⁴ cfr. G. Gentile, *La mia religione* (1943), sta in *Discorsi di religione*, Firenze, 1957, IV ed. riv.e accr., p.130

¹⁵⁵ Ivi, p.137

¹⁵⁶ cfr. A. Negri, *Giovanni Gentile – I/Costruzione e senso dell'attualismo*, cit., pp.106-7

¹⁵⁷ cfr. G. Gentile, *La mia religione* (1943), cit., p.124

Dio in quanto è tutt'uno con l'uomo, che lo compie nella sua essenza: Dio incarnato, fatto uomo e crocefisso»¹⁵⁸.

Il dualismo uomo - Dio è stato per molti anni al centro della riflessione gentiliana per il fatto che l'assoluto immanentismo dell'attualismo, avverso ad ogni trascendenza, implicherebbe l'eliminazione della divinità in quell'unica realtà di spirito che è la realtà dell'uomo. È, questa, un'obiezione mossa all'attualismo, che Gentile non evita di affrontare.

Nel corso della Conferenza tenuta all'Università di Praga su *Il Carattere Religioso dell'Idealismo italiano* nel 1935, il filosofo oppone con forza alla religione, compresa quella cattolica, «la pretesa evidentemente assurda di porsi nella sua astratta idealità come qualcosa di concreto ed effettivamente esistente», chiamando in causa la dichiarazione di Gioberti secondo la quale "l'uomo rende a Dio la pariglia; ricerca cioè il suo creatore»¹⁵⁹.

È proprio con la ripresa della dialettica giobertiana che Gentile si ribella all'*assurda pretesa* della religione oggettiva: «Pretesa che equivarrebbe a volere una religione che, per negare assolutamente l'essere dell'uomo e lasciare nella sua infinita positività Dio, si ridurrebbe a negare sé stessa come rapporto dell'uomo con Dio, non potendosi concepire rapporto tra un essere che esiste e uno che non esiste. Perchè rapporto ci sia, occorre bensì l'unità dei due termini; non occorre pure la loro dualità»¹⁶⁰.

Nasce così il problema del conseguente rapporto dialettico uomo - Dio: essendoci infatti una dialettica, si ha pure una disgregazione della realtà quando l'uno dei due termini scompare o, di fatto, viene mortificato in una assoluta insignificanza o come in una inesistenza assoluta, trascinando con sé in questa realtà insignificante e inesistente anche l'altro termine da assolutizzare.

¹⁵⁸ Ivi, p.126

¹⁵⁹ cfr. G. Gentile, *Il carattere religioso dell'idealismo italiano*, in *Discorsi di religione*, cit., p.158

¹⁶⁰ Ivi, p.159

La religione, qualsiasi essa sia, se esalta l'adorazione di Dio e umilia l'uomo, considerandolo una realtà insignificante e inesistente, distrugge insieme a quest'ultimo anche Dio, negandone implicitamente l'esistenza¹⁶¹.

Già qualche anno prima, nel 1932, Gentile aveva pubblicato un saggio dal titolo *Nuova Dimostrazione dell'Esistenza di Dio*, trovando la prova di questa esistenza nel fatto che esiste l'uomo che si tale, cioè «l'uomo che si fa uomo, mentre si afferma e sviluppa sempre più vigorosa dentro di lui la realtà di Dio. Che non c'è, se non c'è lui: lui vivo, operante, tutto impegnato nella sua azione»¹⁶². Dunque, per Gentile, Dio esiste solo perchè esiste l'uomo e viceversa, così come l'oggetto - Dio ha bisogno del soggetto - uomo allo stesso modo che il soggetto - uomo ha bisogno dell'oggetto - Dio¹⁶³.

Anche nell'ultimo suo lavoro, *Genesi e Struttura della Società*, scritto «a sollievo dell'animo in giorni angosciosi per ogni italiano e per adempiere un dovere civile», Gentile conferma la posizione religiosa sulla base della quale ha sempre affrontato i problemi dell'esperienza umana, compresi quelli politici e sociali¹⁶⁴. Il filosofo ravvisa la necessità dell'immanenza della religione nella realtà politica statuale, essendo questo l'elemento indispensabile a garantire l'unità spirituale del popolo; a suo parere, infatti, «lo Stato bisognerebbe che non fosse umanità dell'uomo per potere non contenere la religione, lo spirito laico (lo Stato laico) è una favola».

Da ciò deriva che, allo stesso livello delle altre forme di spirito, la religione non è mai assente e che una politica "vuota d'ogni religiosità" sarebbe una politica brutta, priva di feconda energia¹⁶⁵.

¹⁶¹ cfr. A. Negri, *Giovanni Gentile – I/Costruzione e senso dell'attualismo*, cit., pp.58-9

¹⁶² cfr. G. Gentile, *Nuova dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in *Introduzione alla filosofia*, cit., p.208

¹⁶³ cfr. A. Negri, *Giovanni Gentile – I/Costruzione e senso dell'attualismo*, cit., p.59

¹⁶⁴ cfr. A. Lo Schiavo, *Introduzione a Gentile*, cit., p.150

¹⁶⁵ cfr. G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., pp.88-92

Proprio nell'ultimo capitolo di *Genesi e Struttura della Società* Gentile dimostrerà che questa intrinseca religiosità della nuova *società trascendentale* è provata dal bisogno inesauribile di vita eterna, cioè «di un'immortalità che supera il tempo ed è nell'eterno: di un'immortalità che, oltre ogni illusione sostanzialistica di un mondo esistente post mortem, è presenzialità assoluta, attualità infinita»¹⁶⁶.

2.5. Stato e cultura

Seguendo una definizione di Garin, Gentile può essere definito, senza dubbio, anche un "*organizzatore della cultura*", laddove, alla maniera di Gramsci, tale definizione implica la riunione della teoria e della pratica¹⁶⁷. Se poi si tiene conto che Gentile, rifacendosi ad Hegel, considera la «concezione della vita culturale e spirituale» come "concezione patrimoniale dello Stato», allora ciò implica, nella definizione data dal Garin, anche la riunione della filosofia con la politica¹⁶⁸.

Tale concezione comporta che il filosofo come tale non attui alcun isolamento teoristico o alcun esilio sul piano intellettuale. Gentile accetta personalmente questa realtà di filosofo, soprattutto nel momento in cui, terminata la sua costruzione teoretica dell'attualismo, assume le responsabilità politiche, che lo porteranno a svolgere la funzione di Ministro della Pubblica Istruzione dal 30 ottobre 1922 al 26 giugno 1924. Il filosofo, quindi, non torna all'ozio speculativo e alle sue carte, ma difende la sua riforma. La riforma gentiliana del 1923 è sicuramente uno strumento indispensabile per l'egemonia o per "*l'organizzazione della cultura*", operata attraverso l'attualismo¹⁶⁹. Essa crea la scuola del regime fascista : «La così detta Riforma Gentile - dichiarerà lo stesso filosofo nel 1928 - è la Riforma scolastica del Regime,

¹⁶⁶ cfr. A. Lo Schiavo, *Introduzione a Gentile*, cit., p.156

¹⁶⁷ cfr. A. Negri, *Giovanni Gentile. 2/Sviluppi e incidenza dell'attualismo*, cit., pp.1-2

¹⁶⁸ Ivi, p.46

¹⁶⁹ cfr. A. Negri, *Giovanni Gentile. 2/Sviluppi e incidenza dell'attualismo*, cit., pp.1-2

alla quale ogni ministro ha già aderito col fatto stesso di aver accettato quel portafoglio»¹⁷⁰.

Dalla Riforma nasce quindi una ben determinata politica scolastica, atta a raggiungere una vera e propria "*educazione nazionale*". Nel pensiero e nei progetti di Gentile, tale politica era realizzabile solo con l'adesione della scuola elementare «al sentimento, all'esperienza, alle tendenze, ai costumi, alla lingua, all'anima del popolo»¹⁷¹; riorganizzando la scuola media "in modo che ogni istituto fosse un organismo in sé compiuto e omogeneo"; dividendo la scuola tecnica "nella scuola complementare triennale, adattata con ordinamento mobile e suscettibile di varia specificazione ai diversi bisogni delle piccole professioni tecniche dell'industria e del commercio; e in una seconda quadriennale che servisse di base all'istituto tecnico»¹⁷²; riorganizzando anche la vecchia scuola normale per maestri, «più italianamente ora denominata istituto magistrale", struttura in quattro anni con lo studio del latino e fatta tramite, per "i più intelligenti e vogliosi di elevarsi a studi più alti e a grado superiore di insegnamento o di gerarchia scolastica, all'Istituto superiore di Magistero»¹⁷³; istituendo accanto al liceo - ginnasio il liceo scientifico; stabilendo un esame di ammissione al grado superiore di ogni scuola media per gli alunni che provengono da quello inferiore ed un esame di Stato alla fine degli studi medi per «scuotere e svegliare l'anima che deve vigilare dentro, dal primo giorno della scuola, sempre, mirando alla meta»¹⁷⁴; dando infine all'università "autonomia amministrativa e didattica con relativa libertà di studio attribuita agli studenti dentro limiti ragionevoli e sotto un finale controllo dell'esame di Stato»¹⁷⁵.

¹⁷⁰ cfr. G. Gentile, *La riforma della scuola in Italia*, rist. Il ed., Firenze, 1937, p.433

¹⁷¹ cfr. G. Gentile, *La politica scolastica del Regime (1929)*, in *La riforma della scuola in Italia*, cit., p.444

¹⁷² cfr. G. Gentile, *La riforma della scuola in Italia*, cit., p.445

¹⁷³ Ivi, pp.445-46

¹⁷⁴ Ivi, pp.448-49

¹⁷⁵ Ivi, p.449

La scuola che esce dalla Riforma Gentile è cara al regime fascista; ma soprattutto essa viene considerata come espressione della "*organizzazione della cultura*" dell'attualismo.

La scuola non è però il solo strumento posseduto dalla filosofia attuale per estendere la propria egemonia culturale. L'attualismo cerca, infatti, di raggiungere questa egemonia attraverso la direzione di collezioni, di pubblicazioni di istituti, di edizioni e di riviste¹⁷⁶. L'esempio primario di questa egemonia culturale della filosofia attuale è sicuramente rappresentato dall'Enciclopedia Italiana, promossa dallo stesso Gentile con il concorso del senatore Treccani, disegnata, diretta e pubblicata, con la media di quattro volumi all'anno, dal 1929 al 1937¹⁷⁷.

Lo stesso Norberto Bobbio, studioso lontano dall'attualismo e convinto antifascista, ha ammesso che «l'Enciclopedia Italiana fu certo la manifestazione più macroscopica, ancora da studiare nelle sue varie diramazioni, della sopravvivenza della cultura accademica prefascista durante il regime, e quindi della linea ininterrotta che corre al di sotto del regime ed oltre il regime dalla cultura prefascista a quella postfascista»¹⁷⁸.

Prosegue Bobbio: «Tutto ciò che vi fu di fascistico, anzi di "squisitamente" fascistico, nei trentasei volumi, fu concentrato nella voce Fascismo, divisa tra Gentile che tracciò i lineamenti della dottrina, e Gioacchino Volpe che ne raccontò la storia»¹⁷⁹. Ed è pur vero che la voce Mussolini è «anonima, brevissima e cronachistica, quasi come quella di Stalin», così come la voce *Impero*, curata da F. Ercole, uno dei più noti storiografi del Fascismo, viene trattata professoralmente, narrando soltanto la storia del Sacro Romano Impero¹⁸⁰.

¹⁷⁶ cfr. A. Negri, *Giovanni Gentile. 2/Sviluppi e incidenza dell'attualismo*, cit., p.7

¹⁷⁷ Ivi, pp.9-10

¹⁷⁸ Ivi, p.9

¹⁷⁹ Ivi, p.216

¹⁸⁰ Ivi, pp.215-17

Non c'è dubbio quindi che per Gentile la cultura svolge un ruolo fondamentale per la formazione della coscienza nazionale. Il sapere e la cultura, sostiene il filosofo, in genere non ci giungono dall'esterno, come un qualcosa che facciamo entrare nel nostro animo, ma li realizziamo noi stessi nella vita del nostro spirito; così le cose, la natura, il mondo che ci raffiguriamo hanno la loro radice in noi, quel "noi", però non empirico ed astratto tipico dell'egoista, bensì «quel vero Noi, con cui pensiamo e conveniamo tutti in un medesimo pensiero»¹⁸¹.

Nel suo ultimo lavoro, *Genesi e Struttura della Società*, Gentile definisce la cultura in modo molto preciso: «La cultura è sapere; ma non è un sapere determinato, dommatico, informativo; è critica di ogni sapere che come sapere positivo s'accampi nell'uomo senza dimostrarglisi utile, necessario, costruttivo della sua vita e della sua personalità (...) La cultura è sapere che forma l'uomo schiarendo e allargando la coscienza che ogni uomo deve avere di sé, ed esercitando perciò la riflessione sul contenuto del suo pensiero e sul proprio carattere, su quel che egli può e deve fare per andare incontro al proprio destino».

Per Gentile, dunque, è proprio questa la cultura cui mira lo Stato, *"in quanto esso stesso coscienza che l'uomo ha di sé e della via per cui tale coscienza si sviluppa. La quale cultura tutto abbraccia e nulla respinge, se il sapere s'informa a questa coscienza di sé, che è l'unità e il centro di tutta la sfera del sapere"*¹⁸².

Esaminando l'atteggiamento di Gentile nei confronti del rapporto cultura - lavoro è facile constatare che esso ha subito dei mutamenti nel corso degli anni. In un discorso del 1922, parlando di *Lavoro e Cultura*, Gentile sostenne che l'uomo realizza sé stesso non nel suo lavoro, nella sua arte, nel suo mestiere e nemmeno in quei beni che produce lavorando, ma solo respirando l'aria dell'essenza morale del mondo, «a cui ogni uomo tende, a cui si solleva mediante la cultura»; anzi proprio

¹⁸¹ cfr. G. Gentile, *La riforma dell'educazione*, Firenze, 1935 (4), p.81

¹⁸² cfr. G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., pp.96-7

grazie a quella «cultura superiore, larga, comprensiva, che dia la intelligenza di tutte le forme fondamentali dello spirito umano»¹⁸³. In questo periodo della riflessione gentiliana «l'uomo che lavora è sempre in certo modo il servo della gleba», mentre «il vero, l'assoluto valore conosce e sente chi vive raccolto nella vita del pensiero».

Da queste parole si evince dunque una contrapposizione totale tra lavoro e cultura: da una parte il lavoro manuale, che assimila l'individuo alla natura, producendo valori relativi, strumentali e contingenti; dall'altra l'arte, la scienza, il pensiero, cioè tutto quello che comprende l'attività intellettuale, senza interesse, fine a sé stessa, considerata come valore assoluto, che si muove in libertà nel mondo infinito¹⁸⁴.

Questa netta contrapposizione verrà abbandonata da Gentile nel 1943, quando in *Genesi e Struttura della Società* il concetto di cultura si amplierà fino a comprendere e valorizzare tutto il lavoro dell'uomo. Da contadino a poeta, da artigiano a filosofo, facendo in maniera consapevole il suo lavoro, l'uomo si libera così dalla materia che lo circonda, la utilizza per conseguire il suo fine di uomo, per raggiungere il regno dello spirito.

Dice Gentile: «da quando lavora, l'uomo è uomo, e s'è alzato al regno dello spirito, dove il mondo è quello che egli crea pensando: il suo mondo, sé stesso. ogni lavoratore è *faber fortunae suae*, anzi *faber sui ipsius*». Nonostante Gentile auspichi questa pari dignità fra lavoro e cultura, alla fine non riuscirà a superare completamente il precedente orientamento conservatore del 1922, visto che anche in *Genesi e Struttura della Società* ammette di nuovo una necessaria *differenziazione* qualitativa del lavoro, implicante una gerarchizzazione di livelli, che trova la sua ragione di esistere « un sistema organico, in cui ogni individuo, volendo se stesso, vuole il sistema (...) Perché è vero che il valore è il lavoro; e secondo il suo lavoro

¹⁸³ cfr. G. Gentile, *Lavoro e cultura* (1922), sta in *Fascismo e cultura*, Milano, 1928, pp.36-7

¹⁸⁴ Ivi, pp.16-37

qualitativamente e quantitativamente differenziato l'uomo vale
quel che vale»¹⁸⁵.

¹⁸⁵ cfr. G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., pp.111-14

Collettanea di scritti gentiliani

Marxismo teorico e marxismo pratico (1897)

Brano apparso in Giovanni Gentile, *La Filosofia di Marx, Studi Critici*, pubblicato la prima volta negli Studi storici del Crivellucci, VI (1897), pag. 379-423 e presente nella versione delle Opere Complete del filosofo pubblicata da Sansoni nel 1955.

Qui accade di chiedersi: qual è, secondo il marxismo, la posizione del socialismo pratica politica di fronte al socialismo concezione filosofica ?

Molti socialisti, specialmente in Francia e in Italia, si credono in dovere di prender posizione verso il materialismo storico, poiché essi appartengono al partito socialista; indotti, forse, in tale opinione dal fatto che Carlo Marx fu il corifeo del partito, e l'autore insieme di quella dottrina.

Ma Marx non fu un rivoluzionario, che fece ricorso alla filosofia, solo per giustificare filosoficamente le proprie teorie rivoluzionarie; ma fu anche un vero e proprio filosofo, che per particolari studi e per le condizioni dei tempi diventò rivoluzionario. Era stato filosofo prima che rivoluzionario; mentre tutti i comuni socialisti militanti sono rivoluzionari ben prima che filosofi, quando pur si curano, potendo, di raggiungere e appropriarsi quest'altra qualità del maestro, di molto più difficile acquisto che la prima non sia. Ora una dottrina filosofica non si può criticare se non filosoficamente; le osservazioni empiriche non la toccano.

Quanto al dovere di cui sopra, bisogna ancora per poco ritornare sul concetto della prassi in quanto essa forma la società e la storia. Il materialismo storico sta a questa prassi come una critica

riflessa; efficace quanto la botanica che spiega come dal fiore venga il frutto, può influire sullo sviluppo di questo frutto dal fiore. Gli uomini fanno una storia, che mette capo al comunismo; arrivati a un certo punto, s'accorgono della via che questa storia viene seguendo e della mèta verso la quale, su questa via, è indirizzata. Ma, se ne accorgessero o no, ciò era perfettamente inutile pel corso di questa storia in sé stesso determinato materialisticamente. Vale a dire: siccome il principio del fare non è lo spirito, ma la materia, la quale ha in sé stessa la legge del suo sviluppo, l'attuazione progressiva di questo sviluppo è assolutamente indipendente dalle determinazioni dello spirito, quand'anche esso si determini per la concezione materialistica della storia.

Ma se è così per un rispetto, per un altro invece, siccome il fare è insieme conoscere, era necessario che a un certo punto della prassi storica corrispondesse la concezione materialistica della storia; la quale infatti è, o vuol essere, la dottrina d'un fatto storico che si sta maturando nel seno di questa società capitalistica, in mezzo alla quale essa è germinata. E allora è evidente che questa dottrina, una volta formulata, prodotto anch'essa della prassi, reagisce sul soggetto della prassi, sulla società, che si sviluppa pel processo sopra descritto della prassi che si rovescia.

Ecco quindi la necessità di studiare e d' intendere esattamente il materialismo storico da parte dei socialisti, che rappresentano la parte più energica ed operativa, — più radicale, — della società, la quale deve avviarsi al comunismo, per risolvere le contraddizioni che la travagliano. Altrimenti non si compie il perfetto rovesciamento della prassi, per cui soltanto è possibile che il suo soggetto raggiunga un grado superiore di sviluppo. La società si muterà inevitabilmente; perché la contraddizione non consente che permanga nello stato attuale. Intanto, s'è visto, che la lotta di classe, molla del cangiamento, suppone la coscienza dell'antagonismo degl' interessi, e possiamo anche dire, la coscienza del materialismo storico.

E poiché la lotta di classe è necessaria come il cangiamento della società, è pur inevitabile la coscienza del materialismo storico, cioè la penetrazione di questa dottrina nella parte attiva della società. Essa può essere fraintesa dall'uno o dall'altro socialista; ma poiché è stata formulata, è impossibile non finisca per dominare le menti, rischiararle e reggerle nella gran lotta. Il sole è apparso sull'orizzonte; e solo i barbagianni possono andare a nascondersi nel buio delle soffitte : per gli altri, per tutti è luce. E il materialismo storico, diffondendo tra i proletari i suoi più vitali ed elementari principii, — come p. es. questo della lotta di classe, — conferisce necessariamente anch'esso al fatale andare della storia.

Ecco il senso della frase di Marx, che il proletario è l'erede ultimo della filosofia classica tedesca. Si tratta sempre del rovesciamento della prassi sul soggetto; e si sa che la nuova rivoluzione sociale dovrebbe compiersi per opera del proletariato, che è quindi esso il soggetto della prassi.

Ma, si noti bene, sono soltanto questi principii elementari che possono reagire sul proletariato e quindi sulla storia, non la dottrina come tale. Ché il rovesciamento della prassi equivale alla negazione della negazione. L'oggetto, cioè, non ritorna in quanto oggetto sul soggetto, ma pigliando una forma nuova, cioè facendosi soggettivo; adattandosi, per dirla più pianamente, alle menti del proletario. Talché il socialismo in quanto propaganda è una mediazione tra l'oggetto e il soggetto (dove la negazione della negazione) ; è un quid medium tra Marx e il proletariato; è insomma il divulgatore del pensiero di Marx fra i proletari accomodato alle menti di questi. E però è pur lecito che i socialisti, i quali discorrono di materialismo storico, non l'intendano tutto come l'intendeva Marx; purché bene ne intendano o ne accettino quella parte che debbono far penetrare nella coscienza del proletariato, e in essa renderla potentemente suggestiva e operativa. Tale la posizione del socialismo pratico verso il materialismo storico, intesa secondo i principii stessi di questo.

Un'obiezione potrebbe ricavarsi, intanto, da ciò che innanzi s'è detto. Se la prassi si rovescia, e le idee operano sulla storia, questa spiegazione materialistica della storia stessa non è poi molto rigorosa. Ma già altra volta io formulai questa obiezione, scrivendo : « *Si osserva che a togliere ad essa (concezione materialistica) siffatto rigore, intervengono e le agitazioni coscienti di propaganda, onde si procura di affrettare l'avvento dell'assetto comunistico, e gl'ideali morali cui devono conformarsi le vere idee socialistiche; ideali che sono in fondo la cagione e il motivo di ogni propaganda* ».

E già, se non mi inganno, credo di aver dimostrato, che Marx ed Engels avrebbero potuto rispondere: — Appunto pel rigore della legge che noi abbiamo riscontrata nel procedere complessivo della storia, noi abbiamo entusiasmi di fede, alte idealità morali, e sentiamo forte gl'impulsi ad operare, per preparare od affrettare la soluzione delle antitesi sociali; e tutto il nostro essere morale, tutte le ideologie alle quali partecipiamo, sono un risultato delle presenti condizioni economiche della società. — Tutto ciò riceve nuova e maggior luce da quanto si è ora osservato intorno al processo della prassi. Operano le idee sulla storia; ma le idee sono esse stesse un prodotto della realtà materiale (= economica) della storia; sono la sua negazione, che deve essere essa stessa negata e superata; e gli autori di propaganda non sono se non gli strumenti necessari di una tale negazione; non inconsci, perché la negazione della prassi è pur sempre prassi; e prassi importa sempre fare e conoscere.

E vorrei soggiungere che dei due marxisti, Labriola e Sorci, l'uno, a parer mio, esatto espositore del pensiero di Marx, inesatto l'altro per essere mente meno filosofica del suo autore, ma più pratica, credo, e più aperta alle singole e determinate esigenze della propaganda socialista, nessuno dei due è più marxista dell'altro, e nessuno è in errore, dal punto di vista di Marx. Perché infatti Sorci sente di dover migliorare e completare, com'egli dice, la dottrina di Marx ? Per i bisogni pratici, ai quali

non v'ha dubbio che Marx intendesse indirizzare tutta l'opera sua.

Ora è certo che un pensiero filosofico, per quanto vero, non rappresenta il contenuto della vita e della realtà, se non in una forma sua, che è la forma speculativa degli schemi dialettici e delle categorie. Sorci invece rimanendo al disotto della filosofia, in mezzo alla vita reale, sente, come Croce, che questa vita reale sfugge per tutti i versi dalla rete a grandi maglie in cui l'ha voluta cacciare la ricerca speculativa; ed è quindi naturale che senta anche il bisogno di migliorare, modificare la teoria, per desumerne un gruppo di idee direttive veramente utili alla vita; di ritornare cioè dalla forma filosofica alla forma popolare del contenuto da Marx preso a studiare, di staccarsi dalla filosofia per tornare alla vita, di rompere la catena, per far servire qualche anello ai bisogni reali, nella politica di tutti i giorni e nella propaganda veramente efficace. Questa modificazione della dottrina non è contro il pensiero di Marx; perché se la prassi deve rovesciarsi, la dottrina deve scendere fino al proletariato, e perdere per via (per la via che le fanno compiere gli scrittori come Sorel) tutta la sua forma e il suo rigore filosofico.

Ma poiché la negazione della negazione è tanto reale quanto la negazione stessa nella vita della prassi, anzi la realtà della prima dipende da quella della seconda, è chiaro che ha pur ragione, avanti a Marx, lo stesso Labriola che s'attiene sempre alla forma filosofica del materialismo storico, procurando di esporre con storica fedeltà il pensiero di Marx. Anzi, poiché questa forma non ebbe chiarezza e lucidezza nell'opera di Marx, che, sollecito anche dell'azione, non ebbe la pazienza o il tempo necessario ad elaborare compiutamente la teoria, è bene e giova al rovesciamento della prassi, cioè al materialismo storico quale poi deve conformarsi nella mente dei socialisti, che il Labriola attenda a compiere cotesta forma filosofica, a finire quella parte essenziale dell'opera di Marx, che questi non poté finire.

Se l'eredità del proletariato è una filosofia — che scenderà fino ad esso negando sé stessa, — lasciate che questa filosofia maturi, affinché il vostro proletariato non venga a trovarsi con un pugno di mosche in mano, invece che col patrimonio che gli si vien decantando !

Rosmini e Gioberti (1898)

Brano estratto dalla prefazione di Giovanni Gentile, *Rosmini e Gioberti*, Tipografia Successori Fratelli Nistri, 1898

Una delle parti meno note e meno studiate della storia della filosofia è quella in genere che concerne l'Italia, se ne toglie i filosofi della scolastica e della rinascenza, che appartengono meno all'Italia che all'Europa, e certo ritraggono assai poco dai caratteri della nazionalità. Onde accade che, quando al sorgere della filosofia moderna si comincia a delineare una distinzione di correnti speculative, che si possono denominare dalle diverse nazioni europee, non si trovi posto, anche nelle storie più accurate, come la recente dell'Hóffding, per una filosofia italiana, accanto alla francese, alla inglese ecc.; e si dimentica perfino il Vico, che certo basterebbe da solo a rappresentare degnamente nel generale progresso del pensiero speculativo l'attività d'un popolo. Il Galluppi, il Rosmini e il Gioberti, poi, non si può dire che siano dimenticati, perché essi non sono stati mai conosciuti. Ma la conclusione è, che dopo il rogo di Giordano Bruno e la prigionia del Campanella pare agli stranieri che in noi si sia disseccata ogni vena di vero filosofare; talché i pochi nomi che, a guisa di stelle rifulgenti a grandi intervalli sur un cielo coperto di nubi, compaiono qua e là, non riescano a diradare la fitta tenebre, che si distende sopra circa tre secoli della nostra storia.

Ora tutti sappiamo, o almeno dovremmo sapere, quanto ci sia di vero e quanto di falso in cotesto giudizio; ma non tutti siamo egualmente coscienti della responsabilità che ci spetta della parte falsa di esso.

Abbiamo noi forse con la critica nostra adoperato abbastanza a provare l'importanza dei nostri filosofi nella storia generale del pensiero? Abbiamo forse da contrapporre alla ricca letteratura che gli stranieri con infaticabile lavoro hanno accumulata sui

maggiori e minori filosofi de' loro paesi, qualche cosa, che, non dico l'agguagli, ma le si possa in alcun modo paragonare?

Ovvero, quando s'è incominciato anche noi, risorti a nuova vita con la nuova Italia, a prender parte a quel movimento scientifico di studi storici, in cui le altre nazioni ci avevan lasciati addietro di tanto, nel campo della filosofia non ci siam forse volti quasi tosto, per imitazione specialmente della Germania, ai sistemi antichi o stranieri?

Molti certamente hanno scritto anche sui nostri filosofi moderni, e più sul principale di essi, il Rosmini. Ma tutti, potremmo dire, questi scrittori non avevan compreso abbastanza o non avevan compreso affatto ciò che da una prima critica, dotta e severamente ingegnosa, s'era dimostrato: essere cioè questa ultima filosofia italiana, che gli uni volevano espressione pura e schietta di un nostro proprio e special carattere o, come dicevano, del nostro genio nella speculazione, e l'estrema propaggine di un'antichissima filosofia italica, continuatasi per lungo ordine di tradizione dagli Etruschi fino al Rosmini, o, secondo i gusti, fino al Gioberti, e gli altri consideravano quasi una sopravvivenza di scolasticismo nel secolo che si era innalzato fino alle più ardite costruzioni, — ma che gli Uni e gli altri credevano affatto indipendente ed estranea all'andamento generale del pensiero in Europa; essere invece con questo strettamente connessa, e doversi anzi considerare come il frutto del nostro pensiero medesimo di qualche secolo prima, trapiantato e coltivato sott' altro cielo.

Quel gran fatto della circolazione del pensiero europeo, che a noi pare il risultato più cospicuo, cui sia pervenuta in Italia la critica della nostra storia filosofica, e che avrebbe dovuto fissare definitivamente innanzi agli occhi di tutti il valore che nello svolgimento della filosofia moderna devesi attribuire ai nostri, e fra essi specialmente al Rosmini, quel gran fatto o si è assolutamente negato, per non essersi punto capito, o non ha più

attirato e diretto l'attenzione degli studiosi, per non essersi capito abbastanza.

Così s'è provato invano, che il Prete di Rovereto è pure il Kant d'Italia. E in questa rifioritura di criticismo che, sempre sull'esempio della Germania, c'è stata fra noi in quest'ultimo ventennio, chi ha pensato che fosse utile in qualche modo rifarsi sul Rosmini ?

E ora siamo arrivati a tal punto, che di questo filosofo non se ne parla quasi più da chi attende seriamente agli studi speculativi ; e si lascia che ne trattino e discorran a lor posta seguaci ed avversari, questi non sempre, anzi assai raramente solleciti de' soli interessi del vero, quelli troppo intenti a difendere e troppo poco ad approfondire la critica delle questioni; discorsi e trattazioni che non son fatte certamente per richiamare l'attenzione degli stranieri sulle opere del Rosmini. (...)

È tempo, quindi, che in questo fecondo rinnovamento di studi storici, per cui viene risorgendo e rafforzandosi la nostra cultura, anche noi ripercorriamo con intento schiettamente scientifico la via che già pur noi, e speditamente, abbiamo percorsa attraverso il campo più difficile del sapere: ripercorrimo, che non sia soltanto semplice lavoro erudito, ma elaborazione d'una piena coscienza di noi stessi, ossia condizione e principio di nuova vita speculativa. Giacché lo spirito è storia, e negare comunque questa, è più che un dimezzar quello.

Ed oggi, chi guardi allo stato della filosofia in Italia, non pure come produzione dello spirito separata da tutte le altre e avente un oggetto e un fine proprio, ma anche e piuttosto come consapevolezza immanente in ogni ordine di studi (in che consiste la vera vita della filosofia), non può non accorgersi dell'intima relazione che l'assoluto difetto di essa ha con la quasi assoluta mancanza, d'una piena coscienza della storia del nostro pensiero.

La filosofia non ha diritto a vivere se non è qualcosa di diverso da tutte le singole scienze; se non è una forma della vita universale e quasi spirito che penetra e riscalda dell'alito suo tutto il sapere e tutte le manifestazioni dell'attività, superiore dell'uomo. Chi pensa che ella debb'essere soltanto patrimonio di dotti, non ha inteso nulla della specifica natura della filosofia ; e nessun concetto è stato mai così vuoto, come quello che della filosofia, togliendo al bel corpo suo tutte le membra e riducendola a nulla più che a un tronco muto e senza vita, si forma oggi chi vien predicando che essa debba modellarsi sullo schema delle cosiddette scienze positive!

La filosofia è forma non contenuto mentale; e se essa ha pure un suo contenuto, — come certamente lo ha, — questo è l'ipostasi trascendentale della forma, secondo un concetto della forma o categoria kantiana, sul quale abbiamo richiamato l'attenzione nel corso di questo libro. Epperò chi pretende dalla filosofia la quantità, delle cognizioni concrete, noi diciamo che ignora che cosa sia la filosofia, e quale bisogno dello spirito sia chiamata a soddisfare. Ma questa forma del sapere, questa coscienza è essa stessa formazione, e quindi vita storica, nella quale ogni grado riassume in sé tutti i precedenti, o è affatto inconcepibile.

Perciò filosofia e storia della filosofia sono una stessa cosa ; e la ricerca puramente erudita perde ogni suo valore e pare opera oziosa sulle fantasticherie trapassate; e d'altra parte un tentativo di speculazione, che non si fondi nella storia, rimane del tutto estrinseco alla vita generale dello spirito e si perde per l'aria inascoltato come voce solitaria e insignificante.

Da questa profonda persuasione della necessaria immanenza della filosofia nella vita, e della sua essenza storica, siamo stati ispirati nello studio dei due nostri maggiori filosofi, sui quali diamo qui a luce, con alcuni pochi ampliamenti, il saggio presentato l'anno scorso come tesi di laurea alla Facoltà filosofica di Pisa.

Il Rosmini e il Gioberti specularono al tempo della più vivace energia della nostra vita nazionale; anzi, informarono del loro spirito grandissima parte di quel generale movimento, per cui riuscimmo a stabilire una forma concreta della nostra nazionalità.

Ma la loro speculazione, come s'è accennato, rimase poi senza seguito. I Giobertiani già tacquero ben presto; i Rosminiani, in verità, non accennano per anco a fare altrettanto; ma, come una volta i primi, essi si sono appigliati alla parte caduca di quella speculazione, attendendo più alla lettera mortale, che allo spirito vivificante.

E noi ora pensiamo, che nessun maggior danno della scuola" rosminiana poteva toccare alla filosofia del Rosmini, per quanto grande e sincero sia il nostro rispetto verso tanti valentuomini ond'essa si onora e per quanto viva e spontanea la nostra simpatia verso chi riesce (sebbene con troppa umiltà !) a tener desto un certo fermento nella coscienza religiosa del nostro paese.

Ma la è storia vecchia: già fu detto che non il fedele Senocrate, ma il ribelle Aristotele è il vero discepolo di Platone e Fichte continua Kant più del Reinhold ; e a noi forse accadrà di trovare il Gioberti più rosminiano del prof. Michele Tarditi.

Sennonché, come Aristotele non si può dire il più esatto interprete delle Idee di Platone, così neppure il Gioberti, che, come vedremo, fu il vero discepolo di Rosmini, si può ritenere per un critico sempre giusto del rosminianismo. Sono famose le ire onde spesso fu animata la sua critica; e noi ricorderemo quante e quali se ne infiammassero nel suo animo appassionato.

Or, quella sua critica aspetta tuttavia una imparziale revisione; che, per esser tale davvero, deve cominciare dal fissare con ogni rigore di valutazione il senso del rosminianismo e la parte appropriatasene dal Gioberti, di guisa che la critica di questo per ciò che ha di vero, riesca a uno svolgimento interiore e come a una integrazione logica e naturale dello stesso rosminianismo.

L'eroismo e l'eredità morale di Bruno (1907)

Tratto da Giovanni Gentile, *Giordano Bruno nella storia della cultura*, R. Sandron, Palermo, 1907

Bruno, nel suo eroico furore pel nuovo Dio, che gli brilla innanzi allo spirito commosso, non s'accorge che tutto il vecchio mondo pur gli grava le spalle, e l'inchioda a quelle istituzioni, di cui la filosofia nuova è la negazione.

Egli non ha coscienza della contraddizione tra il suo assunto d'una filosofia, che afferma l'infinità reale della natura, e il concetto di un Dio, ente realissimo, fuori della natura: non si avvede che questa filosofia, che egli professa, distrugge la vecchia fede.

Egli fu sempre persuaso di quel che disse ai giudici di Venezia, e aveva detto otto anni prima nella Cena delle ceneri: «*Dalla censura di onorati spiriti, veri religiosi, e anco naturalmente uomini da bene, amici della civile conversazione e buone dottrine, non si de' temere; perché, quando bene avran considerato, troveranno, che questa filosofia non solo contiene la verità, ma ancora favorisce la religione più che qualsivoglia altra sorte de filosofia*» (Opere italiane, G., I, 91).

Pure, a quando a quando, un segreto presentimento del suo destino lo assale; e allora si raccoglie tutto nel pensiero nuovo che l'esalta, e gli fa sprezzare la morte:

E chi mi impenna, e chi mi scalda il core?
Chi non mi fa temer fortuna o morte?
Chi le catene ruppe e quelle porte,
Onde rari son sciolti ed escon fore?

L'etadi, gli anni, i mesi, i giorni e l'ore,
Figlie ed armi del tempo, e quella corte,
A cui nè ferro, nè diamante è forte,
Assicurato m'han dal suo furore.

Quindi l'ale sicure a l'aria porgo,
Nè temo intoppo di cristallo o vetro;
Ma fendo i cieli e a l'infinito m'ergo.

E mentre dal mio globo agli altri sorgo,
E per l'eterio campo oltre penetro,
Quel ch'altri lungi vede, lascio al tergo.

(De l'infinito, in Opere italiane, G., I, 277-8.
Cfr. il De immenso, I, 1.)

Ecco l'anima di Bruno: l'anima ribelle, che dirà no con tutta la sua forza nell'ora estrema ai ministri di quel Dio, che egli si era infatti lasciato al tergo: l'anima nuova, che vorremo sempre onorare, perché quando quel Dio, che ella aveva lasciato sopravvivere accanto e oltre al suo nuovo Infinito, le si rizzò contro con tutta la energia della logica, e le intimò di abiurare addirittura la sua filosofia, tenne fede incrollabile alle idee, che il pensiero umano doveva più tardi svolgere per instaurare in se stesso il regno del Dio nuovo.

Nello stesso verbale dei buoni padri della Confraternita di S. Giovanni Decollato, che assisterono Giordano nelle ultime ore, accompagnandolo dal carcere al rogo, trema l'inconscia commozione di quello spettacolo di eroica fermezza, con cui la filosofia s'accampò contro una giustizia destinata a tramontare.

A sei ore di notte si recarono a Torre di Nona confortatori e cappellano, e fu loro consegnato l'impenitente:

«il quale», dice il verbale, «esortato da' nostri fratelli con ogni carità, e fatti chiamare due padri di S. Domenico, due del Gesù, due della Chiesa Nuova e uno di S. Girolamo, i quali con ogni affetto e con molta dottrina mostrandoli l'error suo, - finalmente stette sempre nella sua maledetta ostinazione, aggirandosi il

cervello e l'intelletto con mille errori e vanità; e tanto perseverò nella sua ostinazione, che dà ministri di giustizia fu condotto in Campo di Fiori; e quivi, spogliato nudo e legato a un palo, fu bruciato vivo, accompagnato sempre dalla nostra Compagnia, cantando le letanie, e li confortatori sino a l'ultimo punto confortandolo a lassar la sua ostinazione; con la quale finalmente finì la sua misera e infelice vita» .

(BRUNO, Opera, III, p. XII: ma già pubbl. da R. de Martinis, o. e, e poi ripubblicata da parecchi altri, fino a D. ORANO, Liberi pensatori bruciati in Roma dal XVI al XVIII sec. Roma, 1904, 88-9; dove sono ricordati i precedenti editori.)

Senza questa maledetta ostinazione ne' suoi errori e nelle sue vanità, la quale era cominciata, come s'è veduto, da quando il P. Bellarmino e il P. Commissario gli chiesero l'abiura delle proposizioni raccolte dai libri e dai costituiti, e che rinnovò nel carcere di Tor di Nona, nell'estrema giornata del Bruno, una disputa filosofica molto somigliante a quella che terminò l'estrema giornata di Socrate: senza questa ostinazione, la figura di Bruno non avrebbe tutto il significato che ha nella storia della cultura. Senza di essa non sarebbe stato compiuto il martirio della fede nuova dell'uomo, che cominciava a scorgere la divinità attorno e dentro a sé medesimo in quell'universo infinito ed uno, sostanza identica di tutte le cose, considerate nella loro verità, o come dirà Spinoza, *sub specie aeternitatis*.

E se è vero che non ci ha mai da essere fede senza martirio, perché nessuna fede si può aprire la strada tra le maglie della realtà storica, sempre organicamente consolidata e pronta a resistere alle forze nuove ed innovatrici; senza questa ostinazione, cioè senza questa immedesimazione della fede nuova con lo spirito umano, storico e concreto, questa fede non si sarebbe mai

avviata verso la vita, ad investire la realtà, ad orientarla secondo nuovi ideali.

Il martirio di Bruno ha per noi questo significato: esso è la conchiusione e correzione invernitrice della sua filosofia; è una dimostrazione reale dell'esigenza radicale del pensiero moderno, che non può più consentire, come Bruno illudendosi aveva sperato, con l'antica intuizione del mondo. Se Bruno non fosse stato bruciato, poteva parere possibile una conciliazione; come volle che sembrasse possibile Galileo, quando abiurò, non un'eresia, ma la sua fede scientifica.

Bruno fu saldo invece a sostenere la libertà suprema della scienza, e a protestare che una filosofia non potesse essere eretica, e non potesse esser giudicata dalla Chiesa.

Bruno quindi provò che la vita dell'intuizione antica del mondo che ha fuori di sé Dio, cioè la verità, e però la scienza, è la morte della nuova filosofia, che rende possibile la scienza, come la virtù, come l'arte, facendo realmente scendere Dio in terra e nell'animo nostro, come verità, come bellezza e bontà, vera umanità, in generale, per tutto ciò che di divino appunto essa viene realizzando nel mondo.

Questa filosofia, che con Bruno divinizza la natura, e dopo Bruno divinizzerà l'uomo in ciò che l'una e l'altro hanno d'infinito e di eterno, questa filosofia dopo il 17 febbraio 1600 sappiamo, per converso, che non può vivere se non per la morte di quella vecchia intuizione. Morte, che per noi non sarà, se la nostra filosofia è davvero la nuova filosofia, la morte dei giudici di Bruno; i quali giudicarono come voleva la loro coscienza; ma la morte del loro spirito nel nostro, e la fine di tutte le intolleranze.

Il vero errore di quei giudici fu di non aver veduto, che, morto Bruno, la sua filosofia sarebbe stata più viva di prima.

E noi, per rivendicare Bruno e correggere quell'errore, non possiamo se non ravvivare in noi lo spirito di Bruno, raccogliendo l'ultimo ammonimento da lui dato a un discepolo testimone della

sua morte: «*seguire le sue gloriose pedate e fuggire i pregiudizi e gli errori*» (Berti, Vita di Bruno. 2a edizione p. 326).

Il suo rogo e tutti i roghi ormai sono spenti da un pezzo: la Chiesa continua a giudicare, ma non ha curia secolare pronta all'esecuzione della sue sentenze. Le quali ora sono quelle che devono essere: sentenze di autorità religiosa per spiriti che quest'autorità riconoscono.

La libertà del pensiero, proclamata dal Bruno, è un fatto storico; e la storia non indietreggia. Ma un altro trionfo egli aspetta: quello che i maestri liberi delle nuove libere generazioni devono celebrare, insegnando con lui, che c'è un Dio da riconoscere nel mondo che ci sta dinanzi e nel mondo che noi facciamo, in tutto ciò che è reale o dev'essere reale per noi, verità della nostra scienza e norma della nostra volontà: un Dio, dunque, che bisogna realizzare con salda fede nella legge della coscienza e nella legge dello Stato; e a cui non si voltano le spalle, senza smarrire la verità del sapere e la bontà del volere, pubblico e privato.

Insegnando, che, quando questo *Deus in rebus* non è altrui raggiungibile, un Dio qualunque, che valga sinceramente come fondamento della legge inviolabile della vita, un Dio davvero riconosciuto ed amato, è meglio, molto meglio di nessun Dio; e che tutte le fedi, però, vanno onorate, non per galateo o per politica, ma perché ognuna, a chi la possenga, è un valore assoluto e la ragione di tutti i valori.

Dopo la vittoria (1920)

Brani presenti in Giovanni Gentile, *Dopo la Vittoria*, Ed. La Voce, 1920.

IL SIGNIFICATO DELLA VITTORIA

Non possiamo dire ancora quanto sia vicina la pace, e non abbiamo bisogno, né voglia di predire il futuro. Quel che importa sopra tutto è che la pace è già sorta sull'orizzonte, e la vediamo a giorno a giorno avanzare insieme con la vittoria degli Alleati degli Imperi centrali, mentre una convinzione penetra sempre più addentro nell'animo dei nostri nemici: la convinzione della fatalità e ineluttabilità della loro sconfitta e della conseguente necessità d'una pace che sia il riconoscimento effettivo della supremazia nostra. E poiché la pace non può essere altro, in sostanza, che questo riconoscimento, e quindi l'accettazione della volontà contro la quale si combatteva, si può ben dire che la pace non è più desiderio, né una speranza, ma un fatto reale. Un fatto, ben inteso, come tutti i fatti reali non è propriamente un fatto compiuto, ma un fatto in via di compiersi.

La pace, insomma, è la vittoria: e la vittoria si svilupperà fino al segno fatale del crollo di tutte le forze avverse; ma nel suo sviluppo, come celebrazione, ancora sanguinosa, ma per ciò stesso più solenne, del suo avvento, è meta già gloriosamente raggiunta, è conquista già definitiva dei popoli dell'Intesa, e per essi della umanità.

La guerra è perduta ha detto il nemico. È tempo di aprire gli occhi e guardare coraggiosamente al proprio destino, e accettarlo con animo forte. Socialisti e conservatori lo vengono ripetendo nel cuore della Germania desiderosi di arrestare la patria sulla china del precipizio, per cui è avviata: e sulla quale non sarebbe ora possibile dire a qual punto si arresterà.

Certo, la Germania di sei mesi fa è scomparsa dalla faccia del mondo. Quel blocco, che pareva già attuare l'ideale superbo della Mitteleuropa, e formare la base granitica al più vasto edificio di dominio universale del germanismo; quel blocco, il quale minacciava di soffocare tutti gli sforzi che la umanità offesa nel suo profondo sentimento di un diritto inviolabile opponeva alla prepotenza di una forza spietatamente organizzata, quel blocco è infranto: la Germania, spinta da' suoi alleati di ieri, a raccomandarsi al presidente degli Stati Uniti, come la maggiore de' suoi nemici, dichiarandosi pronta alla pace sulla base delle condizioni da lui stesso una volta indicate, si volge indietro, e si trova isolata, costretta a difendere da sola le ultime richieste e a salvare, se non la potenza, l'onore.

La Germania del Kaiser, che era la Germania di Naumann, e sopra tutto la Germania di Hindenburg, di Ludendorff e di von Tirpitz, non esiste più. "Bisogna fare sacrifici", diceva ieri Massimiliano Harden al popolo di Berlino. "Anche l'imperatore tedesco deve farne. Egli deve adattarsi a vivere nella nuova Germania e nella nuova Prussia, deve limitarsi ad impersonare la nazione, ed a precludere ai suoi successori ogni possibilità di recar danno alla nazione. Non più l'imperatore deve gettarsi nella lotta, nell'arte, nella cultura e nella politica; deve dichiarare solennemente di subordinarsi alla nuova Germania, e di non volere essere che il primo cittadino della Germania".

E poiché Guglielmo II era appunto questo imperatore, che voleva essere il primo nella lotta, e guidare e dominare con la sua opinione non pure nella politica, ma nella cultura e nell'arte e nella religione, e imporre la fede e la missione al suo popolo, egli è tramontato; e con lui la Germania, che s'addensava attorno a lui, come attorno al simbolo delle proprie aspirazioni e della propria anima

La scomparsa di un uomo avrebbe scarso significato storico, se quest'uomo non rappresentasse la tendenza di un popolo, e quindi una forza realmente operante. E ne è anche l'istituzione,

che nell'uomo s'incarna, e con l'uomo o nell'uomo si vuole oggi abolita, potrebbe col suo sparire importare conseguenze considerevoli, se la istituzione non fosse già stata profondamente radicata nella storia e nella coscienza nazionale, e se il sistema, di cui l'istituzione è organo, non avesse già avuto un solido fondamento nella realtà politica, sociale, economica, spirituale della nazione. Che è, come tutti sanno, il caso della Germania.

Della cui iniziativa allo scoppio della guerra, della cui teoria di lotta devastatrice ignara di ogni legge d'umana pietà nel corso della guerra, della cui ostinata protervia in una politica sfidatrice di ogni minaccia della pubblica opinione e degl'interessi dei neutri nella condotta della guerra, pur di raggiungere presto la meta; e sopra tutto del cui programma di istaurazione violenta e subitanea d'un predominio vastissimo ad onta di ogni principio di diritto ideale, nella presunzione, tra misticamente fanatica e mefistofelicamente mentita, d'una superiorità indiscutibile di razza e di civiltà; di tutto ciò sarebbe puerilità vana attribuire individualmente la responsabilità a Guglielmo II, o all'uno o all'altro dei suoi consiglieri: quantunque non sia da revocare in dubbio anche la loro precisa responsabilità personale.

Il capo di un governo, finché egli non sia deposto o lo rappresenti legalmente, ha una personalità che non si limita alla sua individualità, ma abbraccia e contiene la volontà del suo popolo. Egli fa soltanto quello che il suo popolo vuol fare. E quali che possano essere i piccoli inganni onde un governo può influire sulla opinione pubblica, e indirizzarla al segno che a lui piaccia, tutto ciò non può riguardare altro che il particolare; ma il complesso e l'indirizzo generale della vita di una grande nazione moderna non può essere che il prodotto delle libere forze native del popolo stesso. Le quali non si può né anche dire che agiscano alla cieca, senza nozione del fine a cui altri possa rivolgerle: perché esse acquistano coscienza di sé a grado a grado che si vengano sviluppando; né lo sviluppo stesso sarebbe possibile senza la predeterminazione progressiva delle finalità singole e complessive a cui quelle forze si indirizzano.

Nel caso della Germania anzi si può parlare piuttosto di un eccesso di consapevolezza e di riflessione, onde quel popolo, non meno alacre e tenace nell'elaborazione speculativa e dottrinale che nel perseguimento pratico dei fini della sua condotta, ha per mezzo secolo lavorato instancabilmente a tracciare a se stesso l'ideale e il programma del suo avvenire, nell'insieme e nel dettaglio, a teorizzare la sua politica, ad alimentare di proposito la sua fede, ad esasperare le proprie energie conquistatrici, con alta e baldanzosa coscienza della loro potenza e con orgoglioso concetto della mira a cui fossero da rivolgere.

Nessun altro paese del mondo ha avuto mai, in pari intervallo di tempo, e fatte pure le debite proporzioni tra l'esuberante produzione letteraria tedesca e quella delle altre più civili nazioni, così gran numero di trattati di politica e di programmi nazionali.

Chi non conosce ormai la ricca letteratura del pangermanesimo? La quale ebbe bensì le simpatie e gl'incoraggiamenti di Guglielmo II o d'altri dei maggiori responsabili della politica germanica; ma fu essenzialmente prodotto affatto caratteristico e schietto e genuino dello spirito nazionale. Prodotto inesPLICabile, per esempio, senza due fatti, che non dipendono certamente dalla volontà di nessuno di quegli individui responsabili: la sovrappopolazione e la sovrapproduzione industriale: condizioni, si badi, e non cause del pangermanesimo.

Dietro agli individui, dunque, sta il popolo con la sua volontà; che, a sua volta, non è una qualunque velleità capricciosa, ma un saldo, complesso processo storico, in cui consiste appunto l'individualità concreta del popolo stesso. Il che non scema, come ho detto, la responsabilità personale, di chi questo popolo rappresenta, per quella stessa ragione per cui si può dirsi che egli rappresenti il suo popolo dentro i limiti della sua costituzione politica e della sua stessa politica realtà. Giacché la volontà d'un popolo è la stessa volontà di chi lo governa, e la volontà di chi lo governa è la stessa volontà del suo popolo. Né l'uno né l'altro dei

due termini, finché il rapporto duri, può crearsi un alibi nella volontà dell'altro.

Orbene, con Guglielmo II cade la Germania di Guglielmo II, che è e non è la Germania di Bismarck. La quale infatti constava di elementi diversi, parte vitali perché veri, e parte falsi e destinati a perire. La Germania vera e vitale, uscita dal genio e del gran Cancelliere, instauratrice della propria unità, questa Germania recante in sé una grande idea, com'è quella della costituzione politicamente unitaria d'un popolo, che ha coscienza della propria unità e personalità, e che aspira quindi a realizzare nel sistema effettivo della vita internazionale del mondo la propria natura spirituale, questa Germania non poteva morire, e accenna invero a crescere e svilupparsi ulteriormente, destinata ad assorbire prima o poi nel suo circolo vitale gli elementi tedeschi dell'Austria.

La nazionalità non va astrattamente considerata come presunta comunità di fatto, naturale o storica, in ambo i casi considerata come base preesistente al diritto politico. La nazionalità è essa stessa in concreto una realtà dinamica che si realizza in virtù della conoscenza comune d'un popolo, la quale non presuppone, ma crea con la propria attività la sostanza comune di cui è coscienza. Un popolo insomma è un popolo, moralmente e politicamente, in quanto si sente un popolo; o nelle memorie o nelle speranze de' suoi scrittori, ma anche sopra tutto nella volontà operosa ed efficace onde si fa valere nel mondo.

Di guisa che il valore del principio di nazionalità consiste tutto nella stessa energia spirituale che gli corrisponde, ed è maggiore o minore in ragione del grado e della potenza di questa energia. Nessun dubbio, infatti che dove s'afferma una forza spirituale, ivi è vita, che va rispettata, è bene che ridonda a incremento della somma dei beni, che forma il valore del mondo.

Ma la Germania che il genio di Bismarck trasse dalle vittorie del '66 e del '70, e s'accampò quindi minacciosa nel mezzo dell'Europa, superba della sua forza, sicura tanto di sé quanto

spreghiatrice degli altri, con l'animo volto a un vasto programma economico e politico, ma senza più un'idea di valore universale, sospettosa e guardinga verso la sua grande vicina dell'Occidente, prostrata e umiliata, ma perciò anelante forse alla riscossa; questa Germania, fervente di vita industriale, ma pronta sempre a roteare il suo provato pugno di ferro, crebbe nell'esaltazione e nel culto di sé, grandeggiando nell'ombra, che, volte al sole le spalle, proiettava innanzi a sé, convinta d'essere la nazione destinata al dominio perché privilegiata di una soverchiante potenza, fatta di carattere e di forza interiore.

Una nazione che aveva avuto filosofi della originalità e genialità di un Leibniz, di un Kanti, di un Hegel, s'era ridotta al pedantesco scolasticume di un Wundt, di un Natorp o di un Cohen, o al bolso dommatismo di un Eucken, quando non si chiudeva, modestamente, nelle prudenti riserve del Windelband e della sua scuola. La religione stessa, attraverso la teologia a base di critica storica e di filologia, era presso a svanire in una vaga e impalpabile professione di fede puramente formale ed estrinseca.

Nessuna idea viva e vigorosa usciva più dal cervello tedesco, nessuna profonda ispirazione, ideale e morale, nutriva il movimento della sua cultura, rimasta sempre apparentemente rigogliosa per l'abbondanza delle sue esterne manifestazioni, anzi divenuta veramente lussureggiante; ma più vistosa che sostanziale, più solida pel meccanico congegno della sua pratica alimentata interiormente.

Grande ostentazione di apparato scientifico, e ogni idea distesa a trattazione sistematica in opere voluminose; e trattati ed enciclopedie e grandi imprese per collaborazione di forze ingenti e numerose, e apprestamento di lessici e manuali d'ogni sorta di sussidi estrinseci del sapere. Vasta mole, ma priva dell'anima che potesse agitarla e avviarla. Il vero spirito scientifico, che scaturisce da un orientamento generale degli spiriti nel mondo superiore delle idee, che è lo stesso mondo della storia in cui tocca all'uomo di realizzare il progresso con lo slancio creatore

dell'ingegno, e richiede perciò una filosofia, una fede, un pensiero capace di sollevare le menti, nel loro complesso, verso un'altra meta, come alla Germania stessa era accaduto nel periodo romantico; questo spirito era assente.

Quindi il dispregio cinico, con la degenerazione materialistica dei concetti immanentistici propugnati dal pensiero germanico della prima metà del sec. XIX venne diffondendo nell'anima tedesca, verso quegli ideali umanitari e giusnaturalistici, che la filosofia classica tedesca aveva bensì superati, ma non aveva perciò messi da parte e annullati. E invece la Germania di Bismarck e degli epigoni si fece quasi un vanto di sostituire ai principii le forze, e al diritto della forza, e agl'ideali la realtà, predicando quella politica realista, che la catastrofe di questa tragica guerra può darsi le insegni quanto poco sia realista.

Giacché in fatto di realismo politico bisogna intendersi. Il realismo ha un aspetto negativo, ma ne ha, e ne deve avere anche uno positivo. Esso ha un valore semplicemente negativo come critica dell'astrattezza del moralismo politico, o della politica dei principii, e questo valore gli deriva non, come spesso si crede, dalla profonda deficienza che esso scorge tra i principii ideali e le forze reali del meccanismo sociale o, come più brevemente si dice, tra la morale e la politica, ma tra morale astratta e politica concreta; ed è quella differenza stessa che distingue non solo la politica, ma anche la morale concreta dalla morale astratta.

La quale non è altro che la morale stessa della vita realmente vibrante del sentimento morale, ma considerata da un lato solo, e quindi astratta dalla vita in cui la morale si realizza: considerata cioè nel suo solo aspetto obiettivo, storicamente determinato sempre in funzione dell'uomo, che si conforma a una data legge, obiettivamente concepita come obbligatoria, perché rappresentante per lui la soluzione di un reale problema sorto dalla sua situazione personale, ossia dallo svolgimento stesso della sua personalità.

C'è la legge, e c'è la volontà; e staccata da questa diventa qualcosa di astratto, che si può continuare illusoriamente a credere ancora legge; ma legge non è più, perché le manca il completamento necessario del volere. Una legge, che trascenda la storia, cessa per ciò di essere legge.

Ma tale critica della trascendenza della legge non importa già la negazione di questa; bensì solo la negazione dell'astrattezza della legge. E questo è il principio negativo del realismo; il quale, per altro, non sarebbe men falso dell'idealismo a cui si contrappone, se dopo aver negata quell'astrattezza, che è l'effetto della separazione della legge dalla volontà, non ristaurasse la unità dei due termini, e non reintegrasse il concetto stesso della volontà, come volontà della legge. La morale infatti, viva e vera, non è solo volontà, personalità, carattere, nel suo vigore e nella sua potenza, onde liberamente interviene nel mondo e vi celebra la propria forza originale, creatrice, e perciò responsabile; ma è volontà buona, cioè volontà, che nella sua individualità determinata, nell'atto in cui si realizza, è razionale, ossia quale deve essere, conforme alla sua legge. E qui, in questo suo lato positivo, sta il vero significato del realismo, e la sua importanza.

Lo spirito tedesco degli ultimi tempi piegò invece al concetto meramente negativo del realismo; e per esaltare l'elemento soggettivo, la volontà, la forza, annullò l'obiettività della legge, ossia il momento proprio del diritto. E in questo senso tornò al Machiavelli, com'è stato tante volte rilevato, sforzandosi tuttavia di non essere trascinato dalla ferrea logica del pensatore fiorentino a quelle conseguenze estreme, che è merito dell'ingegno e della sincerità del Machiavelli avere coraggiosamente affrontate.

Anche pel Machiavelli, conviene avvertirlo, la questione non è politica nel senso che riguardi soltanto, come s'è creduto, vita dello Stato, e non riguardi quella dei privati; né postula una morale pubblica diversa dalla privata. Tutte distinzioni pericolose, le quali possono servire a scuotere le fondamenta

della moralità, pubblica o privata che si chiami, in quella che è la sua propria ed unica sede, la coscienza dell'uomo, sempre individuo, ma non mai privato.

Il problema di Machiavelli è politico, appunto perché è problema essenzialmente morale; esso è il problema della volontà, da lui astratta dal suo valore, e cercata come pura volontà, come forza capace di creare il suo mondo (il principato, per Machiavelli) indipendentemente da ogni giudizio intorno al suo valore di bontà. La famosa virtù, di cui parla il Machiavelli, non è, come tutti sanno, abito etico, ma forza, cioè energia, tenacia del volere illuminato nel fine e nei mezzi. Né egli si propone d'insegnar altro che questo: che cosa sia, e che in che consista siffatta virtù. Problema che in Machiavelli, nel fiorire del Rinascimento italiano, ha il suo grande significato storico; ma che doveva necessariamente incontrare l'opposizione e la lotta di tutte le concezioni storiche del diritto e della morale, appena fosse rilevato nell'angustia dei limiti, in cui il Machiavelli, da stretto rappresentante dello spirito del Rinascimento, era portato a chiudere il suo concetto della volontà. Tutto il Rinascimento, come è noto, è rivendicazione, o meglio, per la prima volta, affermazione del valore dell'uomo per la potenza che egli è capace di spiegare sul mondo delle forze naturali e storiche; ossia del valore dell'uomo come individuo.

Donde la contrapposizione celebre di virtù (volontà umana, empiricamente intesa, come volontà dell'individuo) e di fortuna (complesso di cause naturale o sociali, di cui lo sforzo dell'arbitrio umano, singolarmente preso, deve trionfare). Affermazione che, come un primo passo contro la trascendenza delle legge rivelata o immediatamente stabilita, tradizionale o altrimenti limitatrice della libertà dell'uomo, e quindi presupposta come un antecedente dello svolgimento dell'individuo, era senza dubbio un gran passo; anzi fu la rivoluzione operata dal Rinascimento contro il dommatismo medievale; ma aveva un gran difetto, che fu pure il germe della decadenza dell'Italia. Il difetto era, che questa celebrazione della volontà creatrice e signoreggiatrice così

degli Stati come di ogni realtà storica, mirava a una volontà individuale, e in generale allo spirito del momento dell'individualità, che è la radice dell'opera artistica, ma non è il reale soggetto della storia. Chi non lo sa?

L'attività creatrice dello spirito individuale – che prescinde dal tutto, e si espande nella sua assoluta libertà nel mondo infinito che si dispiega al di là e al di sopra dell'esperienza e in generale della vita universale e compatta del pensiero – è sufficiente a creare il sistema coerente e saldo, nella sua sfera, della realtà artistica; ma questa è una realtà in cui lo stesso individuo creatore non si ritrova nella sua realtà effettuale, perché quella realtà ha la coerenza e la saldezza d'un sogno.

E' un sogno, ossia un'opera d'arte, è la creazione dell'artista, sia che l'artista chiamisi Ludovico Ariosto, sia che si chiami il duca Valentino, l'eroe del Principe; mirabile evocatore, dal caos delle forze preesistenti, di un principato, che fu certamente un portento di virtù; atto a colpire la fantasia del Machiavelli, vagheggiatore di quell'ideale opera d'arte che era per lui uno Stato; ma effimero, perché privo di un vero fondamento storico della realtà, violentemente costretta a piegarsi alla volontà individuale, e non più reale quindi d'un mondo fantastico, saldo anch'esso finché non si esca dal campo della fantasia, ma pronto a dissiparsi e svanire appena incontri l'urto del tutto, che forma il sistema dell'esperienza.

Il machiavellismo dunque (affrettiamoci a chiudere questa parentesi) è la concezione della volontà sottratta alla legge del mondo reale, in cui consiste la storia e il fondamento reale razionalmente riconosciuto della volontà stessa, e da cui soltanto le sarebbe dato di attingere quella universalità, che è l'indefettibile carattere di ogni attività veramente e pienamente spirituale. Una volontà che crea la storia, ma non ne presuppone la realtà; che crea il diritto, e gettando la base al costume sancisce la morale, ma è di là della morale, e non ha un diritto innanzi a sé.

Per una tale concezione il trattato è un pezzo di carta al modo stesso che un principio di diritto ideale non è altro che una vuota ideologia di chi disconosce il potere creativo delle forze storiche.

Ogni fatto, in quanto tale, è legittimo, poiché il diritto non può essere altro che la conseguenza del fatto. Il diritto non è, in nessun mondo, al di qua della volontà che lo impone, e da cui soltanto può farsi valere. E questa fu la schietta concezione prevalente nello spirito della Germania, che parve creata dalla volontà ferrea d'un uomo: grande forza, avente perciò il valore d'una grande legge pel mondo.

La caricatura di questa audace teoria anacronistica, ingenuamente profonda in tutto il suo rigore consequenziario, è la famosa dottrina, d'invenzione schiettamente tedesca, della così detta creazione libera del diritto, dello stesso diritto privato; per cui, al postutto, il giudice, interpretando, non applicherebbe la legge, ma la creerebbe di pianta: che è la più mostruosa confusione che possa essere generata nel campo pratico da un'astratta concezione speculativa.

Anacronistica, ho detto, perché altro è il Rinascimento, sorto dall'Umanesimo, che fu una intuizione estetica del mondo, - che, esteticamente apparisce infatti cerato dall'individuo; altro il nostro tempo, tutto compreso nel senso dell'irrealtà dell'individuo astratto dalla storia, nel più ampio senso della parola. Oggi non c'è più bisogno di ritornare alla trascendenza medievale per riconoscere la realtà della legge; poiché questa realtà va cercata insieme con quella della volontà in una unità inseparabile, fuori della quale non c'è volontà umana o forza spirituale, perché non c'è diritto; e non c'è nemmeno vero diritto perché il diritto contrapposto alla libertà perde tutto il suo valore spirituale, che è poi la sua moralità.

La Germania degli ultimi tempi, nello spirito delle sue tendenze e nella sua professione di fede politica concependo il diritto, ossia la volontà sostanziale dello Stato, come astratta forza, sopprime nella sua coscienza così la nozione del bene come quella del

diritto. Quel suo concetto di una forza spietata, che, chiusa ad ogni senso di umanità, dovrebbe creare un'umanità nuova, lo Stato pangermanistico, quel concetto, che destò da ogni parte l'abominio del mondo, fu il tallone di Achille della potenza germanica, e la causa remota della sua rovina. Giacché nessuno negherà il valore effettivo degl'interessi, la cui coalizione s'è abbattuta sulla diplomazia e sugl'interessi degl'Imperi Centrali, e principalmente del maggiore di essi; ma nessuno intenderebbe più nulla della storia della guerra se dietro agli interessi non mirasse alle anime, che questi interessi han fatto valere; alle mentalità che si sono schierate di fronte alla difesa degli opposti interessi; alla psicologia, e sto per dire umanità, che è entrata in giuoco fin dal principio, anzi ha preparato la guerra, l'ha combattuta e condotta impetuosamente alla catastrofe, come questione che fosse da risolvere, di vita o di morte.

Ora, quella Germania, che volle rinnovare tra il secolo XIX e il XX il problema del Rinascimento, nella sua crudezza, è caduta; e la sua caduta segna l'estremo epilogo del movimento storico iniziato dal Rinascimento; e si può dire che coincida con l'accettazione che con la nota di Massimiliano di Baden essa fece dei principi di Wilson. I quali bensì, nella loro formulazione teorica, possono parere l'astratta antitesi del falso realismo germanico; ma nell'accorgimento dei sottintesi e delle applicazioni che già cominciano a delinearsi, tendono piuttosto a quel sano temperamento del dinamismo storico della forza, in cui si realizza la volontà dei singoli popoli, con la ferma universalità degl'ideali e delle leggi superiori, da cui o spirito attinge le fede nel valore assoluto delle proprie aspirazioni.

Giacché anche la Lega delle Nazioni, se non mirasse ad instaurare una più salda norma delle relazioni internazionali, destinata a svilupparsi anch'essa con lo sviluppo della vita, ossia dell'equilibrio instabile delle forze internazionali, si tradurrebbe in una morta gora, anzi in un baratro, destinato ad inghiottire la povera umanità – se pure un tale baratro fosse concepibile – anzi

che riuscire quella garanzia che essa vuol essere, di più alto potenziamento delle energie nazionali ed umane.

La Lega delle Nazioni non vorrà ripetere a un secolo di distanza l'utopia sciocca della Santa Alleanza; poiché l'umanitarismo del dottor Wilson non ha niente di simile del misticismo dello Czar Alessandro; né la democrazia delle nazionalità e dell'autodecisione a rovescio il legittimismo del trattato di Vienna. Oggi cade la Germania, ma cade anche l'Austria, cadde pur ieri la Russia e tutte le cittadelle del legittimismo sono smantellate, nel momento stesso che *ruin mole sua* la più potente creazione di quello spirito, che la Santa Alleanza voleva fronteggiare.

Non farà specie il paradosso dell'opposizione diametricale che qui si vuole additare tra Austria e Germania, uscite entrambe disfatte dalla presente guerra, ma per opposte ragioni.

Bisogna pur ricordarsi che le fondamenta dell'Impero Germanico furono da Bismarck gettate sulle rovine del vecchio Impero degli Asburgo, da lui potentemente scrollato con la macchina bensì della sua politica, ma sopra tutto con la forza che mettevano nelle sue mani le aspirazioni de popolo tedesco. Convien ricordare che la nuova Germania, nata a Sadowa e sorta in piedi a Sedan, non è più la Prussia storica e legittimista, come il Regno d'Italia non fu l'ingrandimento del Regno di Sardegna; poiché Germania e Italia sorgono dal contraccolpo nazionale della Rivoluzione francese e dall'assalto dato da Napoleone al vecchio regime. Sicché l'Impero germanico, come formazione nazionale, trae anch'esso il suo primo impulso dalla Rivoluzione, ed è originariamente, al pari del nostro Risorgimento, la liquidazione del vecchio principio legittimista, rappresentato fino a ieri dall'Austria. La quale poté essere alleata della Germania solo come strumento della politica tedesca, e come prosecutrice, per proprio conto, nel programma balcanico, del suo sistema di compressione d'ogni autonomia nazionale.

Infatti l'Austria è vinta e disgregata dalle forze nazionali, che non riesce più oltre a compri reme ed amalgamare e dal violento colpo vibratogli dalla più vigorosa delle forze nazionali che essa dovesse fronteggiare: l'Italia; laddove la Germania cade per l'exasperazione tracotante del suo stesso slancio nazionale, ossia di quel principio nazionalistico, per cui un popolo non vede più fortuna capace di resistere alla sua virtù; e la fortuna gli si leva contro, sotto forma di resistenza e ribellione di tutti gli altri popoli minacciati, e lo conduce dentro i confini del titolo primitivo del suo diritto all'esistenza. Sicché la sconfitta tedesca è oggi qualche cosa di più di una nuova Waterloo. Questa volta con Napoleone cade anche la vecchia Europa, di cui egli scosse le fondamenta.

La nuova lega dei popoli non può rifare a ritroso la via che un secolo fa volle fare la lega dei re, perché la sua vittoria, la vittoria della democrazia, che apre una nuova era al genere umano, padrone del proprio destino, consiste appunto nella liberazione del principio democratico della libertà ed autonomia dei popoli da quell'astrattezza, per cui esso poté rinnovare con rinvigorita formidabile possanza la stessa politica delle vecchie autocrazie.

Giacché è verissimo che quella Germania che a noi popoli democratici, figli diretti della rivoluzione, è apparsa come il prototipo dell'imperialismo militare autocratico, si sentì sempre, fino a ieri, compatta e fusa nella coscienza della sua perfetta autonomia. Chiusa nel suo egoismo nazionale, essa si strinse attorno alla propria bandiera, servendo solo a sé stessa per imporsi agli altri. Che è infatti il pericolo di tutte le democrazie, sociali e politiche, sensibilissime ai propri diritti, tarde al riconoscimento dei propri doveri; che sono poi i limiti dei diritti, cioè quella realtà universale in cui i diritti propriamente debbono vivere. Donde quell'ideale, che abbiamo illustrato, di una forza che non presuppone una legge, ma la crea; che è il realismo di Bismarck fondatore dell'Impero, ma è anche il realismo di Marx creatore del comunismo critico, così critico e spregiudicato e ad operatore della forza operante fatalmente, a dispetto degli ideali e della giustizia, com'è stata la politica del Kaiser.

Ebbene, questa democrazia, che è libertà ma non legge, che è diritto ma non è dovere, che è popolo ma non è la società dei popoli, che è realismo ma astratto, e però condannato a fiaccarsi contro il muro d'acciaio della legge, che è sistema, che è il tutto, e che prima o poi trionfa, questa è appunto la Germania che è stata vinta.

Oggi non è più la rivoluzione che trionfa, né la reazione. Né Napoleone, né Sant'Alleanza. Vince il popolo nella libera espansività della sua forza e nella salda coscienza della sua legge, che non è più interesse né di un popolo particolare, né di una classe, ma la giustizia; e non più la giustizia di uno Stato, che non conosca altri soggetti di diritto all'infuori de' suoi cittadini sottoposti alla legge, ma la giustizia di uno Stato fra gli Stati, in una società superiore, che è bensì un programma da attuare, ma da attuare nel riconoscimento di una volontà superiore, in cui gl'interessi contrastati dei singoli Stati devono comporsi e unificarsi. Ideale certamente; ma ideale di uno nuovo spirito perfettamente consapevole della necessità di armare questo ideale di tutta la forza che i popoli hanno a difesa del loro comune interesse.

Ché anche lo Stato è un ideale; un ideale è quella pace interna, di cui, empiricamente considerando, si dice in possesso ogni Stato nei rapporti interni tra i suoi cittadini; laddove in realtà non c'è Stato che non sia diviso in gruppi etnici o storici, e regionali, e sociali, e politici, diversi e lottanti in conflitto più o meno aperto; e sopra tutto, che non sia scisso pure in tante forze disperate quanti sono gl'individui correnti nel flusso perpetuo della sua concreta esistenza; e guai a quello Stato che non fosse internamente mosso dal giuoco di elementi discordanti. Nella cui conciliazione e destinazione a uno scopo comune, non mai fisso stabilmente, ma continuamente mutevole e progressivo, consiste appunto la vita politica dello Stato. Idea che si realizza è lo Stato; e idea che si vuol realizzare è la vagheggiata lega dei popoli, a cui si volgono oggi gli animi come al premio di tanto sangue versato nella più cruenta delle guerre che si siano mai combattute.

Oggi non vince un popolo o un gruppo di popoli. La vittoria oggi è di un gruppo di popoli solo in quanto questo s'è schierato, con la forza ineluttabile di un'idea superiore, contro il principio del particolarismo, che si può dire dell'individualismo nazionale. Oggi chi vince è un'idea; e se questa idea non trionfasse del tutto, la vittoria non sarebbe definitiva, né la pace potrebbe essere altro che un episodio di una lotta non ancora conclusa. E l'idea è questa: la vera forza è quella della giustizia, la quale prima o poi sveglia i dormienti, scuote i pigri e gli stanchi, arma gli inermi, unisce gli animi, crea gli eserciti, solleva il mondo, affratellando l'umanità attraverso i monti, i mari e gli oceani; e infine fiacca i ribelli e regna sovrana. È l'antica fede morale, che oggi diventa anche una fede politica: com'era fatale avvenisse appena il risveglio e la chiara consapevolezza dell'essenza democratica dello Stato, avesse assimilato due cose solo empiricamente distinte per considerazioni derivanti dalla superficiale osservazione delle vecchie forme politiche degli Stati: lo Stato, creatore del diritto, da una parte, e l'individuo, semplice materia del diritto, dall'altra.

Oggi noi sappiamo che lo Stato è reale soltanto come volontà politica dell'individuo, e diventa materia del diritto in quanto è creatore del diritto stesso, e lo Stato è autogoverno. E in tale immedesimazione della volontà individuale, razionale e concreta, e della volontà statale, democraticamente realizzata, vien meno la vecchia opposizione della politica della morale, e sorge perciò un Espero più luminoso dell'antica giustizia, celebrata dal pensatore più grande dell'antichità; poiché si è dilatata l'idea dello Stato, in cui la giustizia si adempie. Salutiamo l'aurora di una nuova umanità.

25 ottobre 1918.

L'EPILOGO

Il 3 novembre 1918 è l'ultima data della storia del Risorgimento italiano. Cominciato sul cadere del secolo XVIII, nel fermento liberale e nazionale suscitato dalla grande Rivoluzione, il nostro Risorgimento, dopo sessant'anni di agitazioni, prove e di martirii, conquistato col sangue il diritto a valere nella storia di Europa, iniziò nel '59 la sua grande opera, fondando il Regno conciliatore di tutte le aspirazioni nazionali, innovatrici e conservatrici, repubblicane e monarchiche. E quest'opera, attraverso difficoltà interne ed esterne, che non repressero mai l'anima italiana anelante al suo totale riscatto, proseguì attraverso il movimento generale della politica europea, per tutto il sessantennio seguente, oggi finito.

Quanto nel 1870, congiunta Roma all'Italia, questa ebbe sciolto il suo massimo voto, poté parere che la sua formazione fosse stata ormai condotta a termine. E la necessità del posto che all'Italia, dopo le prime inevitabili incertezze, convenne occupare nel sistema delle maggiori potenze d'Europa, tra cui doveva vivere, e prender vigore, e rivolgere il formidabile problema del suo assetto amministrativo e quello, anche più grave e minaccioso, della sua finanza, e mettere, intanto, radici nella coscienza del suo popolo, e di tutti i popoli come formazione stabile e definitiva, impose, infatti, una lunga vigilia dolorosa; durante la quale parve talora spenta la fiamma della passione, che aveva suscitato l'incendio del nostro Risorgimento.

Ma la fiamma covava; e né l'obblighi di alleanze, né calcoli di prudenza valsero mai ad impedire ch'essa guizzasse vivamente ogni volta che altri tentasse di soffocarla per sempre.

Trento e Trieste, per le generazioni italiane di dopo il '70, furono la più ardente passione politica; una passione, che conservava intatto, tra i più recenti interessi della vita pubblica, più sociali che politici e più economici che ideali, il carattere primitivo del nostro Risorgimento, essenzialmente ideale e morale.

Trento e Trieste erano nell'anima degli italiani quella stessa Italia, che era stata cercata sui campi di Magenta, di San Martino e Solferino, a Marsala e a Mentana; l'Italia degli italiani; non lo strumento di una maggiore potenza politica ed economica, ma la Patria, lungamente vagheggiata, sentita ed amata nei secoli, e ormai viva nei cuori, già capace e bramosa di sorgere nel consenso degli uomini liberi come persona, consapevole del proprio diritto e della propria grandezza morale, del suo memorando passato e dell'immane suo avvenire; l'Italia, che cessava di essere semplicemente splendida genialità di fantasia e diventava possanza di volere.

Questa Italia, che si riscote e ritrova se stessa al tempo napoleonico, e sente tutto il valore della sua idea; e comincia a raccogliersi, subito dopo il trattato di Vienna, nelle Vendite carbonaresche e poscia nei segreti cenacoli della Giovine Italia per fare della propria idea una forza realmente operante e vittoriosa; questa Italia nuova, che dall'Alpi a' suoi mari incontra per tutto lo stesso volto nemico, che si chiama Austria, e contro l'Austria scende in campo con l'audacia ineluttabile di tutte le idee, da Silvio Pellico a Cesare Battisti, ha stretti e fusi gli animi più diversi in una fede inestinguibile verso una Patria attesa dalla volontà dei suoi figli.

E la Patria è sorta dalla volontà dei suoi figli.

La quale, arrestata a Villafranca e a Nikolsburg, non è infranta, né posa; ma perduta nel suo sforzo finché l'ultima grande guerra europea spezza i vincoli che così a lungo la costrinsero all'inazione, e le apre di nuovo il campo alla lotta e alla prova suprema.

E sfida pericoli mortali, e combatte sicura della vittoria finale; non cede a sacrifici né a sventure, sdegna debolezze o lusinghe, e persiste indomita in campo finché il secolare nemico non è prostrato dalla forza delle sue armi.

Questa Patria, dopo la battaglia di Vittorio Veneto, non è più il fortunato evento; non è più il prodotto, come qualche volta apparve, del vario intreccio delle forze politiche internazionali, o magari del genio, dell'amore e del valore di pochi suoi figli, ma la creazione più schiettamente e più pienamente italiana, che ci sia nella storia.

Giacché il nostro Risorgimento cominciò come idea degli spiriti più alti e più degnamente rappresentativi del popolo italiano, finisce a Trento e a Trieste come opera comune del popolo stesso, che quegli spiriti svegliarono a nuova vita; ond'esso acquistò così forte e potente compagine nazionale, da poter distruggere l'Impero, che alla sua risurrezione aveva opposto gli ostacoli maggiori; da poterlo distruggere in una battaglia sapientemente concepita, ma combattuta, con entusiasmo e vigore universalmente ammirati, da tutti gl'italiani, e dopo più d'un triennio di guerra, che aveva bensì logorato il nemico, ma aveva pure imposto al popolo italiano le più ardue prove di resistenza e di tenacia.

Sicché a ragione può darsi che l'ultima battaglia del nostro Risorgimento, onde non solo si compie, ma si assicura nei secoli, salda e pronta a più vasti compiti mondiali quest'Italia risorta, sia veramente l'attesa, la desiderata rivendicazione del diritto, che tutto il popolo italiano aveva alla sua unità e indipendenza.

Poiché l'Italia, che al Piave aveva cancellato l'onta di Caporetto, e a Vittorio Veneto ha vendicato le migliaia e migliaia dei suoi martiri lasciati sul durissimo Carso; e, chiudendo gloriosamente il secolare suo duello con l'Austria, ha sollevato nella luce delle imprese immortali, perché dovute alle energie profonde del popolo tutto, la storia di tutto il suo Risorgimento.

Epilogo degno di così nobile impresa; perché il compimento magnanimo del Risorgimento italiano non è soltanto il maggior fatto della storia d'Italia, ma insieme uno dei più grandi fatti della storia del mondo. Giustamente la nostra recente vittoria fu definita dagl'inglesi la più grande vittoria, che abbian riportata i

vincitori di questa guerra. Di questa guerra di cui mai fu combattuta l'uguale per numero di combattenti, per potenza di mezzi adoperati e di forze in conflitto, o per importanza storica di effetti.

E questa vittoria è il crollo dell'ultimo trono, che rimanesse nella vecchia Europa, rudere d'un mondo storicamente finito, a rappresentare ancora vigorosamente il legittimismo contro la libertà dei popoli, che è il principio fondamentale di tutta la politica moderna; ed è altresì il più gran colpo vibrato - e ne vedremo preso gli effetti - contro il militarismo tedesco, ossia la maggior minaccia, che insidiasse tuttavia la libertà dei popoli. La nostra vittoria, nel complesso e tumultuoso conflitto mondiale, prossimo a risolversi, potremo dire, a buon diritto, che segni il principio di una nuova era nella storia d'Europa, anzi del mondo.

Il 3 novembre non è soltanto l'ultima, ma la più fulgida data del nostro Risorgimento.

11 novembre 1918.

La filosofia di Dante (1921)

Testo completo della Conferenza al Circolo filologico di Milano, del gennaio 1921, pubbl. nel vol. *Dante e l'Italia nel VI centenario della morte del Poeta*, a cura della Fondazione Marco Besso, Roma 1921. Questa conferenza fu inclusa anche nel vol. *Dante e Manzoni*, Firenze, Vallecchi, 1923.

I.

V'ha due modi d'intendere il pensiero d'uno scrittore: uno dei quali potrebbesi denominare classico, perché è il modo antico, tradizionale e corrispondente alla concezione dell'arte e della scienza propria dei classici; e l'altro, per antitesi, romantico, in quanto mette in rilievo, non pure nell'intelligenza e nel giudizio delle opere d'arte, ma anche nella interpretazione delle dottrine l'elemento subbietivo e individuale che è proprio e significativo della personalità dell'artista o dello scrittore, presente nell'opera sua, qualunque questa sia.

A chiarimento di questo doppio metodo si possono ricordare due scrittori egualmente grandissimi, che sono per solito considerati come due voci assolutamente discordi dell'anima umana, anzi come espressione di due concetti opposti della vita: di ciascuno dei quali il significato s'inverte secondo che s'intenda con l'uno o con l'altro metodo: Platone e Leopardi. Platone è, senza dubbio, il massimo pensatore dell'ottimismo, il maestro di quanti, di là dalle apparenze mortali, in mezzo alle quali l'animo umano par condannato a disperdersi tra gli errori e i dolori, hanno concepito il mondo come ideale realtà, eterna infinita perfetta, in cui l'uomo sia quasi naturalmente portato dalla sua medesima natura a spaziare, mediante le sue facoltà superiori, libero da ogni limitazione di cose nate e periture, beato nel godimento di una vita divina. L'idealismo platonico è infatti soddisfazione di questo bisogno dell'uomo di liberarsi dalle angustie del mondo naturale, in cui egli nasce e vive come essere finito, e di partecipare a quella vita superiore dello spirito che

s'espande nell'infinito. Filosofia, dunque, ottimistica per eccellenza. E ad essa è tornato sempre lo spirito umano, rinnovandola variamente, ogni volta che è risorto nella coscienza profonda di cotesto bisogno e della propria natura immortale aspirante a librarsi al di sopra di tutte le cose mondane.

Ma la filosofia di Platone appaga questa aspirazione dell'uomo soltanto se si considera nel contenuto obbiettivo delle sue affermazioni, prescindendo dall'atteggiamento che Platone (o, piuttosto, lo spirito umano quale si attua nella personalità di Platone) assume di fronte alla dottrina in cui quelle affermazioni si conchiudono: che è come dire, rispetto a quel mondo che la dottrina stessa pone innanzi a Platone. A Platone, che non è l'uomo definito secondo la sua filosofia, ma l'uomo vivente nella sua filosofia: ossia a quel Platone, che solo è reale, nella ricerca ansiosa dell'idea, e poi nella celebrazione commossa di quel divino mondo che splende nell'idea e quindi nella polemica contro le avverse filosofie, e insomma nella professione attuale del proprio pensiero, quale si versa e si eterna ne' suoi dialoghi. Lì è Platone, e lì veramente il suo pensiero, il suo idealismo.

Ma quando si va a cercare lì questo idealismo, esso non apparisce così serenamente ottimistico, come parrebbe nell'astratta teoria delle idee. Lì il mondo, sì, è quello delle idee; ma in quanto veduto, e veduto nel suo valore (come Bene), e quindi desiderato, dall'uomo. Lì ci sono infatti le idee, ma c'è anche Eros, che è figlio di Penia; ed esso concentra in sé tutta la vita dell'universo, e culmina nello spirito umano che in tanto aspira alle idee, ed è filosofia, in quanto non le possiede, le idee. O almeno, non le possiede attualmente, e in sé e intorno a sé, nella coscienza e nella natura come tali, non vede e non sente quell'essere, a cui tende, anzi la mancanza di questo essere. Sicché tutta la vita, non quella a cui si aspira, sì quell'altra che si vive aspirando, è coscienza non pure di difetto di beatitudine, ma della ferrea necessità di tale difetto. E un'ombra di malinconia avvolge questa vita, misticamente concepita in fine come una costante «contemplazione della morte».

E l'accento definitivo della dottrina platonica, quello che costituisce poi la grande bellezza dei suoi dialoghi immortali, non è la gioia d'una vita consapevole della propria potenza e del proprio valore, ma una profonda tristezza, quasi nostalgia della patria lontana: il dolore d'una vita che sente di non potersi giustificare.

Senza questa considerazione non s'intende Aristotele, che mira infatti ad eliminare dalla concezione platonica il motivo di questa tristezza (la svalutazione della natura, e, in essa, dell'uomo); e quindi non s'intende neppure Platone nel concreto processo dello svolgimento storico, a cui esso realmente appartiene. Né s'intende, ripeto, la bellezza di quella poesia, in cui il suo pensiero si esprime.

Giacché ogni filosofo ha la sua poesia, come ogni poeta ha pure la sua filosofia. E nessuno può dubitare della prima parte di questa sentenza leggendo Platone. La cui poesia consiste non nel sorriso ironico con cui Socrate guarda gli avversari (che sono, sotto vario nome, quelli di Platone); né nella ricchezza di umanità molteplice che ci si spiega innanzi nei vivi caratteri delle tante figure scolpite nei dialoghi; né in altri particolari, tutti bellissimi, perché tutti illuminati dalla bellezza di una ispirazione centrale; ma nel profondo sentimento che anima tutto il mondo dei personaggi platonici, sgorgante dalla sua potente personalità religiosa, virilmente intenta a negare la vita dei sensi, in cui s'indugia l'uomo volgare, per affisarsi in un mondo trascendente, in cui l'animo posi sicuro.

In forza, al contrario, di questa considerazione noi non ci arrestiamo a un astratto concetto del platonismo, ma, entrando nel vivo di questa filosofia, lì dove essa è filosofia essendo pure poesia, l'intendiamo nella sua concreta unità di pensiero che non può individuarsi in una determinata forma obbiettiva senza esprimere un'anima: unità, cioè, di pensiero e pensante, verità e uomo; filosofia del filosofo.

Il caso del Leopardi è l'inverso. Egli è il poeta del pessimismo, perché il contenuto del suo pensiero, nelle sue prose e nelle sue poesie, sempre, è una dottrina opposta alla platonica. Platone idealista, Leopardi sensista e materialista. Per Platone il mondo è finalisticamente orientato verso una realtà che lo trascende; per Leopardi è un sistema chiuso, in cui tutta la vita è movimento, e ogni legge meccanismo. Il filosofo, secondo Platone, aspira con la sua dialettica alle idee, quindi a superare la natura; secondo Leopardi, l'apice della sapienza è la persuasione che conviene adattarsi («*assuefarsi*»): riconoscere il carattere illusorio di tutte le idealità, che traggono l'animo umano ad opporsi alle leggi universali della natura. La conclusione è quella di Bruto minore: la virtù è un nome vano. L'«*irrequieto ingegno*», allontanando l'uomo dalla vita istintiva e quindi dalla legge universale della natura, pare promettergli, come pensò Platone, la beatitudine degli dei immortali; ma infatti lo condanna a un immedicabile dolore.

Queste convinzioni, attinte alla filosofia materialistica del secolo XVIII, formano un tutto ben saldo e compatto nel pensiero del Leopardi, e sono, si può ben dire, il concetto del mondo, com'egli lo vede e lo afferma: la verità, di cui egli non dubita menomamente; e che enuncia infatti non come una propria individuale opinione, della quale non sappia disfarsi, anzi come la dottrina filosofica, contro la quale si spuntino tutti gli argomenti delle altre, e della quale tutti i filosofi si renderebbero conto certamente, se sapessero sottrarsi ai preconcetti e agl'idoli di cui sono schiavi.

Ebbene, non è osservazione nuova, che l'effetto della poesia leopardiana è l'opposto di quello che una dottrina pessimistica dovrebbe produrre; e che la conclusione di Bruto minore non è veramente la conclusione che il poeta insinua e lascia nell'animo dei suoi lettori.

La virtù, schernita sui campi dove giacque prostrata la romana libertà, risorge nell'animo e nella poesia del Leopardi cinta

dall'aureola delle cose divine, in cui l'uomo sente il bisogno di credere:

Bella virtù qualor di te s'avvede,
Come per lieto avvenimento esulta
Lo spirto mio...
Alla bellezza tua ch'ogn'altra eccede,
O nota e chiara, o ti ritrovi occulta,
Sempre si prostra; e non pur vera e salda,
Ma imaginata ancor, di te si scalda.

(Paral. V, 47)

Il suo animo dolcemente e virilmente umano ripugna al fato; di cedere inesperto, non s'arrende alla cruda legge di quella natura, che egli non riesce invero a rappresentarsi e a sentire muta e inconsapevole macchina, ignara dei dolori inflitti alle creature che stritola; anzi umanamente la raffigura priva di pietà «*e de' suoi figli antica E capital carnefice e nemica*» (Paral. IV, 12).

Esorta ed incita gli uomini ad unirsi per resisterle, ad amarsi, perciò, e a contrapporre alla spietata legge della necessità il regno dell'amore, in cui l'uomo può liberamente sottrarsi ai colpi del fato e al dolore. E nella dolcezza di questo senso profondo di cristiano amore del prossimo, nella irriducibile forza della libertà di farsi un proprio mondo al di sopra di quel cieco meccanismo in cui si svolge la vita desolata della natura, in questa incoercibile coscienza dell'umanità vittoriosa anche sulle più crude rappresentazioni materialistiche della realtà, qui è la radice della vita e il motivo del fascino della poesia leopardiana, sublimante in una personalità superiore sostanziata di fede nell'amore e nella virtù dell'uomo un mondo in sé stesso cattivo e pur redento nello spirito che lo contempla .

La filosofia leopardiana pessimistica in quella sua astratta obbiettività, in cui si vuol vedere il pensiero d'ogni scrittore dal

punto di vista classico, si converte invece in una delle più vigorose forme di ottimismo altamente umano, se si ricerca là dove essa vive la sua vita reale, pronta a comunicarsi a quante anime vi si appressino: nella poesia che sgorga dal sentimento dello scrittore, dal suo atteggiamento spirituale, ossia da quell'individualità, per cui egli grandeggia nella storia sul suo piedistallo.

II.

Non è questo il luogo per discutere quale di questi due metodi debba prevalere nella storia della filosofia. Basti qui avvertire che soltanto distinguendo l'uno dall'altro di questi metodi c'è modo di risolvere ragionevolmente una questione tante volte dibattuta a proposito del Leopardi e a proposito di Dante, come d'ogni altro poeta, dentro alla cui poesia non si può non vedere scorrere, quasi onda avvivatrice e fecondatrice, un pensiero.

E poiché non c'è pensiero, ancorché incompiuto e particolare, che non sia un sistema e non postuli logicamente tutta una filosofia coerente, dove siano i motivi della sua verità e i fondamenti della fede con cui vien professato, – di quella fede, che non manca di certo ai poeti nella intensità di vita spirituale che essi realizzano, – così di questo pensiero è naturale che si sia indotti a cercare e definire la forma sistematica, indagando la filosofia del poeta. Ma la poesia non è filosofia, né la filosofia è poesia: e la poesia filosofica come ogni poesia didascalica nasce morta. E quella di Dante invece è viva!

Per Dante, in particolare, non potendosi negare che una filosofia ci sia nella Commedia, s'è detto: *«E qui è d'uopo che ben si distingua»*. Ci sono bensì nel suo Poema canti o brani in cui Dante troppo si ricorda di quei tristi e pur dolci anni della gioventù, quando, mortagli Beatrice, e cercando egli consolazione al suo dolore nella filosofia, cominciò *«ad andare ov'ella si dimostrava veracemente, cioè nelle scuole de' religiosi e alle disputazioni de' filosofanti; sicché in picciol tempo, forse di*

trenta mesi, cominciò tanto a sentire della sua dolcezza che 'l suo amore cacciava e distruggeva ogni altro pensiero» (Conv., II, 13); e si lascia andare a rimeditare concetti, che interrompono il corso del suo ingenuo fantasticare, donde zampilla la fresca vena della sua poesia.

Ma il poeta non è in quei canti o brani, duri sassi, scogli immoti, intorno ai quali si agitano, si frangono e spumeggiano le vive acque della creazione spontanea. Dov'è il filosofo non è il poeta, e dov'è il poeta non è il filosofo. Di guisa che niente sarebbe men degno di una commemorazione sei volte centenaria, come quella che ora si celebra per l'Alighieri, che andar raccattando nel suo Poema e in tutta l'opera sua questa parte morta, a cui si ridurrebbe la sua filosofia.

Morta rispetto alla sua poesia, che la respinse infatti dal proprio seno; morta rispetto alla storia dell'umano pensiero, tanto ormai dilungatosi da quello che Dante conobbe nelle scuole de' religiosi e dalle disputazioni dei filosofanti contemporanei. Laddove è chiaro che il Dante che noi celebriamo, e che sarà sempre celebrato, non è quello che morì insieme co' suoi contemporanei, sì quello che sopravvisse all'età sua, vive con noi, e vivrà eterno.

Ma il pensiero d'un poeta non è per vero intelligibile alla stregua del metodo che ho detto classico. Si credette già una volta che questo fosse appunto il metodo per giudicare integralmente del poeta, quando all'arte applicavasi l'estetica del contenuto.

Ma oggi tutti convengono che l'arte è forma. Non tutti, per altro, riconoscono la verità del concetto formale dell'arte; che non intende già valutare una forma astratta, scissa dal contenuto, bensì quella forma in cui tutto si risolve (o si deve risolvere) il contenuto dell'opera artistica. Sì che il mondo che il poeta vide, non si mette già da parte come materia estranea e indifferente allo sviluppo di quel processo in cui la creazione estetica consiste; ma si considera, quale esso è infatti, illuminato dalla luce in cui fu dal poeta veduto in virtù della sua passione e però di quel certo

atteggiamento spirituale, che costituì la sua precisa individualità poetica, espressa appunto in quel mondo avvolto in quella luce. Quale che sia cotesto contenuto, esso riflette e quasi incarna la personalità del poeta, in quanto reca in ogni sua fibra viva il fremito di quell'anima che gli dà vita.

Astrattamente concepita in sé, la materia dell'arte è natura o umanità: abisso tenebroso o firmamento stellato; quercia robusta che affonda nel suolo le radici tenaci e spande i suoi rami poderosi nel cielo, o tenue stelo che un leggiero venticello abbatte e uccide con le sue esili foglie e il suo fiorellino effimero; brivido della carne che restringe e chiude la umana coscienza in un piccolo e fuggevole aspetto e quasi in un punto solo del mondo, o vasto concepimento in cui si raccoglie tutto quello che l'universale esperienza dei secoli ha accumulato a poco a poco nel pensiero umano, con tutti i relativi interessi e gli alti bisogni che ne sono stati ad ora ad ora suscitati dall'imo fondo dell'umana volontà: tutto l'essere, cui possa volgersi l'animo, e in cui possa affisarsi e fermarsi. E c'è posto anche per la filosofia, come per ogni altra forma assegnabile alla vita dello spirito umano.

Ma, quale che sia in sé, cotesto contenuto è poesia in quanto trasfigurato nella vita concreta che esso vive nello spirito del poeta. Né dal complesso del mondo, che questi accolse in sé, può, a priori, staccarsi parte alcuna che in sé considerata appaia impoetica; poiché ogni materia, a considerarla in sé, è fuori della poesia, essendo fuori dello spirito umano, e fuori della realtà. Né, infine, la filosofia d'un poeta può essere altro che la stessa sua poesia, dov'è pure la sua politica, la sua religione, e in generale tutto il suo mondo.

Il pensiero dunque d'un poeta non si attinge per altra via da quella che ci è additata dal metodo romantico; il quale non solo ci mette in grado di ricostruire il pensiero stesso, ma di scavare attraverso di esso fino alla scoperta del filo d'oro di quella vita

immortale che è la poesia, in cui il pensiero fu assunto e assorbito.

III.

Dante, assoggettato a quell'analisi che distingue il contenuto dalla forma, ha una filosofia, della quale tante volte si è discusso, discusso e dissertato: quel sistema di pensiero che rinverga nelle sue linee principali con la dottrina scolastica, quale si costituì nella seconda metà del secolo XIII, per opera principalmente di Tommaso d'Aquino: quantunque

Dante, con l'anima aperta a tutti i motivi spirituali e a tutti gli interessi umani e speculativi, con l'intelletto, potente non meno dell'alta fantasia, pronto a raccogliere e conciliare tutte le voci dei pensatori diversi, che parimenti gli facessero vibrare il cuore nell'ansia della ricerca d'una verità assoluta, non sia propriamente un tomista ortodosso, e accetti, - come gli studi recenti intorno ai particolari e agli accenni incidentali del suo pensiero speculativo vengono sempre più dimostrando - dottrine e concetti d'altri indirizzi filosofici, e in alcune parti del suo pensiero, segnatamente nelle opinioni politiche, originalmente si spinga più in là della linea entro la quale s'era chiusa la filosofia scolastica.

In una parola, Dante filosofo, interpretato e giudicato col metodo classico, è uno scolastico, il cui posto nella storia della filosofia è assai umile, se in lui non si guardi piuttosto allo scrittore sommo che primo trattò in volgare di filosofia traendola dalle scuole umbratili dei chierici, nel campo aperto della cultura laica e dentro al pensiero della nuova letteratura nazionale, da lui d'un tratto sollevata ad altissimo grado.

Ma la scolastica di Dante, come or ora vedremo sommariamente, cercata nel suo Poema, dove Dante è veramente Dante, è, come tutti vedono, lo sfondo solo del quadro: materia di cui la fantasia del Poeta si serve per costruire il suo mondo, gettarvi dentro le

sue creature, e dentro ad esse il suo animo, che ogni lettore vede presente dal primo all'ultimo verso dei cento canti.

La sua filosofia, come ogni altro elemento del mondo intorno a cui la mente di Dante lavora, è tutta una visione, un sogno. Com'è del resto la materia di ogni opera d'arte.

Ma, al pari d'ogni sogno, non ha verità né realtà fuori della fantasia, che nel sogno spiega la sua attività e spazia nel mondo che essa si finge; né può intendersi perciò fuori dell'essere subbiiettivo che è la personalità di chi sogna obbiettivando sé stesso in quella realtà che appartiene al comune dominio dell'esperienza e del pensiero umano.

Dante, quando compie nell'Empireo la sua visione per cui un mondo è stato creato dalla possa della sua fantasia, un mondo che egli ha contemplato attraversandolo e scrutandolo con occhio inquieto e animo bramoso di luce, eterno pellegrino in cerca di Dio, al conchiudersi del suo singolare pellegrinaggio lo vede, questo mondo, ormai completo e vivo di vita autonoma distaccarsi dalla matrice, che gli ha comunicato la vita: sente rompersi quell'unità per cui egli ha vissuto nella sua visione, e la sua visione è vissuta in lui.

Tutto un mondo, sì, mirabilmente saldo, obbiettivo, e pure svolgentesi punto per punto nella stessa vita operosa e incessante del suo spirito creatore, ormai gli è divenuto estraneo. Ed egli allora esprime splendidamente, come nessun altro poeta mai, i due elementi dal cui indissolubile nodo trae vita e alimento ogni opera d'arte:

Qual è colui che somniando vede,
E dopo il sogno la passione impressa
Rimane, e l'altro alla mente non riede;
Cotal son io: ché quasi tutta cessa
Mia visione, ed ancor mi distilla
Nel cuor il dolce che nacque da essa:

Così la neve al sol si dissigilla;
Così al vento delle foglie lievi
Si perde la sentenza di Sibilla.

(Par. XXXIII, 58-66)

Visione, dunque, e passione: l'una materia, l'altra forma. Quella cessa, e non riede più alla mente; questa rimane impressa, come la dolcezza del cuore in cui subbiettivamente si trasmutò quel che si vide in sogno.

Da una parte, il mondo del poeta; ma dall'altra, il poeta stesso, il quale finché quel mondo non cessi, non si sente diviso da esso, poiché la loro vita è una vita comune, unica. Finché la visione dura, essa è bensì un mondo, ma un mondo dentro al quale c'è una passione, un cuore, un uomo; c'è una filosofia, ma una filosofia non definibile in astratto, bensì conoscibile soltanto come vita di questo uomo, del suo cuore, della passione del suo cuore.

In certo senso, tutto quel mondo può dirsi non sia altro che una filosofia, esposta bensì in forma allegorica, ma non men manifesta; poiché attraverso questa forma, la mente di Dante, data la sua educazione e la sua coltura mistico-religiosa, vagheggia appunto e accarezza una filosofia. Infatti, si badi bene, a proposito di allegoria, a non confondere ciò che bisogna con ogni cura distinguere se non si vuol lasciare che sfugga tanta parte della poesia dantesca: l'allegoria posticcia e meccanica e l'allegoria costitutiva, organica e vivente, la quale non cade sotto la condanna a cui è fatta segno la prima; e rende infatti possibile a Dante, malgrado tutti i veli allegorici onde sono avvolte le sue creature, di levarsi alto in un cielo luminoso, egli e le sue creature splendide di verità. L'allegoria, come ogni altra forma o figura onde la fantasia si rappresenti il suo obbietto, è legittima pur che osservi la legge essenziale della forma, di non restare fuori del suo obbietto, quasi veste che aderisca estrinsecamente, che copra e non sveli.

Ma il pericolo di ogni allegoria che, raffreddando la fantasia, le impedisca di raggiungere la realtà che si vorrebbe raffigurare, è pure il pericolo che incombe sopra la più semplice e schietta parola, in quanto essa può essere trattata meccanicamente quale mezzo d'espressione che sia da accostare alla cosa, anzi che come la stessa forma viva della cosa nella vita di questa attraverso lo spirito umano. L'allegoria in verità non vuol essere altro che una parola: una parola espressiva, corpulenta, che s'apprenda alla fantasia e vi si scolpisca in alto rilievo. E se non piaccia dire «*parola*», dicasi «*simbolo*»: del quale pure in arte si abusa senza che l'abuso possa autorizzare ogni divieto, almeno finché non siasi dimostrato che ci sia o possa pensarsi qualcosa di cui l'uso è legittimo e desiderabile, e non sia possibile pure il più deplorabile abuso.

Intendere il pensiero o intendere la poesia di Dante rifiutandone ogni elemento simbolico o allegorico è impossibile, poiché a Dante tante cose di quelle che più lo appassionarono e gli stettero innanzi, anzi gli riempirono l'anima e la vita, raffigurate così come a lui veniva naturalmente fatto di vederle in conseguenza delle sue abitudini mentali e dei consueti modi di esprimersi e però di raffigurare a sé medesimo gli obbietti del suo pensiero, gli si presentarono in forma allegorica.

Non fu arbitrio suo - tanto per addurre un esempio che qui particolarmente c'interessa - l'interpretazione della poesia virgiliana come adombramento di una dottrina morale; e spontanea nello sviluppo della sua personale cultura fu la genesi del concetto di Virgilio, simbolo della ragione naturale non rischiarata da lume di rivelazione divina. Per modo che quando dal lento segreto processo di formazione del nucleo primitivo del Poema sorse nel quadro che prese a spiegarsi innanzi al Poeta, questa figura viva e parlante del suo Virgilio, egli già incarnava la ragione quale Dante la vide dentro sé medesimo accamparsi laboriosamente in un sistema di concetti, noti agli antichi, al tempo degli stessi dèi falsi e bugiardi. E tanto per lui Virgilio s'immedesimò con questa realtà da lui stesso sperimentata, della

speculazione naturale o razionale, e cioè della filosofia che i dotti medievali avevano ereditata dai grandi maestri dell'antichità, quanto riesce impossibile a un chirurgo pensare al ferro metallo quando pensa ai suoi ferri. Orbene, tutta la poesia che trema nel Poema intorno a Virgilio, svanirebbe se dal simbolismo di questa figura noi, contro l'intenzione del Poeta, volessimo prescindere.

Il «duol senza martiri» del Limbo, dove
Non avea pianto ma' che di sospiri,
Che l'aura eterna facevan tremare;

(Inf. IV, 26-27)

il «difetto» di quella *«gente di molto valore»* che non adorò debitamente Dio, e per ciò solo è perduta, e vive *«in desio senza speme»*, sottratta quasi nel Limbo a ogni giudizio divino, mercé la grazia acquistata a lei dalla sua umana grandezza (*«l'onrata nominanza Che di lor suona su nella tua vita»*), l'aspetto stesso di quelle grandi ombre:

Sembianza avevan né trista né lieta
Genti v'eran con occhi tardi e gravi,
Di grande autorità né lor sembianti:
Parlavan rado, con voci soavi;

(Inf. IV, 84, 112-114)

tutto questo misto di reverente simpatia e di indicibile tristezza che spira da ogni parola di Dante per gli spiriti magni, dai quali è venuto a lui Virgilio; e l'intimità di affetto espressa verso di lui *«dolce padre»* e *«più che padre»*, la quale prorompe dopo che l'opera di Virgilio è compiuta, e Dante non ha più bisogno della sua guida poiché *«libero, dritto e sano è suo arbitrio»* (Purg. XX

VII, 140), e sopraggiunge, guida superiore a più alta meta, Beatrice, e Virgilio sparisce dal fianco di Dante:

Ma Virgilio n'avea lasciati scemi
Di sé; Virgilio, dolcissimo padre;
Virgilio, a cui per mia salute die'mi;

(Purg. XXX, 49-51)

la commozione che vibra nelle parole di Virgilio stesso quando accenna al contrasto tra la propria e la sorte di Beatrice:

Tu la vedrai di sopra, in su la vetta
Di questo monte, ridere e felice;

(Purg. VI, 47-48)

dove lo stesso contenuto e dignitoso affanno del desio senza speme si risolve e rasserenava nella trionfante luce di questo riso sulla vetta del monte della purificazione; tutto ciò – per accennare ad alcuni dei tratti della ricchissima rappresentazione virgiliana –, evidentemente, non avrebbe nessun significato, se Virgilio non fosse agli occhi di Dante una persona sì, ma rappresentante, come «*savio gentil che tutto seppe*», quella ragione (Purg. XV, 76) che, secondo egli stesso dice, non può disfamare Dante, cui soltanto Beatrice potrà togliere ogni altra brama: o in altri termini, quella filosofia, che aveva saputo tutto ciò che l'uomo può sapere senza la fede: la filosofia degli antichi.

In verità, il disperato desiderio di Virgilio non è altro che il pessimismo platonico a cui si è di sopra accennato: quella conclusione, a cui pervenne prima dell'avvento del cristianesimo non pure la dottrina di Platone, che di tutto il pensiero antico si può veramente considerare l'espressione più caratteristica, ma

ogni dottrina, la quale movesse dal punto di vista proprio, in generale, a tutta la speculazione greca.

Noi oggi vediamo chiaramente quello che Dante e i filosofi del suo tempo scorgevano pure sicuramente per quanto in confuso: che cioè la stessa posizione propria di tutta la filosofia pagana non consentiva la debita adorazione di Dio, il riconoscimento dell'identità di natura tra Dio adorato e l'uomo che l'adora, ossia della sua spiritualità.

Quella filosofia si sforza tutta di concepire intellettualisticamente la realtà, come oggetto assoluto della conoscenza umana; e la realtà, quale si rappresenta all'intelletto che la presuppone come suo oggetto, concepita come molteplicità atomica o come cosmo intelligibile, come estensione o come pensiero, rimane sempre qualche cosa di chiuso in sé, che l'uomo non può riconoscere senza sentirsene fuori; che è come dire, senza svalutare sé stesso, e annientare idealmente nella realtà assoluta la propria personalità, la propria libertà, la coscienza della propria creatività.

Se il mondo è tutto quello che dev'essere quando noi prendiamo a conoscerlo, questa vita che comincia a realizzarsi mercé l'attività del nostro spirito, non può non apparire illusoria, poiché rimane esclusa dalla totalità dell'essere concepibile; e non può quindi non svanire nel nulla.

Donde quel travaglio disperato d'Amore, in cui Platone simboleggia non pur la vita del pensiero umano aspirante alla immortalità delle idee, ma della natura universale, tutta corrente, immensa fiumana, dal monte a una foce irraggiungibile. Da Parmenide, per cui la realtà è quell'Unità, in cui il pensiero deve immedesimarsi per essere, a Plotino che ripone l'apice supremo della vita spirituale nell'estasi in cui lo spirito deve uscir da sé per assorbirsi nell'Uno, il savio gentile s'affisa per otto secoli, anzi per tutto lo sviluppo della civiltà pagana, in una realtà esterna che è tutto, e non contiene in sé la stessa sapienza del savio; non ha posto per quella realtà, entro la quale l'uomo vive pensando e volendo. Il suo Dio è semplice natura. Quindi il pessimismo

profondo radicale che è in Platone, e che non può ritrovarsi in Leopardi.

Per restituire la speranza all'uomo che naturalmente desidera, occorre che la posizione dell'uomo di fronte al mondo muti, e sia diverso perciò il suo atteggiamento verso Dio, principio assoluto dell'essere che costituisce il mondo. La conoscenza intellettuale deve cedere il luogo all'amore: a quell'atto spirituale che non presuppone, ma esso fa essere il termine reale, a cui s'indirizza; lo fa essere, s'intende, nell'ambito stesso della vita spirituale, nella coscienza.

Occorre cioè che la realtà a cui ci si rivolge non sia questa natura, a cui noi pure naturalmente apparteniamo; ma quello spirito, in cui a noi non è dato penetrare se non in virtù di un'attività che non è istinto, né, comunque, legge naturale, ma libertà: l'opposto, la negazione della natura. La divina realtà dev'essere intesa dunque come Spirito: spirito in sé (monotriade), spirito rispetto all'uomo (mediatore). Ecco una nuova sapienza, ecco, come dice Dante di Beatrice, la «*loda di Dio vera*» (Inf. II, 103): ecco quella «*che lume fia tra il vero e l'intelletto*» (Purg. VI, 45). Sapienza che, per Dante e per la filosofia cristiana come tutti al suo tempo l'intesero, non è opera di ragione; e non può infatti incontrarsi sulla stessa via per cui procede tutta la filosofia greca.

Virgilio quando lì, sulla balza degli accidiosi, espone a Dante la scolastica dottrina del libero arbitrio – che è invero uno dei punti critici, in cui la filosofia cristiana doveva sentire il suo profondo distacco dalla pagana – premette:

Quanto ragion qui vede
Dirti poss'io; da indi in là t'aspetta
Pure a Beatrice, ch'è opra di fede.

(Purg. XVIII, 46-48)

IV.

Tra questi due termini, riassuntivi di tutta la filosofia per cui spazia il pensiero e il cuore di Dante – Virgilio e Beatrice – si svolge l'allegoria filosofica del Poema.

Il divario tra questi due termini per Dante è un abisso: come si sente nella energica protesta, tutta dantesca, messa in bocca a Virgilio nell'Antipurgatorio; protesta che si smorza infine e trapassa nel solito sospiro profondo dell'umanità consapevole de' propri confini:

Matto è chi spera che nostra ragione
Possa trascorrer la infinita via
Che tiene una sustanzia in tre persone.
State contenti, umana gente, al quia;
Ché, se potuto aveste veder tutto,
Mestier non era partorir Maria;
E disiar vedeste senza frutto
Tai, che sarebbe lor disio quietato,
Ch'eternalmente è dato lor per lutto:
Io dico d'Aristotile e di Plato,
E di molt'altri. – E qui chinò la fronte,
E più non disse, e rimase turbato.

(Purg. III, 34-45)

Si tratta di una dottrina comune a tutta la speculazione cristiana; e rispetto alla quale si può ben dire che Dante ripeta quello che s'insegnava in tutte le scuole. Ma in lui assume certi accenti ingenui, che mi paiono manifesti indizi d'una disposizione di mente personale. Quando a San Pietro, che nel Cielo stellato, lo esamina sulla sua fede, egli dice:

La larga ploia
Dello Spirito Santo, ch'è diffusa
In su le vecchie e in su le nuove cuoia,
È sillogismo che la m'ha conchiusa
Acutamente sì, che, inverso d'ella,
Ogni dimostrazion mi pare ottusa;

quando, nella stessa prova d'esame, ribadisce che il suo credere non deriva da prove fisiche e metafisiche, ma glielo dà «*la verità che quinci piove*» nei due Testamenti divinamente ispirati (Par. XXIV, 91-96, 135-138); Dante, senza dubbio, non fa che attenersi al comune insegnamento.

Ma, quando nel Cielo di Saturno si fa dire da Pier Damiani, a proposito del disperato problema della predestinazione:

sì s'inoltra nell'abisso
Dell'eterno statuto quel che chiedi
Che da ogni creata vista è scisso;

(Par. XXI, 94-96)

nonché affermare, senz'altro che
La mente che qui luce, in terra fuma;
Onde riguarda come può laggiue
Quel che non puote, perché il ciel l'assuma;

(v.v. 100-102)

che cioè non pure in terra, ma neanche in cielo la mente umana può giungere alla risoluzione de' suoi più assillanti problemi; allora Dante, o io m'inganno, accentua a modo suo lo scetticismo proprio della filosofia cristiana circa i poteri della ragione umana.

Di che un altro segno pare di scorgere nel commento che lo stesso Poeta fa seguire alla ragione messa in bocca ai dottori, i quali nel Cielo del Sole gli parlano della resurrezione dei corpi:

Come la carne gloriosa e santa
Fia rivestita, la nostra persona
Più grata fia per esser tutta quanta;

(Par. XIV, 43-45)

che non è certo la più forte e speculativa ragione che si possa trarre dall'insegnamento di Tommaso d'Aquino.

Comunque, innanzi alla gioia dei beati che pregustano la maggior letizia a cui saranno abilitati dal corpo onde torneranno a vestirsi, Dante mette da parte gli arzigogoli della scienza teologica, e si rinchiude nel suo vigoroso senso d'umanità; restio a barattarlo col concetto della vita dedotta speculativamente a forza di sottilissimi raziocinii:

Che ben mostrâr disìo dei corpi morti;
Forse non pur per lor, ma per le mamme,
Per li padri e per gli altri che fur cari
Anzi che fosser sempiterne fiamme:

(v.v. 63-66)

dove si direbbe che l'uomo si scuota di dosso il peso inerte d'una dottrina accettata sì, ma non sentita.

Ma c'è di più. Guardate nel nobile castello, dove sopra il verde smalto s'adunano gli spiriti magni, e in alto attorno ad Aristotele, maestro, si vede riunita la famiglia dei filosofi, oggetto d'ammirazione e di alto rispetto pel Poeta.

Vi sono non solo i rappresentanti di tutte le scuole antiche, che tutte Dante accoglie nel suo concetto della grande sapienza antica; ma c'è Avicenna, arabo; c'è perfino «*Averrois, che il gran commento feo*»; e anche lui, nonostante la fosca leggenda che già l'avvolgeva nelle fantasie cristiane, nonostante le forti e giuste polemiche contro di lui e dei suoi seguaci che la scolastica ortodossa, a capo di essa l'Aquinate, combatteva nell'interesse della fede cristiana e degli alti interessi morali umani, a cui dalla nuova fede veniva conforto, anche lui grandeggia nell'animo di Dante, perché anch'egli è tra quei maestri, a cui gli uomini debbono quanto ragion vede.

Guardate nel Cielo del Sole, dove si accolgono i Dottori cristiani, e parla Tommaso d'Aquino, il più grande che fra essi Dante conobbe.

Tommaso, fra le luci che gli brillano accanto, si compiace non pur di nominare un Riccardo di San Vittore, antesignano d'una filosofia divergente dalla sua, ma di celebrare altresì in modo particolare quello spirito «*che in pensieri gravi a morir gli parve venir tardo*»: la luce eterna di Sigieri, che era stato addirittura processato per eresia, e la cui fama non pervenne di sicuro a Dante netta d'ogni macchia dottrinale.

Ancora, alle «*scuole dei religiosi*» non poté egli non apprendere come tomisti e scotisti, domenicani e francescani, si contrastassero il campo; ma le lodi di San Francesco egli fa dire al maggiore di quelli, e dal maggiore di questi le lodi di San Domenico.

Egli insomma non mette, non impegna tanto l'animo suo nell'insegnamento di una scuola, da partecipare alle passioni particolari ed esclusive di essa.

In filosofia, non conosce intolleranza, egli che ferocemente nel Convivio si mostra pronto a brandire il coltello contro i detrattori del volgare. E in verità, non si schiera né con questa né con quella scuola; e non pare che sia attratto verso le questioni (a cui nella

sua ricca e completa personalità pur s'interessa) per le quali gl'indirizzi filosofici si oppongono e pugnano tra loro.

Consideriamo più attentamente il processo entro il quale si svolge, nella visione dantesca, l'itinerario della mente a Dio dalla selva delle passioni, «*tanto amara che poco più è morte*» fino a «*L'Amor, che muove il sole e l'altre stelle*», e con cui la volontà dell'uomo, al termine dell'itinerario, s'immedesima.

Questo processo, a rigore, non ha il suo primo principio nella selva. Dalla quale il Poeta non uscirebbe senza Virgilio. Ma Virgilio stesso non si moverebbe al suo soccorso, se non fosse chiamato da donna beata e bella, mossa da Amore, dalla Grazia (da Lucia, anzi da Maria).

Il primo principio dunque è Dio. La grazia di Lui invia al soccorso dell'uomo la beatrice teologia, di cui è mezzo la ragione. La quale perciò non si sveglia da sé; e se naturalmente è potente a quella sapienza, che già fu in terra prima di Cristo, non è senza divino consiglio, che prepari di lunga mano l'avvento dello Spirito.

Guidato da Virgilio, Dante vede il temporal foco e l'eterno; questo prima, e poi quello, fino al Paradiso terrestre, dove Virgilio non ha più nulla da insegnargli, e gli dice: «*Non aspettar mio dir più, né mio cenno*». E aggiunge anche: «*Liberò, dritto e sano è tuo arbitrio*» (Purg. XXVII, 139-140).

Ma è l'arbitrio dell'uomo razionale, non ancora rifatto e trasfigurato dalla grazia: non è tuttavia la vera libertà, che ricrea l'uomo nell'amore; quella libertà di cui parla Dante quando a colei che «*all'alto volo gli vesti le piume*», e gl'imparadisò la mente (Par. XV, 54 e XXVIII, 3), dirà infine, nel separarsi nell'Empireo:

Tu m'hai di servo tratto a libertate,

(*Purg. XXXI, 85*)

battendo con l'accento sul tu iniziale.

Dunque la vera libertà, a cui Dante aspira, e che è infatti il termine d'ogni umana aspirazione, non è opera di Virgilio se non in parte. Vi occorre anche Beatrice. La quale per altro non è semplice scienza speculativa che possa simboleggiare p.e. la Somma teologica di San Tommaso: giacché San Tommaso è un razionalista, che s'argomenta di raggiungere Dio per mezzo della filosofia, movendo dalla natura, oggetto dell'esperienza sensibile; e sdegna così le argomentazioni a priori, proprie dei platonizzanti, esposte al rischio di confondere in uno la creatura e il creatore, come la mistica contemplazione che s'affida unicamente all'amore.

Dante, che apprezza tutti i motivi di vero espressi dalle varie tendenze e non si chiude in nessun sistema, non crede sufficiente né anche Beatrice:

A terminar lo tuo disiro
Mosse Beatrice me del loco mio,

(*Par. XXXI, 65-66*)

gli dice San Bernardo, che ripone, a sua volta, la sua fede nella Regina del cielo, ond'egli *«arde tutto d'amor»: in quella stessa Donna Gentile, che già aveva interceduto per Dante movendo Lucia, e per suo mezzo Beatrice. E sono «gli occhi da Dio dilette e venerati»* (*Par. XXXIII, 40*) a operar il supremo miracolo, proprio per mezzo di quell'amore mistico, che una filosofia ben diversa dalla tomista raccomandava come metodo della cognizione di Dio.

Anche per Dante, in conclusione, l'uomo torna a Dio in quanto muove da lui; e l'amore supremo con cui l'uomo conosce e ama insieme Dio, non è se non lo stesso amore con cui Dio ama e conosce sé stesso. L'universo è un circolo, per cui l'azione divina scende per risalire, si moltiplica, come luce che piove di cosa in cosa, per raccogliersi nella sua unità eterna ed infinita.

Questa, come quadro armonico in cui si compongono a unità gl'insegnamenti antichi e nuovi del sapere umano e divino, la visione, che Dante vagheggia come contenuto del sacro Poema *«al quale ha posto mano e cielo e terra»*.

Visione che, così sommariamente descritta, è, come ognuno vede, una filosofia, ben diversa certamente dalla pagana, poiché dentro vi si muovono elementi nuovi, alla dottrina intellettualistica degli antichi affatto estranei.

Nel suo complesso si riduce alla concezione del mondo propria della scolastica, pur tenendo conto dei diversi elementi che Dante vi concilia. I quali per altro non modificano le idee fondamentali di quella filosofia, in cui cercò il suo assetto, per diverse vie, il pensiero cristiano dopo i Padri che fissarono i dommi della nuova fede, e prima dell'Umanesimo, che segnerà l'inizio d'un'era nuova d'indagine speculativa sulla stessa base dell'intuizione cristiana.

V.

Ma quando s'è definito il carattere della visione, non s'è giunti ancora al concreto della filosofia dantesca. La quale è visione, abbiamo visto, in quanto è insieme passione; e se Dante toglie dalle scuole del suo tempo la materia del suo pensiero, v'imprime sopra profondamente il suggello della sua potente personalità, trasfigurando pertanto la stessa filosofia in poesia.

La personalità di Dante è sì la personalità di un poeta, ma d'un poeta qual egli volle essere: profeta. Dopo la poesia giovanile, in

cui egli non ha trovato ancora sé stesso, e che si conchiude con l'alta misteriosa promessa di dire della sua donna «*quello che mai non fu detto d'alcuna*», attraverso il Convivio e il De vulgari eloquentia matura il suo ideale, ed egli acquista chiara coscienza della missione, a cui consacrerà il Poema e la Monarchia.

Quale l'idea del Convivio? La stessa, nel primo disegno, della Commedia, non messa interamente in atto, perché non ancora matura. Dante, sentito l'artiglio della fortuna, e non soltanto sulla propria persona, guarda il mondo e la vita con altri occhi da quelli con cui negli anni giovanili poté vagheggiare gioiosamente un ideale meramente letterario di «*rime d'amor dolci e leggiadre*». Il mondo nei contrasti della fortuna e delle passioni politiche gli apparve cosa assai più seria e vasta: la vita, arte ben più difficile e ardua.

«*Legno senza vela e senza governo, portato a diversi porti e foci e liti dal vento secco che vapora la dolorosa povertà*»: peregrino «*per le parti quasi tutte alle quali questa lingua si stende*», sentì crescersi tanto più nell'animo la coscienza virile della propria dignità e della propria responsabilità verso sé stesso, quanto più gli parve nel doloroso vagare che s'invilisse la sua persona agli occhi degli altri, poiché la piaga della fortuna «*suole ingiustamente al piagato molte volte essere imputata*».

Laddove l'esperienza politica degli uomini e degli avvenimenti e l'abito speculativo appreso già negli studi filosofici gli vennero persuadendo, che il suo esilio e i disordini della sua città avessero la loro causa remota nel sistema stesso della vita non solo politica, ma altresì morale e religiosa non pur di Firenze, ma del complesso storico di cui essa faceva parte. E che bisognava correggere non già alimentando le piccole fazioni cittadine, come quelle in cui anch'egli era stato involto, ma mettendo la scure alle radici, come poteva fare soltanto chi avesse autorità da ciò, e non riparasse modestamente all'ombra di una scuola per quanto lodata e ammirata di rimatori, ma si levasse in alto nella stima e nella considerazione degli uomini, che, se concedono qualche

momento dei loro ozi ai poeti, consacrano la loro vita, la loro volontà, il loro animo alla pratica, cioè al dominio del mondo. Non poeta dunque, ma uomo d'azione; anzi maestro di azione, pensatore.

Chi legga i primi capitoli del Convivio vede nel cuore, può dirsi, del grande esule le prime linee di questo nuovo ideale, a cui egli fin da quest'opera mira, proponendosi con un'interpretazione allegorica e dotta delle sue già note canzoni di trasfigurare sé stesso non solo dinanzi agli altri, nel cui concetto gli tarda di elevarsi, ma, quel che è più, dinanzi a sé stesso.

Lo stesso sforzo ingenuo di dare forma laboriosamente tecnica e scientifica a verità semplici e ovvie, svela il proposito e la speranza dell'Autore, al loro primo nascere. E questo sforzo spiega anche perché l'opera è presto troncata e non più ripresa dall'Autore, che in essa non ha trovato ancora il modo di incarnare veramente il proprio ideale, quale attraverso questo primo tentativo già lo intravede: pensatore in quanto poeta: poeta che insegna come Virgilio, come i grandi scrittori del Vecchio Testamento, che poetarono senza svelare, anzi chiudendo nella parola l'ammaestramento, l'ammonimento, la verità. Non commentarono essi faticosamente, come aveva preso a fare Dante stesso qui nel Convivio, il loro canto; ma cantarono con voce così profonda che misteriosamente sapesse da sé cercare gli animi, scuoterli, illuminarli.

Dal Convivio, o insieme con esso, sorge il *De vulgari eloquentia* (cfr. Conv., I, 5): altra opera di pensiero, suggerita a Dante dal desiderio di esaltare quel volgare, che è lo strumento che nelle sue mani è diventato così potente, e del quale convenien perciò che dimostri la nobiltà non inferiore a quella che vien riconosciuta al latino: lingua di dotti, di curia e di affari; come dire, delle persone serie, a cui Dante intende ora indirizzarsi. Egli sente di essere l'araldo di un nuovo mondo; e non esita sulla soglia dello stesso Convivio a dire del suo libro che «*sarà luce nuova, sole nuovo, il*

quale sorgerà ove l'usato tramonterà, e darà luce a coloro che sono in tenebre» (Conv., I, 13).

A nuovo pensiero lingua nuova: questo volgare, che Dante sente quasi nel profondo del suo stesso essere: «*congiugnitore*», com'egli dice, «*delli miei generanti, che con esso parlavano! per che manifesto è lui essere concorso alla mia generazione, e così essere alcuna cagione del mio essere*» e «*introduttore di me nella via della scienza*». E lo sente nella vita che si trasforma, specchio d'un mondo che non s'arresta, ma si rinnova, e deve perciò rinnovarsi; poiché il latino è «perpetuo e non corruttibile» - lingua morta, come poi si dirà - ma il volgare «*a piacimento artificiato si trasmuta. Onde vedemo nelle città d'Italia, se bene volemo agguardare, a cinquanta anni da qua molti vocaboli essere spenti e nati e variati; onde se 'l piccolo tempo così trasmuta, molto più trasmuta lo maggiore. Sicch'io dico, che se coloro che partiro di questa vita, già sono mille anni, tornassero alle loro città, crederebbero quelle essere occupate da gente strana per la lingua da loro discordante*» (Conv., I, 5).

È forse questo il primo sguardo gettato dal pensiero umano sulla vita, ossia sull'essenza storica, del linguaggio. In Dante s'accompagna con l'intuizione diretta e della nazionalità, cioè del carattere universale, della lingua e del suo carattere spirituale; concetto così difficile a mantenersi, che ancora tutto il secolo XIX si travaglia sulla questione dell'uso, come norma della lingua; che è concetto prettamente naturalistico.

Già nelle ricordate parole il volgare come lingua viva è contrapposto al latino, in quanto si strasmuta perché «*artificiato a piacimento*», ossia trattato liberamente da quell'attività autocreata, che è (oggi diciamo) l'essenza dello spirito.

Ma nel *De vulgari eloquentia* il concetto di Dante si allarga, si articola, si organizza. Quel volgare, che anche qui sente come cosa propria, a cui sia legata, più che la propria grandezza, la stessa sua vita (*quantum vero suos familiares gloriosos efficiat, nos ipsi novimus, qui huius dulcedine gloriae nostrum exilium*

postergamus. De vulg. e., I, 17), non è lingua parlata di fatto: *in qualibet redolet civitate, nec cubat in ulla. Volgare illustre, cum de tot rudibus latinorum vocabulis, de tot perplexis constructionibus, de tot defectivis prolationibus, de tot rusticanis accentibus, tam egregium, tam extricatum, tam perfectum, et tam urbanum videamus electum, ut Cinus Pistoriensis et amicus eius ostendunt in cantionibus suis*. Illustre, per la potenza che esercita in quanto non preso dal volgo, ma foggiano dall'arte; *et quid maioris potestatis est, quam quod humana corda versare potest, ita ut nolentem volentem, et volentem nolentem faciat, velut ipsum et fecit et facit?*² Aulico, di corte, proprio della capitale, dove un popolo ritrova e realizza la propria unità, uscendo dai naturali particolarismi delle provincie, e delle città.

Che se in Italia non è capitale, e non c'è unità, di questa ci sono le membra: le quali, se qui non sono unite da un principe che tutte le governi, pure *gratioso lumine rationis, unita sunt*. Corporaliter dispersa, l'Italia è una spiritualmente. Una la sua lingua (quella che Cino e il suo amico maneggiano), perché è lingua non di fatto esistente al pari della terra in cui si parla, bensì come libero prodotto dell'arte («*artificiato a piacimento*»), onde il poeta può dominare un popolo e crearne la volontà facendo volere chi non vuole, e disvolere chi vuole.

C'è bisogno di dire che queste intuizioni e questi concetti manifestano la personalità dell'Alighieri?

Che ci fanno sentire dove batta il suo cuore?

Dante si prepara al suo grande lavoro con questo animo pieno di fede nel proprio ideale morale, religioso, politico; di fede nella parte provvidenziale che è assegnata a lui pel trionfo di questo ideale.

Sente di dover alzare il suo canto per trasformare la poesia, la parola, il volgare che è suo, la possanza invitta del suo genio sperimentato nel bello stile che gli ha fatto onore, in monito agli uomini che hanno in mano le sorti d'Italia, anzi di tutte le genti.

Quindi la sua poesia sarà profezia, come era uso degli scrittori apocalittici aspiranti alla riforma dell'umanità.

Rispetto a questo ideale, che è l'unico, il sommo ideale dantesco, e l'argomento del Poema, massima e, in certo senso, unica espressione della personalità di Dante, il trattato latino *Monarchia* (qualunque ne sia la cronologia, certo scritto negli anni stessi in cui il Poeta veniva componendo la *Commedia*) può considerarsi come sorto in margine all'opera maggiore: opuscolo d'occasione, scritto in latino perché non diretto ai soli italiani, particolarmente indirizzato ai pubblicisti che della lingua dotta e curiale si servivano per necessità.

Ma in margine alla *Commedia* il trattatello politico di Dante ne illumina i motivi più profondi, facendo quasi balzare innanzi al lettore del Poema, dritta, fiera nella sua gigantesca statura, l'energica persona dell'Autore. Il quale è sì presente sempre con la sua passione alla sua visione: ma qui nella *Monarchia* si stacca dalla visione in cui spazia la profezia del poeta, e si leva per gridare alto, in chiaro ed aperto latino, la sua fede, l'idea che infiamma la sua anima, come la vera interna dottrina che s'asconde sotto il velame de' suoi versi strani: la dottrina che è sua, la sua filosofia.

Dottrina politica? Politica, in quanto, in generale, filosofica: dottrina che investe tutta la sfera delle relazioni che legano l'uomo al mondo. Giacché la politica di Dante, è chiaro, non è la spicciola politica, che riflette e crea gl'interessi transeunti di un popolo, e risolve, pertanto, problemi particolari e determinati.

In mezzo ai problemi del tempo suo Dante passa come quel legno senza vela e senza governo, a cui egli si paragonò dolorosamente. Passa sognando, assorto non nella sua visione, ma nella idea che egli in quella visione vuole rappresentare ed effondere.

La sua politica è una concezione della massima realtà politica, visibile sull'orizzonte storico del tempo suo, coordinata a una

concezione della Chiesa: è il concetto dell'uomo come membro dello Stato e membro della Chiesa, volontà che si spiega e manifesta nei rapporti mondani e nei rapporti con Dio. Perciò è una filosofia.

La quale, lo sente subito chi appena legga la Monarchia, non divide, come mal si ripete, lo Stato dalla Chiesa; anzi dimostra i rapporti intrinseci onde sono distinti e congiunti, in guisa che buona Chiesa non sia possibile dove non sia Stato ben ordinato.

E volgendosi alla riforma dello Stato, intende a riformare pure la Chiesa, liberandola da ogni elemento mondano, e ritraendola alle sorgenti della sua vita spirituale.

Ma dello Stato, da cui dipende quindi il rinnovamento dello spirito, afferma la autonomia assoluta (*dependet a Deo immediate*) come indirizzato a un fine riposto in *operatione propriae virtutis*, senza bisogno di quel divino aiuto che occorre invece al conseguimento della felicità celeste (III, 16). Ci sono documenta *philosophica* e ci sono documenta *spiritualia*. Questi trascendono la ragione, e han d'uopo delle virtù teologali; per quelli basta l'uso di quella ragione umana *quae per philosophos tota nobis innouit*. Né con ciò si nega il valore dello Stato: gli elettori dell'impero, o quelli, in generale, che conferiscono la suprema autorità al capo dello Stato, sono, al dire di Dante, *denunciatores divinae Providentiae*.

Questa filosofia dunque è un'affermazione, oscura bensì, ma energica della divinità dell'uomo nella sua attività provvidenziale: un'esaltazione della virtù propria della natura umana, operante nella consapevolezza della propria legge.

Virtù vittoriosa, se conscia di sé; e contro la quale prevarrebbe, infatti, la umana cupidigia (la morte di cui si parla nella Commedia: «*Non vedi tu la morte che l'combatte?*», Inf. II, 107), *nisi homines tanquam equi, sua bestialitate vagantes, in camo et freno compescerentur in via*. Virtù, che non è ancora quella di Leon Battista Alberti e del Machiavelli, ma vi accenna da lungi, e

ci fa apparire Dante, all'estremo limite del Medio Evo, un precursore dei tempi che verranno.

VI.

In questa dottrina della umana virtù da svegliare affinché s'indirizzi al suo fine, e la cui radice è nella stessa umana natura, la filosofia della Commedia si rovescia.

Virgilio non ha più bisogno di Beatrice; anzi questa ha bisogno di Virgilio. Giacché nel Poema c'è Virgilio, che sta tra «*color che son sospesi*», e non si moverebbe senz'esser chiamato dalla donna beata e bella; ma c'è pure Dante, il discepolo di Virgilio, che se n'è appropriata l'arte; il quale fa muovere Beatrice dal cielo per scendere fino all'inferno: e con quella ragione umana che si spiega nella filosofia (*per philosophos tota innouit*) detta leggi alla teologia, mettendo in bocca ai teologi quel che occorre alla rinnovazione della loro Chiesa e alla restaurazione universale del mondo umano.

Sì, essi posseggono la verità; e l'insegnano; ma sappiamo che quella verità è un momento di una verità superiore, parte di un sistema, a cui devono servire, e che ha il suo primo principio dentro alla volontà dell'uomo artefice del proprio destino.

Senza questa veduta superiore, che della filosofia di Virgilio, della teologia di Beatrice, e di ogni verità professata nelle «*scuole de' religiosi*» e discussa nelle «*disputazioni de' filosofanti*» fa strumento, e non più che semplice strumento, della dottrina sua, Dante sarebbe il filosofo o il teologo, come tanti altri: non sarebbe quel che egli vuol essere, il poeta-profeta, che, semplice laico, non teme di giudicare la Chiesa e di fulminare dall'alto dei cieli creati dalla sua fantasia la condanna contro capi indegni di quella. Dante può ripetere, alla meglio o alla peggio, quel che i teologi insegnano di grazia e libero arbitrio.

Ma il suo pensiero, animatore del Poema, di questa cosa seria che egli intende di fare poetando non per i poeti, ma per gli uomini, se lo volete sapere, è quello che egli enuncia vibrante, sicuro come la fede che lo sostiene nella sua vita di apostolo, per bocca di Marco Lombardo:

Lume v'è dato a bene ed a malizia
È libero voler; che, se fatica
Nelle prime battaglie col ciel dura,
Poi vince tutto...
Però, se il mondo presente disvia,
In voi è la cagione, in voi si cheggia.
... la mala condotta
È la cagion che il mondo ha fatto reo,
E non natura che in voi sia corrotta.

(Purg. XVI, 75-78, 82-83, 103-105)

Che è quasi un'eresia, e ad ogni modo contraddice a tutta la filosofia che Dante anche aveva appresa nelle scuole: non solo a quella prettamente intellettualistica, e però naturalistica, degli antichi; ma a quella altresì che, malgrado la nuova intuizione vitale del cristianesimo, ispirata dal concetto dell'amore e orientata perciò, come s'è accennato, verso la concezione spiritualistica del mondo, s'era tuttavia nella sistemazione aristotelica della scolastica congiunta strettamente all'intellettualismo greco, adottandone ed esagerandone la logica e comprimendo quindi la stessa realtà spirituale dentro i rigidi schemi del vecchio naturalismo.

Anche per la scolastica, infatti, l'oggetto supremo, l'Assoluto a cui l'uomo aspira, è fuori di lui. L'unità della natura umana e divina non è originaria come germe che possa liberamente, spontaneamente svolgersi: è da instaurare, movendo da un dualismo originario, di cui lo spirito umano è un termine solo; e

un termine che, restando fuori dell'Assoluto, è nulla; laddove l'altro è sì anch'esso un termine, ma un termine che è tutto.

Sicché Virgilio, simbolo di quella ragione che, al dire di Dante, basta all'acquisto della terrena felicità *quae per terrestrem Paradisum figuratur* (Mon., III, 16), in effetti, a tenore di quella filosofia sulla cui trama è intessuta la visione dantesca, dalla selva selvaggia al terrestre Paradiso, non condurrebbe Dante senza un divino cenno arreatogli da Beatrice. E Dante perciò senza questo superiore intervento resterebbe abbandonato alla sua «morte»: l'uomo per sé sarebbe nulla, né varrebbe nulla.

Per Dante invece, per la filosofia che forma la sua personalità poetica, e il centro da cui s'irraggiano tutte le passioni avvivatrici del vasto mondo del Poema, l'intellettualistico concetto dell'essere è solo un elemento di un concetto più profondo, più veramente cristiano, più moderno: del concetto, che lo spirito umano non ha fuori di sé, già attuato, il suo mondo; ma deve produrlo egli stesso, faticando, durando nelle battaglie, con cui è destinato a vincer tutto.

Questo concetto, questa fede di Dante è il rovente crogiuolo, in cui egli fonde l'immane materia accolta dalla vita e dalla storia universale nella sua vasta fantasia, per foggiarne la profezia, con cui egli non colpisce soltanto l'immaginazione, ma scuote e scoterà sempre i cuori degli uomini, per animarli alla vita.

Spiritualità della cultura (1923)

Tratto da Giovanni Gentile, *La riforma dell'educazione*, Laterza, 1923 Firenze.

Il concetto idealistico della cultura ci mette in grado di scorgere la spiritualità della scuola. Spiritualità, che è certamente sentita da quanti ci vivono dentro, ma che dev'essere intesa nella maniera più rigorosa e assoluta da chi voglia approfondire la coscienza della estrema delicatezza di ogni atto o parola, che nella scuola si compia o dica da chi vi entri con sincero e puro animo di educatore.

La scuola, evidentemente, non è l'aula, che raduna gli alunni intorno al maestro. Gli alunni possono talvolta trovare l'aula, e possono trovarvi il maestro, e non trovarvi la scuola. La quale consiste nella comunicazione della cultura. E questa cultura oramai siamo convinti non essere propriamente anteriore all'atto onde si comunica: non essere nei libri, non essere in un mondo ideale trascendente, non essere nel maestro; essere soltanto nello spirito di chi attualmente impara: esservi a quel modo che può essere in questo spirito, non ragguagliabile a nessuna forma presunta di preesistente cultura. La scuola, dunque, si compie tutta nello spirito del discente.

Il sapere non è, fermiamo bene questo concetto, di là dallo spirito umano. E vi insisto, perché so bene che contro questa conclusione, per quanto vi possa riuscire irrepugnabile, si ribella tuttavia l'animo vostro, cercando che cosa infine sia quel sapere che si attribuisce a merito dei grandi maestri dell'umanità, morti, e vivi nondimeno nelle loro opere; cercando come si possa tuttavia pensare quel sapere che noi, apprendendolo, sentiamo di non inventare, ma soltanto di tornare a imparare per conto nostro, essendo già esso in dominio degli uomini prima di noi. Si può pensare proprio che sia nulla quello che noi non ancora non

sappiamo, e forse non sapremo mai, ma che potremmo sapere, e si dice infatti «scibile»?

E sarebbe dunque fondata su una illusione, ed effetto d'irriflessione e d'ignoranza, la reverenza onde tutti onoriamo gli uomini insigni, del cui sapere non ci sentiamo capaci? e il culto che ogni uomo civile consacra a tutti i grandi spiriti, filosofi e poeti, e artisti ed eroi d'ogni sorta, che arricchirono di tanto il patrimonio morale della umanità, e i cui nomi rifulgono nel cielo della storia, stelle di prima grandezza?

Ma dunque non ci fu un Dante tra il secolo decimoterzo e il decimo-quarto, tanto tempo addietro, che poetò così altamente, e si meritò l'ammirazione dell'universale, quando noi che lo leggiamo e lo facciamo essere dentro all'animo nostro, eravamo ancor tanto lontani dal porto di questa vita?

A queste angosciose domande, che più o meno vivamente devono essere pullulate in folla dall'interno degli animi vostri, la risposta è semplice: tanto semplice che bisogna star bene attenti a non lasciarsene sfuggire l'importanza. Tutto questo sapere del passato che a voi, che a tutti preme salvare, sì, esiste: e in esso grandeggiano tutti i nomi sacri alla memoria del genere umano. La Divina Commedia è scritta, e non aspetta il suo Dante.

Ma questo che per brevità diciamo sapere del passato, non è altro che quello che noi pensiamo come tale, e diciamo quindi «sapere del passato». Noi con la storia che si produce nei secoli, e non è mai il passato oltre il presente (passato e presente), ma passato nel presente, quasi pianta che cresce, o animale che vive non aggiungendo mai qualche cosa di nuovo al vecchio, ma trasformando il vecchio nel nuovo, e non avendo perciò, nè essendo mai, tutto insieme, altro che il nuovo.

Noi e gli uomini che pensarono (poetarono, filosofarono, meditarono, crearono) prima di noi, formiamo tutti una sola persona, che si sviluppa e matura, acquistando sempre e non perdendo mai: apprendendo e ricordando, e tutto il passato

mettendo in valore nel suo presente. La sua infanzia non è tramontata del tutto e finita nel nulla; ma è l'infanzia che torna e ritorna alla memore fantasia che la vagheggia con tenerezza, e l'idealizza, e ne fa poesia. Come quella infanzia che fu, ignara di questa poesia, che era ancor da nascere nè allora poteva nascere, essa è morta del tutto (non è mai esistita!).

Ma vive come l'infanzia che è ricordo, e desta un sentimento che è il sentimento attuale dell'adulto. Così pure una parola buona e rivelatrice entrò già nei primi anni nel segreto dell'anima nostra infantile. Uscita dalle labbra della mamma nostra, calda del suo amore, essa valse tosto a liquefare un tumido sentimento di ira, che ci occupava il cuore, e ci fece sentire la soave dolcezza di quella bontà che è fatta d'amore. E noi potremo aver dimenticata quella parola e l'occasione in cui ci fu detta; ma l'anima nostra quel giorno ne fu toccata e modificata, e acquistò quasi un sesto senso. Col quale poi vedemmo tante e tante altre cose dolci a vedere, nel corso della nostra vita; sicché il senso stesso si venne con l'esercizio acuendo sempre di più, e diventò una parte sempre più pregevole e quasi un organo sempre più potente della nostra personalità morale.

Ebbene, anche in tal caso il nostro sviluppo è stato un acquistare continuo senza nulla perdere: un conservare il passato, ma convertendolo nel presente, e quindi annientandolo come vero e proprio passato.

Tale lo svolgimento morale dell'uomo che si dice individuo (ed è la stessa umanità guardata per poco in un suo frammento); tale la storia, svolgimento dello spirito nella sua universalità. E quindi è agevole rendersi conto di quel che sia il passato della cultura, in cui ci preme d'innestare la nostra. Esso è la nostra stessa attuale cultura in quanto questa non è il patrimonio, o meglio la vita spirituale dell'individuo isolato e particolare, sì piuttosto la vita dello spirito nella sua universalità, lo sviluppo della personalità umana intesa nella sua effettiva storica concretezza.

Il passato, come tale, con tutto il suo contenuto, è una proiezione della nostra attuale coscienza, cioè del presente. Proposizione, per altro, che per noi non ha un valore scettico; perché, nel senso che vi ho indicato, il presente non è, nè nell'individuo particolare nè nella storia universale dello spirito, diviso dal passato per quell'abisso che ordinariamente s'immagina da un punto di vista materialistico; anzi è tutt'uno con esso, il passato essendo lo stesso presente nella sua intima sostanza, ed il presente lo stesso passato venuto, per così dire, a maturità. Il seme del grano, che fu deposto nel terreno, se voi andate a cercarlo lì, sotto le zolle, non lo troverete; ma lo ritroverete moltiplicato nella spiga.

Quel seme si corrompe nell'umido del suolo e si disfece. Non c'è più. Ma esso venne fuori dal suolo filo di erba, e crebbe, si trasformò, ed è, e dura, e durerà in altre forme. Ogni volta che voi lo cercherete, dove potrete trovarlo? Lì, nella forma che avrà attualmente. Il passato, dunque, nel presente, esso stesso presente.

Perciò, che cos'è quel grande che voi collocate tanti secoli fa, in alto, oggetto della vostra ammirazione, maestro vostro e di quanti parlano o parleranno la vostra lingua? È il grande bensì di tanti secoli fa, non perché tanti secoli fa visse per suo conto, e fu, ma in quanto sopravvive in voi che ora lo pensate e lo apprezzate, magari non avendone ancora piena conoscenza. Egli, in tal senso, vive in voi, come il seme nella spiga.

Ho detto: - magari non avendone piena conoscenza. - E di proposito; perché conviene non incorrere nell'errore, che ci fa dividere con un taglio netto l'ignoranza dal sapere, e si ritiene perciò che chi non abbia ancora appreso una scienza, non ne sappia proprio nulla, e chi va a scuola, per la prima volta, vi entri affatto digiuno di ogni sapere, e chi va in cerca di un libro che non ha mai letto, non sia in grado di dirne niente.

«*Com'uom per fama s'innamora*», secondo ricorda il poeta, e tutti imparano già da sé, e sa perciò dell'esistenza e della bellezza di una donna che non ha mai veduta, ma che non perciò gli è affatto

ignota, così avviene che noi, senz'essere stati ancora a scuola, si possa desiderare di andarvi. (Oh dolcezza infantile delle gioie pregustate al primo immaginare quel che la scuola ci prometteva, quando s'avvicinò il giorno che ce ne saremmo andati coi nostri fratelli maggiori e cogli amici più grandicelli, incontro a quella vita, che nei loro racconti e nei racconti dei nostri genitori avevamo intravvista per tanti aspetti attraente!).

Così avviene che si vada a cercare in biblioteca libri che mai non vedemmo, e ci si senta attirati verso studi nuovi. Dall'ignoranza al sapere non si salta come dalla tenebra fitta alla luce meridiana, ma lentamente come dalla penombra biancheggiante delle ore antelucane al mite chiarore dell'alba, via via per lo splendore sempre più caldo del sole che monta con insensibile passo su per l'arco del cielo.

E anche nella penombra il mondo, a cui guardiamo e che aneliamo vedere, è il mondo già intraveduto dai nostri occhi, già abbracciato dalla nostra coscienza, e qui riscaldato e illuminato dal nostro sentimento e dal nostro pensiero.

Voglio dire che anche la cultura che noi non possediamo ancora, ma per desiderio della quale andiamo a scuola, è già una cultura piantata dentro di noi, dove germoglierà, crescerà e fiorirà, fusa e confusa con la vita del nostro spirito.

Ora, dunque, noi possiamo dire che cosa sia la cultura. Vogliamo proprio definirla? Consentitemi per un momento di fare come don Ferrante. Ricordate quel suo famoso ragionamento intorno alla peste? La peste per lui non poteva essere un contagio: perché, diceva, *in rerum natura* non ci sono se non sostanze e accidenti; e il contagio, secondo lui, non poteva essere nè una sostanza nè un accidente. E così si confermò nell'idea che si trattasse d'influsso degli astri; e non volle prendere nessuna precauzione; e la peste gli si attaccò, ed egli morì pigliandosela colle stelle come un eroe del Metastasio. Bene, non disdegniamo di metterci un tratto sulle orme di questo pedante: il cui metodo,

badate, andò a finire così nel ridicolo, ma aveva una storia gloriosa, a cui anche il Manzoni s'inchinava.

Io dico: noi non possiamo pensare, e non pensiamo, se non due generi di realtà: la quale o è cosa, o è persona. Ognuno di noi è portato naturalmente a fare questa distinzione; e quando l'ha fatta, sente chiaramente od oscuramente, che ogni possibilità si esaurisce in cotesti due termini, fuori dei quali non è pensabile realtà di sorta. E la ragione sta in ciò: che se noi pensiamo, se noi agiamo, se noi viviamo, noi sempre veniamo a collocarci immancabilmente in una situazione, nella quale da una parte ci siamo noi, centro e principio, o soggetto, dell'attività nostra, e dall'altra ci sono gli oggetti a cui si volge e in cui termina la nostra attività. Noi, soggetto perciò di tutto il mondo che ci circonda, e questo mondo, termine del nostro vedere e di ogni nostro sentire, termine del nostro pensiero e di ogni nostra indagine scientifica, termine del nostro desiderare e di ogni nostro pratico operare: il mondo, che ci si rappresenta nella coscienza e che noi aspiriamo a signoreggiare mediante il nostro lavoro, diretto dal nostro pensiero. Oltre noi e quello che noi pensiamo, ci può essere altro?

Nel mondo che noi pensiamo e contrapponiamo a noi, ci pare dapprima ci siano differenti specie di oggetti. Ci pare che ci siano cose e persone: semplici oggetti di conoscenza, come sono propriamente le cose, le quali non possono mai convertirsi in soggetti; e persone che, se ci si rappresentano da principio come oggetti del nostro conoscere e del nostro amore o del nostro odio, termini dell'operare, conosciuti meglio si trasformano di fronte a noi in soggetti di conoscenza e d'azione, ossia di quello stesso che siamo noi.

Se non che, quando noi veramente li conosciamo, questi esseri che ci sono intorno come soggetti pari a noi, allora non ce li troviamo più intorno oggetti del conoscere su quel piano in cui lasciamo gli esseri inanimati e le piante e gli animali: allora essi si accostano a noi, si confondono con noi, sono il nostro simile, il

nostro prossimo; e formano con noi quello che propriamente si dice Noi: quella persona a cui, come fu chiarito nel secondo discorso, bisogna propriamente riferirsi quando si vuole affermare in maniera concreta la nostra personalità. Formano quell'unica persona, quell'unico soggetto, che è il vero soggetto, del conoscere; del conoscere e dell'operare umano; quel soggetto che conosce e opera sempre per un interesse universale, e, per così dire, per conto di tutti; o meglio per conto di un Uomo, in cui tutti i singoli uomini concorrono e s'immedesimano.

Sicché, quando si prenda alla lettera e rigidamente l'espressione «*Noi e quello che è di fronte a noi*», ovvero «*Noi e il mondo*» o «*Noi e gli oggetti*», si può dire d'aver fatto una classificazione esatta di tutta la realtà pensabile, distinguendola in persone e cose; con l'intesa che tutte le persone poi sono una Persona.

Le cose invece son tante! Giriamo intorno lo sguardo, e troviamo l'orizzonte popolato da mille e mille, da infiniti oggetti, che possono ad uno ad uno fermare il nostro occhio, e possono raccogliersi nel vastissimo quadro per cui l'occhio spazia senza potersi arrestare mai ad un oggetto che sia l'ultimo. Il primo mondo che noi conosciamo, il primo che si presenti, s'affolla e quasi tumultua al principio della nostra naturale esperienza dentro alla nostra mente, è - lo abbiamo detto l'altra volta - il mondo delle cose materiali, che, si dice, feriscono i nostri sensi.

E considerate: queste cose materiali sono tante, non solo di fatto, ma anche di diritto; devono essere, non possono non essere, se vogliamo pensarle come cose materiali, tante. È la loro natura, questa, di essere una moltitudine indefinita.

Chi dice infatti cosa materiale, dice cosa che occupa spazio. E lo spazio questo ha di proprio, che consta di elementi, ciascuno dei quali esclude da sé tutti gli altri, in guisa da concepirsi per sé, indipendentemente dagli altri, e da non potersi concepire se non a questo modo. Lo spazio è essenzialmente divisibile; e quando si riduca al punto, che non è più divisibile, cessa di essere spazio. La sua divisibilità significa che esso non è altro che la somma

delle sue parti, oltre le quali non contiene nulla, e nelle quali perciò si scompone senza nulla perdere del proprio essere, e, per ciò stesso, senza che alcuna delle parti venga ad essere privata di nulla che avesse nel complesso.

Se qualche cosa infatti si perdesse dell'intero, non potrebbe questa perdita non risentirsi nelle singole parti dell'intero stesso. Il libro, nella sua materialità, è composto di nient'altro che un certo numero di fogli stampati cuciti insieme. E perciò essi, scuciti, possono ricucirsi e tornare quindi a formare lo stesso libro di prima. Una verga di ferro ha un certo peso, che non muta se la verga si spezzi in quante si vogliano parti, e le varie parti si pongano insieme sulla bilancia.

La cosa comincia a non essere più semplicemente materiale quando, pur essendo per un certo rispetto divisibile, per un altro rispetto non è tale. Una pianta o un animale, ogni organismo vivente considerato soltanto come oggetto che occupi un certo spazio, e avente perciò certe dimensioni, è suscettibile certamente di esser diviso: una pianta si spezza o sega, e un animale si macella e squarta.

Ma, considerato in quel che ha di proprio e che lo distingue da tutti gli altri corpi materiali, l'organismo non è più divisibile: perché, scisso che sia nelle sue parti, ciascuna di queste cessa di essere quella che era congiuntamente alle altre, e non si conserva, ma si dissecca, corrompe e disperde, talché l'intero non può più ricostituirsi. Le varie parti di un organismo come tale sono inseparabili, perché ciascuna sta e si conserva in rapporto con tutte le altre, insieme con le quali forma pertanto una vera e propria unità.

Ma se voi cercate che cosa è questa unità onde tutte le membra sono strette insieme inscindibilmente, è evidente che non potrete trovare nulla che sia osservabile o rappresentabile, quasi occupante uno spazio con certe sue dimensioni, ancorché minime, a simiglianza di tutte le singole membra, che quest'unità fonde in sé e avviva.

Infatti, se l'unità, che è il principio vitale d'ogni organismo, fosse rappresentabile spazialmente, fosse cioè materiale, sarebbe una delle membra da raccogliere e unificare, e non già il principio unificativo. Quindi la vanità degli sforzi di tutti i fisiologi materialisti intestati a spiegare la vita mediante l'osservazione delle parti concorrenti nella massa organica, dei loro rapporti chimici, e, infine, del loro meccanismo. L'essere materiale in quanto organizzato è più che un semplice essere materiale, e annunzia già un principio superiore. Esso annunzia lo spirito.

le cose poi che tutti conveniamo di considerare spirituali, si sottraggono in modo assoluto a ogni possibilità di divisione. Una poesia si può, certo, anch'essa, prendere a considerare per un che di materiale; e allora si dice che risulta di varie parti (strofe, versi, parole); ma ognuno vede che una tale divisione non può avere lo stesso valore di una di quelle divisioni, di cui sono suscettibili le cose materiali; giacché ciascuna delle parti di una cosa materiale può stare da sé, non perdendo nulla del proprio essere; laddove una parte di una poesia, strofe, verso o parola, richiama le altre, e da sé perde quel significato che ha nel contesto; ossia non ne ha più nessuno, e muore.

Noi infatti interpretiamo, congetturalmente, anche brevi frammenti di antiche poesie; ma appunto perché presumiamo di poter restaurare approssimativamente l'intera poesia, in cui quel frammento può integrarsi e rivivere. Così tutte le parole allineate nei vocabolari sono tanti lacerti sanguinanti di discorsi vivi, ai quali vanno alla meglio ricongiunti idealmente, affinché si possa intendere che cosa propriamente fossero, e quale funzione avessero. La molteplicità delle parti nelle cose spirituali è apparente; bisogna che si riconduca all'unità indivisibile, da cui ogni elemento della molteplicità trae origine, sostanza e vita, e in cui la molteplicità ritrova un reale significato e un fondamento.

E badate: queste presunte cose spirituali non hanno soltanto cotesta unità, per cui, per esempio, tutte le parole della poesia non si possono staccare dalla poesia stessa, in cui ciascuna ha un

particolare accento, una particolare espressione, e quindi una individualità peculiare.

Chi percepisce davvero una poesia, non si viene a trovare innanzi a una cosa osservabile, compatta, unita e inscindibile, ma pur sempre indipendente da ogni personalità umana. La poesia si capisce quando, attraverso il flusso unico dei suoi versi e il ritmo continuo delle sue parole, si afferra un sentimento nel suo sviluppo, un'anima vibrante in un certo momento della sua vita, un uomo, una personalità. Però c'è la poesia del Petrarca, e c'è quella dell'Alighieri: diversissime tra loro, perché espressioni di due personalità fortemente distinte; e ciascuna poesia d'ognuno dei due poeti si gusta, cioè s'intende e conosce, soltanto se vi si sente dentro quell'accento personale, che contraddistingue una personalità poetica dall'altra. Un poeta senza individualità è insignificante, non è un poeta. E quand'egli è tale, stampa la sua orma, più o meno, in tutte le singole sue poesie; e in ciascuna di queste, attraverso le cose che egli dice, si sente pulsare la sua anima. La poesia perciò è il poeta; è persona, non è cosa. E altrettanto, a rigore, è da dire – ognuno potrà capacitarsene agevolmente da sé – d'ognuna delle cose che volgarmente si dicono spirituali.

Ma, oltre le cose materiali, par bene ci siano cose non materiali, e non appartenenti in proprio a nessuna persona. Quelle idee, di cui già avemmo occasione di parlare un'altra volta, come entità non certamente materiali, e non percettibili coi sensi, bensì pensabili con l'intelletto, e pure corrispondenti rispettivamente a tutti gli ordini o specie delle varie cose materiali, furono pensate già dai filosofi e vengono ordinariamente pensate dalla generalità degli uomini, come cose; che infatti non è necessario si pensino attualmente, ma basta siano in sé stesse pensabili. Possono essere nel fatto pensate e non pensate, indifferentemente, al pari di tutti gli oggetti materiali che non sono creati dai nostri sensi, ma devono già esistere affinché i nostri sensi possano percepirli.

E queste idee sono pur tante, molte, proprio come le cose materiali: e ciascuna diversa dall'altra. Esse rispecchiano quasi la molteplicità delle cose materiali, a cui immagine e somiglianza sono state escogitate. Ci sono i cavalli in natura, e c'è l'idea del cavallo, per mezzo della quale riconosciamo tutti gli animali che si ascrivono a cotesta specie. Ci sono i cani e c'è il cane, che noi ritroviamo in ciascun animale di tal nome; e i fiori, e il fiore; e i garofani, le rose, i gigli, e così il garofano, la rosa, il giglio; e così il ferro, il rame, l'argento, l'oro, la calce, l'acqua, e via, all'infinito.

Quante le idee? E chi potrebbe assegnare un limite al loro numero, poiché non è possibile, arrestare a un certo punto la divisione e distinzione e sottodistinzione della natura che si spiega nello spazio?

Ora, di certo, la sterminata moltitudine delle idee, per cui può spaziare la nostra mente, non si stende nello spazio. Ma, appunto per la necessità di concepire comunque spazialmente ogni moltitudine, fu pensato che oltre lo spazio fisico, bisognasse pure ammettere uno spazio ideale (come a dire, oltre allo spazio in senso proprio, uno spazio metaforico).

Ma, spaziali o non spaziali, le idee intanto ci si sforza di concepirle come effettivamente molte, ossia esistenti e pensabili ciascuna per sé e indipendente dalle altre; quantunque in realtà non si riesca a pensarle se non collegate tra loro e formanti un sistema per modo che nessuna si possa pensare, se non pensando anche le altre.

Ecco, per esempio, l'idea dell'uomo: ognuno di voi, intuitivamente, l'ha presente, la possiede; non è vero?

Ma questa idea non si possiede come una parola di cui non si sappia nè anche il significato. Bisogna che, pensando l'idea, si pensi qualche cosa che sia il contenuto dell'idea stessa: e se sapete che cosa è l'uomo, voi dovete pure sapere attribuire un contenuto all'idea che ne avrete. Direte, come dissero gli antichi, che l'uomo è l'animale che ride, o che parla; poiché infatti è il solo degli

animali capace di esprimere nel riso o nell'inflessione della voce un moto della sua anima (è il solo capace di aver coscienza dei suoi moti interni). Direte, com'è più probabile, che egli è l'animale che ragiona. E già avrete pensato l'idea di uomo pensando quella di animale e quella di ragione. E l'idea di animale? Potrete forse pensarla da sola? Ed essa, e l'altra di ragione, bisogna abbiano ciascuna un contenuto, si connettano cioè ad altre idee, senza le quali resterebbero prive di ogni consistenza.

Pertanto di idea in idea la mente che comincia a pensarne una, è condotta, trascinata a passare dall'una all'altra, come chi volesse afferrare un anello, un anello solo, di una catena; e non potrebbe naturalmente prenderlo se non prendendo tutta la catena. Così è delle idee. Noi non saremo in grado di abbracciare in un pensiero solo tutte le idee; ma qualunque tentiamo di fissarne nella mente, essa ci si presenta come un nodo in cui se ne intrecciano e annodano molte; se siamo indotti a pensare che tutte quante in sé, come quelle idee in cui consiste la verità e il possibile contenuto di ogni nostro sapere, sono congiunte: tutte formano una catena infinita, di cui non è possibile pensare il primo e l'ultimo anello, poiché il principio è saldato colla fine, e si gira, si gira, e non si giunge mai al termine. Non è tale la natura delle idee, quali noi le rappresentiamo, come il campo da cui ci tocca di attingere ogni nostro possibile pensiero?

Le idee pertanto non sono una vera e propria molteplicità. E non sono, perché infatti non sono cose, nè materiali, nè ideali, e non occupano spazio di sorta. L'immaginazione può rappresentarcele come le luci di un firmamento; ma l'intelligenza ci avverte che esse non si pensano davvero come disgiunte e separate l'una dall'altra, e collocate l'una accanto all'altra; anzi, pensandone una, se essa si pensa davvero, in tutto il suo valore, dentro di essa si pensano tutte le altre. Si pensano, o si dovrebbero pensare, se si padroneggiasse tutto lo scibile. E innanzi al pensiero esse si presentano come formanti un tutto unico, una unità, che si dice la scienza, lo scibile, la verità.

Non sono dunque una moltitudine; e non sono, perché nella loro molteplicità riuscirebbero impensabili. La loro connessione e partecipazione a una unità assoluta deriva da ciò, che esse sono oggetto di pensiero, sono cioè assoggettate al lavoro del pensiero, che le mette in relazione, le ordina, le organizza, le unifica.

Per dire infatti che una idea ne contiene un'altra o parecchie altre, occorre analizzare la prima e definirla. Occorre che la prima e l'altra o le altre sian distinte tra loro; occorre perciò che non ci siano soltanto esse, inerti, immote, morte, come sarebbero per sé stesse, termine di semplice possibile contemplazione, ma ci sia anche chi le analizza, definisce e distingue.

Non basta insomma che ci sia la materia del pensiero; occorre ci sia pure il pensiero che tratti questa materia, e la renda effettivamente materia di pensiero, e quindi qualcosa di pensabile. Le idee come cose non avrebbero relazione tra loro. Esse l'hanno, perché il pensiero la genera esso nel pensarle. E la genera infatti non come una relazione fissa, quale essa sarebbe se inerisse alle cose stesse, bensì come *Relazione* che si forma a grado a grado, e muta di continuo, e si sviluppa; e forma non già un'ideale scienza non esistente se non come oggetto di una vaga fantasia, bensì una scienza che si riforma sempre, e non è mai formata, e dà sempre nuovo aspetto alle idee, le matura, le perfeziona, concentrando sopra ciascuna la luce sempre maggiore del sistema in cui le viene stringendo.

Ecco che cosa sono le idee, quali noi realmente le pensiamo. Nè una molteplicità sminuzzata e sparpagliata, nè una massa di elementi concorrenti; bensì un pensiero, un organismo che si articola e si svolge attraverso le sue membra, tutte esistenti nel processo onde via via si formano, si sviluppano, si complicano e si assettano in un ordine sempre nuovo e non mai definitivamente perfetto.

Le idee dunque non sono molte, ma una; e sono il pensiero; non sono se non metaforicamente cose, e, a parlar proprio, invece sono la persona stessa umana quale si attua nel pensiero che

s'affatica nella costruzione del sapere, unità indivisibile, in cui ogni idea è insieme con tutte le altre per rispondere alle domande che il pensiero si propone senza posa. La persona, diciamo, non le persone; poiché sappiamo già che solo astrattamente si può parlare di molte persone; laddove in concreto la persona è una, universale, immoltiplicabile.

Non dunque, persone e cose, materiali e spirituali; ma se mai, soltanto persona, l'uomo, e, di fronte all'uomo le cose materiali che costituiscono questa natura che riempie lo spazio, e in cui noi ci crediamo collocati quando anche noi ci consideriamo esseri della natura. Non sappiamo concepire altro. Da una parte, una realtà unica e immoltiplicabile; e dall'altra, una realtà molteplice e divisibile indefinitamente.

E qui potremmo fermarci, dato l'interesse che ora ci muove in questa ricerca. Poiché, poste queste due realtà, a nessuno certo verrà in mente che la cultura possa collocarsi in mezzo alle cose materiali piuttosto che nella realtà spirituale, che è persona. Ma l'intima natura di questa realtà spirituale, che è la cultura, non si vedrebbe chiaramente, se noi non insistessimo nella nostra indagine e non riflettessimo ancora più attentamente su questa divisione a cui ci è parso di poterci arrestare: a questa divisione del mondo in persone e cose, in spirito e materia.

Io vi domando: ma noi pensiamo veramente questa materia che diciamo di pensare, e che crediamo di poter nettamente contrapporre allo spirito, perché lo spirito è unità o universalità, e la materia (nel suo tutto e in ogni sua parte, in ogni cosa) una molteplicità indefinita?

Giacché per pensare effettivamente la materia, è evidente che si dovrebbe pensare per l'appunto la molteplicità: quella pura molteplicità, che è propria della materia.

E che significa dunque molteplicità?

Molteplice, assolutamente parlando, è ciò che consta di elementi, ciascuno dei quali è affatto indipendente da tutti gli altri, ossia

scevro d'ogni e qualsiasi relazione con questi. Il materialista così concepiva il mondo come un aggregato di atomi, particelle minime separate tra loro e non aventi scambievolmente attinenza di sorta. Nel mondo della pura quantità - o molteplicità assoluta - la matematica similmente presume di conoscere unità indifferenti al loro nesso, e quindi suscettibili di riunione e di separazione, di somma e di divisione, senza che intervenga nessuna alterazione nel seno di ciascheduna unità. Le unità del numero sono perciò per eccellenza irrelative.

Se non che il concetto stesso di molteplicità di elementi irrelativi è un concetto assurdo. Affinché sia dato di concepire molti elementi irrelativi, si deve cominciare col concepire una coppia di elementi di tal sorta; poniamo A e B; ciascuno dei quali sarà irrelativo all'altro, in quanto nel suo concetto non conterrà nulla che richiami l'altro, e quindi escluda l'altro assolutamente da sé medesimo. Se A non escludesse così B, qualcosa di B sarebbe in A, e non si potrebbe più dire che i due elementi sono tra loro irrelativi. Irrelatività vale esclusione reciproca, energica, con la quale ciascuno dei due termini si oppone all'altro, e impedisce che l'altro abbia nulla di comune con esso. Senza questa azione reciproca, per cui ciascuno dei termini si rivolge all'altro, e lo esclude da sé, e si pone come la sua negazione, non ci sarebbe irrelatività.

Se non che questa azione con cui ciascuno si riferisce all'altro termine per negarlo, che altro è, intanto, se non relazione? Questo appunto è il risultato reale d'ogni sforzo che si faccia di spezzare la realtà in parti affatto repugnanti tra loro, escludentisi a vicenda, e quindi reciprocamente indifferenti: che si ottiene proprio il contrario di quel che si voleva: il relativo in luogo dell'irrelativo; l'unità invece della molteplicità.

Nè dualità, invero, nè molteplicità è concepibile senza l'unità onde i due formano quel tutto, in cui le due unità sono fra loro connesse, pure escludendosi a vicenda; senza l'unità, che fonde insieme e unifica ogni molteplicità determinata in un numero,

facendo fra loro correlative le unità che costituiscono il numero. Bisognerebbe non pensare la molteplicità per ispogiarla da ogni unità. E allora nelle tenebre del non pensato quella molteplicità non sarebbe unità, ma non sarebbe nè anche molteplicità, perché non sarebbe nulla; o, se preferite dire altrimenti, non sarebbe pensabile in modo alcuno.

Il pensiero infatti mette in rapporto tra loro le unità del molteplice e così le costituisce come unità del molteplice e formanti la molteplicità. Somma e divide, compone e scompone e distribuisce variamente, materializzando, per dir così, e smaterializzando incessantemente la realtà che pensa. Materializza la realtà che concepisce come molteplice; ma tale può concepirla, unificandola, e però smaterializzandola e riassorbendola nella sua propria sostanza spirituale.

Materia è realtà molteplice, senza unità. Cosa, lo abbiamo visto, è realtà materiale, quindi divisibile in parti, e collocata nel mondo in mezzo a una moltitudine congenere. Orbene, poiché molteplicità pura non è concepibile se non a patto di astrarre da quella relazione a cui si riduce la reciproca esclusione degli elementi molteplici, è chiaro che materia e cose sono anch'esse entità astratte; che il pensiero si ferma a considerare e ritiene esistenti solo perché prescinde da quanto egli stesso mette di sé nell'obbietto che si rappresenta: prescinde cioè da quell'unità, che le cose materiali per se medesime non potrebbero contenere; ma dalla quale in verità non si può prescindere in modo assoluto, se non ci si voglia ridurre a concepire le cose in una maniera assurda.

Le cose stesse, dunque, lo stesso mondo materiale, che siamo usi a contrapporre alla persona, in verità non ne è separabile. La materia ha il suo fondamento nel pensiero, onde si attua la personalità. Le cose sono tutte cose che noi, nel nostro pensiero, contrapponiamo a noi stessi che le pensiamo; e fuori del nostro pensiero non sono assolutamente nulla. La loro stessa durezza

materiale deve esser prestata ad esse da noi: perché si risolve, in fine, in molteplicità, e la molteplicità implica l'unità spirituale.

Questo è il mondo: un'infinità di cose, le quali tutte però hanno la loro radice in noi. Non in quel «noi» che pure ci rappresentiamo volgarmente in mezzo alle cose; non nel «noi» empirico ed astratto di cui si gloria lo sciocco egoista che non sospetta chi egli sia propriamente, e non si sa pensare se non chiuso dentro all'angusto involucro delle sue carni e delle sue passioni particolari; ma in quel vero «Noi», con cui pensiamo e conveniamo tutti in un medesimo pensiero, pensando tutte le cose, compresi noi stessi contrapposti alle cose.

E chi non pervenga a questa profonda radice, da cui tutta la realtà assorbe i suoi succhi vitali, intravede bensì attorno a sé, come in nebbia, un inerte, cieco, materiale meccanismo, ma non può nè anche fissare questo meccanismo; non può, riflettendovi su, fermarsi nel convincimento che esso sia veramente, quale apparisce, qualche cosa di reale: perché gli si svela così assurdo da non potersi punto pensare.

Il mondo in conclusione, è in noi, è il nostro mondo, e vive nello spirito; vive la stessa vita di quella persona, che noi ci sforziamo di realizzare; ora contenti dell'opera nostra, ora, per lo più, insoddisfatti, inquieti. E lì è la vita della cultura.

Non è possibile concepire un sapere, che non sia sapere vivo, e celebrazione della nostra stessa personalità. Ecco la nostra conclusione. E ne vedremo in seguito alcuni corollari importanti per noi, poiché toccano direttamente il nostro interesse di maestri.

Cosa è il fascismo (1925)

Conferenza tenuta a Firenze, nel Salone dei Cinquecento, l'8 marzo 1925 e pubblicata nel volume *"Che Cosa è il Fascismo - Discorsi e Polemiche"*, Vallecchi, Firenze, 1925.

Signori,

devo confessarvi che non prendo a parlare senza una certa preoccupazione. Venivo a Firenze per tenere una lezione al Circolo di cultura fascista, dove si legge, si studia, si discute tra fascisti desiderosi di riflettere e chiarire le proprie idee; e avevo perciò in mente un discorso adatto a quel luogo e a quell'uditorio. Invece, con mia grande sorpresa, mi tocca di parlare a migliaia di ascoltatori variamente preparati e disposti, in quest'aula solenne e magnifica di memorie e di glorie, dove non si potrebbe venire a tenere una "lezione" senza dar prova di troppo cattivo gusto, né certo si possono tollerare parole che non riecheggino l'alto suono della storia e non preconizzino una fede generosa della patria.

Per fortuna, l'argomento stesso del mio discorso è di quelli che suscitano passioni ardenti e universali che destano e alimentano in tutti l'interesse provocando l'adesione o la polemica e mettendo in moto l'animo e la mente verso i problemi essenziali del proprio paese e della stessa vita in generale. E insieme con la qualità dell'argomento, la vostra accoglienza cordiale mi anima a parlarvi sinceramente, schiettamente, di quelle cose che intorno al fascismo ho a lungo meditate e sento vivamente nel profondo del cuore, nella speranza di riuscire anche qui a essere inteso da tutti, o almeno a non essere frainteso. Dov'è sincerità, ivi pure è buona disposizione a comprendere oltre quel che si dice e si può dire, scorgendo il punto giusto dei motivi che ispirano chi parla. Comprendere in buona fede: ciò che non sempre accade di ottenere.

Del resto, quello che io devo chiedere a voi, avrei pur dovuto chiederlo alla breve cerchia degli amici che avrei trovati nel

Circolo di cultura. Anche parlando del fascismo a fascisti io, come ogni altro fascista, avrei avuto bisogno di fare un'avvertenza preliminare. E dire: badate, il fascismo di cui io parlo è il mio fascismo. L'essere infatti un movimento così largo, che stringe insieme intorno a una stessa bandiera e in una fede comune centinaia di migliaia d'italiani, ed essere per tutti un solo movimento, e quindi una stessa via, uno stesso ideale, non toglie che ognuno che vi aderisce non lo veda coi suoi occhi, non l'intenda con la sua intelligenza, non lo senta col suo animo. L'unità risulta da questa molteplicità, da questa infinità di temperamenti e psicologie e sistemi di cultura e concezioni della vita. La forza del fascismo deriva da questa ricchissima inesauribile fonte d'ispirazioni e connessi bisogni ed energie spirituali. Ed esso si essiccherebbe e inaridirebbe nella monotonia meccanica delle formule vuote se potesse definirsi e restringersi negli articoli di un credo determinato.

Del resto, il nostro grande Gioberti in quel suo libro frammentario ma sparso di pensieri geniali, con cui mirava a indurre la Chiesa Cattolica a quelle riforme che a lui parevano indispensabili per rinnovare e ravvivare il millenario meraviglioso istituto, anche del Cattolicesimo che è il tipo delle religioni costituite con caratteri rigidamente obbiettivi, diceva giustamente che ogni cattolico ha il suo. - Ma il Papa, si poteva obbiettare, non è di questa opinione. - Ebbene, il Gioberti replicava, è quello appunto che io dico. - E non era sofisma. Perché per quanti sforzi si faccia di rinunciare alla propria personalità e aderire a un credo comune, questo credo non sarà accettato mai se in qualche modo non si sarà inteso; e intendere non si può, a cominciare dalle stesse parole in cui le idee sono espresse, se non servendosi della cultura e dei sentimenti e delle tendenze e insomma di tutto il complesso degli elementi, in cui si organizza e concreta la nostra personalità. Intorno al fascismo, come intorno a qualche cosa di ben determinato e individuato, che tutti egualmente sanno che cosa sia, siamo tutti raccolti a lavorare e lottare quanti siamo italiani del nostro tempo: pro o contro, non importa. Anche gli

avversari sono stati costretti dalla stessa intensità del movimento fascista a prender posizione verso di esso.

Ognuno ne avrà un'idea chiara od oscura, e più e meno oscura: ma tutti, esaltandolo o condannandolo, parlano egualmente del fascismo; tutti, volenti o nolenti, vanno innanzi al problema che è l'argomento di questo discorso: che cosa è il fascismo?

Ma i fascisti certamente concepiscono il fascismo in modo molto diverso dagli avversari; e per la stessa ragione, quantunque la diversità sia incomparabilmente minore da fascista a fascista quel concetto varia; e la soluzione del problema centrale, a cui tutti lavorano, riesce sensibilmente diversa. Dissimulare o nascondere queste differenze, come ogni ipocrisia o menzogna, sarebbe indizio di scarsa fede e di ottusa intelligenza della vita che è propria d'ogni grande movimento spirituale. Giacché la vita è sempre svolgimento e perciò cambiamento continuo incessante: quindi unità, ma anche varietà, e conflitto interno di elementi discordi, dal quale la vita è promossa a nuove forme. E dove è calma d'acqua stagnante, l'aria s'ammorba e la vita si spegne. Il che può suonar male all'orecchio di chi grossolanamente rappresenta la disciplina d'un partito o la saldezza d'una scuola come l'abbruttimento degli uomini che aderiscano a quello o a questa.

Ma né i bruti né gli uomini abbruttiti hanno fatto mai storia. E tutto ciò che è grande nel mondo degli uomini programma politico o dottrina filosofica, è stato sempre a quel modo stesso in cui mi rappresento il fascismo: una struttura fondamentale, un nucleo, che è un'idea viva, e quindi una direzione di pensiero, un'ispirazione e una tendenza, in cui gli spiriti si incontrano e s'affiatano e partecipano a una stessa vita tanto più vigorosa e possente quanto maggiore il numero di quelli che vi concorrono; e intorno a quel nucleo, per germinazione spontanea dei tanti semi di pensiero che nella storia si vengono ad ora ad ora maturando, un fiorire svariato di riflessioni e sistemi, che sono

nuovi organi onde l'organismo centrale s'irrobustisce accogliendo e appropriandosi dall'atmosfera, in cui esso vegeta e vive, sempre nuove energie. In quel nucleo è l'unità e la fede.

Lì è l'essenziale, la radice della vita e della forza. Io vengo al fascismo dagli studi, dalla storia, dalla filosofia. Altri dall'arte. Altri dallo squadristico della lotta politica quotidiana. Altri dalla polemica del giornalismo. Altri dall'arte del giuoco parlamentare. Altri da altre origini. Ognuno con la sua anima, con la sua cultura, le sue abitudini, la sua vita, la sua personalità. Ma tutti giungono allo stesso punto, e s'incontrano tutti sulla medesima via: che è la via in cui oggi il fascismo viene combattendo la sua bella battaglia in Italia e nel mondo per dare una sua forma allo Stato, e attraverso lo Stato a tutto lo spirito. Tutti: anche quelli che come me vissero sempre nella scuola e negli studi e meditarono, fuori della politica militante di tutti i giorni, i problemi nazionali attraverso la storia e la filosofia.

Giacché c'è filosofia e filosofia, o Signori. E quella antica, famosa e venuta in proverbio, del filosofo che guardava il cielo e non vedeva la terra su cui camminava e perciò cascò dentro la fossa, quella filosofia, di cui da Aristofane in poi gli uomini di senno hanno fatto la satira e riso di cuore, fuori della vita ed estranea alla lotta in cui la vita consiste, senza occhi agl'interessi che alimentano questa lotta e per cui tutti gli uomini vivono, gioiscono e sperano, o soffrono e si tormentano, e sanno che la vita è fatica, sforzo, sacrificio di sé, abnegazione, passione e brama inesausta della mèta sempre da raggiungere e non raggiunta mai; questa filosofia è morta ormai da un pezzo.

La nostra filosofia è sì pensiero, ma perché la vita è pensiero; è riflessione sulla vita, ma perché la vera vita è riflessione su sé stessa, attività luminosa, la quale si spiega per la via che è sua, perché essa consapevolmente se la fa, sapendo dove va e in che modo può giungervi. Tutta la vita umana per noi, fin dalle sue più umili forme, è filosofia. E quella che oggi sarà filosofia degna del nostro tempo non potrà essere una vita impoverita o snaturata

e quasi svanita nel pallido riflesso d'un pensiero astratto; anzi sarà la vita stessa più intensa, più energica, quasi potenziata ed esasperata dalla coscienza vigilante delle proprie leggi.

Lasciate, dunque, che io cerchi di rispondere a modo mio alla domanda, che ci siamo proposta, che cosa sia il fascismo. E cerchiamo di avvicinarci insieme a quello che si potrebbe dire, come ho accennato, il nucleo vivo ed unico del fascismo, a cui tutti guardiamo e che tutti abbiamo comunque interesse di vedere esattamente.

Le due Italie.

E per cominciare, v'invito a considerare se non si possa dire che dalla storia ci vengano incontro come due distinte e differenti immagini dell'Italia, che noi vi cerchiamo. Tutti, in verità, la cerchiamo. La storia non è un passato che interessi soltanto gli eruditi: essa è presente, viva negli animi di tutti. Quanti sono italiani, lo sentono: sentono di appartenere a questa Italia, che non è soltanto l'azzurro del suo cielo, dei suoi colli e delle sue marine, né la desolata o alpestre terra che s'alterna ai suoi piani ubertosi e ai suoi ridenti giardini.

Chiudiamo gli occhi, facciamo astrazione dagli orizzonti dei suoi paesaggi così vari di bellezza e di luce: e l'Italia ci resta nell'animo, anzi si ingrandisce e giganteggia nella gloria di quel che essa è nella mente e nei cuori di tutti gli uomini civili, che le rendano giustizia o almeno la riconoscano come la nazione dell'intelligenza e della millenaria cultura non mai tramontata e dell'arte e dei pensatori solitari e della travagliata vita civile tra le difficoltà interne, di una nazionale lenta nel suo processo laborioso di organizzazione e unificazione e tra le esteriori potenze lottanti nel più vasto processo organizzativo dell'Europa moderna.

Tutti, vedendo più o meno, e più o meno penetrando e intendendo e sentendo, hanno in sé, senza potersene distaccare,

questa Italia storica, viva, ma di una vita che si prolunga e s'affonda con le sue radici nei secoli, e già è l'Italia, con i caratteri nazionali che si faranno sempre più evidenti, intorno al Mille, quando pullulano dall'Impero disfatto i Comuni con l'impeto delle loro libertà e delle loro arti, e preparano quel Rinascimento, che sarà la più geniale creazione dello spirito italiano, splendido faro agli uomini d'ogni parte del mondo, che gli italiani stessi del Rinascimento raddoppiarono, cercanti il porto della nuova scienza, della nuova arte, del nuovo pensiero, della nuova fede, e insomma dell'età moderna.

Questa Italia, che tutti rechiamo nel cuore, e che forma infatti la sostanza del nostro essere e del nostro carattere nel mondo, se la guardiamo oggi intensamente, con lo sguardo fatto più acuto dalla nostra odierna passione di una più alta e forte vita nazionale, da questa passione che ci cova dentro dopo le prove della grande guerra, da quando provammo l'angoscia della sconfitta e l'orgoglio della vittoria, noi questa Italia la vediamo ora presentarsi in un aspetto, e ora in un altro molto diverso.

Noi vediamo due Italie innanzi a noi: una vecchia e una nuova: l'Italia dei secoli, che è la nostra gloria ma è anche una triste eredità, che ci grava le spalle e ci pesa sull'anima: ed è pure, diciamolo francamente, la vergogna, di cui noi vogliamo lavarci, di cui dobbiamo fare ammenda.

Ed è appunto quella grande Italia, che ha così gran posto, come dicevo, nella storia del mondo. La sola Italia, si può dire, che sia conosciuta e studiata e indagata da tutti i popoli civili, e la cui storia non sia una storia particolare, ma un'epoca della storia universale: il Rinascimento. Nel quale è tanta luce, sì, e sono tanti titoli di vanto nazionale per gli italiani: ma è pur tanta ombra.

Giacché il Rinascimento è pur l'età dell'individualismo, che trasse la nazione italiana attraverso i sogni splendidi della poesia e dell'arte all'indifferenza, allo scetticismo, all'imbelle neghittosità degli uomini che nulla hanno da difendere intorno a sé, nella famiglia, nella patria, nel mondo dove si riversa e si impianta ogni

umana personalità conscia del proprio valore e della propria dignità, perché in nulla credono che trascenda il libero e lieto giuoco della propria fantasia creatrice.

Donde la frivolezza d'un costume che viene decadendo e corrompendosi a mano a mano che si smarrisce il sentimento attivo della nazionalità e gli animi s'infiacchiscono; una letteratura in cui canti carnevaleschi e bizzarrie burlesche d'ogni sorta si mescolano a una commedia che trae dalla novellistica beffarda, faceta e cinica la sua materia e il suo spirito; una commedia che non è perciò mai vera arte, la quale anche sotto il riso faccia sentire il pianto, ossia la serietà dello spirito che sa la miseria dei difetti, onde gli conviene liberarsi a fatica per ascendere a quell'ideale, in cui solo può vivere; e le accademie si trasformano in radunanze di ingegni colti ma oziosi, in cui la dissertazione decade a cicalata; i nomi, una volta conati nel metallo antico dell'ingenuo ma serio e profondo umanismo, gareggiano in argutezze e stranezze d'invenzioni, allusioni e analogie ridevoli; la religione diventa forma esteriore ed esanime, la filosofia è perseguitata con la tortura ed i roghi, e la scienza illanguidisce nell'esercitazione intellettualistica, capace d'accendere le passioni dei letterati (come anche gli scienziati si chiamavano), ma inetta a scuotere gli animi e gettarvi dentro il pungolo di quei problemi, in cui l'uomo s'arma di tutte le sue forze per muovere incontro al mistero ed al destino. Letteratura vuota, superficiale, senz'anima.

Sonetti, canzoni a bizzeffe: ma un uomo, che canti ed esprima la sua passione, mai. Accademie paiono mascherate. Cultura quanta se ne vuole; ma infeconda morta. Gli uomini senza volontà, senza carattere; la vita senza programmi, che non siano quelli del particolare individuo che pensa a sé, ma niente di più. L'Italia perciò degli stranieri, e non degli italiani. Gli italiani senza fede, e perciò assenti. Non è questa la vecchia Italia della decadenza? .

I residui della vecchia Italia.

Quell'Italia, per noi, è morta; e ce n'è un'altra, grazie al cielo. E si può dire in certo senso, come chiarirò or ora, che la prima sia morta da duecento anni. Ma non è così morta, che noi a volta non ce la troviamo innanzi anche oggi, in quest'anno di grazia millenovecentoventicinque. C'è ancora troppa gente in Italia che non crede a nulla e ride di tutto, e sospira per l'arcadia e le altre accademie; e se la piglia astiosamente con chi i turbi la digestione.

Vi ricordate della tremenda vigilia italiana della grande guerra, quando i pochi che credevano trascinarono i molti che alzavano le spalle ripetendo la vecchia ingiuria straniera che gl'italiani non si battono? quando i giovani si sentivano fremere nel petto un oscuro istinto e vi si abbandonavano sicuri, ciecamente confidando nel fato nazionale, nelle forze della stirpe, nella necessità di una grande prova cruenta che comunque cementasse la recente unità nazionale, più pensata che creduta o più creduta che sperimentata e realizzata, e temprasse nelle lotte, a cui ogni libero popolo dev'essere pronto sempre, la fibra degl'italiani? e gli uomini maturi, i savi sorridevano e calcolavano, e inorridivano al pensiero di sacrifici inutili come dicevano, e tremavano dei pericoli, che in virtù di calcoli non sono stati mai affrontati, e che non si affrontano da chi non sia animato da una indimostrabile fede?

Oggi quel pavido miope e scettico neutralismo è sinonimo, per moltissimi almeno degl'italiani, di inettitudine a italianamente sentire i problemi italiani; non è vero?

Ma quella specie di temperamento spirituale vecchio stile, che non osa perché non crede, rifugge dall'ardimento perché non vede vantaggio nel sacrificio, misura la fortuna nazionale dal benessere individuale, e ama perciò sempre camminare sul sodo, non compromettersi, non riscaldarsi mai, e cede ai poeti, alle donne o tutt'al più ai filosofi l'ideale, e mette volentieri da parte ogni questione che possa mettere in pericolo la concordia e il quieto vivere, e si compiace di scherzare su tutto e su tutti, e gettare sempre l'acqua fredda della prosa sugli entusiasmi della

poesia, e raccomanda la moderazione a ogni costo, e ostenta un sacro orrore per le polemiche e le violenze, e inculca nel prossimo tutte le massime dell'egoismo, e riflette, studia, capisce, e la sa lunga come la quintessenza dell'accorgimento e della sapienza; questo non è ancora per troppi il non plus ultra della finezza tutta propria degli italiani?

Ci sono i massoni, i quali, si sa, hanno piantato il chiodo della famosa laicità, che non è per la religione né contro la religione; ma, anche non massoni, quanti italiani non preferiscono oggi tacere di cose religiose, e hanno ritegno e pudore di scoprire e difendere i propri convincimenti, quando ne hanno?

Tutto ciò è la vecchia Italia, l'Italia dell'individualismo, l'Italia del Rinascimento; quando anche il martirio dei filosofi era infecondo perché non onorato, e inonorato perché conforme alla logica delle loro stesse dottrine, tutte individualisticamente rinchiusi in un mondo senza rapporti con quella vita, in cui era la concreta realtà e in cui si urtava perciò necessariamente, e vi s'incontrava quindi il martirio. L'uomo allora non sentiva la sua personalità innestata nel mondo sociale a cui ciascuno appartiene, in cui soltanto può vivere con i suoi interessi umani, con la sua famiglia, con la sua fede di uomo morale che ha dei doveri, un programma da realizzare, una verità da professare.

Giacché niente vive nel segreto dell'animo nostro che non ci tragga ad uscire di dentro, a predicare quello che è la nostra verità, a comunicarla altrui, a potenziarla di tutte le energie che vi possono concorrere per la collaborazione, per la convivenza, per l'accomunamento della nostra vita morale. Ogni fede accomuna gli uomini.

L'italiano del Rinascimento fino a Galilei.

L'uomo del Rinascimento, o Signori, poté sì grandeggiare nell'arte, perché l'arte è sogno che astraе dalla realtà, in cui pure gli altri uomini e il mondo a cui è legata la nostra vita e con cui

facciamo tutt'uno, e spazia nel libero mondo della fantasia dove l'individuo è creatore e signore assoluto delle proprie creature. Grandezza di artisti, che è il suo difetto; poiché in questa libera vita che ci scioglie da ogni legame, si perde il duro sentimento di quella che può dirsi la realtà storica, dov'è la nostra famiglia, che ha tanti bisogni, che, sono pure bisogni nostri poiché a noi tocca di soddisfarli e moralmente non possiamo farne a meno; e ci sono tutti gli altri uomini, con cui la stessa necessità di soddisfare i nostri bisogni ci stringe in un indissolubile vincolo, con doveri comuni in un sociale organismo a cui la persona è avvinta e a cui sono pure legate tutte le nostre fortune e per la cui salvezza ci conviene pertanto fare ogni sforzo ed esporre perfino la vita.

E però questi nostri poeti ed artisti e pensatori, uomini colti e raffinati, non sentirono la patria. E gli italiani poterono essere ammirati e insieme disprezzati; e le loro città poterono essere conquistate col gesso; e fu possibile ad esempio una disfida di Barletta, perché agl'italiani non mancò il valore personale e anche nell'arte di addestrare e condurre gli eserciti si seppe eccellere, e famosi furono molti dei nostri capitani: ma un esercito italiano non si ebbe mai, non ci fu mai una battaglia che si potesse dir vinta dagli italiani. L'arte stessa infine doveva decadere.

Perché neanche l'arte può vivere fuori di quel mondo morale, che diciamo ideale: quel mondo che l'uomo attua con lo sforzo del suo spirito, ponendosi al disopra della vita che egli sarebbe portato a vivere naturalmente insieme con tutti gli altri viventi; e lo attua perché comincia a vagheggiarlo come quella migliore realtà, che non esiste ma che egli può far esistere e deve: tanto più, quanto più alto ne è il valore.

Ora tutti i valori nessuno li scorge ed apprezza ed idoleggia come qualcosa che appartenga al chiuso segreto della sua coscienza; bensì sempre come qualcosa di universale, a cui tutti aspirano, e che è certamente patrimonio di tutti. L'arte stessa perciò diventa giuoco; e spetta alla letteratura italiana quel genere che nel Cinquecento ebbe tanta fortuna: la poesia bernesca.

E fin dal Quattrocento arte e cultura poterono ritenersi "vanità": quelle vanità, a cui si ribella l'anima eroica di Savonarola, che pagò qui in piazza con la vita la sua ripugnanza allo spirito frivolo e scettico del Rinascimento. Troppo egli pigliava la vita sul serio, quando di tutti gli uomini rappresentativi dello spirito italiano nessuno la pigliava davvero sul serio. Troppo egli voleva dall'uomo, quando l'uomo mancava. E mancò per secoli, l'uomo, mentre dilagava l'accademia. Di cui, ripeto, non riusciamo ancora a guarire. Non è un accademico, un letterato, anche il grande Galilei? Al cui genio innovatore, al cui pensiero rigorosamente scientifico noi c'inchiniamo.

Ma quando ne studiamo la vita trepida e guardinga, quando ne leggiamo quelle lettere così ossequiose, quando lo vediamo, egli, il più grande italiano tra i coetanei, prosternarsi innanzi ai signori che gli danno lo stipendio e l'agio di studiare, o destreggiarsi ed infingersi ai piedi degli Inquisitori purché lo lascino meditare e scrivere e coltivare la sua gloria letteraria, e mai un accenno o un gesto sdegnoso a quei diritti, che in lui si conculcavano, mai una fiera rivendicazione della propria dignità di pensatore e di uomo, mai una qualsiasi allusione alla tristezza dei tempi e della patria, mai un generoso sentimento per i grandi pensatori perseguitati, morti o viventi, al cui pensiero il suo tuttavia si annodava, allora non possiamo non sentire che anche in questo grande italiano qualche cosa di ciò che è essenziale mancava: e l'uomo era inferiore allo scienziato. E anch'egli indulge alla frivolezza dei cosiddetti poeti contemporanei; e scherza e ride in capitoli berneschi contro i suoi avversari scientifici. Neanche in lui c'è una fede.

Vico e il suo tempo.

Tra Galilei e Vico quale abisso! A distanza di meno di un secolo ecco spuntare uno spirito nuovo. Paragonato a Galilei, che pure ammira, ed a tutto il Rinascimento, al quale per tanti rispetti si riconnette anche lui, Giambattista Vico pare che appartenga a un

altro popolo, a un'altra storia. Vuole essere anche lui un letterato ed è gelosissimo della sua gloria letteraria; ma non sa concepire altro fine agli studi che "coltivare una specie di divinità nell'animo nostro". Il suo pensiero, la sua vita, tutto l'uomo è assorto in una visione religiosa della storia, che è il nuovo mondo scoperto dalla sua filosofia.

Filosofo oscuro, strano agli occhi dei più, scrittore di libri che egli stesso oscuramente sentiva portare una rivoluzione in tutto ciò che si era sempre pensato, e iniziare un'epoca nuova nello spirito umano, ma che nessuno gli voleva stampare, e quando egli li stampava con grave sacrificio suo e della sua numerosa famiglia, nessuno capiva, e coloro tra i suoi stessi amici e colleghi, a cui egli li regalava, non gliene facevano cenno, e scantonavano quando s'imbattevano nell'autore, per non essere costretti a parlargliene.

Poi per lungo tempo ammirato bensì, talvolta per i lati meno importanti del suo pensiero, ma incompreso: solitario, come torre altissima in un deserto. Intorno a lui nessuno spirito fraterno, che collabori e intenda e illustri qualche parte almeno del suo sistema. Ed egli non ride mai. Quando tenta il riso, la satira gli si trasforma in invettiva, e si sente la grande amarezza dell'animo turbato da meschini avversari inintelligenti dell'alta sua visione del divino, a cui nessun uomo si volse mai ridendo. Con Vico risorge la coscienza religiosa italiana, si comincia a sentire che la vita va presa sul serio: si comincia a udire una voce che, quando verrà ascoltata, scenderà profondamente negli animi, e li porrà di fronte a problemi che non sentivano più da secoli in Italia.

Alfieri.

Vico è già secolo XVIII, benché si possa dire che egli sia contro tutto il secolo XVIII: il secolo dell'astratto razionalismo, dell'illuminismo, del materialismo, dell'individualismo. Nella seconda metà dello stesso secolo ecco un altro grande spirito

solitario e d'eccezione: un altro precursore o profeta (come egli stesso si definisce) di un'Italia opposta a quella del Rinascimento: Vittorio Alfieri. Un altro italiano che non ride: e scrive satire e commedie, ma non meno fiere delle sue tragedie; e ha il culto anche lui delle "lettere", ma per risolvere questo problema, che è il suo problema e il problema dell'Italia della fine del Settecento e dell'alba del secolo seguente: il problema dell'uomo. Egli sente che non può essere letterato chi non è uomo, un carattere, una volontà.

Volere, essere se stesso, perciò affermarsi fieramente, accamparsi nel mondo con la propria coscienza, nella gelosa tutela e difesa di se medesimo, con un proprio pensiero, anche oscuro, e un proprio programma, anche modesto: porsi come una persona libera e padrona di sé, nel proprio essere particolare, ma anche nella propria coscienza di cittadino, di italiano, e così di uomo che sia veramente uomo: questo il problema letterario di Alfieri, che è anche il problema morale di tutti gli uomini, e il problema degli italiani che cominciano a riscuotersi dalla torpida soggezione spirituale agli stranieri, a sentirsi italiani, e ad avvertire quel che ad essi occorre per non restare al disotto delle altre nazioni: non restarvi moralmente, per non restarvi politicamente. L'influenza della personalità e dell'insegnamento dell'Alfieri sulla generazione successiva, che è poi la generazione del '21, è grandissima.

Cuoco e il risveglio della coscienza nazionale.

Ma già nei primi del secolo XIX, a Milano, centro della nuova vita italiana, sotto l'impulso che la Rivoluzione e Napoleone hanno dato alla coscienza nazionale, c'è uno scrittore, fino a pochi anni fa non conosciuto e non apprezzato in misura adeguata alla sua importanza storica: uno scrittore, che non riuscì in nessuna opera a dare forma matura ed intera al suo pensiero, ma con un saggio storico mirabile di acume politico, di profondità filosofica e di senso storico dell'anima italiana, con una specie di

romanzo storico, artisticamente sbagliato ma ricco di pensieri eloquentemente espressi, e soprattutto con un'attività giornalistica di copiosa vena, di alta ispirazione e di grande efficacia, riuscì a piantare nel cervello e nel cuore degli italiani suoi contemporanei - a cominciare dai sommi, Foscolo e Manzoni - il concetto e il sentimento di una nuova Italia. La quale già albeggiava all'orizzonte, ma si poteva promuovere con una nuova educazione morale, politica, militare, e insieme filosofica e letteraria.

Un'Italia consapevole del passato glorioso, non per insuperbirne vanitosamente, ma per trarne argomento e nuove speranze, e a virili propositi di risorgimento a dignità di nazione. Vincenzo Cuoco, storico, pensatore, scrittore, riprende il pensiero del Vico, ne schiarisce e volgarizza alcuni concetti fondamentali, illumina con essi la mente dei contemporanei, ne fa strumento di un nuovo ideale morale e politico del popolo italiano; e accende una grande fiaccola a capo della via, su cui s'incamminerà nel secolo nuovo il popolo vaticinato dall'Alfieri. Dopo di lui il problema soprattutto morale dell'astigiano si fa politico: e diventa il segreto del nostro Risorgimento. Rifare la tempra, la coscienza, il carattere degli italiani; i quali non potranno mai ottenere quello che non avranno meritato e conquistato da sé. Gli italiani, che con Napoleone avevano imparato a combattere, cominciano a sentire come si possa dare anche la vita per vivere; almeno per vivere quella vita che è necessaria all'uomo che la pigli sul serio. Risorge il sentimento religioso. I nostri patrioti, in un modo o nell'altro, concepiscono religiosamente la vita.

Mazzini.

Signori, il tipo del patriottismo italiano, che ci ha dato una patria; quegli a cui noi ci rivolgeremo sempre con animo reverente e grato, perché egli fu il profeta più alto e più vero del Risorgimento, l'Ezechiele della nuova Italia, che per lui finalmente è risorta tra le nazioni, ed è in piedi ormai, e sa e

afferma che c'è anche lei nel mondo, con i suoi doveri ma anche coi suoi diritti, e non cadrà, non giacerà più, poiché la vecchia Italia di cui abbiamo parlato, se non è ancora tutta morta, deve morire: fu Giuseppe Mazzini. Egli insegnò agli italiani come si ama, e come si acquista una patria; insegnò che cos'è la vita in cui la patria si può amare e acquistare, e quali sono perciò i doveri degli uomini.

Orbene, egli (come un suo zibaldone giovanile ci ha testé rivelato) lesse, trascrisse e meditò gli articoli più italianamente ammonitori di Vincenzo Cuoco, senza neanche saperne fautore. E forma con lui una catena. La quale unisce tutti gli artefici del nazionale Risorgimento, poiché tutti risentirono direttamente o indirettamente l'influsso del suo spirito o lavorarono sopra una base che egli con l'ardore della sua fede e col fervore della sua instancabile operosità creò, dando un principio, un orientamento e un concreto programma ai cospiratori pullulanti per tutta Italia prima di lui. E giunge fino a noi, e stringe e conclude in un'idea e in una fede tutta la storia di questa Italia nuova che si compie a Vittorio Veneto, sfolgorando e annientando il suo antico avversario.

Ora, il vangelo mazziniano sopravvive alla meraviglia del Risorgimento, poiché è la fede dell'Italia che ne è sorta; di quella giovane Italia che il Mazzini evocò. E il vangelo fascista, è la fede della gioventù del 1919, del '22, d'oggi: della gioventù ideale di quest'Italia, che è fatta e deve essere ancora fatta; e rimane perciò giovane anche nel cuore dei canuti, che sentano la verità della fede che fu preconizzata da Giuseppe Mazzini.

Sono pochi gli articoli di questa fede; e perché pochi, e sparsi, non avvolti nelle maglie d'un laborioso e solido sistema filosofico, da prender tutto o tutto lasciare, poterono essere afferrati facilmente e compresi da moltitudini di spiriti ben disposti. E s'appresero a migliaia di cuori giovanili e vi misero radici, e germogliarono e fruttificarono, sicché molti giovani poterono poi staccarsi da Mazzini per quelle cose accessorie, che tante volte gli

uomini s'intestardiscono a considerare essenziali; e poterono dimenticare d'essere stati una volta mazziniani; ma ne riportarono il cuore rifatto e il petto fortificato.

Il concetto Mazziniano della Libertà.

Il primo articolo era ed è: combattere il materialismo. Il Mazzini, senza essere un filosofo di professione, come un Rosmini o un Gioberti, combatté tutta la vita tenacemente, fieramente, efficacissimamente il materialismo. Era infatti la prima radice di tutte le debolezze e magagne di cui si dovevano liberare gli italiani per sentire veramente la patria e fare quindi un'Italia. La patria è legge e religione, che richiede l'assoggettamento del particolare a un interesse generale e perenne, a una idealità superiore a tutto ciò che c'è stato e c'è, negl'individui passati e presenti, e che per ogni singolo individuo è tutto quel che esista o abbia valore. Ma per il materialista non c'è altro che l'individuo particolare, coi suoi istinti, col suo attaccamento alla sua vita particolare, come a bene supremo e assoluto, col suo bisogno di godere; di godere lui stesso, e gli altri in quanto il loro godimento rientri nel suo e lo aumenti: il particolare, di cui parlava il vecchio Guicciardini, l'uomo "savio" del Rinascimento, l'italiano vecchio stampo. E il Mazzini sentì che questo materialismo è indegno dell'uomo che pensa; sentì che nessun uomo veramente può vivere vita degna di chiamarsi umana ispirandosi al materialismo, che fu per lui sinonimo d'individualismo.

In verità, o Signori, anche torcendo gli occhi per vile desiderio del proprio comodo dagli alti ideali della patria, del dovere, dei vincoli morali di fratellanza che avvincono a una stessa vita tutti gli uomini, chi è che possa anche chiudersi pigramente nell'angusto ambito dei suoi pensieri e della sua egoistica vita di passione gretta e misantropa senza pensare, per lo meno, e confidare a sé medesimo i propri pensieri? E si può pensare, senza tenere per ferma la verità di quel che si sta pensando? E ci può essere per alcuno verità così soggettiva che non valga se non

per lui che se ne contenta, senza che gli dia diritto di affermarla e proclamarla quando che sia, come quella verità in cui chiunque debba consentire, almeno se la guardi dal suo stesso punto di vista? E si può dire parola, anche nel silenzio dell'animo nostro, la quale, se pronunciata, non abbia o sia per avere mai significato per altri? O non sentiamo tutti piuttosto il contrario?

Il pensiero prorompe irresistibilmente e s'afferma e s'espande e propaga; perché noi lo pensiamo, ma come pensiero di tutti, che unisce infatti nella verità uomini di luoghi e tempi lontani. E la parola non ci suona dentro senza tendere da sé a pronunciarsi e suscitare intorno sempre più vasta onda di moto spirituale, di cui essa sia l'espressione o forma vivente. E quella stessa parola che ci resta chiusa nel segreto del cuore è un anello di una catena: è parte di un discorso da tempo iniziato e che sarà proseguito, e fu espresso da altri e sarà, se non altro lasciando una traccia (al pari di tutte le parole che facciamo sonare all'orecchio altrui) nell'animo nostro, dove non si cancellerà più ancorché si dimentichi, e riecheggerà in altre parole e azioni, con cui ci rivolgeremo agli altri uomini. Così sempre la parola ci lega insieme, come cosa nostra e non nostra: nostra e degli altri. Degli altri che ci sono e ci saranno; e degli altri che ci sono stati; poiché la parola ha una storia, è nazionale, ossia di tanti che non parlano se non per la nostra lingua.

Dunque?

L'individuo particolare è un prodotto dell'immaginazione, mediante la quale ognuno di noi si rappresenta sé stesso come uno dei tanti, nella folla, circoscritto dentro gli estremi limiti della nascita e della morte e nel breve confine della sua persona fisica. Laddove quel che è ognuno di noi, egli lo sente bene dentro sé stesso in quanto ha un diritto da affermare, un sentimento da esprimere, un ricordo da rammentare, una parola da dire, un'immagine luminosa da gettare nel canto, nel suono, nel colore e insomma in una forma eterna: e in generale una fede, una qualunque fede, alta o umile, a cui afferrarsi per palpitare nel

ritmo incessante della vita spirituale, da cui è impossibile, per giuochi d'immaginazione, estraniarsi mai totalmente.

Anche al tempo del Mazzini c'erano i liberali che mettono l'individuo a capo di tutti; i liberali che noi abbiamo ancora tra i piedi, e ricalcitano e si oppongono al movimento irresistibile della storia. E il liberalismo levava al tempo del Mazzini una fiammante bandiera, quella bandiera della libertà che anche Mazzini adorava, e per cui anch'egli combatteva. E la libertà era allora, politicamente, bisogno della nazione verso gli stranieri e bisogno dei cittadini verso lo Stato; era la questione principale.

Ma già Mazzini diceva che la vera libertà non è quella del liberalismo individualistico, che non conosce nazione al disopra degli individui, e non intende perciò la missione che spetta ai popoli, né il sacrificio a cui sono tenuti i singoli. E contro questo liberalismo egli lanciava l'accusa dell'esecrato, cieco ed assurdo materialismo.

Il concetto di Nazione.

Libertà, sì, diciamo oggi anche noi, ma nello Stato. E lo Stato è nazione; quella nazione che pare qualche cosa che ci limiti e ci assoggetti a sé, e ci faccia sentire e pensare e parlare e prima di tutto essere a un certo modo: italiani in Italia, figli dei nostri genitori e della nostra storia, che ci sta alle spalle e ci mette un cuore in petto, e in bocca una favella, a quel modo stesso che la natura, in generale, con le sue leggi, ci fa nascere con una certa forma e figura e destina a una certa vita ben definita e fondamentalmente irrimediabile. Pare, ma è altro.

Un altro degli articoli della fede mazziniana, altra gloria immortale del Mazzini, è questo concetto: che una nazione non è un'esistenza naturale, ma una realtà morale. Nessuno la trova perciò dalla nascita, ognuno deve lavorare a crearla.

Un popolo è nazione non in quanto ha una storia, che sia il suo passato materialmente accertato, ma in quanto sente la sua storia, e se l'appropria con viva coscienza come la sua medesima personalità; quella personalità, alla cui edificazione gli tocca di lavorare giorno per giorno, sempre; che perciò non può dir mai di possedere già, o che esista come in natura esiste il sole o il monte o il mare; ma è piuttosto prodotto di volontà attiva che s'indirizza costantemente al proprio ideale; e perciò si dice libera.

Un popolo è nazione se conquista la sua libertà, apprezzandone il valore e affrontando tutti i dolori che può richiedere tale conquista e raduna la sue membra sparse in un corpo solo, e si redime, e fonda uno Stato autonomo, e non presume ma crea il proprio essere con l'assistenza di Dio che si rivela ed opera nella sua stessa coscienza.

Questo l'alto concetto mazziniano della nazione, che poté infatti riscuotere il sentimento nazionale degl'italiani, e porre il nostro problema nazionale come problema di educazione e di rivoluzione: di quella rivoluzione, senza la quale neanche Cavour sarebbe stato in grado di fare l'Italia.

Questa la nazione, per cui gl'italiani non potranno non sentirsi sempre affiliati della Giovine Italia mazziniana e oggi si dicono fascisti. La nazione sì, veramente, non è geografia e non è storia: è programma, è missione. E perciò è sacrificio. E non è, né sarà mai un fatto compiuto. Non sarà mai quel grande museo che era l'Italia una volta per gl'italiani, che lo custodivano e lo sfruttavano, e per gli stranieri che venivano a visitarlo, gettando un po' di monete in mano ai custodi. Sì, musei, gallerie, monumenti d'antica grandezza e splendore: ma a patto di sentircene degni, a patto di volerne essere degni, e non cacciar farfalle sotto l'arco di Tito né sedere smemorati a feste e commemorazioni accademiche in Campidoglio; a patto di stare fieramente a difesa delle memorie con opere che riprendano le tradizioni più vetuste e il passato nobilitino nel presente e nell'avvenire.

E le memorie siano patrimonio da difendere non con l'erudizione, ma col nuovo lavoro, e con tutte le arti della pace e della guerra, che quel patrimonio conservino rinnovandolo e accrescendolo. Ed ai monumenti aggiungiamone anche dei nuovi, se vi piace. Innalziamoli sulle nostre piazze a ringagliardire la tempra, ad onorare i vivi più dei morti nella consacrazione delle memorie recenti, più gloriose veramente di quante ne abbia la storia italiana, e per elevare nell'ammonimento di ricordi generosi la nostra coscienza di liberi cittadini di una grande nazione. Poiché, ove s'intenda così la nazione, anche la libertà più che un diritto è un dovere: un'alta conquista, che non si ottiene se non attraverso l'abnegazione del cittadino pronto a dare tutto alla sua patria senza nulla chiedere.

Ritorno del Fascismo allo spirito del Risorgimento.

Anche questo concetto della nazione, sul quale oggi noi insistiamo, non è un'invenzione fascista. E l'anima di quella nuova Italia, che a poco a poco deve aver ragione della vecchiaia.

Il fascismo, col suo vigoroso sentimento dello slancio nazionale che trasse gl'italiani al fuoco della grande guerra e fece loro sostenere vittoriosamente la tragica prova, con la sua energica reazione ai materialisti di ieri che tentavano annientare il valore di quella prova e prostrare l'anima dei cittadini nello scoraggiamento disperato della stanchezza e dell'ansia di un benessere tanto più impazientemente bramato quanto più difficile ad ottenersi; il fascismo agita innanzi agli occhi del popolo la grandezza e la bellezza del sacrificio compiuto come il suo più grande patrimonio per l'avvenire.

E così ha scosso un'altra volta con mano possente la coscienza degl'italiani affinché si ricordassero d'esser figli d'Italia e si ricordassero delle condizioni, che resero possibile questa Italia, fin dal suo primo Risorgimento; delle condizioni che diedero ai nostri padri il modo di vergognarsi dell'antico servaggio, uscire

dall'inerzia, liberarsi dal vecchio abito della retorica e della letteratura, cominciare a parlare seriamente di libertà.

Il fascismo è ritornato allo spirito del Risorgimento con quel maggior vigore che poteva derivare dalla coscienza nuova della grande prova compiuta con tanto onore dal popolo italiano e dalla certezza della sua capacità di battersi e di vincere e contare insomma nella storia del mondo. Vi è ritornato con un impeto insofferente di ogni fiacchezza e di ogni viltà, in un ardore irrefrenabile di ridestare la nazione dal recente e certo momentaneo oscuramento e assopimento della sua coscienza, perché il frutto dell'immenso sacrificio non andasse disperso, perché il posto finalmente meritato e già quasi raggiunto di grande potenza, ossia di nazione che ha una sua volontà, non si perdesse affatto di vista, anzi diventasse oggetto di questa volontà, per essere conquistato e mantenuto saldamente.

La violenza fascista.

In questo ardore impetuoso il fascismo, quando lo ha creduto necessario, è ricorso alla violenza. Della qual cosa gli uomini della vecchia Italia a un certo punto hanno mostrato di scandalizzarsi. A un certo punto; perché in un primo tempo quella violenza servì a qualche cosa anche per essi: quando lo Stato pareva andare in sfacelo, e non era più in grado di garantire l'ordine pubblico. Il che, com'è naturale, presentava qualche inconveniente anche per chi fosse disposto a lasciar disperdere e calpestare gli stessi valori morali della guerra, ed a continuare a sorridere della religione mazziniana della nazione, purché l'individuo avesse dai poteri pubblici la sicurezza della vita, dal lavoro al pensiero, per tutta la serie delle libertà naturali; in altri termini, purché ogni galantuomo che pensasse a sé e alla sua famiglia fosse lasciato vivere, una buona volta, dopo tutte le privazioni e le corvées della guerra! E per quel primo tempo anche i manganelli degli squadristi parvero una grazia di Dio.

Ma, una volta riordinato lo Stato, riacquistata la sicurezza della vita normale, dimenticate - è tanto facile dimenticare le noie passate! - le cause che resero necessaria quella violenza, non bastò che il Capo del Governo fascista dichiarasse che ormai il manganello andava riposto in soffitta, e che c'era ormai lo Stato, uscito dal fascismo, a promuoverne e difenderne gl'ideali; non bastò che lo squadristo diventasse una milizia regolare, quantunque volontaria, dello Stato; non bastò protestare ogni giorno che tutto il fascismo non voleva più essere una forza fuori dello Stato: il manganello, nella sua brutalità materiale, divenne il simbolo della violenta anima fascista fuori da ogni legge. E con malvagia perfidia si sfruttò ogni delitto, ogni sopruso, ogni prepotenza che si perpetrasse da delinquenti di parte fascista (poiché un partito che tende a investire e permeare, e così a educare le masse, e conta più centinaia di adepti, non è meraviglia che comprenda nel suo seno anche dei delinquenti, dei profittatori, dei prepotenti, sul cui conto esso possa ingannarsi, e che riesca a conoscere ahimè troppo tardi e con suo proprio danno) per colpire moralmente questo fascismo che ormai diventava un'ira di Dio.

Ed ecco una predicazione di francescana dolcezza e carità del prossimo, che non s'era mai sentita in Italia. Ecco un quaccherismo di cui gli italiani non avevano avuto esempio. Ecco la solita questione morale, con cui in Italia s'è cercato sempre di scrollare i governi forti, che avessero una certa consapevolezza di quel che sia lo Stato, che se non è forte, non è Stato.

Non voglio insistere su questo punto. La vecchia Italia questa volta deve aver pazienza e nella questione morale aspettare il giudizio della storia. Il fascismo non si confonde cogli uomini che, qua o là, oggi o domani, possono rappresentarlo: è un'idea, un movimento spirituale, che trae la forza da sé medesimo, dalla propria verità, dalla propria rispondenza a bisogni profondi, storici e nazionali.

E quello che oggi ognuno può notare è questo fatto curioso: che gli avversari sapendo che il fascismo è un'idea, non se la pigliano con questo o quel fascista, ma con tutti i fascisti, senza distinzione. O almeno con quelli che si fanno avanti e lottano per il fascismo. Contro di essi questi predicatori di francescana carità - che ora si dicono liberali! - scaraventano dalla mattina alla sera botte da orbi: ridicolo, invettive, accuse fantastiche, diffamazioni, calunnie che sanno di esser tali. Una violenza di linguaggio e un cinismo calcolato dei mezzi di combattimento da degradarne un brigante. E nessuno di costoro se ne fa scrupolo: neanche i letterati e filosofi che pullulano, per ovvie ragioni, nell'antifascismo, come pullularono sempre nella vecchia Italia contro cui il fascismo è insorto. Dire a un galantuomo: tu sei una bestia, o un profittatore o un violento, un appaltatore di delitti o un istigatore di malefatte, questo per i nostri liberali innocentissimi non è violenza. Purché, stampata, la violenza non è violenza. Tanta è la magia del sincerissimo culto per la libertà di stampa.

Ora, o Signori, diciamolo chiaro ancora una volta per tutti gli uomini di buona volontà. C'è violenza e violenza; e nessun fascista mai, degno di marciare sotto un gagliardetto, le ha mai scambiate. E chi le avesse scambiate, non è degno di stare con noi; e sarà espulso, quando sarà scoperto. C'è la violenza del privato, che è arbitrio, anarchia, disgregazione sociale; e se il fascismo non è una parola vuota di senso - ciò che neanche gli avversari pretenderanno - nessun nemico codesta violenza ha trovato mai più risoluto, più schietto, più formidabile del fascismo.

Ma c'è un'altra violenza, che è voluta da Dio e da tutti gli uomini che credono in Dio e nell'ordine e nella legge che Dio certamente vuole nel mondo: la violenza per cui tra la legge e il delinquente non c'è parità; e non è possibile ammettere che questi liberamente si persuada ad accettare o meglio a chiedere quella pena, che pure, come giustamente osservò un grande filosofo, è un suo diritto. La volontà della legge annulla la volontà del delinquente: cioè è una santa violenza. E gli uomini, a cominciare

da Gesù, ad atti di violenza ricorsero, sempre che ritennero fermamente che essi rappresentassero la legge, o un interesse superiore ed universale. Nella Chiesa Cattolica non solo i domenicani, ma anche i seguaci di San Francesco. Nello Stato sempre tutte le forze armate.

Quando lo Stato fu in crisi, sempre gli uomini della rivoluzione che è l'instaurazione di un nuovo Stato. Il fascismo è una rivoluzione?

La sua idea è certamente rivoluzionaria. A negargli il carattere rivoluzionario sono coloro che parlano con un enorme sproposito dei modi pacifici, e vogliono forse dire incruenti, della marcia su Roma, ma sono tutti i giorni impegnati a deplorare e a denunciare urbi et orbi la violenza sanguinaria e irriducibile del fascismo.

La ricorrente barbarie di Vico.

Noi abbiamo ricordato tra gl'iniziatori memorandi della nuova Italia il grande filosofo napoletano Giambattista Vico. Ebbene, sorrideranno forse i nostri profondi contraddittori a sentire che il buon filosofo cattolico della Scienza nuova è tra i maestri spirituali del fascismo.

Ma io li rimando allo studio della "morale eroica" del Vico propria nell'età in cui, sotto il terrore degli dèi, i primi uomini abbandonano per pudore la venere vaga e con la forza e le violente passioni conformi ai disegni della Provvidenza fondano le famiglie e quindi la società e lo Stato; li rimando alla sua dottrina della ricorrente barbarie onde in eterno (e perciò non soltanto in epoche determinate, ma sempre che occorra e per quanto occorra) si torna alla forza violenta per riordinare e far risorgere gli Stati degenerati e corrotti dalla libertà propria delle nazioni più civili dove la ragione tutta spiegata abbia via via prodotto un regime di assoluta eguaglianza civile. Quante volte il

fascismo non è stato accusato con inintelligente malevolenza di barbarie?

Ebbene sì: intendete il significato giusto di questa barbarie, e noi ce ne vanteremo, come di sane energie frantumatrici di idoli fallaci e funesti, e restauratrici della salute della nazione nella potenza dello Stato consapevole dei suoi sovrani diritti, che sono i suoi doveri. La nostra barbarie sdegnerà la falsa cultura intellettualistica traviatrice e falsificatrice, prona e indulgente alle velleità individualistiche e agli egoismi anarcoidi, come sdegnerà la falsa pietà e la ipocrita fratellanza e perfino le regole del galateo che divezzino dalla rude e sana franchezza e avvezzino al reciproco inganno e a tutte le intollerabili tolleranze; ma accenderemo nell'anima italiana una sete inestinguibile del sapere che è fatica e riforma interiore dell'uomo e conquista di mezzi morali e materiali per una vita sempre più alta, sempre più feconda, al particolare e alla nazione, anzi all'umanità e al mondo, che è nostro, o Signori, poiché in esso viviamo e di esso; ed educeremo i nostri figli, i giovani che ci stanno intorno vibranti d'entusiasmo, a sentire che la vita non è piacere, ma dovere, e che si ama il prossimo non procurandogli e agevolandogli il quieto vivere anzi aiutandolo e allenandolo al lavoro, al sacrificio. Così i genitori amano davvero i figliuoli: non carezze e moine, ma premura operosa vigile austera e preveggente, affinché ognuno sia pronto e pari alle necessità della vita, alle leggi del mondo, al dovere.

Dottrina fascista dello Stato.

Dalla nostra mazziniana coscienza della santità della nazione, come realtà che si attua nello Stato, noi traiamo i motivi di quell'esaltazione che siamo soliti fare dello Stato. Esaltazione, che pare una nuova retorica agli scettici vecchio stile, che ci guardano, ammiccano, sorridono, tra lo scemo e il furbesco: e ripetono mormorando: statolatria! È la solita fissazione del liberalismo, che il Mazzini diceva individualistico e materialistico!

Mi torna in questo momento al pensiero quel che diceva nel 1882 un valentuomo, che fu anche lui un liberale, ma un liberale di buona lega, uno di quelli che credevano davvero nella libertà, e l'amavano seriamente. Noi siamo a questo, diceva egli lamentando i disordini del parlamentarismo e le prepotenze dei radicali contro lo Stato da essi ridotto strumento dei loro capricci e delle volubili pretese delle folle o delle cricche; noi siamo a questo, che dello Stato in Italia s'è smarrito perfino il ricordo della sua etimologia. - Lo Stato, rispetto almeno all'arbitrio individuale, deve stare: deve reggere, come qualcosa di fermo, saldo, incrollabile. Legge e forza: legge che si faccia valere e non ceda ogni volta che al singolo non piaccia o non torni a favore di questa o quella categoria.

E perché sia questa forza, deve essere potenza, interna ed esterna: capace di realizzare la propria volontà. Volontà razionale, o ragionevole, come tutte quelle che possono non rimanere allo stadio di semplice velleità, ma tradursi in atto e trionfare; ma volontà che non ne può ammettere altre che la limitino. Quindi, volontà sovrana, assoluta. La volontà legittima dei cittadini è quella che coincide con la volontà dello Stato che si organizza e si manifesta per mezzo dei suoi organi centrali. Rispetto alle relazioni esterne ed internazionali, la guerra, in ultima istanza, sperimenta e garantisce la sovranità dello Stato singolo nel sistema della storia, a cui tutti gli Stati concorrono. E lo Stato dimostra nella guerra la propria potenza, che è come dire la propria autonomia.

Stato etico.

Questo Stato che vuole, anzi è la sola volontà concreta, - poiché tutte le altre si possono dire volontà solo astrattamente, in quanto si prescinde dai rapporti indissolubili onde ogni individuo è legato alla società e ne respira quasi l'atmosfera come lingua, costume, pensiero, e interessi, aspirazioni - questo Stato, dico, non sarebbe volontà, se non fosse una persona. Giacché per

volere bisogna avere coscienza di quel che si vuole, dei fini e dei mezzi; e per aver una tale coscienza, bisogna prima di tutto aver coscienza di sé, distinguersi dagli altri, affermarsi nella propria autonomia, come centro di attività consapevole; insomma, essere persona. Ma chi dice persona, dice attività morale; dice una attività che vuole quel che deve volere, secondo un ideale. E lo Stato che è coscienza nazionale e volontà di questa coscienza, attinge da questa coscienza l'ideale a cui esso mira e indirizza tutta la sua attività.

Perciò lo Stato non può non essere una sostanza etica. Consentitemi questa terminologia filosofica. Il significato è trasparente, se ognuno di voi si appella alla propria coscienza e vi sente la santità della Patria che comanda, con ordine che non si può discutere, di essere servita senza esitazioni, senza eccezioni, fino alla morte. Lo Stato ha per noi un valore morale assoluto, come la persona in funzione della quale tutte le altre hanno un valore, che coincidendo con quello dello Stato è pur esso assoluto. Ponete mente: la vita umana è sacra. Perché? L'uomo è spirito, e come tale ha un valore assoluto. Le cose sono strumenti, gli uomini fini. Eppure la vita del cittadino, quando le leggi della Patria lo richiedano, deve essere sacrificata. Senza queste verità evidenti e perciò piantate nel cuore di tutti gli uomini civili, non c'è vita sociale, non vita umana.

Stato etico? I liberali adombrano. Non si rendono chiaro conto di questo concetto; e perciò levano le più alte proteste, e si appellano a tradizioni, i cui principi sono la negazione d'ogni realtà morale, quantunque derivino da una preoccupazione di ordine morale; e precipitano in quel materialismo, che fu proprio del secolo in cui la dottrina liberale classica venne formulata. I liberali oppongono che la moralità è attributo dell'individualità concreta, che è la sola vera volontà, la sola personalità nel senso proprio della parola; e lo Stato non è se non il limite esterno delle libere personalità individuali, le cui attività deve conciliare impedendo che l'una si realizzi a danno delle altre.

Questo concetto negativo e vuoto dello Stato, il fascismo respinge risolutamente; non già perché presuma di porre uno Stato al disopra dell'individuo; ma perché, secondo l'insegnamento già ricordato di Mazzini, non è possibile concepire l'individuo in un astratto atomismo che lo Stato poi dovrebbe comporre in una sintesi impossibile. Noi pensiamo che lo Stato sia la stessa personalità dell'individuo, spogliata dalle differenze accidentali, sottratta alla preoccupazione astratta degli interessi particolari, non veduti e non valutati nel sistema generale in cui è la loro realtà e la possibilità della loro effettiva garanzia; personalità ricondotta e concentrata nella loro coscienza più profonda: dove l'individuo sente come suo l'interesse generale, e vuole perciò come volontà generale.

Questa profonda coscienza che ognuno di noi realizza e deve realizzare dentro di sé come coscienza nazionale nel suo dinamismo, con la sua forma giuridica, nella sua attività politica, questa base stessa della nostra individualità, questo è lo Stato. E concepirlo al di fuori della vita morale, è privare l'individuo stesso della sostanza della sua moralità. Lo Stato etico del fascista non è più, s'intende, lo Stato agnostico del vecchio liberalismo. La sua eticità è spiritualità: personalità che è consapevolezza; sistema che è volontà. E sistema vuol dire pensiero, programma. Vuol dire storia d'un popolo raccolta nel fuoco vivo di una coscienza attuale e attiva. Vuol dire concetto di quel che si è, si può e si deve essere: vuol dire missione e proposito, in generale e in particolare, remoto e prossimo, mediato e immediato, tutto determinato.

Lo Stato è la grande volontà della nazione; e perciò la grande intelligenza. Nulla ignora; e non si ritiene estraneo a nulla di ciò che tocca l'interesse del cittadino, che è il suo interesse: né economicamente, né moralmente. *Nihil humani a sé alienum putat*. Lo Stato non è né una grande facciata, né un vuoto edificio: è l'uomo stesso; la casa costruita e abitata e avvivata dalla gioia e dal dolore del lavoro e di tutta la vita dello spirito umano.

Contro l'accusa di statolatria.

È statolatria? È la religione dello spirito, che non sia precipitato nell'abietta cecità del materialismo. È la fiaccola agitata dal giovanile pugno fascista per accendere un vasto incendio spirituale in questa Italia che si è riscossa, ripeto, e combatte per la propria redenzione.

Ma non si potrà redimere se non restaura nel suo interno le forze morali, se non si abitua a concepire religiosamente tutta la vita, se non si addestra nella semplicità virile del cittadino pronto sempre; senza esitazione, a servire l'ideale, a lavorare, a vivere ed a morire per la Patria, posta in cima ai suoi pensieri, veneranda, santa; e se non ama la milizia e la scuola che fanno potenti i popoli, e il lavoro come fonte d'ogni prosperità nazionale e privata, palestra di volontà e di carattere.

Fascismo e classi lavoratrici.

E il fascismo, ribelle nella maniera più intransigente ai miti e alle menzogne del socialismo internazionalista dei senza patria e senza doveri, esasperatore del sentimento del diritto e quindi dell'individualità in nome di un astratto e vuoto ideale di fratellanza umana, il fascismo, che questo Stato forte etico concepisce non come plumbea cappa soffocatrice d'ogni germe che fermenti nella vita spontanea della nazione, anzi come la forma suprema e l'unità cosciente e possente di tutte le forze nazionali nel loro maggiore sviluppo successivo, non torna a cacciare dalla scena politica il proletariato che vi fu introdotto ed esaltato dal socialismo. Lo Stato etico deve scaturire dalla stessa realtà e perciò aderirvi; e da questa aderenza derivare la sua forza e la sua potenza.

Perciò oggi il fascismo si travaglia a riorganizzare sopra un fondamento nazionale e in perfetto accordo col suo concetto morale dello Stato le masse lavoratrici; e vagheggia una forma di ordinamento che, sottraendo lo Stato alla menzogna

convenzionale del vecchio Parlamento dei politicanti di professione, vi componga in assetto tanto più durevole e solido quanto più dinamico tutte le forze sociali, economiche ed intellettuali, onde si generano le sane e schiette correnti politiche del paese. Non entrerò in particolari, che potranno essere corollari della dottrina fascista, ma non sono il fascismo. Non sono i corollari che danno significato storico al nostro movimento. La sua importanza è nell'idea, nello spirito animatore; quello contro il quale, ne siamo certi, *portae inferi non praevalerunt*.

II Fascismo è religione.

Signori, il fascismo è un partito, una dottrina politica. Ma il fascismo, - e questa è la sua forza, lo sappiano quelli che ancora non se ne sono capacitati; questo è il suo gran merito, e il segreto del prestigio che esercita su tutti gli animi che non sono vittima del chiacchierio maligno e interminabile di certi giornali - in tanto è un partito, una dottrina politica, in quanto prima di tutto è una concezione totale della vita.

Non si può essere fascisti in politica e non fascisti, come ricordavo testé alla Sezione del fascio, in scuola, non fascisti nella propria famiglia, non fascisti nella propria officina.

Come il cattolico, se è cattolico, investe del suo sentimento religioso tutta la propria vita, e, parli ed operi, o taccia e pensi e mediti nella propria coscienza, o accolga e nutra dei sentimenti, se veramente è cattolico, e ha senso religioso, si ricorderà sempre del più alto monito della sua mente, per operare e pensare e pregare e meditare e sentire da cattolico; così il fascista, vada in Parlamento, o se ne stia nel Fascio, scriva sui giornali o li legga, provveda alla sua vita privata o conversi con gli altri, guardi all'avvenire o ricordi il suo passato e il passato del suo popolo, deve sempre ricordarsi di essere fascista!

Così si adempie quella che veramente si può dire la caratteristica del fascismo, di prendere sul serio la vita. La vita è fatica, è sforzo, è sacrificio, è duro lavoro; una vita in cui sappiamo bene che non c'è da divertirsi, non si ha il tempo di divertirsi. Innanzi a noi sta sempre un ideale da realizzare; un ideale che non ci dà tregua.

Non possiamo perder tempo.

Anche dormendo, dobbiamo rispondere dei talenti che ci sono stati affidati. Dobbiamo farli fruttare, non per noi che non siamo niente, ma per il nostro paese, per la Patria, per questa Italia che ci riempie il cuore con le sue memorie e con le sue aspirazioni, con le sue gioie e con i suoi travagli, che ci rampogna per i secoli che i nostri padri perdettero, ma che ci riconforta con i recenti ricordi, quando lo sforzo italiano apparve un miracolo; quando l'Italia tutta si raccolse in un pensiero, in un sentimento, in un desiderio di sacrificio.

E furono appunto i giovani, fu la giovine Italia del Profeta, che fu pronta, corse al sacrificio, e morì per la Patria. Morì per l'ideale per cui soltanto gli uomini possono vivere, per cui gli uomini possono sentire la serietà della vita.

E pensando a questi ricordi recenti in cui si concentrano tutte le memorie della nostra stirpe, in cui e da cui prendono le mosse tutte le speranze del nostro avvenire, noi che abbiamo coscienza di italiani, coscienza fascista, noi sentiamo di non potere i nostri seicentomila morti non vederli sempre innanzi a noi, risorti ad ammonirci che la vita deve essere presa sul serio, che non c'è tempo da perdere, che l'Italia deve essere fatta grande come essi la videro nel loro ultimo sogno, come grande deve essere e sarà se anche noi per essa ci sacrificheremo, giorno per giorno, sempre.

La formazione politica della coscienza nazionale (1930)

Discorso inaugurale tenuto all'Istituto Nazionale di Cultura Fascista, a Roma il 5 dicembre 1930.

Il nostro Istituto non è un'accademia.

Ce n'erano tante in Italia prima che, cinque anni fa, il Regime creasse questo Istituto; e dopo che questo Istituto era stato creato e la sua funzione e missione solennemente sanzionata in Campidoglio con l'alto assentimento del Capo del Governo, è sorta una nuova accademia, con fini e carattere profondamente diversi dall'Istituto Nazionale Fascista di Cultura. Il quale dicendosi fascista intende essere un istituto politico: di cultura, ma di cultura animata da un pensiero politico, in quanto c'è un pensiero politico attuale che dev'essere meditato, chiarito, svolto, fecondato nelle menti, difeso dalle critiche degli avversari, cimentato con le opposte o divergenti dottrine: un pensiero, che consiste prima di tutto in un certo orientamento e atteggiamento dello spirito, in una certa fede, in una certa passione, che è e dev'essere l'anima di tutta la concezione della vita del nostro tempo e quindi di tutta la nostra cultura.

Un pensiero che vuol essere l'unità della cultura nazionale della nuova Italia. La quale unità, è, o dev'essere, nell'animo e quindi nell'intelligenza di ogni italiano; dà, o deve dare, il tono a tutte le scuole e a tutte le accademie, a quelle almeno che sono utili e vive; ma non è propriamente la mira o il programma a cui direttamente intenda nessuna accademia o nessuna scuola particolare, poiché tutti questi istituti provvedono piuttosto allo svolgimento del concreto vario contenuto della cultura in tutte le sue forme. Così è che ciascuno di essi si rivolge a determinate categorie di italiani: fanciulli, giovani, adulti; e tra essi questi indirizzati al sapere professionale, quelli al sapere scientifico; parte al sapere giuridico e parte alle scienze naturali; alcuni alla letteratura o all'arte e alle scienze biologiche. Accolgono gruppi e

classi specializzate a seconda dei diversi interessi e delle rispettive competenze e dei differenti gradi di sviluppo degli elementi costitutivi della nazione. Se si mettono insieme tutte le forme di cultura che risultano dall'attività di tutti cotesti istituti, esse tendono a ordinarsi, a coordinarsi, a unificarsi in un organismo: l'organismo della cultura nazionale. Ma ogni organismo ha un interno principio che lo avvia e perciò unifica; ha un'anima, che individua e caratterizza il complesso delle membra disperate. In quest'organismo è la vita spirituale di tutta la nazione.

L'anima di quest'organismo è il programma, il proposito, la funzione dell'Istituto Fascista di Cultura. A questo programma nessuna forma speciale della cultura italiana è estranea; nessuna forma speciale — poiché nell'insieme di tutte le speciali forme è l'organismo vivente di cui esso s'interessa e che deve animare — gli è indifferente. Ma nessuna gli spetta in proprio. E quasi può dirsi che qui nulla s'insegni e nulla s'impari. Si tengono lezioni e conferenze, si pubblicano periodici e collane di studi e di classici, ma in quanto per questa o per quella via si può raggiungere lo scopo: che è sempre quello di agitare un problema di fondamentale interesse per la formazione politica della coscienza nazionale: un problema, in cui ognuno possa sentirsi impegnato per ciò che costituisce la sua personalità di italiano; un problema, che reclama una positiva soluzione perché si fortifichi e vigoreggi quell'anima, che si nel pensiero nazionale e si nel profondo di ogni coscienza individuale dev'essere il principio vivente della cultura.

Il nostro Istituto è anch'esso una scuola, ma una scuola di vita nel senso più alto della parola. Di quella vita che è l'ideale del nuovo italiano: vita dell'individuo che sente il suo essere immedesimato con quello del tutto, e, in primo luogo, con l'essere della sua patria: vita fusa e suggellata in un sentimento religioso, che è pure ed essenzialmente sentimento politico, poiché l'universalità della patria che si fa persona, e quindi coscienza e volontà, nello Stato, partecipa e si consacra dello stesso valore delle cose divise.

Giacché la politica a cui s'ispira l'Istituto Fascista di Cultura, non è la materiale politica delle vecchie dottrine e dei vecchi partiti.

Lo Stato della politica fascista è una realtà ideale, una personalità, che può essere e farsi valere come assoluta in quanto ha in sé un valore morale (sia che questo valore gli si riconosca come immanente e intrinseco, sia che gli si attribuisca come partecipato). E ogni valore morale ricongiunge l'uomo a Dio, legandolo a Lui con un vincolo indissolubile. Carattere etico, e perciò carattere religioso (nel senso proprio di questa parola) dello Stato, come concreta realtà dell'idea che fu santa per ogni popolo e per ogni uomo civile, l'idea della Patria.

Perciò la nostra politica governata dal concetto di uno Stato così concepito può essere un principio unificatore di tutta la cultura. Il Fascismo, si ripete, è totalitario; investe cioè tutta la vita dell'uomo che vi aderisca. Non è norma della sola pubblica condotta, ma della pubblica e della privata, perché norma della condotta del pensiero. Ha una risposta, ha un sì o un no, come il demone che parlava nel petto di Socrate, alla domanda che ognuno può e deve rivolgere a sé stesso in ogni momento della sua esistenza. Se io dicessi che è una filosofia, solleverei forse qualche protesta, qualche malcontento, perché c'è sempre qualcuno che, a sentirla solo nominare, la filosofia, che egli scambia con la professione dei filosofi, si sente dentro un non so che, almeno in Italia, che lo turba e non gli lascia aver pace. Dirò che il Fascismo somiglia alla filosofia: è una concezione della vita, una fede, che ha qualche cosa da dire all'uomo, sia che operi sia che pensi, qualunque sia l'oggetto del suo pensiero; una fede che dà un tono, un senso, una forza a tutta la vita.

Un fede! Ma bisogna intendersi anche su questa definizione. C'è fede e fede. C'è la fede di coloro che diremo i savi, come il Nathan di Lessing, pel quale tutte le fedi hanno lo stesso valore. E si può anche dire la fede di quelli che non ne hanno nessuna, poiché le considerano tutte dall'esterno. Chi ne ha una, non può essere indifferente e savio. Non s'è trovato uno mai che avesse

fede e saviezza. E la stessa saviezza dei tolleranti, dei liberali, voi la conoscete, e sapete quanto poco sia savia e quanto intollerante! Dunque, c'è una fede, se mai, per modo di dire, che si chiude nell'astratta intelligenza, vive e lascia vivere. E c'è una fede che si riversa invece nell'azione e nel mondo, e tende a vincere, a trionfare, e cioè a sopprimere tutte le altre.

Ho bisogno di aggiungere che questa non è una fede per modo di dire, ma la fede seria, che si piglia sul serio, che è, in altri termini, sincera e immedesimata con l'anima che la professa?

Più di una volta parlando di questa nota del Fascismo, m'è venuto fatto naturalmente di ricordare il Mazzini, e la sua dottrina scolpita nel motto: Pensiero e azione; quella dottrina che egli sentì profondamente il bisogno d'inculcare nel cuore degli italiani perché alla loro vecchia Italia delle accademie oziose e della retorica senza umanità sottentrasse la Giovane Italia dell'insurrezione, dell'azione vendicatrice e creatrice energica della patria già troppo a lungo vagheggiata da un'imbelle letteratura e ormai da volersi finalmente con risolutezza virile; quella dottrina per cui si negò che il pensiero si possa disgiungere dall'azione, e che altra possa perciò essere la regola del pensare, altra quella dell'agire.

Fede dunque illiberale e intollerante per tutto ciò che sia e debba essere contenuto della fede stessa. Fede perciò sanamente morale; perché dove non è una fede siffatta, è lo scetticismo dell'altro è il dire e altro è il fare, è il ghigno delle negazione rispetto a tutte le idee che ci comandano di vivere o di morire, c'è la fede ipocrita senza le opere.

Signori, vogliate consentirmi un'autocitazione. Bisogna ricordare il nostro punto di partenza. Vi rileggo due paginette del mio primo Discorso inaugurale del 19 dicembre 1925. Allora io dicevo: *«Noi del Fascismo, usciti dalla battaglia vittoriosi, abbiamo ormai raggiunto quella piena libertà di spirito, per cui possiamo spogliarci di certe passioni della prima ora, e riconoscere pertanto il valore nazionale così di certe forme di*

cultura, che a noi riescono false in quanto insufficienti, come di tanti uomini che non ebbero occhi né cuore per vedere in alto il segno a cui avrebbero dovuto guardare e trarre la gioventù italiana, ma pur lavorarono seriamente, onestamente, a recare in campo quelle pietre, con cui la nuova Italia ha cominciato a costruire il suo grande edificio. Noi a quelle pietre — perché non dirlo? — non possiamo, non vogliamo rinunciare. Noi non siamo venuti a negar nulla del bene, che in qualunque modo è stato fatto o altri continui a fare per la nazione e per lo spirito umano. E abbiamo sempre sentito come uno dei nostri primi doveri, quello di riconoscere e far riconoscere tutti i valori autentici del patrimonio spirituale italiano. «Intransigenza assoluta, in quanto non si potrà mai dare una direzione o un posto di comando a chi ripugni tuttavia alla nuova coscienza italiana. Il che, mi sia permesso di affermarlo qui, non equivale a dire: a chi non abbia la tessera del Partito Fascista. Non c'è vera intransigenza che possa contentarsi di una tessera o di un distintivo materiale. Ma transigenza massima, dove una cultura o altro valore, che si professa strumentale, possa infatti adoprarsi come valido strumento alla grande opera di costruzione, che è la missione del Fascismo. Transigenza, che diverrà ogni giorno più facile via via che, adempiuto il secondo termine, apparirà sempre più opportuno e più giusto il primo termine del grande monito romano: parcere subiectis et debellare superbos. Poiché non è lontano, se non m'inganno, il giorno in cui tutta l'Italia sarà fascista, e il Partito potrà, superbo della vittoria, aprire le sue file a tutti gl'italiani e con tutti fondersi nella fede resa più forte e sicura dai grandi fatti compiuti e dalla necessità universalmente sentita di marciare sulla vita gloriosa.

«La storia conforta a siffatte previsioni, il cui avverarsi, naturalmente, dipende, per quanto riguarda la cultura, così dai fascisti come da quegli antifascisti che si celano ancora nelle università, dopo essere stati scovati dalle logge o dall'Aventino. Io ricordo quel che avvenne in Italia nel '60 o subito dopo — se ormai, come credo, i vecchi nostri avversari ci consentono di

parlare di rivoluzione fascista, che si possa in qualche modo paragonare a quella operata in Italia nell'anno suddetto —; quando gli uomini più rappresentativi del liberalismo dovettero non solo mutar leggi fondamentali e urtare contro costumi e tradizioni, in qualche regione resistentissime, ma ricorrere nel campo della cultura a metodi, che non mi pare siano stati per anco adoperati dal Regime fascista. Governava l'Istruzione Francesco De Sanctis, il maestro dei letterati e filosofi liberali di oggi, quando furono esonerati, d'un tratto, trentaquattro professori di una sola università, quella di Napoli; e lo stesso De Sanctis, ministro dell'Istruzione nel governo presieduto da Camillo Cavour, mandava a spasso, in un sol giorno, tutti i membri di quell'Accademia Reale, per far posto a filosofi, giuristi, archeologi, letterati e scienziati del nuovo regime. Qualcuno non era paragonabile per ingegno e dottrina a chi gli sottentrava. Ma c'erano pure uomini insigni. E furono collocati a riposo senza neanche pensare a leggi speciali fascisticissime. I nostri liberali, se ce n'è ancora qualcuno in giro, potrebbero ricordare gli esempi che ci sono stati dati dai maestri nei momenti in cui, "rebus ipsis dictantibus", si fece sul serio, cioè fascisticamente... Ma i fascisti del '48 e del '60, assiso il nuovo regime sulle solide fondamenta, che abbiamo trovate noi che dalla guerra ci affacciammo a un nuovo orizzonte, deposero le armi. E così a poco a poco borbonici e granduchisti sparirono, poiché non rappresentarono più nulla; e l'Italia fu tutta italiana, accogliendo nel suo seno anche gl'impenitenti lodatori del tempo antico. I quali si unirono, prima o poi, agli innovatori, dianzi veduti in veste di tiranni; e insieme con essi collaborarono, ciascuno al suo posto, e ciascuno facendo quel che poteva pel popolo italiano».

Così dicevo il 19 dicembre 1925.

Le previsioni di cinque anni fa non sono del tutto fallite; ma potremmo dire che si siano tutte avverate? È un fatto che molti dei firmatari dell'antimanifesto della famigerata fiera dell'acredine e piccineria letteraria, si sono più o meno sinceramente pentiti di quella firma; e non ho dubbio che, chiamati a un nuovo appello,

si affretterebbero a schierarsi dalla parte nostra. Molti hanno aperto gli occhi e l'animo, e comprendono che il Fascismo oggi non è una parte, ma l'Italia; e che combatterlo, non in questa o in quella persona, non in quella o questa manifestazione, ma nel principio e nell'essenziale, è lavorare alla rovina della Patria. Ma che tutti i superbi siano stati debellati, non si può affermare. Forse perché il Regime non ha seguito, nel campo della cultura, salvo qualche provvedimento sporadico, il grande esempio fascista del liberale Francesco De Sanctis?

Forse perché certe forme polemiche degli arditi o squadristi del giornalismo quotidiano hanno esasperati e non vinti gli animi, creando simpatie incoraggiatrici intorno a vecchie idee e a vecchi uomini, pur meritevoli di apprezzamento e di rispetto? Forse perché s'è dato scandalo agli avversari con lo spettacolo non infrequente che scrittori e uomini del Fascismo hanno offerto di acri discordie sopra concetti fondamentali, inducendo nel sospetto che non s'avesse un'idea chiara di quel che si pensa o di quel che si vuole?

Forse perché, si deve pur confessarlo, non sono stati sempre fermi e rigidi il criterio della necessaria intransigenza e della pur doverosa transigenza, a cui si accennava nel '25?

Probabilmente, per tutte queste ragioni insieme. E ognuno di noi, che, poca o molta, ha una responsabilità dell'andamento delle cose, facendo un esame di coscienza, dovrà confessarsi in colpa, se oggi, dopo otto anni dalla Marcia del 28 ottobre, la battaglia non è finita, e bisogna ancora combattere, anche duramente, con intransigenza oculata e intelligente, ma spietata.

Per la mia parte, devo confessare che anch'io qualche volta ho sperato che convenisse più blandire che colpire, e pel rispetto dovuto alla scienza fosse piuttosto da indulgere, che da infierire verso talune persone che la coltivano con onore. L'esperienza oggi mi disinganna: mi disinganna sopra tutto rispetto a quegli scrittori che si occupano di filosofia e di storia, e in generale di scienze morali: dove non è possibile non prender partito (come

è possibile, poniamo, nelle matematiche) pro o contro il Fascismo. I quali scrittori continuano, o tornano, a parlare del movimento fascista come di una sorta di processo morboso, che sia capitato, non si sa come, alla povera Italia: magnificato bensì, quasi una grande civiltà nuova, da interessati furbi o da intellettuali sempliciotti, ma privo d'ogni ragione e significato nella storia italiana.

Se ci sono pensatori e storici di alta reputazione, di cui il Fascismo possa vantarsi, la cui adesione possa, almeno al primo aspetto, garantire la serietà del movimento, per costoro s'impone la necessità e si presenta quanto mai agevole l'impresa di aggredirli e rappresentarli con selvaggio livore agli occhi dei giovani e dei distratti e del gran pubblico, che non può leggere e giudicar da sé, ma pesa tuttavia politicamente con le opinioni che comunque riesce a formarsi, a rappresentarli, dico, come uomini ormai in piena decadenza. È di ieri una brutta polemica contro il maggiore storico vivente che abbia l'Italia, condotta da spiriti inaciditi nella malinconica e disperata attesa di non so quali ritorni; una polemica, in cui si arriva per questo valentuomo a parlare di «sensibilità morale che non vuol morire»! E si tratta di uno studioso che fino a ieri fu de' maestri più universalmente stimati e amati, come scrittore e come uomo.

I gregari tolgono l'esempio dai corifei. Uno dei quali, il più celebrato, da anni non si concede tregua in questa forma sopraffina di polemica diretta a dimostrare che, in sostanza, l'Italia d'oggi è l'Italia dell'antimanifesto del 1925, quando si pretese dare al mondo la sensazione che tutta l'intelligenza italiana fosse contro il fascio littorio. Andate a cercare nel suo pensiero l'ispirazione segreta di certi suoi giudizi: non troverete altro che un'irriducibile passione politica, divampante da preconconcetti pseudofilosofici e acrimonia personale; una specie di *odium theologicum*, di cui gli stessi suoi amici si meravigliano e si rammaricano. Egli interviene nei primi di settembre di questo anno, fuori d'Italia, a una riunione internazionale dei filosofi.

Congresso filosofico, si dirà; dunque, chiuso a discussioni politiche concrete; e poi, all'Esterò, è evidente, un italiano non andrà a parlare delle faccende di casa. E infatti il nostro italiano non nomina il Fascismo. Lo chiama “antistoricismo”: un antistoricismo facilmente identificabile, che pone, egli dice, «il suo ideale in ordinamenti che sopprimano l'iniziativa individuale, e con ciò la concorrenza, la gara, la lotta e impongano la regola; sia che la regola propugnata venga desunta da nuove escogitazioni e si configuri in nuovi assetti economici, sociali e statali, sia che la si ritagli da taluna delle età o società della storia passata»: un antistoricismo, per cui «ci s'illude di poter sostituire con vantaggio l'azione dell'autorità» al germinare spontaneo delle forze dello spirito. Insomma, il ritratto più somigliante che un antifascista possa fare del Regime fascista. Il quale, secondo questo filosofo, non è «delineazione, sia pure ancor vaga e indeterminata, di una nuova e più alta vista spirituale». Ogni creazione vuole amore. Ahimè: «Quanto poco amore», egli esclama, «ai giorni nostri, nel mondo! E quanta poca gioia, e quanto pigro entusiasmo! Come suonano fiacche e false le corde dell'amore se la retorica degli energicisti e degli autoritarii si prova, come fa talvolta, a toccarle! E come risuonano invece, aspre e forti, quelle della prepotenza, dello scherno, del sarcasmo, dello stolido e cupo fanatismo!». Il fascismo, cioè «l'odierno antistoricismo», è «tutto sfrenatezza di egoismo o durezza di comando, e par che celebri un'orgia o un culto satanico». Ecco il bel ritratto in cui ci si vuol raffigurare.

Diciamo noi che i nostri precedenti prossimi sono da cercare nella guerra? Sì, anche per il nostro avversario filosofo bisogna rifarsi dalla guerra per intendere l'antistoricismo odierno. Ma qual è la guerra che egli vede? Quella che recise il fiore della gioventù: «della più coraggiosa, della più generosa, della più intelligente»; quella che coltivò «la disposizione alla violenza, e col comando e con la disciplina soldatesca la desuetudine dalla lotta civile»; quella che depresse e disfece l'abito critico. — Visione più fosca, più psicologicamente falsa, più moralmente disfattista, più filosoficamente sbagliata fu mai espressa? Da quella guerra

che Fascismo poteva nascere? *«Impoverimento mentale, debolezza morale, eretismo, disperazione, nevrosi, e, insomma, un'infermità, da superare con la pazienza e con la costanza come tutte le infermità».*

Tutti i fatti storici, anche quelli che paiono arrestare il progresso o sviare il cammino della libertà, e cioè del pensiero e della civiltà, hanno agli occhi del filosofo la loro ragione e producono la loro parte di bene. Anche il Secondo Impero. Solo l'antistoricismo d'oggi stringe il cuore al filosofo, e lo mette in angoscia. E questa angoscia egli porta al Congresso non si sa se per chiedere un conforto o il giudizio della storia, dimentico che la storia che si può giudicare, e cioè intendere, è quella che si fa; e che la storia italiana non si fa propriamente a Oxford.

Dunque, da capo. I fascisti sono accusati d'intransigenza; ma intanto, oggi, dopo cinque anni di dittatura, gl'intransigenti più accaniti sono invece gli antifascisti. I superbi non sono debellati, e, a sentirli, dal tono sprezzante e sdegnoso con cui parlano del Fascismo, si direbbe che siano sicuri essi della vittoria. Prima o poi, pazienza e costanza, e si vincerà: questa la loro fede segreta. Se ti accostano e ti fanno l'onore di rivolgerti la parola, ti guardano in faccia con un certo risolino, come per dirti: *«Ne sarai persuaso anche tu. Le cose vanno male. La retorica, ormai lo sentono tutti, è retorica. La realtà è quella che è: illudersi non giova, e non è più possibile. Confessa che anche tu hai perduta la fede».*

E infatti ce ne sono fascisti tesserati e responsabili, o almeno collocati in posti di responsabilità, che non sono alieni dall'indulgere al vezzo antico della maldicenza e della critica negativa e scettica, che dà corpo alle ombre, deforma la realtà e ingrandisce a dismisura la proporzione delle cose men belle, vede il particolare e perde di vista l'insieme, attribuisce al Governo la pioggia e la siccità, il terremoto e la crisi economica del mondo, le eterne passioni degli uomini e i dolori ineluttabili della vita.

Ci sono spiriti superficiali con tanto di distintivo all'occhiello, i quali aspettano sempre il miracolo e ogni giorno il grande

avvenimento, e poiché il sole è già sull'orizzonte ed essi beneficiano della luce che ha fugato le tenebre e rende possibile il godimento di questa scena magnifica della grande natura e il lavoro creatore della ricchezza, della potenza e insomma dell'opera lenta ma divina dei secoli, trovano che infine la parte del Fascismo è compiuta, la sua ora forse passata, e che ormai la dittatura è piuttosto incomoda; laddove sarebbe pure un bel gusto per tutti tornare alla beata libertà di quando ognuno diceva la sua e ognuno era così lieto di potersi opporre a chiunque si provasse a fare, a risolvere un problema, a fare una scuola, a costruire un ponte, ad aprire una strada, a battezzare un quadrivio, a spendere una lira. E così, tra antifascisti e fascisti, si forma un'aria di perplessità e di smarrimento, in cui gli uni ammiccano e sorridono, gli altri scrollano le spalle e sfuggono alla discussione, e i perché rimangono senza risposta e la fede vacilla.

No, signori antifascisti o pseudofascisti!

Il Partito sarà troppo numeroso e forse andrà decimato. Bisognerà che esso si liberi dagli infidi e dai malfidi, di tutti quelli che sfruttano il Regime e non lo servono, e vivono di esso e per esso non darebbero la vita. Ma l'ora non è passata. Il fatto stesso che ci sono ancora nel 1930 italiani sull'Aventino, dimostra che la funzione storica della Rivoluzione non si è esaurita, che il popolo italiano ha bisogno ancora dell'educazione e della disciplina, che è l'antico desiderio dei grandi italiani; dimostra che la fede non deve, non può estinguersi; che non è giunto il momento di *parcere subiectis*. Ancora una volta conviene stringer le fila, e marciare.

Soltanto così potrà il popolo italiano raggiungere la mèta segnatagli dal Duce, necessaria al suo destino di grande nazione moderna: acquistare cioè una salda coscienza politica, in cui il proprio essere o non essere, e quindi la propria realtà ed esistenza come di uno Stato che sia tale, con un suo diritto e una volontà di farlo valere, con una sua missione e una volontà di realizzarla, non rimanga sempre un problema.

La libertà? Ma la libertà bisogna conquistarla. Non si possiede dal nascere, come un dono di Dio. La libertà è una filosofia che suppone la vita. *Primum vivere, deinde philosophari*. Una volta si credette che il popolo italiano vivesse già, già esistesse, perché si era raccolto sotto una sola bandiera, e aveva formato e proclamato un nuovo regno. Qualcuno, in verità, avvertì fin da principio che questa Italia era una forma, che aspettava il suo contenuto. E il contenuto poteva darlo l'educazione del popolo: la grande educazione, che attraverso lo sforzo, il dolore, il sacrificio di sé, lo scontro con le grandi leggi della realtà, che bisogna vincere e sottomettere alle esigenze dello spirito, forma gli uomini. Venne il grande esame, la guerra.

Vedemmo allora che cosa sia, che cosa debba essere un popolo che sia una nazione e uno Stato. Giacché essa non fu una scuola di barbarie, di violenza e di brutalità soldatesca, ma fu una grande educatrice di civiltà, di umanità e perciò di amore, che trasse il popolo a sentire con una sola anima, a mirare a un solo ideale, e a un alto ideale, l'esistenza della Patria fuori della quale e senza la quale l'uomo non ha umanità. In conseguenza della guerra questo ideale superiore, in cui l'individuo trova sé stesso, è diventato l'essenza della vita della nostra coscienza come non mai nel passato, salvo rare eccezioni individuali. Per qualcuno ancora è retorica, poiché anche la retorica è eterna. Ma per molti, e nella realtà politica che investe oggi in Italia da ogni parte l'animo del singolo, dal fanciullo al cittadino più maturo, e preme e s'impone e si fa valere, questo ideale è qualche cosa con cui, volere o non volere, bisogna pur fare i conti. È qualche cosa di serio, di cui non parlano soltanto i maestri di scuola e i letterati.

Ebbene, questo ideale, pur presente, pur serio e operante, pur uscito dalla scuola nella vita, pur diventato legge dell'educazione del popolo italiano, è un ideale. Deve diventare realtà. Soltanto allora l'Italia sarà la grande Italia degna di esser libera, perché ordinata, disciplinata, fusa in una volontà concorde e fattiva di potenza, che è volontà di vita, l'Italia che è in cima ai nostri pensieri; l'Italia il cui avvento troppo c'indugiammo ad aspettare

da una divina grazia, o dal giuoco della fortuna politica, ma oggi sappiamo essere nelle nostre mani.

Il Fascismo ha al suo attivo grandi opere compiute o in corso: grandi leggi, riforme, istituzioni, lavori, Ma la sua più grande opera, quella essenziale, è l'Italia, l'Italia morale, la coscienza politica che fa di un popolo uno Stato. Peccheremmo di un'ipocrisia indegna di fascisti se dicessimo che in quest'opera errori non si siano mai commessi. Ma peccheremmo di cecità, se non riconoscessimo che gli stessi errori solo il Fascismo può correggerli, cioè il suo Duce. L'opera procede vittoriosamente. Non è compiuta. Non è vicina al compimento. E come opera di formazione spirituale, d'instaurazione di coscienza e di fede, è essenzialmente opera di cultura. Quindi la funzione importante di tutti gl'Istituti fascisti di cultura sortì per tutta Italia, e in primo luogo di questo Istituto Nazionale che tutti li promuove e coordina. Quindi la coscienza profonda che noi abbiamo della nostra responsabilità di fronte al paese, e prima verso il Duce, che questo Istituto volle, e lo segue con benevolenza, e onora della sua alta fiducia noi che lo dirigiamo chiamando intorno a noi gl'italiani che hanno una fede da difendere e ritemprare nella dura lotta quotidiana contro i nemici di fuori e di dentro.

Nel nome di Lui, presente sempre dove gli animi si accingano a nuove battaglie per l'Italia sua e nostra, dichiaro aperto il corso di lezioni dell'anno 1930-31.

La filosofia del fascismo (1941)

Pubblicato in *Italia d'oggi*, edizione de "Il Libro Italiano nel mondo", Roma, 1941.

1.

Il Fascismo, come ogni vasto movimento spirituale, ha una sua filosofia. Ma chi cercasse un volume dov'essa potesse trovarsi esposta tutta o in parte, non lo troverebbe, e chi la va rintracciando in proposizioni staccate e occasionali, che, desunte da scritti vari e diversi del Capo del movimento o di suoi autorevoli seguaci, possano parere suscettibili di comporsi a sistema, corre il rischio di farsi una filosofia a propria immagine e somiglianza, ma senza verità e senza vita.

La filosofia di Mussolini, il suo pensiero, non è tanto in quello che ha detto ma in quello che ha fatto (e si sa che le idee d'un uomo sono dimostrate molto meglio dalle sue azioni che dalle sue parole). Ma è sopra tutto da considerare che azioni e parole hanno un significato in quanto espressioni di uno spirito che è quello che è perché ha un carattere, una nota fondamentale, un'ispirazione, e insomma un principio; dal quale bisogna partire per intendere le singole azioni e parole, e il perché d'ognuna di esse e sentire dove batte l'accento quando l'uomo parla e vedere qual è il suo fine quando opera. Mussolini è un genio politico. Tutta la sua filosofia è perciò nella dottrina politica (pensiero e azioni); dove per altro non c'è idea che non investa tutta la vita dello spirito e non abbia la logica energia di un concetto del mondo e dell'uomo nel mondo. Concetto che in nuce è tutta una vera e propria filosofia. E qui la sua originalità, la sua forza e potenza storica. Al concetto fascista dello Stato deve pertanto guardare chi voglia rendersi conto della filosofia del Fascismo, ossia del suo orientamento generale e del suo modo d'intendere la vita, e intendere insomma l'essenza della fede fascista.

2.

Lo Stato fascista è nato:

1°, dalla critica sindacalista-soreliana del parlamentarismo e della democrazia socialista;

2°, dalla esperienza della dissoluzione, a cui erano venute la compagine e l'autorità dello Stato per effetto delle irriducibili lotte delle forze parlamentari e dei partiti in cui queste si assommavano;

3°, dalla esperienza della guerra. La critica che il nuovo sindacalismo, frutto della mordente svalutazione che il marxismo aveva fatto di tutte le artificiose strutture politiche non generate dalla profonda realtà economica della società e non aderenti alle strutture fondamentali della organizzazione produttiva e degli effettivi interessi dei gruppi sociali, andava svolgendo, veniva svuotando lo Stato parlamentare del suo contenuto.

Dimostrava infatti il distacco, anzi il contrasto insolubile tra Nazione e Stato, tra i cittadini, in cui pur si concreta storicamente, sotto ogni rispetto, la vita dello Stato, e i poteri che in regime parlamentare presumono di unire e unificare tutti i cittadini in una coscienza e in una volontà politica od universale. Critica nota, la quale investe principalmente il concetto di rappresentanza, mettendone a nudo il carattere convenzionale e illusorio.

Codesta critica veniva come illustrata e comprovata dalla quotidiana esperienza del discredito sempre maggiore in cui cadevano le istituzioni parlamentari, ormai spogliate di quel prestigio, senza di cui non è possibile esercitare efficace azione morale sopra il popolo; del disagio sempre maggiore in cui il gioco dei partiti nel Parlamento metteva il Governo in cui si accentra e quindi si attua e si spiega l'autorità dello Stato; la debolezza da cui Governo e Parlamento si vedevano colpiti ogni giorno più, talvolta in una forma che sembrava paralisì.

Donde la crescente baldanza delle forze disgregatrici ribelli alla potestà dello Stato, sprezzanti o almeno incuranti delle sue leggi, noncuranti degli interessi generali, disciplinate più che dall'azione del potere sovrano, dalla coscienza e dagli Interessi delle categorie particolari (lavoratori, impiegati, maestri, professori, ecc.), organizzate in leghe di resistenza contro lo Stato, accampate perciò in atteggiamento di diffidenza e sospetto, anzi, talvolta, di ostilità aperta contro questo Stato, da cui tutti gli interessi legittimi avrebbero dovuto tuttavia attingere garanzia e tutela. Esaltato e coltivato con ardore lo spirito di organizzazione, ma non per dare un più solido contenuto allo Stato, anzi per opporgli una massa più compatta di interessi.

A questa esperienza eloquente e suggestiva nel 1915 se ne aggiunse una anche più significativa ed evidente: la guerra. Preceduta, in Italia, da un periodo di fiere discordie dell'opinione pubblica, in cui si specchiava un'anima nazionale dilaniata da opposte concezioni della vita, della storia e dell'avvenire della Nazione; un'anima che alla prova si dimostrava non ancora educata politicamente alla coscienza sicura dei propri destini, in cui ogni nazione è portata a proiettare e formare innanzi a sé, come proprio ideale e legge, la sua propria personalità.

Guerra dunque preceduta da torbidi dibattiti e contrasti tra interventisti e neutralisti, e dichiarata poi contro l'effettiva volontà della Camera, ancorché pavidamente dissimulata sotto la forte pressione della corrente interventista prevalsa nel paese. Fallimento clamoroso della convenzionale menzogna della rappresentanza della volontà popolare, e condanna quindi di quella Camera alla vita ingloriosa (che si doveva protrarre per tutta la durata della guerra) della falsa situazione a cui la storia e la sua volontà l'avevano inchiodata. Tagliata fuori la Camera dalla Nazione nel momento in cui questa ritrovava se stessa, una sola coscienza, un volere, un animo solo, pronta ad affrontare una grande prova: uno di quegli sforzi eroici in cui gl'individui sentono lo Stato come la loro più profonda essenza; come un ideale per cui conviene vivere e conviene anche morire; un ideale

che è misura di tutti i valori della vita, e fuori del quale l'uomo può anche godere, ma smarrisce la coscienza del proprio valore e del suo più proprio essere: quell'essere per cui egli parla una lingua, e ha memorie sacre in comune con gli altri, e ha del pari speranze che rappresentano per lui le ragioni del vivere: un sole che brilla alto nel cielo e lo riscalda e lo mantiene ma con tutti gli altri, che con lui nacquero nella stessa parte del mondo, e con lui sono perciò associati e avvinti a una stessa storia.

Mai da secoli l'Italia s'era sentita così Italia; mai, dopo il suo Risorgimento, negli undici lustri della sua nuova vita, era stata scossa come ora da un fremito di questa sostanziale unità di spirito che fa di una Nazione uno Stato, consapevole del ceppo unico da cui essa trae tutta la sua linfa vitale. Con la guerra dunque risorgeva negli animi lo Stato, la Patria veneranda, non più parola retorica o astratta nozione teorica, ma legge e vita dell'anima; e il Parlamento dei rappresentanti del popolo italiano era superato, lasciato da parte, morto o mal vivo.

È tutta la guerra fu opera dell'Italia giovane, che non si lasciava più irretire dalle vecchie ideologie libertarie e voltava sdegnosa le spalle alla Camera degli avvocati e degli avventurieri della medaglietta, dei cultori dell'alchimia dei gruppi e gruppetti, dei furbi maestri di abili combinazioni, trabocchetti formidabili e mine sotterranee con cui si amareggiava la vita dei Gabinetti.

Fu la guerra della giovane Italia che dagli anni estremi del secolo prima era venuta imparando talune verità molto importanti: che cioè la vita non è quel miserabile gioco di destrezza, di furberia e di tornaconto individuale a cui avevano finito col ridurla gli uomini politici del liberalismo democratico radicale e socialistoide: è cosa seria, come una religione, come l'aveva predicato ai suoi bei dì Mazzini, il profeta maggiore del Risorgimento: vita che non ci appartiene come diritto da esercitare e sfruttare, anzi come dovere da adempiere, missione da realizzare, e da realizzare, poiché è una missione, anche attraverso il sacrificio di sé, poiché l'individuo non ha un valore

per sé, stretto da una solidarietà spirituale infrangibile alla sua azione e all'umanità; o, come un filosofo direbbe, è quello che è soltanto per l'universalità dello spirito che attua.

La guerra, sentita, vissuta dai giovani, la guerra che come scuola e formazione dello spirito sarebbe stata vinta anche se fosse stata perduta, ma che riuscì anche più edificante perché vittoriosa, fu agl'italiani la rivelazione della loro nuova Italia e dello Stato in cui essa prende corpo ed esiste.

3.

Fu la rivelazione dell'essenza idealistica dello Stato, come della Nazione, della società, della patria, trovata in fondo al proprio animo, dov'è la scaturigine segreta di quel che l'individuo può nella propria coscienza vedere come il reale contenuto della propria personalità. Dico "essenza idealistica", quantunque non manchi tra i fascisti ben pensanti chi si adombra a sentir parlare di idealismo.

Ma bisogna pure intendersi. Bisogna riconoscere che lo Stato, così come d'un tratto l'esperienza della guerra lo rivelò alla matura riflessione degli italiani pensosi della Patria, non è qualche cosa che sia posto in essere dagli individui materialisticamente esistenti ognuno per sé, come essi si rappresentano nello spazio. Dove ogni uomo è fuori di tutti gli altri e di tutte le cose che lo circondano e che sono tutte escluse dall'ambito di esso: dove insomma tutto è particolare e differenziato in guisa che dove è questo non è quello e l'essere è non-essere dell'altro.

Questo individualismo atomistico era stato additato in Italia da Mazzini, e condannato come pretto materialismo. E a ragione; perché si può anche ripugnare alla concezione materialistica del mondo e professarsi col massimo della buona fede spiritualisti; e si parlerà di spazio ideale, da distinguersi da quello empirico (il solo che ci sia!) in cui sono collocati tutti gli esseri materiali; ma,

a ben riflettere, sarà facile scorgere che questo postulato spazio ideale è una semplice metafora e che il limite comunque affermato tra essere ed essere annulla la libertà che è essenziale allo spirito e fa precipitare il presunto spirito in una ferrea materialità. E insomma bisogna persuadersi che la realtà da cui l'individuo umano attinge i caratteri costitutivi della sua umana natura, per cui pensa, sente e vuole, ed ha una sua personalità, non è quel particolare per cui alla superficie si differenzia da tutti gli altri, ma è un che di universale che non si vede con gli occhi, non è oggetto di esperienza, anzi è condizione di questa, al fondo del suo essere.

Egli, per esempio, parla e può parlare in quanto pronunzia certe parole che sono sue particolari, dette da lui in un certo momento, in un certo luogo, con un certo accento personale, unico inconfondibile; eppure queste parole egli può pronunziarle, anche se nessuno le ascolti, in quanto fanno parte d'una lingua che non è sua particolare, ma della gente a cui egli appartiene, e a cui infatti egli può parlare facendosi intendere; e quantunque si rinnovi di continuo sulla bocca del poeta, e in generale dell'uomo, in una perpetua creazione originale, essa reca sempre in sé una virtù espansiva per cui potrà essere e sarà accolta, prima o poi, da ogni anima ben disposta.

Senza questo valore universale, l'individuo non parlerebbe, non potrebbe esprimersi: resterebbe, come un sasso, chiuso in sé medesimo, assolutamente muto, in quella condizione alla quale egli si sottrae già, anche prima di aprir bocca, quando nel suo interno bisbiglia in silenzio le parole, che potrà quindi ridire altrui ad alta voce, ma che, anche custodite nel petto, hanno già schiuso la crisalide dello spirito al gran volo della vita infinita. Linguaggio e ragione, senso del divino e del bello, buona volontà e legge, dove che spiri l'interiore umanità spirituale, è un valore universale, a cui s'aderge e s'adequa l'attività dell'uomo, per recare in atto la sua umanità. Alla quale peraltro non è dato all'uomo stesso ricalcitare ed opporsi, mettendosi in modo assoluto fuori della legge; poiché egli esiste e vive dentro

quest'atmosfera, e ogni suo respiro è ritmo di una realtà universale alla cui realizzazione egli, volente o nolente, con maggiore o minore consapevolezza, concorre.

Questa immanenza e radicale medesimezza dei valori universali della vita umana alla coscienza e alla volontà di ogni individuo, questa è l'idea lampeggiata alla mente geniale di Benito Mussolini in mezzo allo spettacolo della più fiorente e promettente giovinezza morente per la Patria; di quella giovinezza che egli, sdegnando ormai la scempia compagnia degli antichi compagni di fede, socialisti di nome, ma individualisti di fatto, e pacifisti e neutralisti, aveva con impeto e ardore d'apostolo chiamata alla riscossa, alla guerra, per un'Italia che fosse presente, fiera della sua forza e del suo compito, in una competizione come quella che avrebbe deciso delle sorti dell'Europa e del mondo.

4.

Sui campi di battaglia, nelle ore lente della vegliata trincea, presso al tragico bivio della vita e della morte, l'antico socialista, al cui orecchio giungeva tuttavia il fastidioso cicaleccio turbolento e brutalmente inconsapevole della Camera lontana, vide sorgere innanzi a sé, gigante, l'immagine della Patria; la vide nel fulgore della sua luce gloriosa, e la comprese con l'intelletto che dà l'amore. Vide che la Patria è viva e reale nello Stato, unità consapevole della Nazione: vide che questa unità non è il risultato, quasi l'effetto di una volontaria concordanza e fusione di anime, intelligenze, volontà individuali, anzi è piuttosto il principio di tutta quella vita spirituale che circola per le anime, intelligenze e volontà dei singoli individui, facendone non i cittadini di una ideale società astratta, ma le membra inscindibili di quell'organismo vivente che è lo Stato nelle sue storiche determinazioni, in un territorio, con un passato che è una tradizione e però un contenuto dell'attuale coscienza del popolo, e quindi un atteggiamento, un ideale, un programma.

Il liberalismo tramontava insieme con le utopie e le ubbie internazionalistiche. Queste erano cadute negli animi per lo scatenarsi stesso della guerra, in cui ogni nazione era stata naturalmente indotta dalle leggi ferree della vita a fondersi nel crogiuolo di un interesse unico e però di un volere unico stritolatore di ogni singolare velleità di individui o di classi sociali risultanti dalla composizione artificiale delle energie individuali, strappate al nesso vivo e vitale dell'economia nazionale. Le classi perciò erano precipitate nella Nazione ossia nell'unità dello Stato.

Ma questo, a sua volta, s'era dimostrato in atto non lo Stato del vecchio concetto liberale, del vecchio diritto di natura, che nell'individuo, unica sostanza spirituale ed etica, faceva leva da secoli per limitare e sgretolare il dispotismo, che dopo il Comune medievale era stata la prima forma dello Stato moderno, ed era stata l'arma come dei singoli e delle classi (nobili e borghesia) che tentavano arginare il potere dei principi, così della Chiesa, che delle teorie giusnaturalistiche e contrattualistiche si serviva per mettere in mora l'autorità dello Stato sempre che questa, a sua volta, tenesse ad affermare la propria autonomia ed assolutezza affrancandosi da ogni ingerenza ecclesiastica.

Fino alla rivoluzione francese e al costituzionalismo liberale del secolo XIX, c'è una grande parola, a cui tutti s'appellano e di cui tutti, o quasi tutti, abusano: libertà. Una parola a cui in certi momenti è potuto parere che il Fascismo fosse venuto a togliere ogni significato: laddove è vero il contrario; perché la libertà del giusnaturalismo, del contrattualismo, del liberalismo classico è libertà che si pretende attribuire in proprio all'individuo singolo, laddove questo come è in realtà, è la negazione della libertà. Perché chi dice individuo astraendo dallo Stato, dice soggetto limitato di operare, ossia di volere e di pensare, e però opposto alla legge, alla quale non si vede più, o invano si presume di vedere, come possa l'individuo stesso razionalmente conformarsi e sottomettersi, destinato com'è, per il suo limite, ad essere negato, e cioè oppresso, schiacciato, annientato dalla forza della legge, se questa ha una forza per valere e reggere la volontà

individuale. Chi dice libertà dice attributo d'un soggetto che per la universalità del suo valore non ha limiti, condizioni, e non ha leggi di fronte a sé che ne compromettano comunque l'autonomia.

La libertà era pertanto una pretesa illegittima e vana; era un tesoro cercato dove non poteva mai trovarsi. E però non cercato effettivamente, e scambiato con un nome vano. La libertà dell'individualismo, comunque inteso, è un tentativo folle di abbassare violentemente questa divina prerogativa dell'uomo dal mondo dello spirito a quello della materia, dov'essa non può non essere soffocata.

Se libertà si vuole, essa non potrà chiedersi e ottenersi se non per l'uomo che è uomo: per l'uomo cioè che opera perché pensa e pensa perché parla; e possiede un linguaggio, una ragione, un costume, una legge, che lo trae quasi dalla vagina delle membra sua; per l'uomo che non è quel particolare essere quale ci appare con la sua fisica personalità nel mondo dello spazio, così limitato e stretto dentro angusti confini, ma è persona morale, natura infinita ed eterna: quella natura che dimostra di essere, quando crea, parlando, gli eterni fantasmi dell'arte in un mondo senza né spazio né tempo, dove gli spiriti d'ogni regione e d'ogni tempo si raccolgono infatti e sono fratelli, *cor cordium*; quella che dimostra di essere ragionando con argomenti in cui tutti sono pronti ad accordarsi e devono, almeno de iure, essere d'un pensiero; quella che dimostra di essere adempiendo una legge della condotta, vestita di morale splendore, oggetto di ammirazione e plauso universale.

O l'uomo intravede e sente in sé questa dignità della sua natura, che gl'infonde nel cuore la fiducia sicura di potersi egli, con le sue forze medesime, far onore, per dir così innanzi agli uomini e a Dio, o gli tocca smettere l'orgogliosa pretesa della libertà. L'uomo libero è bensì individualità, originalità, è lui. Ma è lui, con la sua originalità in quanto quel che egli è, *pensiero e azione*, non resta chiuso in lui, ad aver significato solo per lui, ma s'irradia quasi dal

suo cuore e dal suo cervello, si spande intorno, luce che riscalda e illumina tutti i cuori e tutti i cervelli. Tutti, di mano in mano, dai più vicini ai più lontani, dalla famiglia allo Stato: dove l'universalità dello spirito trova una forma positiva concreta, poiché nello Stato la legge è legge, positiva, con una validità che è farsi valere, forza, effettiva potenza.

5.

Lo Stato perciò in questa più profonda concezione dell'uomo, a cui il fascista aderisce, è l'attuazione dell'interiore umanità dell'uomo, la forma in cui questo comincia a sentire realizzata la sua universalità. Lo Stato col suo potere sovrano è lo stesso uomo, la stessa coscienza individuale o personalità, che riflettendo sulla propria natura e capacità e scendendo perciò alla radice di quella fede che egli ha in se medesimo quando ha il coraggio di parlare e di agire, l'uomo trova dotata di quella virtù espansiva per cui egli può cercare e trovare se stesso uscendo da sé, nei figli, nei concittadini, nella terra che lo raccolse infante e lo nutrì, e in cui egli vive *chez soi*, in un mondo che ha una forma determinata, per la sua potenza che tutti nel mondo riconoscono e che ad ogni modo sa farsi riconoscere. Lo Stato del fascista è lo Stato la cui esistenza, il cui fondamento, il cui principio di realizzazione è, non al di sopra e al di fuori, ma dentro la stessa anima del cittadino: forma concreta, attiva, positiva del suo effettivo e attuale volere.

6.

Questa unità dell'individuo e dello Stato è un principio che in coloro i quali non hanno familiarità coi concetti e prendono perciò le cose all'ingrosso (filosofi materiali come il avrebbe detti Platone) suscita apprensione ed allarmi. – Lo Stato è nel volere dell'individuo? Dunque non c'è se non l'individuo, e l'individuo è tutto.

Dunque, anarchismo, almeno inconsapevole e potenziale. - L'individuo ha il suo volere legittimo nel volere dello Stato? Dunque, panteismo e statolatria; ossia autoritarismo dispotico e annientamento della personalità: morte della libertà. - Che sono, bisogna dirlo, i sospetti e le accuse che incontra il Fascismo, sopra tutto tra gli stranieri, che non conoscono da vicino il Fascismo, ne ignorano la genesi e le tendenze, e non hanno modo di rendersi conto del movimento nazionale larghissimo che nella persona di Mussolini ha trovato il suo eroe, la sua voce, la sua volontà. Per chi abbia familiarità con i concetti, e sia perciò preparato a intendere i caratteri differenziali di una dottrina politica, gioverà avvertire che questa unità di Stato e di cittadino è un concetto tutt'altro che arbitrario, quasi un'invenzione.

Tale unità è il concetto adeguato all'essenza dello Stato; è l'essenza medesima dello Stato; che non fu mai altro che una siffatta coincidenza del volere del singolo, membro di una reale società politica, e del volere dello Stato che a tale società conferisce attualità. Non c'è Stato, comunque battezzato, che possa vivere, finché viva, d'altro che di consenso. Il consenso tra governati e governanti sarà più o meno spontaneo; ma finché i governanti governino, un consenso ci sarà sempre; e la vita effettuale dello Stato si commisurerà sempre al grado del consenso che riesce a stabilirsi tra i due termini.

E allora in che consiste la differenza tra individualismo e Fascismo? Si tratta di tendenze opposte di concetti e conseguenti metodi e sistemi di condotta politica: uno dei quali, orientato verso il particolare, tende a scalzare lo Stato e distruggere il centro vitale dell'organismo sociale; l'altro, orientato verso l'universale e l'unità, essiccherebbe nell'individualità la sorgente della libera originalità con cui si svolge la vita dello spirito, se non si contemperasse, come nel Fascismo energicamente si contempera, con l'appello costante e sistematico all'uomo vivo, al cittadino artefice della fortuna, del benessere, della grandezza della sua patria e della potenza dello Stato attraverso l'educazione di tutti, informata tutta unitariamente al concetto di questo ideale

patriottico che solo la dedizione assoluta dell'individuo può tradurre in realtà seria e vivente, attraverso una costituzione che ravvivi e valorizzi l'iniziativa e la responsabilità del singolo di fronte agl'interessi propri e agl'interessi comuni.

Questo problema del contemperamento dei due termini nella dialettica della vita sociale, come della vita dello spirito in genere, è il problema stesso dell'unità del principio in cui i due termini coesistono in costante reciprocità d'azione. Questo problema è il problema centrale della politica del Fascismo. Quelli che si rappresentano questo movimento che ha scosso e potenziato tutte le energie vive della nazione italiana e ne ha fatto una delle maggiori potenze del mondo, una delle forze più efficacemente operanti nella storia universale, amata o odiata, ma presente oggimai nel gran dramma in cui cozzano i maggiori interessi materiali e morali dell'Europa, e perciò d'ogni continente, come movimento antiliberal e contrario allo spirito animatore di tutta la storia moderna, non conoscono né il Fascismo né la libertà, e si foggiano nella fantasia una immagine artificiale e fallace del mondo moderno. Noi fascisti non siamo gufi odiatori di questo sole, che splende a illuminare di luce sempre più viva lo spirito umano da che esso ebbe scrollato i preconcetti medievali e fatto sentire all'uomo tutta la responsabilità che spetta a lui come artefice del proprio destino e perciò del mondo in cui il suo destino si compie. E nella lotta che il Fascismo ha ingaggiato contro il vecchio mondo e in cui persisterà certamente, sicuro della finale vittoria, non ha pensato mai rigettare quel tesoro che è la conquista maggiore della civiltà, la libertà (ossia quel tanto di libertà che il reale processo storico della civiltà ci ha fatto conseguire).

E se ha combattuto la democrazia sbracata e decrepita dei radicali e degl'individualisti d'ogni risma, non ha mancato di avvertire che esso crede di essere la vera democrazia: la democrazia del popolo reale, dei suoi reali interessi e dei suoi reali diritti, non inventati, non sofisticati e adulterati da una rappresentanza fittizia di portavoce estranei a tali interessi, mestieranti di una politica

personale, personalistica, meschina, corruttrice della vera vita politica della Nazione. Il Fascismo vuole la libertà, la libertà che sola è autentica libertà; vuole la democrazia, ma la vera democrazia; quella dei cittadini che sanno di essere cittadini prima che uomini particolari; cittadini che portano la Patria nel petto e sanno che la loro vita è nella salvezza di essa; cittadini che sono soldati, pronti ad obbedire alla voce che esprime la volontà della Patria; pronti a sacrificare a questa ogni agio piccolo o grande della persona particolare, anche la vita.

7.

Belle parole? Ma queste parole le hanno nel cuore uomini che sono stati soldati e martiri della loro fede di dedizione assoluta all'ideale: uomini che hanno pagato e pagano di persona.

Quanti? La realtà, e quindi il valore, di un'idea storica, non si misura dal numero degli adepti che la servirono, bensì dalla sincerità, dalla genialità, dalla energia spirituale, luminosa e creatrice, dei pochi che vi hanno creduto e dell'uno che quella fede ha bandita, e ha avuto la virtù di trascinare moltitudini dietro di sé. La storia non è fatta né dagli eroi, né dalle masse, ma dagli eroi che accolgono in cuore il fremito segreto e l'impeto potente delle masse, e dalle masse perciò soltanto quando trovino in un uomo la coscienza della loro anima oscura. Il mondo morale è bensì quello della moltitudine; ma della moltitudine governata e messa in moto da un'idea, le cui precise fattezze non si svelano se non a pochi, all'élite, che dà forma e vita alla storia. Multi votati, pauli vero electi.

Il fascista sente peraltro e afferma che la realtà umana non è stasi o forma attuabile una volta per sempre. La sua politica è la politica della vita, del moto, del divenire: di uno Stato che è sempre e non è mai, in un equilibrio instabile che è svolgimento; lotta di elementi contrastanti, che nella lotta prevalgono or l'uno or l'altro, e realizzano perciò solo all'infinito l'ideale che è la legge

e il motivo della lotta. Le cornacchie di Ginevra (se ancora ne restano dopo tante lezioni di realismo politico) e di ogni città o nazione idillicamente vagheggianti e adoranti i falsi idoli della pace e della fraternità dalla nascita, se ne stiano pure a gracchiare allo scandalo della cinica sincerità dell'italiano nuovo stile; il fascista sente ed afferma che la vita non è inerzia, ma movimento, non è nella pace cara a chi sta bene e perciò non si muove, ma nella guerra, sacra in ogni tempo a chi non s'abbandoni neghittoso all'istinto, ma senta in cuore la giustizia che è ancora da attuare e veda le lacrime che l'uomo deve asciugare; e insomma concepisca la sua vita come milizia in servizio d'un ideale non certo di egoistica sopraffazione sugli altri, ma di un mondo in cui tutte le legittime aspirazioni siano soddisfatte. Ideale di singoli, ideale di nazioni: ideale umano. Ideale dell'uomo che non crederà mai esaurito il suo compito, e guarderà al domani con l'ansia di un mondo, che non resterà semplice sogno se egli vorrà, seriamente, che sia realtà. Fatica d'ogni giorno; sforzo incessante di un'anima ognora vigile e fissa allo scopo da raggiungere, sempre raggiunto e non raggiunto mai.

8.

In questa virile concezione della vita è il principio di quella teoria fascista che definisce lo Stato come un organismo etico: cioè come una coscienza e una volontà in atto, nella quale sbocca e si attua in pieno la coscienza e la volontà dell'individuo, nella sua essenza morale e religiosa. Chi si fa il segno della croce a sentir parlare di carattere etico e perciò totalitario dello Stato fascista che nella sua attività consapevole risolve per intero ogni forma di attività umana da quella economica a quella religiosa, e stacca lo Stato dal valore morale a cui pur tutti vogliono che esso acceda e si adegui, e lo Stato considera come un che di meramente temporale, o, meglio dicasi, materiale, costui si rende colpevole della condanna inflitta allo Stato, ossia ad ogni cittadino portatore della statale volontà, di amoralità assoluta; come vi è condannato

ogni brutto, ogni cosa, che per non avere in sé principio di moralità, non potrà mai riceverne dall'esterno. Lo Stato fascista è stato etico, perché schietta, compiuta e concreta volontà umana che non può non essere etica.

Ed è Stato religioso: che non vuol dire confessionale, neanche se con trattati e concordati lo Stato sia legato a una Chiesa determinata, com'è legato lo Stato italiano.

La limitazione che tali trattati e concordati possono importare rispetto alla libertà dello Stato (che nello Stato moderno, ossia nella coscienza moderna non può non essere libertà assoluta) è un'autolimitazione, come quella che lo spirito umano fa sempre per determinarsi in una forma concreta e quindi realizzarsi; un'autolimitazione simile a quella per cui l'italiano non abdica alla sua libertà perché, per parlare, parla una lingua, che è quella lingua, in quanto ha una grammatica con le sue regole, alle quali il parlante si assoggetta.

Il Fascismo ha sentito nella realtà storica della Nazione, che esser religioso equivale a esser cattolico; e per attuare uno Stato combaciante con la personalità dell'italiano ha voluto perciò andare incontro alla Chiesa cattolica, porre fine all'antico dissidio, pacificare negli animi patria e religione, mantenendo non pertanto intatta e intangibile la sua autonomia anche di fronte alla Chiesa. E fieramente perciò rivendica il proprio diritto all'educazione delle nuove generazioni, che come cura di anime, la Chiesa tende a riservare a sé stessa quasi materia di sua speciale spettanza.

9.

Ma il carattere totalitario, etico e perciò liberale dello Stato fascista resterebbe un'esigenza od affermazione teorica se questo Stato non risolvesse in sé, o, come oggi si ama dire in Italia, non inquadrasse, secondo le sue obbiettive categorie e specificazioni

che sono economiche in quanto sono pure indirizzi e orientamenti spirituali e morali, la massa del popolo.

La riforma costituzionale dello Stato che il Regime fascista mise allo studio nel '24, che il 30 aprile del '27 fu proposta ne' suoi postulati fondamentali nella Carta del lavoro, si venne sviluppando senza frettolose improvvisazioni con le leggi 20 marzo 1930 e 5 febbraio 1934 sul Consiglio Nazionale delle Corporazioni e sulla costituzione e funzioni delle Corporazioni, e con quella sulla Camera dei Fasci e delle Corporazioni. Della quale trasformazione dello Stato basti accennare il concetto centrale a cui tutta è ispirata. È il concetto dell'unità non amorfa ed astratta, ma organica e però determinata, specifica, e concreta della Nazione che è Stato; in cui è la volontà universale non sia forma vuota, che s'imponga al suo contenuto, ma la forma stessa connaturata al contenuto, ossia all'individuo nella pienezza delle determinazioni attuali della sua personalità. Personalità produttiva; ma non giustapposta indifferentemente alle molte unità produttive coesistenti e consociate in quella che Hegel chiamava l'atomistica della società civile o economica che si dica.

Il Fascismo concepisce questa produzione nel sistema organico delle sue specificazioni e dei suoi mutui rapporti, dove l'individuo vede e deve vedere la propria opera connessa con quella di tutti gli altri; non più quindi semplice attività economica, ma attività altresì morale e politica perché determinata secondo un sistema di rapporti che promanano dall'interesse superindividuale della nazione, a cui tutti gl'individui interessi dell'uomo economico sono subordinati, e in cui perciò tutti gli antagonismi di individui o di classi sono composti e unificati.

E l'economia diventa politica non soltanto a parole; e schiettamente si attua il principio che del resto ha sempre operato, a malgrado di ogni supposto teorico, dell'intervento dello Stato nel regolamento dei rapporti economici.

Fare coincidere l'organizzazione politica con la specificazione economica della Nazione, immettere l'individuo reale e vivo nel

sistema dello Stato e dargli modo di spiegare attraverso l'azione di questo il processo reale della sua libera attività così come essa germoglia dai suoi bisogni, dai suoi interessi e insieme dalla sua coscienza politica (fascisticamente politica), è il più poderoso e il più significativo sforzo della Rivoluzione fascista per fare della libertà, che fu sempre in passato un ideale remoto dalla vita, una realtà concreta e viva.

Lo Stato (1943)

Apparso in Giovanni Gentile, *Genesi e struttura della società*, Firenze, Sansoni, 1975, pp. 57-70. [1a ed. 1946]. Il testo è stato elaborato dal filosofo nell'estate del 1943 e pubblicato postumo nel 1946.

1. - Concetto dello Stato

Il volere come volere comune e universale è Stato. Per intendere il quale, secondo la sua essenza, non bisogna fermarsi ad alcuno de' suoi aspetti empirici.

2. - Nazione e Stato

La nazione non è data dal suolo, né dalla vita comune e conseguente comunanza di tradizioni, di costumi, linguaggio, religione, ecc. Tutto ciò è la materia della nazione. La quale non sarà tale se non avrà la coscienza di questa materia e non l'assumerà nella sua coscienza come il contenuto costitutivo della propria essenza spirituale; e quindi non ne farà oggetto della propria volontà. La quale volontà, nella sua concreta attualità, è lo Stato: già costituito o da costituirsi; e veramente in ogni caso da costituire (conservare è un continuo costituire, un creare continuo). Volontà.

Errore della dottrina delle nazionalità, che avrebbero diritto a unità e autonomia statale. Non è la nazionalità che crea lo Stato; ma lo Stato crea (suggella e fa essere) la nazionalità. Che conquistando la propria unità e indipendenza celebra la sua volontà politica, realizzatrice dello Stato.

3. - Diritto

La volontà dello Stato è diritto (pubblico o privato, secondo che regola i rapporti tra Stato e cittadini, o tra cittadini e cittadini). In ogni caso attua la sua volontà come volontà del cittadino in quanto volontà universale. Non c'è diritto senza Stato, e ogni individuo che afferma un suo diritto si appella sempre a un volere universale a cui ogni arbitrio deve cedere, appunto perché arbitrio.

Diritto positivo? Solo in quanto positivo il diritto si fa valere, ed è volere effettivamente universale che ha ragione degli arbitrii. Ma questa positività non è carattere distintivo della sfera strettamente giuridica dello Stato. Anche la morale è positiva in quanto il dovere esiste come sempre determinato, singolo, concreto dovere: volontà in atto.

C'è una positività del diritto che distingue questa dalla legge morale. Ed è quella positività che traluce anche nel concetto etimologico di «Stato»: che non è quello che si attua ora, ma quello che si è attuato, e sta. E deve stare, con la sua autorità riconosciuta (meglio se scesa dal cielo, immediata, ereditaria) con le sue leggi certe, con la sua forza che le rende esecutive e ne impedisce la violazione. Lo Stato c'è già (almeno così pare). C'è l'impero della legge, l'ordine pubblico, complesso di fatti che siano effetto dell'esserci lo Stato. A cominciare dal Governo, che è il motore attivo di tutta la macchina, già costruita e in essere.

C'è lo Stato; e c'è la sua volontà; la sua legge. Nella quale il cittadino, dalla nascita alla morte, trova il suo limite, presupposto della sua esistenza, condizione della sua libertà. La volontà dello Stato, con cui egli deve fare i conti, è volontà non in atto, ma già posta, già voluta, già manifestata in maniera chiara, esplicita, certa. E questa manifestazione della volontà statale deve precedere i casi che essa regola.

Sicché il volere per cui la legge deve valere non può osservarla (volarla) se non l'ha innanzi come già voluta; e in tal senso positiva. E allora la morale sarebbe il volere attuale; ma il diritto, in quanto tale, il volere già voluto. (Quello che è stato voluto e

perciò si vuole: legge di fatto, come è in natura la legge che vi si trova operante prima e indipendentemente dal nostro apprenderla ed entrare comunque in rapporto con essa).

Ma questo diritto (come lo Stato che lo pone) è momento astratto della vita etica. È logo astratto. Risponde a una posizione ideale del volere, che volendosi si fa voluto: oggetto innanzi al quale non può fermarsi. La sintesi reale è unità di volere e voluto, incorporarsi del volere nel voluto e spiritualizzarsi del voluto nell'atto del volere.

Così la positività del diritto è superata nell'atto concreto del volere che nega il diritto e agisce moralmente come libertà assoluta. Il limite non è negato se non in quanto si conserva: è riconosciuto, cioè posto, e quindi è autolimito, che non toglie nulla alla libertà, anzi ne prova l'energia.

Superata la positività del diritto, il diritto stesso è risoluto nella morale.

4. - Governo e governati

La stessa positività del diritto ritorna nell'opposizione fra Governo e governati, che male dal volgo viene scambiata con la dualità di Stato e cittadini. Il Governo (assoluto o rappresentativo) fa la legge e la tutela; e i governati presuppongono, per essere governati, l'azione del Governo. E in astratto è così. Ma come il diritto positivo è negato nell'attualità dell'azione etica, così ogni opposizione di Governo e governati cade nel consenso di costoro, senza del quale il Governo non si regge.

Questo consenso sarà spontaneo, o sarà coatto. E la moralità dello Stato, in cui il Governo esercita la sua autorità, richiede un massimo di spontaneità e un minimo di coazione; senza che l'una possa mai star da sé, scompagnata dall'altra. E i popoli si agitano inquieti tra i due poli opposti del minimo di coazione con massima spontaneità e il massimo di coazione con minima

spontaneità: tra democrazia e assolutismo, poiché è molto difficile quella giusta contemperanza degli opposti principii, in cui consiste la loro sintesi dialettica.

5. - Autorità e libertà

Oggi è gran parlare di governi autoritari e governi liberali, tornando sempre a opporre astrattamente autorità e libertà, Governo e individui; rappresentati questi come atomi, ciascuno a sé stante e derivante da sé tutti i diritti e tutti i doveri che abbiano un significato per lui; e quello inteso come potere semplicemente limitativo e coordinatore delle libere attività dei singoli. E non si vuol aprire gli occhi e vedere che la questione dei congegni opportuni onde si contemperino insieme i due opposti principii non si risolve alla luce di principii eterni, ma con criteri storici fondati su considerazioni di opportunità secondo il variare delle contingenze storiche. Si tratta di dosature, in cui può vedere di più l'intuizione dell'uomo di Stato, che non il teorico della scienza politica.

Quel che il filosofo dovrà sempre ammonire è che l'autorità non deve recidere la libertà, né la libertà pretendere di fare a meno dell'autorità. Perché nessuno dei due termini può stare senza l'altro; e la necessità della loro sintesi deriva dalla profonda natura sintetica dell'atto spirituale.

6. - Il liberalismo

Chi conosce la storia del liberalismo sa bene che esso ha origini storiche circostanziate e contingenti e uno sviluppo storico aderente allo sviluppo della società borghese e industriale europea dalla fine del 600 in qua: ossia che esso non è propriamente una dottrina filosofica dell'uomo considerato — come lo considera sempre la filosofia — *sub specie æterni*, ma la soluzione di un determinato problema storico. Il quale,

comunque, è risoluto e sorpassato. E coincide con la formazione di quello che si dice lo Stato moderno, che passa per due forme differenti, variamente rappresentate in modo più o meno distinto e significativo nei vari paesi d'Europa, ma così strettamente connesse che la seconda non s'intende senza la prima di cui è lo svolgimento necessario.

Queste due forme muovono dalla negazione dello Stato feudale del medio evo, e chi oggi, esaltando il sistema liberale, ne cerca gli incunaboli nei parlamenti medievali, dimostra in verità di non possedere un chiaro concetto di quel che sia storicamente la ragione e l'essenza dello Stato liberale. Giacché lo Stato feudale è quello dell'autorità che scende dall'alto, per diritto divino, per grazia di Dio, come qualche cosa di natura, un che di immediato.

La feudalità e i parlamenti in cui essa si organizza variamente, non toccano questa essenza dell'autorità in cui si concretano il potere e il valore dello Stato. La quale invece è negata con lo stato delle Signorie, prodotto dell'umanesimo italiano: quando la forza, o virtù che si dica, dell'uomo operante secondo la logica del Principato crea storicamente lo Stato, che né Pontefici né imperatori instaurano, nulla di trascendente l'umano volere pone in essere, ma deriva appunto dall'atto di questo volere, anzi è questo atto. E la Signoria è una trasformazione del Comune, che è sì, esso, la culla dello Stato liberale. Ma la Signoria rispetto al Comune ha un vantaggio essenziale: essa introduce l'unità del potere e risolve l'atomismo degli individui e delle classi nella personalità dello Stato, che vuole attuarsi compiutamente come autocoscienza.

Dalle Signorie l'assolutismo dei monarchi nazionali, che conquistano, detengono e difendono il dominio, e possono dire: *l'Etat c'est moi*. E politici e filosofi s'inchinano al monarca illuminato, in cui vedono l'interesse e il pensiero dei cittadini, eguagliati sotto il potere supremo in comunanza di diritti e di doveri, fatto persona, autocoscienza. E se tutti i cittadini potessero essere veramente uguali, come quella filosofia li presuppone, e

cioè indifferenti, quell'assolutismo sarebbe l'ideale dello Stato. Il quale regge infatti finché nella sfera della società civile che il monarca dirige e governa, non si viene sensibilmente rompendo cotesta indifferenza, col costituirsi di interessi di individui e di gruppi sociali che col lavoro, l'iniziativa, l'ingegno, l'operosità, ecc., vengono assommando a sé cospicue energie sociali della cui plusvalenza e prevalenza a poco a poco diventa impossibile non tener conto. Sorge la borghesia.

Di fronte alle classi privilegiate (clero e nobiltà, naturali alleati del dispotismo che, pur essendo un prodotto storico, si pone di fronte al cittadino come un immediato e un limite da riconoscere meccanicamente) sorge questa nuova classe che scalzerà le altre e vorrà esser tutto: la classe degli uomini senza passato e senza investitura, figli di sé stessi, e forti della forza che essi stessi vengono di fatto dimostrando col lavoro e ogni altra sorta di attività personale, nell'industria creatrice dei beni di cui tutti han bisogno per vivere. Questa classe raccoglie in verità tutti gli uomini che siano degni di questo nome nello Stato moderno, in cui l'uomo (il principe) vale tanto quanto sa e può, e perciò quanto è capace di produrre e metter di suo nel mondo.

Questa classe, la borghesia, con la sua effettiva produttività, mentre si differenzia dalle vecchie classi e si differenzia in sé stessa per la necessaria varietà del lavoro e degli interessi che esso crea — non è più riducibile al principio del Principato, ma concorre con questo nella creazione degli interessi che lo Stato contiene e tutela. Vi concorre in vario modo, e in misura sempre maggiore a mano a mano che l'industria con lo sviluppo del lavoro (del pensiero) si svolge, e aumenta sempre più il proprio valore. La rivoluzione francese, come già la inglese e l'americana, è l'affermarsi del terzo Stato, ossia della borghesia, che a un certo punto del suo sviluppo si sveglia, sente che il Principe di contro a essa è puro arbitrio, e gli sorge di fronte per limitarlo alla funzione di organo esecutore della propria volontà. Che d'ora innanzi si presumerà possa manifestarsi attraverso la rappresentanza nazionale. Ed ecco il liberalismo.

Ma c'è bisogno di ricordare che nel secolo passato lo sviluppo della grande industria doveva evocare dietro al terzo, il quarto stato, poiché l'industria aveva creato il capitalismo, e il lavoro dei capitalisti o detentori delle ricchezze conquistate col lavoro diventava un'astrazione senza il lavoro dei lavoratori? Anche una volta il popolo minuto insorse contro il popolo grasso. Sorse il socialismo e il comunismo; e lo Stato liberale, lo Stato della borghesia cominciò a essere scrollato come Stato incapace a garantire la libertà della maggioranza dei cittadini, che è costituita dalla massa dei lavoratori. Lo Stato liberale entrò in crisi, da quando cominciò a staccarsi dalla realtà sociale-economica, per la cui organizzazione politica era nato. I rappresentanti non rappresentarono più nello Stato l'effettiva volontà del cittadino. Il quale si estraniò dal congegno di questo Stato falso, vuotato del suo proprio contenuto, e cominciò a corroderlo in doppio modo:

1) partecipando al giuoco della rappresentanza sentita come una forma vuota e fallace e destinata perciò a cadere, piegando con la violenza del numero le forme parlamentari al tradimento della loro originaria funzione statale (metodo negativo che ha ne' vari Stati corrotto il sistema parlamentare, disgregando le forze vitali dello Stato che i liberali originari avevano creduto di salvaguardare e rafforzare con la stessa libertà;

2) appartandosi nei sindacati, per creare in questi il loro vero Stato, aderente veramente al loro interesse e capace perciò di tutelarli.

Il problema dello Stato oggi non è più quello di assicurare il riconoscimento del valore politico del terzo Stato — che fu il compito dello Stato liberale — ma di garantire al lavoratore e ai suoi sindacati il valore politico, che essi reclamano e che non possono ottenere finché la molteplicità dei sindacati non si componga nell'unità dello Stato.

Perché l'uomo politicamente è Stato; ed è uno Stato o nulla. Laddove i sindacati come raggruppamento di individui secondo le differenti categorie in cui gli individui economicamente, come

forze produttive, vengono a distribuirsi, sono al pari degli individui molti: ciascuno diverso da tutti gli altri, e ciascuno perciò chiuso in sé stesso e non disposto a riconoscere se non il proprio esclusivo interesse. Che è la forza, com'è il difetto del sindacato. Nel quale l'individuo ritrova quella immediatezza che trova in sé stesso: niente che astragga dal suo proprio interesse, niente di generico che gli possa parere imposto dall'alto o dall'esterno. Qualche cosa come la sua stessa famiglia per chi la famiglia senta come l'ampliamento e la concretezza della sua stessa persona in breve cerchia dove tutto gli è noto, tutto domestico e intimo, e suo ogni dolore come ogni gioia, e la vita di cui si parla e per cui si ha interesse è la sua stessa vita. E come la famiglia infatti il sindacato è stato esaltato quale efficacissima scuola dell'operaio, che vi impara naturalmente a uscire dal suo primitivo egoismo, ad apprezzare e sentire come suo un interesse comune, e a trovare, per tal modo, la norma della propria condotta in un ideale superiore all'istinto di natura.

Ma il sindacato è il sindacato, e la sua struttura omogenea importa per la divisione del lavoro altri sindacati. Ci sono, e non possono non esserci altri sindacati. E una volta sorti i sindacati contro i datori di lavoro, i lavoratori si troveranno di fronte le unioni di questi datori di lavoro.

Un atomismo sociale in flagrante contrasto con le necessarie correlazioni che intercorrono tra ogni sindacato e tutti gli altri. Il sindacato perciò è un atomo, come apparisce alle sue unità, e non è un atomo, perché è superato dal suo naturale nesso cogli altri. Supera e deve superare il particolarismo che è il suo astratto universalismo sociale. Ogni sindacato è una fetta d'uomo, e l'uomo non può essere che uomo intero; e il suo Stato perciò non è sindacato, ma superamento e risoluzione dei sindacati nell'unità fondamentale dell'uomo che si articola in tutte le sue categorie sindacali; e che non è un risultato, ma il principio e la condizione della molteplicità dei sindacati.

Sicché lo Stato è sì sindacato allo stesso titolo per cui è individuo: ma individuo consapevole della propria reale complessa universalità la cui attuosa volontà è lo Stato. Così il sindacato è lo stesso Stato quando si eleva dagli angusti suoi limiti di categoria sociale alla piena unità del volere universale che anima e promuove tutte le categorie.

L'errore del vecchio liberalismo che torna sempre variamente camuffandosi a girare pel mondo come l'ultimo figurino della politica estera, è l'errore stesso del sindacalismo: la concezione atomistica della società, intesa come l'accidentale coacervo e incontro di individui, che sono astratti individui, o di sindacati, che male presumono di esistere e male pretendono di esistere perché sono astratti. Come li può concepire soltanto chi alla società guarda materialisticamente, e la vede come moltitudine che convive e deve unificarsi non essendo per sé altro che negazione della unità. Individui esterni l'uno all'altro, partecipi al *bellum omnium contra omnes*; sindacati esterni del pari reciprocamente e incapaci perciò di attingere quella unità, di cui la loro natura è la negazione.

A vincere perciò questo astratto sindacalismo non può essere il liberalismo ugualmente astratto degli individualisti; quella sorta di massiccio materialismo, che fu sempre combattuto da uno che di libertà se ne intendeva, il Mazzini. Il quale voleva sì la libertà, come la vuole ogni uomo consapevole della sua natura; ma sapeva che la libertà non è attributo dell'individuo astratto, ma di quello che è ogni individuo in concreto, il popolo: è libero italiano in quanto libero è il popolo italiano e non può che essere schiavo se schiavo è il suo popolo. Quindi prima unità e indipendenza di esso; che non è un popolo se è diviso e ignora o è inetto ad attuare la coscienza della propria unità; e non è un popolo neppure se è soggetto allo straniero. Dunque, libero è soltanto l'individuo nel libero Stato. O meglio, libero è l'individuo che è Stato libero, poiché lo Stato, realmente, non è tra gli individui, ma nell'individuo, in quella unità di particolare e universale che è l'individuo.

7. - Etica e politica

È una delle distinzioni su cui la recente filosofia italiana più ha voluto insistere, salvo a trascurarla strada facendo per fare intervenire il criterio etico nella politica.

La base della distinzione è sempre nell'astratta considerazione de' vari momenti che si possono infatti distinguere nella vita dello spirito. Volere semplice, economico, pura forza, — e operare morale? Ma la forza del volere, in quanto forza che si chiama diritto (*dura lex sed lex*) è il volere voluto, che si pone come limite della libertà. Questo limite è necessario, e non può mancare. È il momento del diritto, dello Stato come autorità, che è volere potente, innanzi a cui deve cedere l'arbitrio.

Lo Stato è lo stesso individuo nella sua universalità. Impossibile quindi che non gli competa la stessa moralità dell'individuo, quando nell'individuo lo Stato non sia un presupposto — limite della sua libertà — ma la stessa attualità concreta del suo volere. La distinzione regge nel terreno empirico finché si distingue e opponga l'individuo allo Stato. Allora si può pensare una moralità individuale non congruente con la legge dello Stato. Ma, comunque, lo Stato come volere ha una legge universale, un imperativo categorico, che non può essere altro che moralità. E le incongruenze non possono riguardare altro che la diversità dei problemi da risolvere, sempre diversi anche nell'ambito della cosiddetta moralità individuale.

8. - Stato etico

Da questo concetto dello Stato deriva la sua immanente eticità. Della quale vuole spogliarlo chi? Chi ha interesse a osteggiarlo: l'opposizione che ne fa bersaglio a' suoi colpi, comincia naturalmente dal farne una res, scevra di valore, immeritevole perciò di qualsiasi rispetto.

Ma chi nega l'eticità dello Stato, s'affretta ad apprestargli con la sinistra quel che gli ha strappato con la destra. Perché lo Stato di cui si disconosce il valore etico è.... quello degli altri. Al quale giova sostituirne un altro che, ben inteso e ben trattato, potrà esser sì rivestito del valore che la concezione morale e religiosa della vita può conferirgli facendone uno strumento delle sue finalità superiori. Senza avvertire che una cosa (strumento) non potrà mai acquisire alcun valore; e che perciò, su questa via, non c'è altra possibile via d'uscita che la teocrazia. La quale foggia o postula uno Stato, che coincidendo con la stessa divina volontà ricade nel concetto del contestato Stato etico.

Ma se la teocrazia non è parola vuota, non c'è ragione di adombrarsene. Perché nessun dubbio che il volere dello Stato è un volere divino, sia che s'intenda nell'immediatezza della sua attività, sia che più pienamente si assuma come l'attualità concreta del volere. C'è sempre Dio: il Dio del vecchio e del nuovo Testamento.

La ribellione morale che provoca lo Stato etico è la riconferma della sua eticità. Perché una forza amorale non potrebbe mai dar luogo ad apprezzamento etico. La ribellione nasce ogni volta che dello Stato si senta la forza, e non si riconosca il valore (positivo). Ma in questo caso gli si attribuisce bensì un valore, ancorché negativo; come al peccatore che si vuol ravveduto, pentito, redento; e si considera perciò capace di ciò.

La prova flagrante dell'eticità dello Stato è nella coscienza dell'uomo di Stato.

I luoghi comuni delle divergenze tra morale e politica rientrano nella casistica della dottrina morale.

9. - Moralismo

Nessuna più efficace riprova dell'eticità dello Stato che il moralismo, di buona o cattiva lega, ingenuo o retorico, con cui

s'industriano di venir toccando e tentando di risanare le piaghe morali della convivenza politica gli avversari della dottrina dello Stato etico. I quali dopo avere logicamente spogliato lo Stato e la politica, in cui esso si attua, d'ogni attributo morale, inorridiscono della umanità che essi si sono artificialmente foggiate in mente: umanità senza umanità, poiché la moralità è certamente la caratteristica più essenziale dello spirito umano.

Uno Stato per sua natura anetico non è perciò immorale; ma è peggio che immorale. Io direi che sia inumano, se è vero, come s'è avvertito, che nessuna forma di attività umana è concepibile che non sia per sé stessa subordinata alla legge morale. Peggio che immorale. Perché l'immorale è destinato a redimersi e ricrearsi nella moralità; laddove l'amorale è per definizione escluso da ogni possibilità di moralizzarsi.

E può l'uomo tollerare che nell'ambito del suo operare qualche cosa si sottragga all'impero di quella legge morale che è la creatrice della sola vita possibile all'uomo? Anche gli animali domestici che l'uomo s'è indotto ad ammettere nel circolo della sua vita quotidiana, egli li assoggetta a una rudimentale regola di condotta, a un'elementare distinzione di lecito e illecito, che in tutti i modi cerca loro di inculcare fino al punto di poter confidare che essi, comunque, se la siano appropriata e l'osservano.

Così innanzi alla feroce forza che fa nomarsi dritto, innanzi a questo Briareo dalle cento braccia, che mette le mani per tutto e fa e disfà l'opera degl'individui che sono in concreto la realtà morale, pura forza immane e ignara di ogni norma di giustizia, ecco scattare il naturale bisogno dell'anima umana di proclamare e difendere la moralità, ossia la salvezza dello spirito. Cotesta forza andrà bensì riconosciuta e conservata, ma in quanto utile ai fini dello spirito che essa ignora, e che perciò la trascendono.

Lo spirito, moralità, è libertà. Ebbene lo Stato, che per sé stesso ignora questa libertà, la quale lo trascende come qualcosa di affatto superiore e incommensurabile, deve con le sue istituzioni favorire e promuovere l'esercizio di questa libertà.

Deve? Ma dunque ha un dovere morale? È anch'esso etico come ogni singolo individuo che ha i suoi doveri verso la libertà e che noi distinguiamo nel seno dello Stato? Sarà come un animale da addomesticare; giacché che altro è addomesticare un animale se non ammetterlo, come si diceva, nella nostra società, nella nostra famiglia, e quindi contraddire in pratica a quella natura sub-umana e però antisociale che gli si è attribuita senza troppo pensarci su?

Lo Stato sordo alla legge morale appunto perciò si finisce con volerlo assoggettare a una guida superiore, quasi a un'artificiale moralizzazione e umanizzazione. E dall'arbitrarietà dell'assunto, scaturisce una sorta di zelo impaziente, di violenta fretteolosità di strafare. Per la quale in questi filosofi della politica non è più la moralità che si fa innanzi con la sua schietta ed eloquente semplicità, ma un moralismo passionato e oratorio che si riversa sulla storia e la sommerge in un indistinto movimento di luci e di ombre soprannuotanti al reale processo storico, in cui si viene realizzando lo Stato: col risultato di ridurre il grande problema dello Stato, che è il problema della storia universale, al piccolo problema borghese del dare e dell'avere di questo o quello Stato, di questo o quel partito dominante, di questo o quell'uomo di Stato di fronte all'ideale morale. Tanto più cresce l'ansia morale quanto più questa è stata negata là dove è la sua sede. L'ansia, l'affanno... e la retorica traggono motivo dalla disperazione di mai più abbracciarsi col vivo della vita morale.

Bibliografia

Carabellese, P. (1948-1972). *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero* (14 voll.).

Coli, D. (1986). Il caso storiografico G. Gentile. *Studi Storici*, 27.

Croce, B. (1961). Sulla forma scientifica del materialismo storico. In *Materialismo storico ed economia marxista*.

Del Noce, A. (1990). *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*.

Ferrari, M. (1994). Gentile ritrovato? Note sui più recenti studi gentiliani. *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, s. VI, vol. XIV.

Galasso, G. (1990). *Croce e lo spirito del suo tempo*.

Galasso, G. (1994). Il debutto politico di Gentile. *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, s. VI, vol. XIV.

Garin, E. (1975). *Cronache di filosofia italiana (1900-1943). Quindici anni dopo (1945-1960)* (2 voll.).

Garin, E. (1991). Introduzione a Giovanni Gentile. In G. Gentile, *Opere filosofiche*.

Gentile, G. (1901). Vincenzo Gioberti nel primo centenario della sua nascita. *Rivista d'Italia*, 114. In A. Bellezza (a cura di), *Albori della Nuova Italia* (vol. II, 1969).

Gentile, G. (1904). *Studi sullo stoicismo romano del primo secolo dopo Cristo*.

Gentile, G. (1907). *Giordano Bruno nella storia della cultura*.

Gentile, G. (1909). *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*.

- Gentile, G. (1916). *I fondamenti della filosofia del diritto*.
- Gentile, G. (1920). *Dopo la vittoria*.
- Gentile, G. (1920). *Giordano Bruno e il pensiero italiano del Rinascimento*.
- Gentile, G. (1921). *Frammenti di estetica e letteratura*.
- Gentile, G. (1922-1923). *Sistema di logica come teoria del conoscere* (2^a ed.).
- Gentile, G. (1923). *I profeti del Risorgimento italiano*.
- Gentile, G. (1924). *Bertrando Spaventa*.
- Gentile, G. (1924). Stato etico e statolatria. *Giornale Critico della Filosofia Italiana*.
- Gentile, G. (1925). *Che cosa è il fascismo. Discorsi e polemiche*.
- Gentile, G. (1926). *Gino Capponi e la cultura toscana nel secolo decimonono*.
- Gentile, G. (1927). *Guerra e fede* (2^a ed.).
- Gentile, G. (1928). *Fascismo e cultura*.
- Gentile, G. (1932). *Educazione e scuola laica* (4^a ed.).
- Gentile, G. (1933). *Introduzione alla filosofia*.
- Gentile, G. (1934). *Origini e dottrina del fascismo*.
- Gentile, G. (1935). *La riforma dell'educazione. Discorsi ai maestri di Trieste (1919)* (4^a ed.).
- Gentile, G. (1937). *Dottrina politica del fascismo*.
- Gentile, G. (1937). *La riforma della scuola in Italia* (2^a ed.).
- Gentile, G. (1937). *Memorie italiane e problemi della filosofia e della vita*.

- Gentile, G. (1946). *Genesis e struttura della società*.
- Gentile, G. (1955). Prefazione alla II edizione (1943) di *Rosmini e Gioberti*.
- Gentile, G. (1957). *Discorsi di religione* (4^a ed.).
- Gentile, G. (1958). *Rosmini e Gioberti* (3^a ed.).
- Gentile, G. (1959). *La filosofia di Marx. Studi critici* (4^a ed.).
- Gentile, G. (1969). *Albori della Nuova Italia. Verità e documenti* (2^a ed., a cura di V. A. Bellezza).
- Gentile, G., & Jaja, D. (1969). *Carteggio (1894-1899)* (a cura di M. Sandirocco).
- Gentile, G. (1972). *Lettere a Benedetto Croce (1896-1900)* (a cura di S. Giannantoni).
- Jaja, D. (Donato) (1886). *Sentire e pensare*.
- Lo Schiavo, G. (1986). *Introduzione a Gentile* (2^a ed.).
- Negri, G. (1975). *Giovanni Gentile* (2 voll.).
- Romano, S. (1990). *Giovanni Gentile. La filosofia al potere* (nuova ed.).
- Sasso, G. (1986). Visitando una mostra (considerazioni, ricordi, polemiche). *La Cultura*, 24, 5-37.
- Spirito, U. (1948). *La filosofia del comunismo*

ISBN: 979-1-29857-470-0



Finito di stampare nel marzo 2026 da
I.I.S.C.E. Istituto Italiano di Storia e Cultura Europea -ETS
in San Giustino (Pg)

TUTTI I DIRITTI RISERVATI

Il volume ricostruisce con rigore e chiarezza il percorso filosofico e politico di Giovanni Gentile, seguendone lo sviluppo dalle prime riflessioni sul marxismo e sul liberalismo fino alla piena elaborazione della teoria dello Stato etico.

Attraverso un'analisi organica delle opere e del contesto storico, l'autrice mostra come il pensiero gentiliano approdi a una concezione dello Stato quale realtà etica, in cui individuo e collettività si identificano in una volontà comune. In questa prospettiva, politica, economia, religione e cultura convergono in un'unità spirituale che supera l'individualismo e fonda l'idea di comunità nazionale.

Il ritratto che ne emerge è quello di uno dei maggiori pensatori del Novecento italiano, la cui filosofia si configura come una teoria della prassi, capace di coniugare pensiero e azione e di incidere profondamente nella storia politica e culturale del Paese.

Virna Felicetti, si è laureata all'Università degli Studi di Siena occupandosi dello studio del pensiero gentiliano.

I.I.S.C.E. — Istituto Italiano di Storia e Cultura Europea ETS, è un ente senza scopo di lucro che di occupa di promuovere la cultura italiana ed europea attraverso la ricerca storica e la promozione del patrimonio culturale.

LA PRESENTE PUBBLICAZIONE E' IN
DISTRIBUZIONE ELETTRONICA GRATUITA NON E'
CONSENTITA LA VENDITA

